

מעליות

כז-כח

בטאון ישיבת "ברכת משה"

מעלה אדומים

טבת ה'תשס"ח



הוצאת מעליות

ישיבת "ברכת משה" מעלה אדומים

יצא לאור בסיוע משרד החינוך,
התרבות והספורט – מינהל התרבות

עורכים: ישי אלבק
אבינועם ביר

עורך גרפי: יעקב ברייער

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

מצפה נבו, מעלה אדומים 98410 MITZPEH NEVO, MAALEH ADUMIM
www.birkatmoshe.org.il email: office@birkatmoshe.org.il



תוכן העניינים

5	דבר ראש הישיבה
7	פתח דבר

סוגיות בבבא בתרא

11	הרב ישראל רוזנברג	מחלוקת הרשב"א והר"ן בפיסוק דברי הרמב"ן (כט, א, מב, א; מא, ב)
16	תנחום גולד	"כל דאליס גבר" ודין ממון המוטל בספק (לד, ב)
30	עידו פכטר	שם חמסן ומכירה באונס (מז, ב, מח, א)
42	אלחנן דרייפוס	"וכי מניינא אתא לאשמועינן?! " (כח, א תוד"ה "שהן")
54	יוסי גמליאל	חזקה וטענה (כח, ב, מא, א)

סוגיות כלליות

97	הרב יצחק שילת	"אין אדם דן גזירה שוה מעצמו"
111	אהרן גלצר	צריכא?! – ביאורו של מושג
118	הרב יעקב קורצוויל	איסור שמור
125	משה כהן	סוגית ליתננס מכאן ועד שלושים יום (מכות ג, א)
131	אביתר גלצר	"נתנה היא ואמר הוא" (קידושין ה, ב)

הלכה

151	הרב איתמר ורהפטיג	יחסו ההלכתי של הרמב"ם למוסלמים סוגית "דם חימוד" – לימוד הסוגיה
188	הרב רן כלילי	על פי בתי המדרשות השונים וגרסאות הגמרא
232	ישי אלבק	מחסור הרגשה במחזור האשה

מקרא

		אופיה הראוי של הפרשנות ההלכתית לתורה
245	הרב כרמיאל כהן	עיון בדברי אור החיים הקדוש
250	הרב רן כלילי	מעזריהו לעוזיהו
		סיפור מכת הבכורות ויציאת מצרים
287	עמיחי שמעוני	מודל גאולתם של ישראל
317	אבינועם ביר	אבות ובנים בספרות החכמה

מחשבה

339	הרב חגי לונדין	שלוש הערות למאמר "הדור"
-----	----------------	-------------------------

דבר ראש הישיבה

מתקרבים אנו למלאות שלשים שנה לייסוד הישיבה והיישוב במעלה אדומים, ות"ל זכינו לראות במו עינינו הגשמת הנבואה 'וישם מדברה כעדן'. במקום ציה וחרבה שאפילו שועלים לא יכלו להלך שם גדלה והתפתחה העיר מעלה אדומים הכוללת עתה יותר מחמשה ושלושים אלף תושבים כ"י ועוד היד נטויה – עיר יפה ומתוכננת להפליא. במקביל לעיר גם הישיבה גדלה והתפתחה הן בגשמיות והן ברוחניות. האדמה הצחיחה הוציאה עצי נוי, ובמקביל בני הישיבה המסולאים בפז מוציאים ציצים ופרחים לעטר את אותיותיה של תורה, וחופרים בארות בארות המפיקים מים חיים של חכמה. המעיין בסדרת השנתונים "מעליות" יתרשם גם מעומק התבונה של צעירי הצאן וגם מהיקף תפישתם בתורה.

הכרך המונח לפניכם היום מדגים אך מעט מן העושר הרוחני המאפיין את תלמידי בית מדרשנו אשר נפשם חשקה בתורה ומאווייהם ושאיפותיהם הם לגדלות בכל מקצועות התורה, הן לעיין ולהבין והן להסיק מסקנה לפסוק דין אמת. אחריות זו למסקנת ההלכה המחייבת למעשה, אף היא מתבטאת בכך שתלמידינו נושאים בעול עם הציבור ובגופם שומרים הם על עם ישראל מפני אויביו. בקובץ הנוכחי, כמו בשנים קודמות, מופיעים גם מפרי עטם של רבני הישיבה ואף בהם משתקף רוחב אופקים בכל חלקי התורה.

אסירי תודה אנו לבחירי התלמידים שערכו לנו שולחן מלא מטעמים, הלא המה עורכי מעליות כ"ז-כ"ח ה"ה ישי אלבק ואבינועם ביר הי"ו, וכן לכל מחברי המאמרים ששיתפו אותנו בהגיונותיהם ובחיבוריהם. יהי רצון שנוזכה לראותם מגדילים תורה ומאדירים אותה עד ביאת גואל צדק בב"א.

פתח דבר

תשס"ו.

תשס"ז.

שנתיים קשות התרגשו על עם ישראל. לטרדות מבית התווספו טרדות מחוץ. גירוש מגוש קטיף, ארצנו ונחלתנו, ומלחמה עלומה בארץ הלבנון. "מחוץ תשכל חרב ומחדרים אימה". בית הישיבה נודעזע עם הארץ. גם בו מאורעות הזמן נתנו אותותיהם. התגייסו התלמידים לעמם ולארצם, אם בתמיכה לתושבי גוש קטיף בדרכים שונות בשלהי תשס"ה ואם באזירת חרב והפקדות לשורות הצבא בעת הלחימה ומאורעותיה בשלהי תשס"ו. עם שחזרו הבנים לשגרת תלמודם הביאו לבית המדרש מהקורות אותם, אם בתלמידים חדשים, מגורשים מביתם הישן לחוף ים, אם בפצועים מעת מלחמה, ואם ברשמי העיתים שנחקקו בנפש כל אדם ואדם.

ולאורך כל הדרך, בין מאורעות הימים ואף בעת התרחשותם, לא שקטה הישיבה על שמריה ובניה המשיכו לעמול בתורה, להגדילה ולהאדירה. עסקו הם בכל מקצועות התורה: לימוד העיון התלמודי במסכתות קידושין ובבא בתרא ולימוד ההלכה במסגרת ה"כולל" בהלכות השבת, מקוואות ונידה. לימוד התנ"ך, המדרש והאגדה ולימוד אמונה, מחשבה ומוסר. מתוך הלימוד ינקו התלמידים כוח לכל מעשי ידיהם ובית הישיבה צמח והתפתח.

מספרת הגמרא במסכת בבא בתרא (י, ב):

כי הא דיוסף בריה דר' יהושע חלש, אינגיד (נאנח).

א"ל אבוה: מאי חזית?

א"ל: עולם הפוך ראיתי, עליונים למטה ותחתונים למעלה... ושמעתי שהיו

אומרים: אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו...

את דבריה מסביר המהרש"א (על אתר):

יש לפרש כי עיקר הלימוד ושנעשה בו רושם הוא הלימוד הבא מכתבת יד.

אשר על כן נקראו החכמים סופרים.

זכתה ישיבתנו ותלמידיה אווזים תלמודם בידם, כותבים סיכומים לעצמם ומדי פעם אף מוציאים מאמרים לזיכוי הרבים תחת ידם.

מעט מפירות הלימוד בישיבתנו, זעיר כאן זעיר שם, ליקטנו בחוברת זו, אשר נוגעת לא נוגעת בנושאי הלימוד ובלומדיו. נקבצו מאמרי החוברת מכל קשת לומדי הישיבה, מהתלמיד הצעיר בן שיעור א, דרך תלמידים וותיקים יותר, אברכים ועד רבני הישיבה ומרביצי תורתה. עמלו כולם להוציא דבר מתוקן תחת ידם.

אנו העורכים השתדלנו לשמור על צביונו של כל מאמר ומאמר ולשמר במידת האפשר את סגנון הכתיבה של מחברו. עם זאת, ניסינו ליצור אחידות מסוימת בין כלל המאמרים לטובת הקוראים מבית ומחוץ ולכן שלחנו ידינו במאמרים. אשר על כן, כל טעות הקלדה, סגנון או לשון שלנו היא 'והיתה המכשלה הזאת תחת ידנו'.

ללא עזרתם של רבים לא היינו זוכים לראות בצאת חוברת זו לאור. ראשית מודים אנו לכל הלומדים והכותבים שזיכוננו מפרי עטם ועיתם. תודה נתונה גם לעורך הגרפי המסור יעקב ברייער שעשה לילותיו כימיו לשם חוברת זו. לינון חן, אהרן (אהרלה) גלצר, יואל גיל ושאר חברים שסייעו בידינו בעת עבודתנו. לרבני הישיבה שממימי תורתם שותים אנו יומם וליל. לחובשי ספסלי בית המדרש שצמאונם לתורה המריצנו להמציא תחת ידנו דבר מתוקן. ותודה ענקית לצור עולמים שבחר בנו מכל העמים, נתן לנו את תורתו וזיכנו להשתעשע בה יומם ולילה, (תהילים קיט, קעד) "תאבתי לישועתך ה' ותורתך שעשעתי".

ויהי רצון שיהיו כל מעשינו לשם שמים.

העורכים: ישי אלבק

אבינועם ביר

סוגיות בבבא בתרא

הרב ישראל רוזנברג	מחלוקת הרשב"א והר"ן בפיסוק דברי הרמב"ן
תנחום גולד	"כל דאליס גבר" ודין ממון המוטל בספק
עידו פכטר	שם חמסן ומכירה באונס
אלחנן דרייפוס	"וכי מניינא אתא לאשמועינן?!"
יוסי גמליאל	חזקה וטענה

הרב ישראל רוזנברג

מחלוקת הרשב"א והר"ן בפיסוק דברי הרמב"ן (כט, א, מב, א; מא, ב)

א. הקדמה

ב. חזקת שלש שנים

1. פירוש הרמב"ן

2. ביאור הר"ן בדברי הרמב"ן

3. ביאור הרשב"א בדברי הרמב"ן

4. סיכום

ג. דר בה המוכר חד יומא

1. פירוש הרמב"ן

2. ביאור הרשב"א בדברי הרמב"ן

3. ביאור הר"ן בדברי הרמב"ן

א. הקדמה

במאמר זה מובאת מחלוקת ראשונים בשתי סוגיות במסכת בבא בתרא. אולם בניגוד למחלוקות רגילות הנסמכות למקורות פרשניים שונים, מחלוקת זאת יסודה בפירוש אחד. כך, מפירוש אחד של הרמב"ן, בשתי מקומות, יצרו הרשב"א והר"ן שתי שיטות בעיקבות פיסוק והדגשה שונה בדברי רבם.

ב. חזקת שלש שנים

1. פירוש הרמב"ן

הגמרא בבבא-בתרא (כט, א) מלמדת על תקנת שלש שנים:

אדם היושב בקרקע ובא בעל הקרקע הקודם וטוען שהקרקע שלו ושהשני יושב בקרקע בגזלנות. אם היושב בקרקע נמצא פחות משלש שנים ואין לו שטר קניה על השדה, הקרקע חוזרת לבעליה הראשון. ואם יושב שלש שנים הקרקע נשארת ברשותו.

בביאור תקנת שלש שנים המובאת בגמרא בבא בתרא בדף כט, מביא קצות החושן (סימו קמ, ס"ק ב) שתי דעות:

שיטת הנימוקי-יוסף: למרות שהמערער לא מחה על ישיבת המחזיק אין רגלים לדבר שמכר את הקרקע, ואפילו אם לא מחה זמן רב. אולם מכיוון שאדם מאבד שטרו לאחר שלש שנים, אם לא מערערים על השדה, לכן תקנו חז"ל שאמנם עד שלש שנים למרות שהמערער לא מחה, הקרקע תהיה שלו וחובת הראיה על המחזיק "הראה שטרך". אבל, מעבר לשלש שנים, מכיוון שאדם מאבד שטרו, מכאן ואילך חובת הראיה על המערער.

שיטת הרמב"ן בבבא בתרא (מב, א), בה יעסוק המאמר ולכן נביאה במלואה:

אכלה האב שנה והבן שתיים האב שתיים והבן שנה האב שנה והבן מחה הרי זו חזקה.

מכיון שהמערער לא מחה וסה"כ השתמשו בקרקע שלש שנים הרי זו חזקה. מוסף הרמב"ן, שיש שרצו לומר שמדובר בבן גדול דוקא אבל בן קטן כיון שגם אם המערער ימחה הוא יאבד את השטר אם כן אין טעם למחות ולא הוי חזקה. טוען הרמב"ן כנגד:

ואין אני מוחזק בטעם זה דטעמא דחזקת שלש שנים לאו משום איזדהורי דידיה בלחוד, אלא כיון דהאי שתיק רגלים לדבר, אלא שתוך שלש אמרינן ליה למחזיק "אחוי שטרך" ולאחר שלש כיון דלא מזדהר ביה טפי איתרע ליה האי טענה ואמרינן לא לחינם שתק. וקטן נמי לא בר איזדהורי טפי הוא.

הרמב"ן בדבריו מבאר את תקנת שלש שנים לדעתו וממנה מובן שאף בקטן כיון שהמערער לא מחה, ראיה שהקרקע שייכת למחזיקים.

ואולם מהי תקנת שלש שנים לפי הרמב"ן, נחלקו בזה הרשב"א והר"ן.

2. ביאור הר"ן בדברי הרמב"ן

תחילה נביא את ביאור הר"ן כאן שהוא ההסבר המקובל. הר"ן בסוגיה מביא את הרמב"ן, ומבאר, שאדם הרואה שמחזיקים בקרקע שלו אינו שותק ואם שתק רגלים לדבר שהקרקע אינה שלו. אלא, שיש לו טענה כלפי המחזיק "הרי קניתי בשטר, הראה לנו את שטר הקניה", ולכן עד שלש שנים אין המחזיק יכול לטעון איבדתי את השטר. מעבר לשלש שנים, כיוון שאדם לא נזהר בשטרו, נאמן לטעון איבדתי והקרקע תישאר בידו.

3. ביאור הרשב"א בדברי הרמב"ן

הרשב"א (כט, א) בביאור דברי רבא כותב, ז"ל:

אלא אמר רבא תלת שנין מיזדהיר איניש בשטריה טפי לא מיזדהר כלומר
דזה יודע דטפי לא מיזדהר כי לא מיחה תוך שלש שנים מיחזי כמערים,
לישתוק עד שיאבד זה ראיותיו.

כלומר כיון שהמערער לא מחה עד עבור שלש שנים, מרע את טענתו ותולים שלא טען עד
עכשיו כיון שחיכה שהמחזיק יאבד את השטר ואז יטען "הראה לי את שטרך". בדף מב,
מביא הרשב"א את הרמב"ן, ז"ל:

והרמב"ן ז"ל כתב דאפילו בקטן עלתה לו חזקה דריע ליה טענת המערער
דהוה ליה למחויי ולא ישתוק. וקטן נמי לאו בר איזדהורי טפי משלש
בשטריה.

גם כאן כותב הרשב"א שהחסרון הוא בטענת המערער, ומציין שזו כוונת הרמב"ן. כיצד
הוא למד את הרמב"ן שצוטט לעיל?

הרמב"ן מדגיש ששתיקת המערער היא רגלים לדבר שהקרקע אינה שלו, אלא שתוך שלש
אמרינן למחזיק אחוי שטרך. "ולאחר שלש כיוון דלא מיזדהר ביה טפי איתרע ליה האי
טענה ואמרינן לא לחנם שתק". למי מתייחסים דברי הרמב"ן "לא לחנם שתק"? הר"ן
סובר, שלאחר שלש שנים נתערעה טענת המערער "הראה לי את שטרך" ואומרים שלא
לחנם שתק מתחילה ולא ערער, ולכן זו ראייה שהקרקע של המחזיק. כלומר "לא לחנם
שתק" חוזר לשתיקה הראשונית של המערער שיצרה רגלים לדבר, ובירור שהקרקע של
המחזיק. אבל הרשב"א סובר שהמילים "לא לחנם שתק" כוונתם, שאנו אומרים שהמערער
המתין עד עבור שלש שנים כיוון שידע שהמחזיק יאבד את השטר ואז המחזיק לא יוכל
להתגונן. ואם כן לא לחנם שתק המערער אלא כדי להערים על המחזיק. וכך היא הבנת
הרשב"א ברמב"ן: כיון שהמערער לא מחה אם כן רגלים לדבר שהקרקע אינה שלו. אולם
עדיין יש למערער טענה חזקה הראה לי שטרך, אבל לאחר שלש שנים טענת הראה לי שטרך
מתערעת, כי אומרים שלא מחה עד עכשיו כיון שרצה להערים ולתפוס את המחזיק בלא
שטר, ולכן טענת "הראה לי שטרך" היא טענה חלשה, והקרקע נשאר ברשות המחזיק.

4. סיכום

לדעת הר"ן אם למחזיק אין שטר, בתוך שלש שנים זה מירע את טענתו שהוא קנה את
הקרקע. אבל לאחר שלש שנים אין ריעותא בטענת המחזיק ולכן הרגלים לדבר מקנים לו
את הקרקע. אבל לרשב"א, אמנם בתוך שלש שנים יש זכות למערער לטעון אחוי לי שטרך
וזו טענה טובה. אבל לאחר שלש שנים אנו אומרים שזו טענה רעועה ותולים שטוען עכשיו
כיון שרצה להערים על המחזיק, והכל תלוי בפירוש המילים "ולא לחנם שתק".

ד. דר בה המוכר חד יומא

1. פירוש הרמב"ן

בגמרא (מא, ב) ראובן מערער בפני שמעון על כך ששמעון מחזיק בקרקע שלו, ושמעון עונה לו, קניתי מלוי שאמר לי שקנה ממך, והחזקתי שלש שנים. אומר ר' חייא, שאם יש למחזיק עדים שהמוכר לו גר יום אחד בקרקע, טוענים למחזיק שהמוכר קנה מראובן. אבל, אם אין לו עדים הרי זו חזקה בלא טענה והקרקע חוזרת לראובן.

מוסיף הרמב"ן ואולם אם יטען המחזיק ראיתי שהמוכר דר בה יום אחד, ויש להאמינו במיגו שיכול היה לומר למערער, קניתי ממך והחזקתי שלש שנים אין זה מועיל. וטעם הדין כותב הרמב"ן, ז"ל:

טעמא דמילתא דלא טענינן ליה אנו, "לקחה מוכר מן הראשון", אלא אם כן יש עדים. שרגלים לדבר שלקחה כיון שדר ביה, ומשום מיגו דידיה לא טענינן אנו. אע"פ שהיה נאמן אילו בא בטענה כגון קמיה דידי זבנה מינך. ואי לא טעין לא טענינן ליה, משום דמיחזי לן כשיקרא הואיל ולא דר בה. ואי משום דהאי אמר הכי אנו לא טענינן ליה שלא מפיו אנו חייין.

2. ביאור הרשב"א בדברי הרמב"ן

הרשב"א מבאר מדוע אין המחזיק נאמן לומר "המוכר דר ביה חד יומא" במיגו של מינך זבינתיה:

וטעמא דמילתא, משום דקסבר ר' חייא דאם איתא דזבנה, סתמא דמילתא מיחזו חזו ליה אינשי דדר ביה או אכיל ליה חד יומא... הילכך, כי אמר האי קמאי דידי דר ביה ולית ליה סהדי קלישא טענתיה.

כלומר הרשב"א סובר שכאשר אדם דר בבית יום אחד ודאי היו עדים שראו זאת וכל שאין עדים, אף שלמחזיק יש מיגו, אנו חוששים שאין זו האמת, דכיצד אין עדים על המגורים. דברי הרשב"א מבוססים על סיום דברי הרמב"ן "ואי לא טעין לא טענינן ליה משום דמיחזי לן כשיקרא".

3. ביאור הר"ן בדברי הרמב"ן

אבל הר"ן מבאר :

י"ל דהיינו טעמא משום דכי מהימנין ליה משום מיגו ה"מ כשאין אנו צריכין לטעון עוד על מה שהוא אומר... אבל אי מהימנין ליה דההוא דקמיה דר בה חד יומא משום מיגו, אכתי אנו צריכין לטעון לו דההוא דקמיה לקחה מהמערער ואין אנו טוענין אלא על דבר שהוא ברור מצד עצמו, אבל לא על דבר שאין אנו סומכין בו אלא משום מיגו דידיה.

הר"ן מבאר, שכאשר דר ביה המוכר יום אחד אין טענה זו מספקת, אלא שבצירוף טענת בי"ד ללוקח שהמוכר קנה מהמערער. בי"ד טוענים טענה זו רק כשיש עדים והיו רגלים לדבר שהמוכר קנה. אבל כשיש רק מיגו שדר ביה חד יומא ואין בירור כ"כ גמור לכך, אין בי"ד טוען ללוקח. דברי הר"ן נסמכים על תחילת דברי הרמב"ן "טעמא דמילתא, דלא טענין ליה אנן 'לקחה מוכר מן הראשון' אלא אם כן יש עדים, שרגלים לדבר שלקחה כיון שדר בה. ומשום מיגו דידיה לא טענין ליה אנן". כלומר כשיש רק מיגו שדר ביה חד יומא אין בי"ד טוענים ללוקח, והמוכר קנה מהמערער.

תנחום גולד

"כל דאליס גבר" ודין ממון המוטל בספק (לד, ב)

- א. פתיחה – המקור בגמרא
- ב. הכרעות בית דין בדיני ספקות ממון
- ג. מתי אומרים כל דאליס גבר?
- ד. מה ההבדל בין דינו של רב נחמן לשניים אוחזים בטלית
 1. שיטת ר"ח ע"פ הרמב"ן – מוחזקות כמבררת האמת
 2. שיטת הרשב"ם – חוסר רצון לדון בהנהגה
 3. שיטת הר"י מיגש – מוחזקות של הנהגה
 4. שיטת הרשב"א – איכא למיקם עלה
 5. שיטת ריב"א
- ה. כיצד בית דין יכול להסתלק מלדון?
- ו. סיכום שיטות הראשונים

א. פתיחה – המקור בגמרא

אומרת הגמרא (בבא בתרא לד, ב – לה, ב) :

ההוא ארבא דהוו מינצו עלה בי תרי, האי אמר דידי היא והאי אמר דידי היא, אתא חד מינייהו לבי דינא ואמר: תיפסוה אדמייתנא סהדי דדידי היא, תפסינן או לא תפסינן? רב הונא אמר: תפסינן, רב יהודה אמר: לא תפסינן.

אזל ולא אשכח סהדי, אמר להו: אפקוה וכל דאליס גבר. מפקינן או לא מפקינן? רב יהודה אמר: לא מפקינן, רב פפא אמר: מפקינן. והלכתא: לא תפסינן, והיכא דתפס – לא מפקינן.

זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי – אמר רב נחמן: כל דאליס גבר. ומאי שנא משני שטרות היוצאין ביום אחד, דרב אמר: יחלוקו, ושמואל אמר: שודא דדייני? התם ליכא למיקם עלה דמילתא, הכא איכא למיקם עלה דמילתא.

"כל דאליס גבר" ודין ממון המוטל בספק

ומאי שנא מהא דתנן: המחליף פרה בחמור וילדה, וכן המוכר שפחתו וילדה, זה אומר עד שלא מכרתי ילדה וזה אומר משלקחתי ילדה – יחלוקו? התם – להאי אית ליה דררא דממונא, ולהוא אית ליה דררא דממונא, הכא – אי דמר לא דמר, ואי דמר לא דמר.

ב. הכרעות בית דין בדיני ספקות ממון

ניתן לומר שבגדול יש לבית דין שני תפקידים:

- א. **בירור האמת** – דהיינו שאיפה לצדק הגמור ע"י ראיות ברורות או עדים.
 - ב. **הנהגת החברה** – קביעת נורמות התנהגות במקרים שאי אפשר לדעת את האמת.
- ניתן לבאר את כל דיני ממון המוטל בספק ע"פ חלוקה זו של שני התפקידים. כלומר, בכל מקרה צריך לשאול דבר ראשון איזה מטרה מנסה בית דין להשיג בהכרעתו, האם הוא שואף לבירור או שמא רק להנהגה.
- הגמרא אצלינו ובבבא מציעה עוסקת במקרים שונים של ממון המוטל בספק – דהיינו שאין דרך שבית דין יכול להכריע בצורה ברורה (עדים וראיות) – ובכל זאת הגמרא מביאה הכרעה אחרת של בית דין בכל מקרה:

- א. **חלוקה** – שניים אוחזים בטלית (בבא מציעא ב, א), המחליף פרה בחמור (בבא בתרא לה, א), שור שנגח פרה (בבא קמא מו, א לדעת סומכוס)
- ב. **המוציא מחבירו עליו הראיה** – שור שנגח פרה (בבא קמא מו, א לדעת חכמים)
- ג. **יהא מונח עד שיבוא אליהו** – שניים שהפקידו אצל אחד (בבא מציעא ג, א)
- ד. **שודא דדייני** – שני שטרות היוצאים ביום אחד (בבא בתרא לה, א לשיטת שמואל)
- ה. **כל דאליס גבר** – ההוא ארבא (בבא בתרא לד, ב)

נעיין בשיטות הראשונים בדיני הספקות ונבחן איזה הכרעות הם מצד הבירור ואיזה מצד ההנהגה, ומה הם הכללים בהם יחול כל אחד מההכרעות הללו, כאשר עיקר המוקד שלנו היא בבירור דברי רב נחמן מתי אומרים 'כל דאליס גבר'?

ג. מתי אומרים כל דאליס גבר?

הגמרא אצלינו פותחת בבירור היחסים שבין כל דאליס / שודא דדייני / יחלוקו, ומגבילה בעקבות כך את דין כל דאליס בשני כללים:

ומאי שנא משני שטרות היוצאין ביום אחד, דרב אמר: יחלוקו, ושמואל אמר: שודא דדייני?

התם ליכא למיקם עלה דמילתא, הכא איכא למיקם עלה דמילתא.

ומאי שנא מהא דתנן : המחליף פרה בחמור וילדה, וכן המוכר שפחתו וילדה, זה אומר עד שלא מכרתי ילדה וזה אומר משלקחתי ילדה - יחלוקו?
התם – להאי אית ליה דררא דממונא, ולההוא אית ליה דררא דממונא,
הכא – אי דמר לא דמר, ואי דמר לא דמר.

הגמרא מקשה משתי סוגיות שגם בהם לכאורה אין ראיות שבהם ניתן להכריע את הדין ובכל זאת לא אמרינן בהם כל דאליס. מתירוצי הגמרא עולים שני גדרים לדין כל דאליס :

א. **איכא למיקם עליה דמילתא** – כלומר שיש אפשרות שבעתיד יתגלו ראיות או עדים חדשים.

ב. **ליתא דררא דממונא** – דהיינו שאין לשניהם זיקה שווה לממון.

בגדר של דררא דממונא נאמרו מספר פירושים. **רש"י** בבבא מציעא (ב, ב) מסביר שהכוונה לחסרון שמגיע לאחד מן הצדדים, דהיינו שההבדל בין דיני מציאה לדין מכירה הוא שבמציאה אין אדם יוצא מופסד אלא רק לא מורווח, משא"כ במכירה שיתכן יוצא מופסד ויש דררא דממונא. **התוספות** אצלנו (לה, ב ד"ה "דררא") מבאר שדררא דממונא הוא **ספק אובייקטיבי** שקיים גם אצל בית דין עצמו (שכן אף אחד לא יודע מתי ילדה הפרה) לעומת מקום שהספק מתעורר רק מכח טענות העדים אבל אין ספק מציאותי. **ריב"א** מבאר שכוונת הגמרא ב"אי למר לא למר" הוא, שיש להבדיל בין מקרים שבהם יתכן ושני הצדדים צודקים ולשניהם יש בעלות מסוימת בממון (הגביהו ביחד וכד'), לבין מקרים שאי אפשר לתת לשניהם זיקה על הממון (ליתא דררא דממונא) דהיינו שהממון שייך בודאי רק לאחד מן הצדדים.¹

¹ מהגמרא בבא מציעא ג, א משמע יותר כהבהנת ריב"א שהביטוי של דררא דממונא יסודו בשאלה האם יתכן שהממון שייך לשניהם (כמו במציאה שיתכן והגביהו ביחד) משא"כ במכירה שאין דררא דממונא כיוון שבודאי אין הממון שייך לשניהם. הקושי בהבנה זו הוא מכך שסוגייתנו אומרת שבמחליף פרה בחמור יש דררא דממונא לשני הצדדים. **הרשב"א** מתרץ שמדובר בשימוש כפול לאותו ביטוי. אולם לפירוש הריב"א הדברים עולים יפה שכן למרות שאי אפשר שהחלוקה תהיה אמת, בכל זאת אי אפשר להאשים אחד מן הצדדים ברמאות וממילא כ"א זוכה בזיקה לממון. בהמשך נרחיב בשיטת הרשב"א וריב"א סביב נקודה זו. להלן נראה שמדובר בשני כללים אלא שהם נמצאים ביסוד מחלוקת הראשונים בבירור כל דיני ממון המוטל בספק.

ד. מה ההבדל בין דינו של רב נחמן לשניים אוחזים בטלית

נעיין בגמרא בבבא מציעא ב, א – ג, א :

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

משנה : שנים שהפקידו אצל אחד זה מנה וזה מאתים זה אומר שלי מאתים וזה אומר שלי מאתים נותן לזה מנה ולזה מנה והשאר **יהא מונח עד שיבא אליהו**, אמר רבי יוסי: אם כן מה הפסיד הרמאי אלא הכל יהא מונח עד שיבא אליהו.

הראשונים מתקשים בשאלה למה הגמרא אצלנו לא מקשה מהסוגיא היסודית ביותר של דיני ספקות של שנים אוחזים בטלית, שם לא אומרים 'כל דאליס' אלא 'יחלוקו' ע"י שבועה. בניסיון לברר ולתרץ שאלה יסודית זו נצרכים הראשונים להציג שיטה כללית לכל דיני ממון המוטל בספק.

נזכיר שוב בקצרה את המושגים שבהם נשתמש :

- א. **אחיזה בממון** – הממון תפוס מבחינה פיזית אצל אדם מסוים.
- ב. **איכא למיקם / ליכא למיקם** – האם יש סיכוי שהאמת תתברר בעתיד או לא.
- ג. **איכא רמאי / ליכא רמאי** – האם יתכן שחלוקת הממון בין בעלי הדין היא ודאי שקר או לא.
- ד. **איכא דררא / ליכא דררא** – האם הספק על הבעלות בממון הוא אוביקטיבי (איכא) או רק נובע מטענות בעלי הדין (ליכא).²

1. שיטת ר"ח ע"פ הרמב"ן – מוחזקות כמבררת האמת

ר"ת בתוספות (לד, ב ד"ה "ההוא") מביא את ר"ח, שמסביר שההבדל היסודי בין שתי הסוגיות נובע משאלת המוחזקות, דהיינו שבישניים אוחזים, חולקין מכיוון ששניהם אוחזים בפועל בטלית:³

דכיון ששניהם מוחזקים אין לנו להניח שיגזול האחד לחבירו דחשיב כאילו אנו ידועין שיש לשניהן חלק בה שכל דבר יש להעמיד בחזקת מי שהוא בידו.

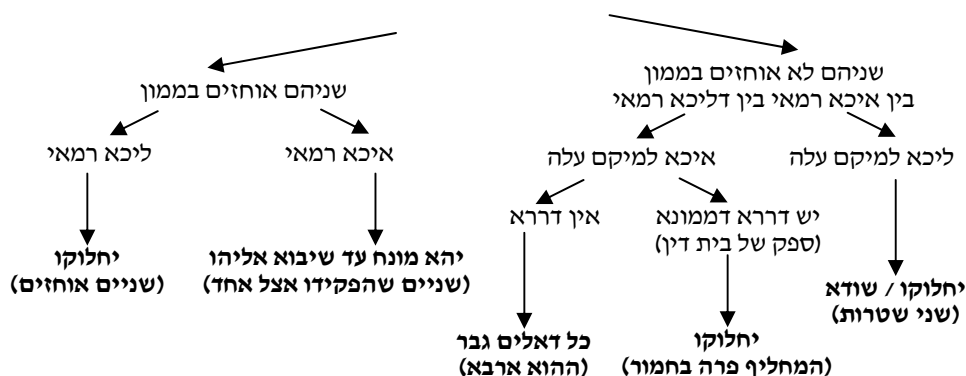
² כחבר התוספות שהבאנו לעיל, אנחנו נשתמש בהבנה הזו לכל הראשונים למרות שכפי שראינו קיים מחלוקת בהבנת המושג.

³ ובלשון הגמרא בבבא מציעא ב, ב "התם דלא תפסי תרוייהו... הכא דתפסו תרוייהו..."

כלומר שחזקת 'מה שתחת יד אדם שלו' מבררת לנו שכל מה שנמצא תחת רשותו של אדם שייכת לו (כיוון שאין מחזיקין אדם כשר מישראל כגולן) וממילא דבר זה **מברר** לנו שהטלית שייכת לשניהם.

הרמב"ן מאריך לבאר את הפסק שבכל אחד מהמקרים על פי הבנה זו, ונראה לבאר חלוקה זו ע"פ שני התפקידים של בית דין שהזכרנו לעיל:

תרשים שיטת ר"ח (ע"פ הרמב"ן):



נראה לבאר שלשיטת ר"ח החלוקה הבסיסית מתחילה דווקא בשאלת המוחזקות. שכן דווקא במוחזקות אמרינן שהחזקה **מבררת**, שכן רק אז יש לבית דין את הכלים לברר, ומכיוון שהמטרה של בית דין היא בירור ולא רק הנהגה ממילא חשוב מאוד שהבירור הזה יהיה הגיוני (ליכא רמאי). אולם, אם הבירור אינו הגיוני (איכא רמאי), כיוון שבכל זאת בית דין חפצים בבירור ולא בהנהגה בית דין נאלצים להקפיד את המצב עד שיתברר הדין ע"י אליהו. לעומת זאת, במקרים שאין מוחזקות, ממילא אין יכולת לבית דין לברר את האמת והוא מראש פונה לכיוון של מציאת הנהגה ראויה. מכיוון שמדובר רק בהנהגה אין שום צורך שהנהגה זו תהיה הגיונית ולכן לא משנה אם איכא רמאי או לא.

בתוך מישור ה**הנהגות** (דהיינו כשאין מוחזק בממון) הרמב"ן מבחין בין שני סוגי ההנהגה:

- א. **הסתלקות** – בית דין נמנע בכלל מלדון ולהכנס למשפט שאי אפשר יהיה להכריע בו.
- ב. **התערבות** – בית דין לא יכול להסתלק מלדון, ולכן מנהיג פסק של חלוקה ל'צמצום נזקים' אצל בעל הממון, או לדעת שמואל 'שודא דדיינא' היכא שאין סיכוי שבעתיד יתגלו ראיות חדשות (ליכא למיקם).

"כל דאליס גבר" ודין ממון המוטל בספק

היוצא לדעת הר"ח, שבית דין לא יכולים לדון ונאלצים להסתלק ולומר 'כל דאליס גבר' רק כשיש תרתי לריעותא:

- א. **איכא למיקם** – העובדה שבעתיד עלולים להתגלות ראיות חדשות נותנים לבית דין את הצידוק המוסרי שלא לדון כרגע.
- ב. **ליכא דררא דממונא** – במקום שהספק הוא אובייקטיבי ולא ידוע אף לבעלי הדין מה קרה בית דין לא יכול להחליט שלא להתערב מכיוון שהספק כבר קיים אצל בית דין (לשון התוספות) ולא נובע מטענות בעלי הדין, ולכן בית דין יכולים להשתמש בדררא דממונא ככלי לפסיקת הדין.

2. שיטת הרשב"ם – חוסר רצון לדון בהנהגה

רשב"ם מסכים עקרונית לחלוקה של ר"ח בין מוחזק ללא מוחזק אולם הוא מבאר בסוגיא שאין שני קריטריונים לדון כל דאליס גבר, אלא רק קריטריון אחד של ליכא למיקם עלה. קושיית הגמרא ממחליף פרה בחמור היתה משום שבהוה אמינא היא חשבה שבמקרה כזה איכא למיקם עלה וממילא קשה לרב נחמן. הגמרא מתרצת שכיוון שיש לשני הצדדים דררא דממונא אי אפשר יהיה לברר הספק ודינו כמי שליכא למיקם עלה.

תרשים שיטת הרשב"ם⁴



⁴ לא מצאתי ברשב"ם התיחסות מפורשת לדרך שבו הוא פותר את סוגיית שניים שהפקידו אצל אחד ולכן החלטתי לא לנחש.

⁵ השימוש כאן במושג איכא רמאי וליכא רמאי הוא ע"פ לשון הרמב"ן, אבל אין הכוונה לרמאי במישור של שקרן אלא במישור של האם מדובר באמת אפשרי או ודאי לא אמת.

לפי רשב"ם יש הבדל עקרוני בין 'שודא' ו'יחלוקו', לכל דאלים. 'שודא' ו'יחלוקו' הן הנהגות, ואילו כל דאלים גבר הוא **הסתלקות מהכרעה**. כלומר שבאופן עקרוני בית דין יכול לדון, אולם מעדיף לדחות את הדין למועד מאוחר יותר כיוון שיתכן שיבואו עדים ויכריעו את הדין. במילים אחרות לדעת רשב"ם כל דאלים גבר הוא חזרה למצב 'חוק הגיונגל'. סיבת ההסתלקות לדעת רשב"ם היא כדי שלא יבואו לידי עיוות הדין, כלומר למנוע מעין זילותא של בית דין.

ניתן לומר שההבדל בין הרמב"ן לרשב"ם בהבנת דין כל דאלים נובע מכך שהרמב"ן תפס שלבית דין אין את הזכות לחמוק מהכרעה בדין מסוים. עליו לפסוק בדין שעומד מולו או ע"י הנהגה או ע"י בירור, ודין כל דאלים חל במקום שבית דין **אינו יכול להכריע**. לעומתו רשב"ם הבין שישנם מקרים בהם בית דין יכול לדחות את פסיקת הדין בכדי למנוע פגיעה בבית דין כלומר שדין כל דאלים חל במקום שבית דין **לא רוצה להכריע**.

הקושי העיקרי בשיטת רשב"ם הוא הדוחק שבלשון הגמרא בהסבר שלו "הא איכא דררא דממונא הא ליכא וכו'", שבו הוא נאלץ להסביר שהגמרא חוזרת על אותו קריטריון של ליכא למיקם עלה. את שאר המקרים נראה שרשב"ם יבאר בדומה לר"ח.

3. שיטת הר"י מיגש – מוחזקות של הנהגה

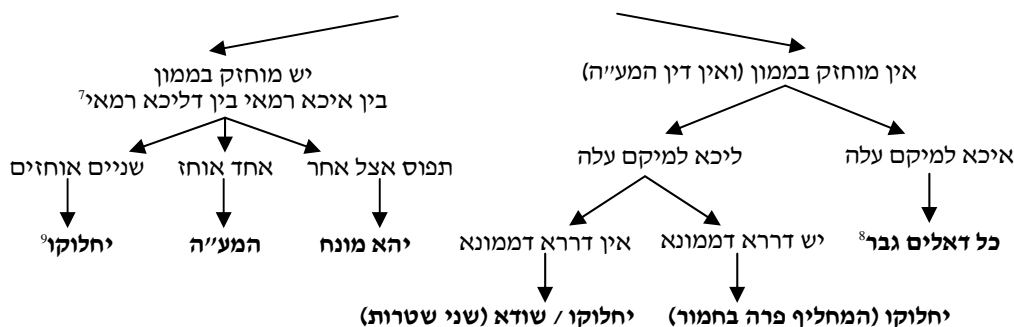
גם הר"י מיגש בדומה לר"ח מסביר את החלוקה בין הסוגיות בבבא בתרא לסוגיא בבבא מציעא סביב שאלת המוחזקות.

בשנים אוחזין יש מוחזקות של שני הצדדים ולכן בית דין פוסק שמדיני **המוציא מחבירו עליו הראיה**, אין כח ביד אחד מהם להוציא מהשני (חשוב להדגיש שאין כאן הכרעה של **בירור** הדין כמו שר"ת מדגיש אלא הנהגה לפיה משאירים את הממון במצב הקיים), אולם אם הממון נמצא כבר בחזקת אחד מבעלי הדין או אפילו בחזקת אדם אחר (כשניים שהפקידו אצל אחד) אי אפשר להוציא מידו (מדין המע"ה) וממילא יהיה מונח עד שיבוא אליהו. לעומת זאת הסוגיא בבבא בתרא עוסקת במקרה שאי אפשר לבית דין לעשות הנהגה כזו, שכן אין מוחזקות, ממילא בית דין צריך להתערב ולהכריע כיצד לפעול.

רב נחמן מחדש שלפעמים בית דין יחליט שלא להתערב בכדי שבינתיים מישהו יבוא ויתפוס את הממון והדין יתברר מעצמו.⁶

⁶ מהלך הגמרא ע"פ הר"י מיגש הוא: הגמרא מקשה על דינו של רב נחמן מדין שני שטרות שם לא אומרים כל דאלים, ומחלקת בין היכא דאיכא למיקם להיכא דליכא למיקם. לאחר מכן הגמרא מקשה על הדין של **שמואל** שפסק שצריך לעשות שודא דדייני, מאי שנא ממחליף פרה בחמור שם לכ"ע יחלוקו ועל זה מתרצת הגמרא ששאלת שודא או יחלוקו תלויה בשאלה האם יש דררא או אין דררא דממונא. הרשב"א דוחה במפורש את ההסבר שהגמרא מקשה על שמואל. **חשוב לשים לב** שהר"י מיגש מסביר את הקושיא השניה מדין מחליף פרה בחמור כקושיא על שיטת שמואל של שודא דדייני ולא כקושיא על רב נחמן

תרשים שיטת הר"י מיגש



נראה לבאר לדעת הר"י מיגש שבכל המקרים הנ"ל אין בית דין מנסה להגיע לידי בירור, אלא מראש מנסה רק להגיע לידי הנהגה, ממילא אין זה משנה כלל אם ליכא רמאי או איכא רמאי.

במחלוקת סומכוס וחכמים הוכרע שההנהגה הראויה ביותר היא המע"ה, דהיינו להשאיר את הממון במקום שבו הוא נמצא, אך מכיוון שכלל זה אפשרי רק במקום שיש מוחזק נחלקו האמוראים מה יהיה הדין במקרים שאין מוחזק. רב נחמן חידש שההנהגה הראויה ביותר הוא פשוט לא לעשות דבר עד שמישהו יתפוס ואז בית דין יוכל להכריע ע"פ הכלל שקבעו חכמים – המע"ה.

הגמרא מגבילה דין זה רק במקום שיש סיכוי שהאמת עלולה להתברר בעתיד ולכן בית דין רשאי להסתלק מהדין לזמן קצר עד שמישהו יתפוס ויכפה על בית דין את ההנהגה של המע"ה. אך במקום שליכא למיקם עליה, בית דין איננו רשאי מבחינה מוסרית להסתלק אפילו לזמן קצר מהדין ועליו להכריע בו מיד. ממילא החלוקה הפשוטה ביותר במקרה כזה תהיה יחלוקו (וכך סובר רב בכהאי גוונא) אולם שמואל חידש שבמקום שאין דררא דממונא בית דין לא כפוף לחלוקה, שודאי לא תכוון לאמת, ויכול הוא לפעול ע"פ שיקול דעתו (שודא דדינא).

(רוב הראשונים חלוקים על הבנה זו), ולכן יוצא שגם דין זה חשיב כדין דליכא למיקם עלה כמו שני שטרות (הרשב"ם לעיל מבין שזו מסקנת הגמרא ולא ההוה אמינא שלה).

⁷ ראה הערה 3.

⁸ שכן בית דין מסתלקין עד שמישהו יתפוס ויברר בעצמו את הדין מדיני המע"ה.

⁹ החלוקה בין איכא רמאי וליכא רמאי נדחית מן הגמרא בבבא מציעא ע"י ר' יוחנן שמשביר שהתקינו שבועה רק בכדי שלא יהיה כל אחד תופס בממון חבירו.

הר"י מיגש נוקט כדרך ביניים בין הרמב"ן לרשב"ם, שכן הוא מודה לרשב"ם שיש אפשרות לבית דין להסתלק מפסיקה, אולם סובר שזה רק קודם שהתחילו בדין, שכן לאחר שהדין כבר החל בית דין חייבים לפסוק.

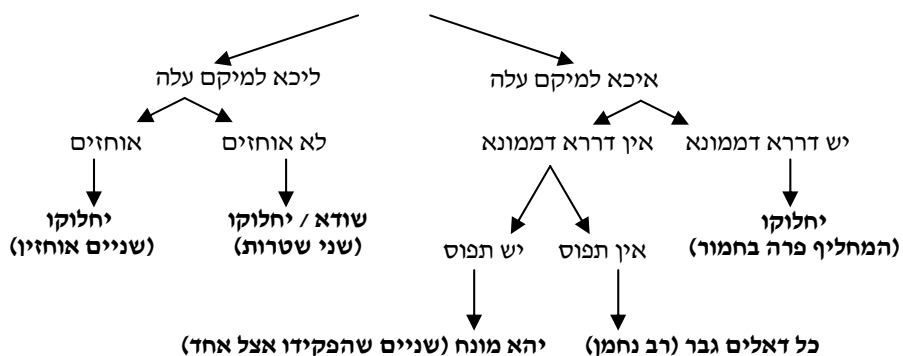
עוד יוצא לפי הר"י מיגש שבכדי להגיע לדין כל דאלים מספיק הקריטריון של איכא למיקם בכדי להצדיק את ההסתלקות של בית דין, ומושג ההסתלקות כולל בתוכו גם את דין המוציא מחבירו עליו הראיה (במקום שיש מוחזק או ששניהם מוחזקים) וגם את דין כל דאלים במקרה שאין כלל מוחזק.

4. שיטת הרשב"א – איכא למיקם עלה

הרשב"א מביא בתחילה את הסברו של ר"ח לסוגיא, אבל מוסיף שאין צורך לחילוק שלו בין מוחזק ללא מוחזק, שכן ניתן להסביר שהחלוקה היסודית בין הסוגיא אצלנו לסוגיא בבבא מציעא היא סביב הנקודה של איכא למיקם עלה או ליכא למיקם עלה, כפי שהגמרא אומרת אצלנו. כלומר, הסיבה שלא אומרים כל דאלים גבר ב'שנים אוחזין' היא משום שמקרה כזה מוגדר כליכא למיקם עלה. לפי דבריו קיים קריטריון אחד לדין כל דאלים והוא שאלת איכא למיקם עלה (כפי שהבין הר"י מיגש), אך מכיוון שברישא של דבריו הוא ביאר את היחס בין הסוגיות כמו הרמב"ן (שהכל תלוי במוחזקות) ננסה לבנות את מה שיוצא מההבנה הזו בגמרא.

הקושי שבפירוש המחודש של הרשב"א בגמרא הוא למה הגמרא בוחרת להקשות מדין שני שטרות בו נחלקו אמוראים ולא קושיא יסודית יותר מדין שניים אוחזים (משנת תנאים). עוד קשה מה שחידש הרשב"א שדין שניים אוחזים הוא נדון כמקרה דליכא למיקם עלה (לשאר הראשונים שלא תירצו כן היה ברור שגם שם איכא למיקם). נראה שהרשב"א הבין שכיוון שמדובר בארוע חד פעמי שחל ברגע אחד (תפיסת שטר) אם לא באו עדים עד עתה אמרינן שגם בעתיד הדבר לא יתברר, משא"כ במקרה ש"זה אומר של אבותי וכו'" שיתכן מאוד שבעתיד ימצאו עדים.

תרשים שיטת הרשב"א



נראה לבאר שלדעת הרשב"א החלוקה בין 'בירור' ל'הנהגה' תלויה בשאלה האם איכא למיקם עלה או לא. כלומר, שכל עוד בית דין חושב שיש סיכוי שהוא יוכל לברר את האמת הוא יעדיף להסתלק ולדחות את הדין עד שיתגלו ראיות חדשות, ורק כשברור דליכא למיקם עלה הוא נאלץ לעבור למישור ההנהגה. אך מכיוון שמדובר רק במישור של הנהגה אין כח לבית דין להוציא ממון מאדם המוחזק בו בהנהגה ולכן שניהם יחלוקו, ורק כאשר אין מוחזקות בית דין יפעל ע"פ שודא דדייני. כאשר יתכן שיתברר בעתיד ראיות חדשות (איכא למיקם), בית דין מסתלק מהכרעה ואומר כל דאליס אולם היכא שיש תפוס לא נוציא ממון מהתפוס להעמידו בדין כל דאליס.

אולם, כאשר יש דררא דממונא לא אומרים דין כל דאליס וצריך עיון מדוע. ניתן להסביר דין זה ע"פ הסברות שמביא הרא"ש¹⁰ בריש בבא מציעא לדין כל דאליס גבר – שכן כל שלוש הסברות שהרא"ש מעלה שם לא שייכות היכא דיש דררא דממונא, וממילא מובן למה בית דין נצרכים שם להנהגה של חלוקה.

¹⁰ לקמן נביא את דברי הרא"ש ונדון בהם בקצרה.

5. שיטת ריב"א

החלוקה הבסיסית לדעת ריב"א היא כאמור בשאלת איכא רמאי וליכא רמאי. הגמרא בבבא בתרא לא מזכירה את שניים או חזין שכן שם יתכן והחלוקה היא אמת, ולכן היא מתמודדת רק עם סוגיות שבהם ודאי לא יהיה אמת בחלוקה.

הגמרא מקשה בתחילה מדין שני שטרות כיוון שעדיין לא היה ברור לה שהחלוקה היא בין היכא דאיכא רמאי לליכא רמאי, ומביאה חילוק נקודתי בין היכא דאיכא למיקם להיכא דליכא. הגמרא חוזרת ומקשה על תירוץ זה מדין המחליף פרה בחמור ששם איכא למיקם ובכל זאת חולקים ולא אומרים כל דאליס. מכאן הגמרא מגיעה לתירוץ העיקרי שיש הבדל בין מקרה שיש ודאי רמאי (אי למר לא למר) להיכא שאין רמאי (ויש דררא דממונא לשניהם) והספק הוא אוביקטיבי במציאות מה קרה.¹¹ ריב"א מוסיף ולמד מהגמרא בבבא מציעא (ו, א) העוסקת בשנים שאוחזים בשטר חוב וכל אחד טוען בעלות עליו, שאע"ג שודאי איכא רמאי (שהשטר שייך רק לאחד מהם) אמרינן 'יחלוקו' כיוון דמוחזקין.¹²

¹¹ ע"פ עיקרון זה אפשר לתרץ קושיא שהקשה הרמב"ן בסוגיית אגן אחתינן – הקשה הרמב"ן למה אמרינן שם כל דאליס הרי שם אין הדין הולך להתברר כיוון שיש עדים גם לזה וגם לזה (ואין עדיפות למה עדים על פני שני עדים). הנמוק"י שם מתרץ בדוחק שכיוון שיוכל להביא עדי הזמה חשיב כעתיד להתברר אולם לפי הגדר של ריב"א לא צריך לתירוץ הזה שכן מספיק העובדה שיש שם ודאי רמאי.

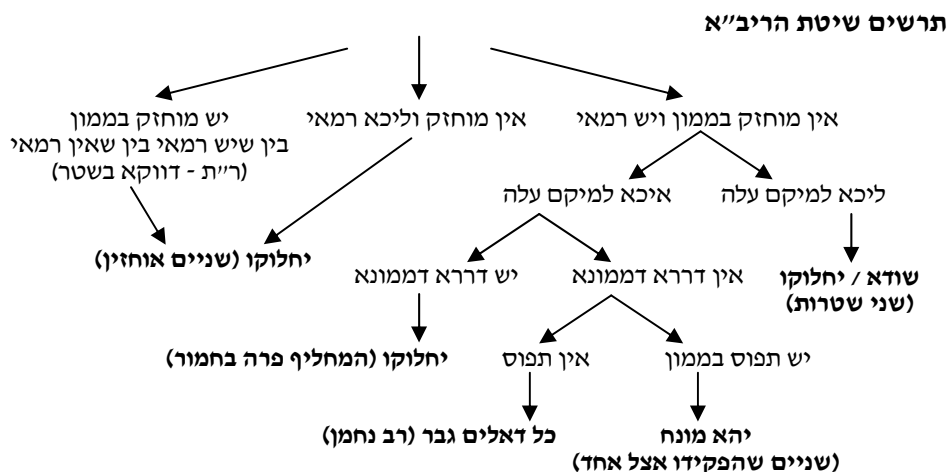
¹² התוספות מקשה מספר קושיות על שיטת ריב"א. נביא אותן ואת התירוצים עליהן:

- א. איך מ"ד 'אם תפס מפקינן', יסביר את הדין של יהא מונח עד שיבוא אליהו? אפשר לתרץ שיש הבדל בין תפיסה של בית דין לתפיסה של שלישי, כלומר שדווקא כשבית דין תופס נחלקו בשאלה האם יש להם הסמכות להוציא שכן אין זו התערבות אלא סילוק דבר מרשותם, משא"כ בחפץ שהופקד אצל שלישי שם לכ"ע בית דין לא יתערב.
- ב. החלוקה בין איכא רמאי לליכא רמאי היא רק אליבא דר"י, אבל אליבא דרבנן שהלכה כמותם החלוקה היא רק בין היכא שיתכן שהחלוקה אמת לבין היכא שלא יתכן שהחלוקה אמת, ואילו בארבע יתכן והחלוקה היא אמת!

הרמב"ן מסביר שמדובר היכא שטוען שבנה את הספינה או שירש אותה מאבותיו אבל אם רק טען דידי היא באמת נחלקו כמו גבי שניים או חזים (אפילו שלא או חזים בפועל).

- א. הגמרא בבבא מציעא הסבירה שר' יוסי סובר שאמרינן יהא מונח כיוון דאיכא רמאי, ולמה נאמר שרב נחמן חולק וסובר שכה"ג אמרינן כל דאליס: מסביר הרמב"ן שעקרונית אין הבדל בין דין יהא מונח לכל דאליס גבר, שכן בשניהם יש הסתלקות של בית דין וכל ההבדל נובע מהמקום שבו הממון נמצא.
- ב. איך ריב"א אומר שמוחזקות מהני גם היכא דאיכא רמאי שהרי אם כן הגמרא יכלה לתרץ כך את הקושיא.

תוספות מתרץ שכנראה דווקא לגבי שטרות מהני מוחזקות היכא דאיכא רמאי, משא"כ בטלית.



נראה לבאר שלדעת ריב"א בכל מקרה שיש ספק ממוני בית דין מחפשים הנהגה, אולם יש מקרים בהם אין לבית דין את הכלים לעשות הנהגה וממילא הוא יעדיף במקרים כאלו להסתלק מן הדין ולהשאיר את הממון במקום שבו הוא מונח. לכן עקרונית אין הבדל בין דין כל דאליס לדין יהא מונח, שכן בשניהם בית דין מסתלק ומשאיר את הממון במקום שבו הוא נמצא. ממילא במקום שבו שניהם מוחזקים הנהגה הפשוטה ביותר במקרה כזה תהיה חלוקה, וכיוון שבית דין לא צריך לפעול אקטיבית ניתן לחלוק גם במקרה שברור שיש שקר, אולם במקום שאין מוחזקות ויש רמאי בית דין נמצא בבעיה שכן מצד אחד כל הנהגה תהיה אקטיבית ומצד שני אין היא רוצה לפעול ולעשות מעשה אקטיבי שיש בו ודאי שקר. בליכא למיקם עלה כיוון שהאמת לעולם לא תתברר בית דין נאלצים לנהיג הנהגה שיש בה מן השקר שיחלוקו אולם במקום שאיכא למיקם בית דין מרשה לעצמו להסתלק מן הדין אלא אם כן יש דררא דממונא, שכן כפי שכבר ביארנו ברמב"ן בית דין לא יכול להסתלק מספק שמונח כבר לפניהם.

הקונטרסי שיעורים מסביר שהיכא שמוחזקין החלוקה אינה נובעת מדין ממון המוטל בספק אלא מדין המע"ה. משא"כ כשאין מוחזק, אז בית דין פוסקים שמדין ממון המוטל בספק היכא דליכא רמאי אפשר לחלוק הממון.

אבן האזל מסביר בדעת ריב"א שכל דאליס גבר ויהא מונח אינם הסתלקויות של בית דין אלא הנהגות של בית דין, ומכיוון שמדובר בהנהגה גרועה בית דין מעדיפים קודם לחפש הנהגות טובות יותר (חלוקה). רק היכא דאיכא רמאי וברור שהנהגת החלוקה תהיה עוד יותר גרועה מכל דאליס, מנהיגין בית דין את כל דאליס או יהא מונח.

לפי ריב"א אמרינן כל דאליס רק כאשר: **א.** יש רמאי. **ב.** ליכא למיקם עלה. **ג.** אין דררא דממונא. **ד.** אין מוחזק.

ה. כיצד בית דין יכול להסתלק מלדון?

דין כל דאלים גבר הוא דין מיוחד בכך שבית דין הוא פסיבי ואינו פועל בו – והשאלה הנשאלת היא למה דווקא כאן בית דין מחליטים שלא לקחת חלק פעיל בדרך ההכרעה של הדין. ע"פ מה שביארנו לעיל ניתן להציע שתי אפשרויות:

א. בית דין לא רוצה להתערב – מרשב"ם משמע שהיסוד של כל דאלים הוא הסתלקות של בית דין מחשש לעיוות הדין. דהיינו שבמקרה שבית דין לא יכול להגיע לאמת ויש אפשרות שהאמת הזאת תתגלה בעתיד בית דין מעדיפים לדחות את הדיון במשפט הזה לזמן שבו יתגלו ממצאים חדשים ובינתיים כיוון שבית דין לא עושים דבר ממילא חל חוק הג'ונגל.

הרא"ש¹³ מסביר שאמנם בית דין לא רוצים לפעול מחשש לעיוות הדין אך יש גם סברא בדין כל דאלים ולא מדובר בחזרה גמורה לחוק הג'ונגל. הרא"ש מונה שלוש סברות:

1. כיוון דכל דאלים הוא גם בראיות מסתמא הבעלים האמיתיים יותר קרובים לראיות.
2. הבעלים האמיתיים יהיו מוכנים יותר למסור נפשם עבור הממון שלהם.
3. הרמאי חושש שמא בעתיד יבואו עדים ויתגלה שיקרו.

בשו"ת הרא"ש¹⁴ הוא מביא נפקא מינה להבנה הזו שלא מדובר בהכרעה אלא בהנהגה בלבד בכך שיכול השני להשיעו על הממון שתפס.

ב. בית דין לא יכול להתערב – משיטת הרמב"ן בר"ח משמע שהסיבה שבית דין לא מתערב איננה משום שהוא אינו רוצה אלא משום שאין לו את הכלים המשפטיים לעשות כן, דהיינו שבכדי שבית דין יוכלו לפסוק דין הם זקוקים לכלים משפטיים כלשהם (חזקה, עדים וכד'), אולם כאשר אין לשני הצדדים שום כלי משפטי שעומד לטובתם לבית דין אין הסמכות לפעול וממילא הדין חוזר לכל דאלים גבר.

גם מהר"י מיגש משמע כאפשרות הזאת שכן כפי שראינו הוא מבין שסיבת ההסתלקות של בית דין היא בכדי שתיווצר מציאות של מוחזק וממילא יהיו לבית דין הכלים לדון.

¹³ במשנה למלך מובא בשם תרוה"ד שע"פ סברות אלו נלמד שאם הספק הממוני תלוי במחלוקת ראשוניים, ממילא כיוון שהסברות הללו של הרא"ש לא שייכים, לא אמרינן כה"ג כל דאלים.

¹⁴ יש אחרונים שניסו לדייק מכך שהוא מציע סברות לדין כל דאלים, שהוא סבור שמדובר בהכרעה ולא בהסתלקות, אולם מהתשובות מפורש שמדובר בהסתלקות, אלא רק בהסתלקות שיש לה צידוק מוסרי או שכלי.

ו. סיכום שיטות הראשונים

לסיכום מצינו שלוש אפשרויות להסביר את ההבדל בין הסוגיא שלנו לדין שניים אוחזים :

- א. **מוחזקות** – ר"ח מסביר שההבדל היסודי בין שתי הסוגיות נובע מכך שבטלית שניהם אוחזים משא"כ הכא שאין מוחזק. הגמרא אצלינו מציגה שני מקרים נוספים שאין בהם מוחזק ומביאה את החילוקים הפנימיים בין היכא דליכא למיקם / איכא למיקם, יש דררא דממונא / אין דררא דממונא.
- ב. **היכולת לברר בעתיד (איכא למיקם)** – הרשב"א מביא שהסיבה שהגמרא לא הקשתה מדין שניים אוחזים היא משום שבשניים אוחזין ליכא למיקם עליה דמילתא.
- ג. **היכולת לכוון לאמת (איכא רמאי)** – ריב"א מתרץ שהגמרא לא הקשתה כיוון שדין כל דאליס גבר נאמר רק היכא דאיכא ודאי רמאי, משא"כ בשניים אוחזים שיתכן והגביחו את הטלית ביחד. במקרה כזה אפילו אין שניהם אוחזים בו חולקים בשבועה.

כמו כן מצינו מחלוקת בתנאים הנצרכים לדין כל דאליס גבר :

- א. **ר"ח (ע"פ רמב"ן)** : א. אין מוחזק. ב. איכא למיקם. ג. אין דררא.
- ב. **שיטת הר"י מיגש** : א. אין מוחזק. ב. איכא למיקם.
- ג. **שיטת הרשב"א** : א. איכא למיקם. ב. אין דררא דממונא. ג. אין תפוס.
- ד. **שיטת ריב"א** : א. אין מוחזק (תוספות – אפילו יש מוחזק חוץ מבשטר). ב. יש רמאי. ג. איכא למיקם. ד. אין דררא דממונא. ה. אין תפוס אחר.

יתכן ויסוד המחלוקת בין הראשונים הוא בשאלה מהי ההנהגה הראויה ביותר לממון המוטל בספק :

לר"ח ולריב"א ההנהגה הראויה ביותר הוא **חלוקה**, אולם היכא דאיכא רמאי חלוקה זו איננה פשוטה וצריך לחפש הנהגה אחרת. **לר"י מיגש** ההנהגה הראויה היא **הסתלקות** של בית דין והשארית הממון ביד המוחזק, אולם ישנם מקרים שבהם בית דין לא יכולים להסתלק כגון היכא דיש דררא דממונא ושם הם צריכים להתערב ולחלק הממון. **הרשב"א** הבין שהכל תלוי בשאלה האם יש סיכוי שהאמת תוכל להתברר בעתיד, שאם כן בית דין יעדיף להסתלק ולהקפיא את המצב הנתון ואם לא בית דין יחפש הנהגה של חלוקה.

שם חמסן ומכירה באונס (מז, ב, מח, א)

- א. גזל וחמס – לשון תורה ולשון חז"ל
- ב. מכירה באונס – תליוהו וזבין
- ג. עיון בפסקי הרמב"ם
- ד. ביאור שיטת הרמב"ם
- ה. סיכום

א. גזל וחמס – לשון תורה ולשון חז"ל

בלשון המקרא, נפגשים אנו פעמים רבות עם מושג החמס, ובכל מפגש שכזה עלינו ליתן דעתנו לפירושו המדויק. המשמעות הכוללת של מושג זה היא השחתה או פגיעה. כך אומר הכתוב באיוב (טו, ל): "יחמס כגפן בסרו, וישלך כזית נצתו", כלומר ילדיו ימותו צעירים כמו שהגפן משירה ומקלקלת את ענביה הבוסריים. אולם, במקומות אחרים במקרא מקבל מושג זה משמעות שונה במקצת ממשמעות של השחתה. לדוגמה, חטא דור המבול מתואר במקרא כחטא של חמס, וכך נאמר (בראשית ו, יא):

ותשחת הארץ לפני ה-להים ותמלא הארץ חמס.

ומביא המדרש (בראשית רבה ו) מספר פירושים למילה זו:

"ותמלא הארץ חמס", שהיו גזלנים, שנאמר: "גבולות ישיגו עדר גזלו וירע".
ד"א חמס – שהיו שופכים דמים, שנאמר: "מחמס בני יהודה אשר שפכו דם נקי".
ד"א: גילוי עריות, שנאמר: "ואשר אכלו שאר עמי ועורם מעליהם הפשיטו".

כלומר, כבר חז"ל שמו לב לשינויים במקרא במשמעויות השונות של מושג החמס ומצאו לו פירושים שונים: גזל, רצח וניאוף. כאמור, כל שלושת מושגים אלו הם מושגים של השחתה מוסרית.

מקום נוסף בו קיימים פירושים שונים למושג חמס, הוא בפסוק: "לא תשא שמע שוא אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס" (שמות כג, א). יש המפרשים¹ את הסיפא של הפסוק בדומה

¹ עיין פירוש אונקלוס ורש"י ד"ה "אל תשת ידך", וכן ספר יראים סימן קצג. מעניין הדבר כי פירושו של רש"י כאן חורג משאר המקומות בתורה בהם הוא מבאר את המושג חמס במשמעות של גזל, גם אם הדבר קשה בפשוטו של מקרא. לדוגמה, כאשר שרה אומרת לאברהם (בראשית טז, ה) "חמסי עליך",

לרישא שלו, חמסן במשמעות של שקר, וביאורו שיש איסור לשתף פעולה עם עדות שקר. לעומתם, יש המפרשים² כי החמסן בא בפסוק זה במשמעות של גזל ולומדים מכאן כי יש איסור לקבל עדים אשר פשטו ידם בגזל.³

למרות כל זאת, נראה שחז"ל בדבריהם מצאו לנכון להשתמש במושג זה במשמעות של גזל דווקא, כך שלרוב נמצא בדברי חז"ל את חמסנים ביחד עם הגזלנים. לדוגמה, התוספתא במסכת כתובות (פרק יב הלכה ב) אומרת: "מפני מה אמרו הנזקין שמין להן בעידית? מפני הגזלנין ומפני החמסנין", או (מסכת ביצה טו, א) "שדה שיש בה אדר אינה נגזלת, ואינה נחמסת, ופירותיה משתמרין", וכן מובא במקומות רבים בתלמוד ובתוספתאות. לא נותר אלא לברר במה שונים מושגים אלו (גזל וחמסן) אחד מהשני בעולמם של חז"ל.

מסתבר, כי שאלתנו נשאלה כבר ע"י חז"ל בעצמם.⁴ הגמרא במסכת בבא קמא מביאה דיון קצר בנושא זה, וזה לשונה (בבא קמא סב, א):

א"ל רב אדא בריה דרב אויא לרב אשי: מה בין גזלן לחמסן? א"ל: חמסן יהיב דמי, גזלן לא יהיב דמי. א"ל: אי יהיב דמי, חמסן קרית ליה? והאמר רב הונא: תלוה וזבין זביניה זביני! לא קשיא: הא דאמר רוצה אני, הא דלא אמר רוצה אני.

נתמקד תחילה בהגדרת החמסן לפי גמרא זו. הגמרא טוענת כי החמסן שונה מהגזלן בכך שהוא נותן דמים תמורת החפץ הנלקח.⁵ לכאורה, הבנה זו תמוהה גם ללא הקושיא מדינו של רב הונא (בו נעסוק לקמן). הרי עיקר ייחודו של גזלן הוא בכך שאין הוא משלם בעד

מפרש רש"י בפירושו השני כי שרה האשימה את אברהם שחמסן (גזל) את דבריו ממנה, ששמע בזיונה ושתק. ועיין עוד בראשית מט, ה; ירמיהו נא, לה.

² ספר המצוות לרמב"ם, מצוות לא תעשה רפו: "בא בפירוש אל תשת רשע עד אל תשת חמסן עד להוציא את החמסנים ואת הגזלנים שהן פסולים לעדות". גם העיקרון המנחה את הרמב"ם הוא שיש איסור לקבל אנשים לדין אשר מוחזקים בשקר, אך אצלו אופי האיסור משתייך להלכות עדות בעוד שאצל רש"י וסיעתו האיסור מוסב על הבית דין עצמו (ואולי גם על כל אדם, עיין רש"י שם ד"ה "לא תשא" וכן באבן עזרא). האבן עזרא בפירושו הארוך לפסוק הנ"ל משלב את הפרשנות של הרמב"ם למילה חמסן עם משמעות האיסור של רש"י. לדעתו, האיסור מוסב על כל אדם, שלא יהיה שותף לעדות שקר שמטרתה היא לחמוס, היינו לגזול, אדם אחר.

³ במקומות רבים מוצאים אנו כי הבנה שונה של פסוק כלשהו גרמה לפוסקים להגדיר מצווה בצורה שונה. עיין לדוגמה בספר המצוות לרמב"ם, שורש חמישי ושורש שמיני והשגות הרמב"ן שם. אולם מוצאים אנו גם כי קיים תהליך הפוך, והוא פירוש שונה לכתוב על סמך הבנה הלכתית. לדוגמה, עיין בראשית לא, לט, ובפירושי רבנו בחיי ואור החיים לפסוק זה. להרחבה עיין מאמרו של הרב נריה גוטל "פרשנות הלכתית לתורה" מחניים גיליון 4 התשנ"ג.

⁴ שאלה זו נשאלה גם בראשית רבה (פרק לא), שם המדרש עונה בשונה מהגמרא לקמן ואומר כי חמסן הוא זה הגוזל חברו בפחות משווה פרוטה. ועיין שדי חמד מערכת חית כלל קלו.

⁵ עד כמה שידי הגיעה, לא מצאתי הבנה זו אצל פרשני התנ"ך בביאורם למושג חמסן.

החפץ הנלקח, ולא דווקא באופן הלקיחה. א"כ, כיצד יעלה על דעת חז"ל להשוות את המשלם בעד החפץ לגזלן?

לשם הבנת עניין זה נעיין בגמרא בסנהדרין. המשנה שם (סנהדרין כד, ב) מונה את פסולי העדות ומביאה הגמרא מספר נוסף של אנשים אשר פסולים לעדות מדרבנן, וזה לשון הגמרא (כה, ב) :

תנא: הוסיפו עליהן הגזלנין והחמסנין. גזלן דאורייתא הוא! לא נצרכא אלא למציאת חרש שוטה וקטן. מעיקרא סבור: מציאת חרש שוטה וקטן לא שכיחא, אי נמי – מפני דרכי שלום בעלמא. כיון דחזו דסוף סוף ממונא הוא דקא שקלי – פסלינהו רבנן. החמסנין, מעיקרא סבור: דמי קא יהיב, אקראי בעלמא הוא.⁶ כיון דחזו דקא חטפי – גזרו בהו רבנן.

הגמרא מבארת כי הגזלן המופיע בדברי תוספתא זאת, הוא אותו אחד הלוקח מציאה מידי חש"ו, שלמרות שאין להם קניין מן התורה, גזרו חז"ל על הלוקח מידיהם שייחשב כגזלן מדבריהם מפני דרכי שלום.⁷ לעומתו, נראה שחז"ל לא ראו פגם מוסרי יתר על המידה במעשה החמס היות ולבסוף התבצע תשלום בעד החפץ הנלקח. רק כאשר חז"ל ראו כי החומס הגיע לידי מצב של חטיפת החפץ מידי הנחמס וזריקת הכסף לפניו שזהו גזל ממש⁸ גזרו גם על החמסנים שיהיו פסולים לעדות.

מכאן רואים אנו כי החמסן השגרתי עליו דברו חז"ל הוא זה אשר כופה את רעהו למכור לו דבר כלשהו, ללא ביצוע חטיפה, שהרי ברגע שתתבצע חטיפה, זה גזל גמור.⁹ בזה יובן מדוע מן התורה אין כל פסול במעשה החמס שהרי מעשים בכל יום הם של אנשים המרצים בכל כוחם את חבריהם למכור להם רכוש כלשהו. כמובן שאין לומר שכל מי שמשכנע את חברו למכור לו רכוש ייחשב כחמסן, אלא חייבים להבין כי מדובר על שכנוע המתבצע באופן חריג. אמנם לא מבואר מתוך הסוגיות האם מדובר על כפיה בדברים או על כפיה בכח, אך נראה הדבר שגם שכנוע לא כוחני אך מוגזם ייחשב כחמס.¹⁰

מעתה נצטרך לבאר כי כאשר רב אדא שאל מה בין גזלן לחמסן, כוונתו הייתה לגזלן מדרבנן ולחמסן מדרבנן שהרי מן התורה אין כל פסול במעשה החמס. ובאמת כך מפרש

⁶ עיין דק"ס שאין לגרוס שלוש מילים אלו ובטעות הוכנסו למימרא זו.

⁷ גיטין נט, ב במשנה.

⁸ לפי פירוש רש"י על הסוגיא (שם ד"ה "כיון").

⁹ מכאן נלמד להגדרת גזל והיא לא כמו שהעלנו לעיל, אלא כל מעשה חטיפה של חפץ מידי אדם אחר מוגדר כגזל ואין זה משנה אם נתן דמים בעבורו או לא. כך גם מובא ברמב"ם ריש הלכות גזילה (א, ג): "איזה הוא גזל, זה הלוקח ממון האדם בחזקה, כגון שחטף מטלטלין מידו, או שכנס לרשותו שלא ברצון הבעלים ונטל כלים משם..."

¹⁰ למרות שמצאנו חילוק בין כפיה בכוח לכפיה בדברים, עיין לדוגמה ספרי במדבר פסקה צב, וכן בכתובות ג, א בדין חינוך קטן, ובפירוש רש"י שם.

התוספות את שאלתו של רב אדא.¹¹ אלא שתוספות מבין כי "בלישנא דקרא אין חילוק ביניהם" (בין חמסן וגזלן) ואילו אנו ראינו לעיל כי בלשון המקרא אכן יש חילוק בין מושגים אלו, ולא בכל מקום משמעותו היא גזל.

ב. מכירה באונס – 'תליוהו זבין'

נמשיך לדון בדברי הגמרא. התירוץ של רב אויא (אבחנה בין לקיחה עם נתינת דמים ללקיחה ללא נתינת דמים) לא הניח את דעתו של רב אדא היות וידוע הוא דינו של רב הונא לגבי תליוהו זבין, המזוהה עם מקרה החמיסה. לא ייתכן, לפי דעת רב אדא, כי יהיה מעשה חמסן ובמקביל המכר יהיה קיים. הנחה זו, פשוטה היא במהלך הסוגיא ואין מי שחולק עליה. גם רב אדא וגם רב אויא (מתוך תשובתו לרב אדא) מסכימים כי לא ייתכן שיתבצע מעשה פסול (אפילו מדרבנן, לפחות לדעת התוספות) אשר תוצאותיו המשפטיות יתקיימו בפועל.

הנחה זו של הגמרא צריכה עיון, ויש לשאול האם זה מוכרח, דהיינו האין זה אפשרי שיהיה מקרה של חמסן ובמקביל המכר יתקיים? האם כל עבירה, אפילו מדרבנן, גוררת עמה ביטול קניין? לקמן נראה כי דבר זה תלוי במחלוקת ראשוניים.

למסקנה, אמר רב אויא כי קיים הבדל בין אמירת רוצה אני לאי אמירת רוצה אני. כאשר המוכר אומר רוצה אני המכר קיים ואין בזה איסור חמסן, ואילו אם הוא לא אומר רוצה אני המכר בטל היות והקונה עבר על איסור של חמסן.

לסיכום,¹² יוצא שיש שלוש הבחנות בחמסן. הראשונה, הנותן כסף בתמורה לחפץ שנלקח בכפייה, כשר מן התורה לעדות, המכר קיים ואין עליו דין גזלן כלל. השנייה, מדרבנן הוא פסול לעדות היות ועבר על איסור של חמסן והמכר בטל, כל זאת בתנאי שלא אמר רוצה אני. השלישית, אם אמר רוצה אני הרי המכר קיים ואין הוא חמסן כלל, גם מדרבנן.

נשים לב, כי אין המוכר צריך לומר במפורש כי הוא לא מעוניין ב"מכר" אלא רק לא לומר רוצה אני. ברגע שמילים אלו לא יוצאות מפיו הרי זה מגדיר את המאורע כחמסן. דבר זה זקוק ביאור, וכי מה ההבדל בין אמירת רוצה אני לאי אמירה כאשר האדם כפוי? ומדוע המכר קיים באמירת רוצה אני? על כך דנה הגמרא במקום אחר.

הגמרא במסכת בבא בתרא (מז, ב – מח, א) דנה בדינו של רב הונא שהובא לעיל:

אמר רב הונא: תליוהו זבין – זביניה זביני. מאי טעמא? כל דמזבין איניש, אי לאו דאניס לא הוה מזבין, ואפילו הכי זביניה זביני. ודילמא שאני אונסא דנפשיה מאונסא דאחריני? אלא כדתניא יקריב אותו – מלמד שכופין אותו.

¹¹ ד"ה "מה בין", ולקמן יבואר כי יש החולקים על פירוש זה.

¹² לפי הבנתנו עד כה בסוגיא, וכן מובא בתוספות שם ד"ה "חמסן יהיב".

יכול בעל כרחו? תלמוד לומר: לרצונו, הא כיצד? כופין אותו עד שיאמר רוצה אני. ודלמא שאני התם, דניחא ליה דתיהוי ליה כפרה! ואלא מסיפא: וכן אתה אומר בגיטי נשים, כופין אותו עד שיאמר רוצה אני. ודלמא שאני התם, דמצוה לשמוע דברי חכמים! אלא סברא הוא, אגב אונסיה גמר ומקנה.

הגמרא מעלה את השאלה המתבקשת על דברי רב הונא, והיא, מה הטעם שמכירה באונס תהיה מכירה, והרי לא היה רצון כלל לבעלים למכור. היא עונה כי בעצם כל מכירה נובעת מאונס פנימי, שהרי אם לא היה המוכר זקוק לכסף לא היה מוכר את רכושו. לפי זה, נלמד מתירוץ הגמרא (לפחות בשלב זה של הסוגיא) כי **מבחינה הלכתית רצון למכירה אינו צריך להיות רצון שלם** אלא יכול להיות רצון הנובע מאונס. על תירוץ זה מקשה הגמרא כי יכול להיות שבאונס עצמי הרצון יותר שלם מאשר באונס חיצוני, ולכן היא מחפשת תירוץ אחר.

התירוץ הבא מסתמך על חיוב הבאת הקרבן, שם ישנה כפיה חיצונית על האדם להביאו, ובכל זאת זה נחשב לרצונו. בתירוץ זה יש להבחין בשתי נקודות חשובות: א. הגמרא לא מתייחסת לכך שבקרבן יש צורך באמירת רוצה אני, ובקלות הייתה יכולה לדחות את הראיה משם בטענה כי שם מדובר דווקא במקרה שאמר רוצה אני. דבר זה מבסס את ההנחה כי לגמרא ברור שדין תליוהו וזבין כרוך באמירת "רוצה אני" בדווקא, כפי שראינו בסוגיא במסכת בבא קמא. ב. מקור הדין נלמד מפסוק ולא מסברא.

תירוץ זה נדחה בטענה כי ייתכן שבקרבן יש רצון פנימי יותר מאשר מכירה ולכן על הגמרא לחפש טעם אחר. חשוב להבחין כי בתירוץ זה **הגמרא אינה מתייחסת לרצון הנדרש מבחינה הלכתית אלא רצון הקיים בפועל**,¹³ שהרי בפועל בעת כפיית הקרבן יש לאדם רצון לכפרה. לפי זה, ייתכן שגם למכר וגם לקרבן יש צורך באותו רצון פנימי אך בקרבן יש בפועל רצון עמוק יותר העונה על הנדרש בתורה.

התירוץ הבא דומה מאד לתירוץ הקרבן, אך הרבותא בו היא שאין לכאורה בפועל שום רצון פנימי יותר מאשר מכר. נעיר ונאמר כי הגמרא הייתה יכולה לדחות גם תירוץ זה בטענה כי יש רצון פנימי של האדם בכך שנפטר מתשלומים שונים שמחויב לאישה במסגרת הנישואין (שאר, כסות, עונה וכו'), אך נראה שאין היא רוצה לומר זאת היות וגם במכר היה ניתן לומר כי האדם נפטר מאחריות שיש לו על הרכוש הכרוך בשמירה וכו'.¹⁴ לכן הגמרא דוחה גם ראיה זו בטענה כי קיים רצון בפועל בגט מעבר למכר שהרי מצווה לשמוע דברי חכמים.¹⁵

ההסבר הסופי של הגמרא הוא מסברא. הסברא אומרת כי גם אם המכירה מתבצעת באונס, האדם גומר בליבו למכור. לפי הבנתנו עד כה, בטעם זה הגמרא כאמור חזרה בה מההנחה כי הרצון במכר הנדרש נמוך יותר משאר המקרים, וטוענת כי אכן קיים רצון

¹³ הבחנה יפה שעושה הרב ליכטנשטיין בשיעוריו על פרק חזקת הבתים, עמודים 298 – 297.

¹⁴ כך ניתן לתרץ את קושייתו של אחד הראשונים שהקשה קושיא זו.

¹⁵ דחייה זו תקפה גם לראיה שהובאה לעיל מקרבן.

פנימי בעת המכירה גם במקרה של אונס. רצון זה מתגלה ע"י אמירת רוצה אני כפי שהוכחנו ממהלך הסוגיא, וכפי שהעמידה הגמרא במסכת בבא קמא. ובאמת כך מפרש הרשב"ם את הסוגיא ואומר:

תליוהו וזבין – מי שתלו אותו או עשו לו יסורין עד שמכר וקיבל הדמים
ואומר רוצה אני.

כך גם מפרש הרמ"ה את הסוגיא, אלא שקצת קשה מדוע הגמרא השמיטה פרט חשוב זה ממהלך הסוגיא. קושיא זו לא הייתה מעסיקה אותנו יתר על המידה אלמלא ראינו את פסקי הרמב"ם בסוגיות אלו.

ג. עיון בפסקי הרמב"ם

הרמב"ם בהלכות מכירה (י, א) כותב כך:

מי שאנסוהו עד שמכר ולקח דמי המקח, אפילו תלוהו¹⁶ עד שמכר, ממכר ממכר בין במטלטלין בין בקרקעות שמפני אונסו גמר ומקנה, אף על פי שלא לקח הדמים בפני העדים. לפיכך אם מסר מודעה קודם שימכור, ואמר לשני עדים דעו שזה שאני מוכר חפץ פלוני או שדה פלוני לפלוני מפני שאני אונס, הרי הממכר בטל.

גם אלה שאינם חדי עין מבין המעיינים, יוכלו לשים לב בקלות לעובדה שהרמב"ם פוסק את דינו של רב הונא להלכה, אך לא מציין כי על המוכר לומר "רוצה אני" כתנאי לקיום המכר. דבר זה כמובן נוגד את שיטות הרשב"ם והרמ"ה שראינו לעיל. מה עוד, שהרמב"ם אינו עושה את החילוק הנאמר בגמרא בין דין החמסן לדין תליוהו וזבין, שהרי בהלכה ה הוא כותב:

במה דברים אמורים? באנס, שהרי הוא חמסן, מפני שכופה את המוכר למכור שלא ברצונו.

כלומר, אותו אחד שתולה את חברו וכופהו למכור, אותו אחד שעליו דיבר רב הונא בדינו, הוא החמסן. דבר זה נסתר כמובן מהסוגיא בבבא קמא. על פניו נראה לכאורה, כי הרמב"ם התעלם מהסוגיא בבבא קמא ודחה אותה מהלכה. לפי שיטתו אם כן מבואר, כי הפער בין הגזלן ובין החמסן גדול עד למאד ואינו מצטמצם רק לאלמנט התשלום. בעוד שעל הגזלן חלה חובת השבת הגזילה הרי שאצל החמסן המכר קיים כל עוד לא הייתה מודעה. על שיטה זו יש לשאול:

¹⁶ מלשון הרמב"ם שמתנסח בלשון "אפילו תלוהו", נראה לפרש כי כשכתב "מי שאנסוהו" הכוונה היא לאונס שאינו כוחני, כפי שהצענו לעיל. ועיין אנציקלופדיה תלמודית ערך "אונס" פרק א, להגדרת אונס.

- א. מדוע הרמב"ם דחה מהלכה את הסוגיא בבבא קמא?
 ב. כיצד הרמב"ם יבאר את הסוגיא בבבא בתרא, לפיה היה נראה כי יש צורך לומר "רוצה אני" על מנת לקיים את המכר?
 מספר אחרונים ניסו להתמודד בעיקר עם קושייתנו הראשונה, ונביא כאן שניים מהם: הגר"א ונתיבות המשפט.

הסבר הגר"א – הגר"א בביאורו לשו"ע (רה, א, בליקוט) מבאר את שיטת הרמב"ם בכך, שלדעתו ישנה מחלוקת סוגיות בין באבא קמא לבבא בתרא¹⁷ האם חמסן הוא מדאורייתא או מדרבנן. לפי הסוגיא בבבא קמא פסול חמסן הוא מדאורייתא (ואיסורו כנראה נובע מהלאו של "לא תגזול"), ועל כך באה השאלה במה הוא שונה מגזל¹⁸ (אשר הוא מושווה לו כמה פעמים בלשון הכתוב, כפי שהראנו בפרק א). הגמרא לבסוף הסיקה כי שם חמסן חל דווקא כאשר לא אמר "רוצה אני", אך אם אמר "רוצה אני" המכר קיים ואין הוא חמסן מן התורה. לעומת זאת, לפי הסוגיא בבבא בתרא, פסולו של חמסן הוא מדרבנן (וכפי שנראה מהסוגיא במסכת סנהדרין שהובאה לעיל) ולכן גם ללא אמירת רוצה אני המכר קיים. האיסור היחיד עליו עובר החמסן מדרבנן הוא משום הלאו של "לא תחמוד", וכך כותב הרמב"ם במפורש בהלכות גזילה (א, ט):

כל החומד עבדו או אמתו או ביתו וכליו של חבירו או כל דבר שאפשר לו שיקנהו ממנו והכביד עליו ברעים והפציר בו עד שלקחו ממנו אף על פי שנתן לו דמים רבים הרי זה עובר בלא תעשה שנאמר לא תחמוד.

הראב"ד אמנם משיג ואומר:¹⁹

כל החומד עבדו או אמתו וכו' אע"פ שנתן לו דמים יקרים. א"א ולא אמר רוצה אני.²⁰

אולם ברור מדברי הרמב"ם כי אין חילוק בין אם אמר רוצה אני ובין אם לא אמר, ולכן מוכח כי הרמב"ם דחה את הסוגיא בבבא קמא, וקיבל את ההבנה כי החמסן פסול רק מדרבנן.

¹⁷ לא ברור לגמרי מדבריו האם הוא מתכוון שיש מחלוקת סוגיות או שכל סוגיה דברה על חמסן אחר.

¹⁸ הבנה זו כמובן חולקת על הבנת התוספות שהעמידו את שאלת הגמרא על גזלן וחמסן מדרבנן. עיין לעיל סוף פרק א.

¹⁹ שיטת הראב"ד היא שלא ייתכן שהמכר יהיה קיים כל עוד הוא עובר על לאו כלשהו מן התורה. לכן עובר על לא תחמוד רק כאשר לא אמר רוצה אני. לפי ביאור הגר"א, הרמב"ם יקבל את ההנחה הבסיסית הזאת אך יחלוק ויאמר כי המכר לא קיים רק בלאו חמור כמו גזילה אך לא בלאו כמו לא תחמוד.

²⁰ לפי זה שיטת הראב"ד היא כשיטת הרשב"ם, שיש לומר רוצה אני על מנת לקיים את המכירה. אם לא אמר רוצה אני, הרי המכר בטל ועבר הקונה על לאו של לא תחמוד. יש עוד להאריך ולדון בעיקר האיסור של לא תחמוד, האם הוא חל רק כאשר היה ממכר או שהוא חל בעצם החימוד בלבו של האדם הקונה. ונראה שדעת הראב"ד היא שהאיסור חל גם ללא מעשה קנייני. ועיין רמב"ן על התורה דברים ה, יז.

מצאנו לנכון להעיר כאן, כי השגתו של הראב"ד נובעת מכך שלדעתו לא ייתכן שתהיה חלות משפטית על מעשה עבירה. כלומר, לא ייתכן שהמכר יהיה קיים כאשר הקונה עבר על לא תחמוד. לכן רואה הוא צורך להעמיד את דברי הרמב"ם במקרה בו המוכר לא אמר רוצה אני ואז המכר אינו קיים, כפי החילוק שהגמרא בבבא קמא עשתה. לדעת הרמב"ם, שלא עשה את החילוק, כנראה אין דבר זה מחייב וייתכן כי המכר יחול גם כאשר עבר הקונה על איסור.²¹

תירוץ זה של הגר"א קשה מכמה בחינות. האחת, אין אנו חפצים בהעמדת מחלוקת בין סוגיות. השנייה, הגמרא בעצמה הקשתה בבבא קמא מדברי רב הונא, ואם רב הונא הבין כי איסור חמס הוא רק מדרבנן הרי שאין מקום לקושיא (לקושיא זו מתייחס הגר"א אך הוא סותם דבריו וטוען כי לפי הסברו "אין עוד להקשות מדברי רב הונא"). לכל הפחות הגמרא הייתה צריכה לתרץ אחרת ממה שתירצה ולומר שאין להקשות מדברי רב הונא היות והוא סובר כי חמסן פסול רק מדרבנן. השלישית, עדיין קושייתנו השנייה עומדת בעינה, שהרמב"ם החסיר דין "רוצה אני".

הסבר בעל נתיבות המשפט – ביאור אחר לדברי הרמב"ם מופיע בדברי בעל הנתיבות. בעל נתיבות המשפט (רה, א) מחלק בין שני סוגי חמס ואומר:

דכשאנסוהו באונס אחר באונס הגוף או בממון, אפילו לא אמר רוצה אני המקח קיים כיון שיש אומדנא דמוכח שמחמת שנפטר מאונס ומקבל זווי גמר ומקנה. אבל בחמסן שחטף החפץ ונתן דמים ולא אנסו באונס אחר דליכא אומדנא דמוכח, אין המקח קיים עד שיאמר רוצה אני, וכשאמר רוצה אני אפילו מודעא לא מהני דהא לא אנסו בשום אונס בודאי נתרצה באמירת רוצה אני.

בהמשך דבריו, מוסיף בעל הנתיבות להוכיח שיטה זו מדברי הרמב"ם אשר אינו מביא במדויק את דברי הגמרא אלא מוסיף ואומר כי מעבר לאונס, הלוקח "לקח דמי המקח". כלומר, כל המקרה של תליוהו וזבין מועמד במקרה בו המוכר לקח את הכסף הניתן לו. אין הכוונה בדבריו שפעולת הלקיחה מהווה מעין אמירת "רוצה אני" אלא שהיא רק תומכת בסברא שגמר בליבו להקנות כדי להיפטר מהאונס. דין זה שונה מחמסן שם אין שום לחץ המופעל על המוכר אלא חטיפה בעלמא²² ולכן רק כאשר יאמר רוצה אני הרי זה מכר. לפי זה, החילוק של הגמרא בין אמר רוצה אני ללא אמר, אינו כפשוטו שבמקרה כזה יש לומר רוצה אני ובמקרה אחר לא, אלא הוא חילוק עקרוני בין אונס רגיל לחמס, שבאונס רגיל יש סבירות שקיים רצון פנימי למכר, גם בגלל הסברא וגם בגלל שלקח דמים (וכן המכר תמיד יחול), בעוד שבחמס אין שום סבירות לקיומו של רצון פנימי (ולכן רק כאשר יאמר המוכר "רוצה אני" המכר יהיה קיים).

²¹ ועוד נתייחס לנקודה זו לקמן בביאור שיטת הרמב"ם וכן בהערה 27.

²² ואיני יודע אם עמדה לנגד עיני בעל הנתיבות הגמרא במסכת סנהדרין שהבאנו לעיל בפרק א.

יוצא לדעתו שישנם שני סוגי חמסן. הגדרתו הבסיסית של החמסן היא כל אחד שלוקח חפץ מהאחר כנגד רצונו תוך כדי נתינת דמים. אולם, יש חמסן אשר חוטף את החפץ מידי חברו ונותן לו כסף על כך, ובמקרה שכזה הרי הוא כמו גזלן וחייב להחזיר את החפץ (ואולי על זה שאלה הגמרא מה בין גזלן לחמסן), ויש החומס ע"י אונס, שם המכר קיים עקב החזקה שהמוכר מתרצה בסוף למכור את החפץ. חזקה זו פועלת רק כאשר הוא באמת לקח את החפץ (וזה משמעות אמירת "רוצה אני" שהובאה בגמרא). לפי זה, הסבר הגמרא בבבא קמא יהיה כך: הגמרא הבינה כי חמסן הוא רק הסוג הראשון ולכן שאלה מה בין החמסן לגזלן. על כך הקשתה שהרי היא מכירה את החמסן השני שם המכר קיים וענתה שיש הבדל בין סוגי החמס, בין אמר רוצה אני ללא אמר, דהיינו בין אם הראה רצון למכירה או לא.

דוק ותשכח כי תירוץ זה של בעל הנתירות דומה במקצת לתירוץ הגר"א. גם לפי שיטתו הגמרא בתחילה שאלה על החמסן הראשון, החוטף, במה הוא שונה מגזלן. וחוטף זה הוא חמסן מן התורה שהרי לפי הגמרא בסנהדרין אלו שחטפו עברו על איסור גזילה (לפחות לפי פירוש רש"י שם בסוגיא). כלומר, גם לפי שיטתו יש לעשות את החילוק בין דאורייתא ודרבנן אלא שהוא משלבם טוב יותר בגמרא בבבא קמא.

אולם, גם על הסבר זה יש להעלות שתי קושיות. קושיא אחת היא, שלפי דבריו יוצא שההבדל העקרוני בין סוגי החמסן הוא לאו דווקא בהבעת הרצון אלא בעצם הפעולה, ולא היה לגמרא לחלק דווקא בין אמירה לאי אמירת "רוצה אני". הקושיא השנייה טמונה בכך שבעל הנתירות מוציא את המשמעות של אמירת רוצה אני מידי הבנתה הפשוטה. הרי בגט ובקרובן אנו רואים כי יש עניין דווקא לומר רוצה אני, ואין זו רק הבעת רצון בעלמא,²³ אם כן, גם בסוגיא בבבא קמא יש להבין כי מדובר דווקא באמירת רוצה אני. אמנם בהמשך דבריו מחלק בעל הנתירות בין אמירת רוצה אני בגט ובין אמירת רוצה אני במכר, שבגט יש צורך ברצון יותר פנימי, והשוואת הגמרא הייתה רק לעניין גמר הקניין,²⁴ אולם קצת קשה לסמוך דבר זה על לשון הגמרא שהשתמשה באותו ביטוי מדויק לשני עניינים אלו.

ד. ביאור שיטת הרמב"ם

עקב הקושיות שהעלנו על השיטות הנ"ל, נראה כי יש לישב את דברי הרמב"ם בצורה שונה. נקבל את הבנת התוספות שמפרשים כי מן התורה כל מי שנותן כסף הוא כשר לעדות ואין הוא גזלן כלל, אולם, חז"ל ראו צורך לפסול אותו מעדות ולהחיל עליו שם חמסן. בפשטות היה ניתן להבין כי כאשר חז"ל החילו עליו שם חמסן, הם גם בטלו את המכר, שהרי כפי שהם נתנו שם גזלן על הלוקח אבידה מחרש שוטה וקטן, והוא צריך להחזיר אותה, כך במקרה של חמסן על החמסן יוטל להחזיר את החפץ הנלקח והמכירה תתבטל. זאת בעצם

²³ גם הרמב"ם כשפוסק את עניין הכפייה בגט ובקרובן משתמש באמירה "רוצה אני". עיין רמב"ם, גירושין ב, ב וכן מעשה הקרבנות יד, טז.

²⁴ בכך הוא ניסה אולי לפתור את שאלתנו השנייה.

הייתה שאלת הגמרא בבבא קמא, כיצד חמסן הוא זה הנותן דמים והרי רואים אנו כי המכר קיים. על כך הגמרא ענתה כי העובדה שהמכר קיים זהו דין צדדי ואינו תלוי כלל בהגדרת המקרה כחמס או לא. במקרה בו יש לנו חזקה שנתרצה המוכר למכור (לפי מסקנת הסוגיא בבבא בתרא), ויש מעשה המעיד על כך (אמירת רוצה אני לפי הגמרא בבבא קמא), המכר יתקיים למרות שהמעשה יוגדר כחמס. זאת הייתה כוונת הגמרא באומרה "הא דאמר רוצה אני הא דלא אמר רוצה אני".

ליתר ביאור נאמר, כי דבר זה דומה לגזלן שלאחר מעשה הגזילה נתרצה הנגזל לתת לו את הגזילה במתנה. האם זה אומר שלא היה מעשה גזלה? היה והיה, אך הדין המשפטי בסוף שונה מזה עקב המחילה. כך הוא בחמסן אשר הלוקח מתרצה בסוף למכור לו, ודבר זה מתגלה ע"י אימות החזקה בלקיחת הכסף.

יוצא אם כן, כי אם חשבנו בתחילה שיש לחלק בין חמסן לתליוהו וזבין, הרי שלפי הרמב"ם תליוהו וזבין הוא דין פרטי בדיני חמס שם המוכר התרצה למכור לו. לדברים אלא רמו גם בעל התיבות בביאורו לרמב"ם בהלכות גזילה המובא לעיל, שם הרמב"ם ביאר כי הלוקח עובר על לאו של לא תחמוד. בעל התיבות באר כי אמנם הלוקח עבר על לאו מן התורה, אך אין זה מונע את קיום המכירה לפי שהוא עבר על הלאו לפני המכירה. אותם הדברים נאמר גם כאן – איסור החמס מנותק ממעשה המכירה לו נתרצה המוכר.

אך מהי טיבה של אותה חזקה המעידה על רצונו למכור? לכך מגיעה הסוגיא בבבא בתרא. הגמרא שם מציגה לנו חזקות בעניין גט ובקרבן והצורך באמירת רוצה אני. לפי דברי הרמב"ם נאמר כי יכולות להיות לנו הרבה חזקות,²⁵ הרבה השערות למה נוח לו לאדם לעשות כך או כך. לכן, כדי לקיים את החזקות הללו יש לבדוק האם נעשה מעשה התומך בהן, מעשה המאמת את קיומן. בעניין קרבן וגט אין כל מעשה היכול להעיד על אמיתות החזקה, מלבד אמירת האדם "רוצה אני". וכי כיצד נדע אם האדם מסכים באמת למעשה הכפייה לולא אמירתו המפורשת? לפיכך צריך לומר האדם הכפוי "רוצה אני". וכנראה, שלדעת הרמב"ם האמירה לא חייבת להיות דווקא בתבנית הזאת אלא יכולה להיות כל אמירה של הסכמה. אולם במכר, אין חובה לומר רוצה אני על מנת לאמת את החזקה. שם אפשרי הוא הדבר לבדוק האם הכסף נלקח בסופו של דבר או לא.²⁶ אם המוכר לקח את הכסף מרצונו, הרי שאין הסכמה יותר ברורה למעשה המכירה מאשר מעשה זה, ואם כן אין עוד צורך באמירת רוצה אני. לכן הגמרא יכולה להוכיח מגט וקרבן שם נאמר רוצה אני, לעניין מכר שם אמירת רוצה אני אינה בדווקא. לפי זה יבואר כי כשהגמרא מחלקת בין אמר רוצה אני ללא אמר, היא משתמשת בזה בתור קוד לפעולה המאמת את החזקה, אשר בדרך כלל מתבצעת ע"י אמירת רוצה אני, אבל במכר זה אפשרי גם ע"י לקיחת החפץ. כך נראה שהרמב"ם למד את הסוגיות.

²⁵ עיין לעיל לעניין גט שיכולה להיות חזקה שנוח לו להיפטר מחיובי שאר כסות ועונה.

²⁶ ועל סמך זה ידחו דברי הסמ"ע (ח"מ רה, ב) שכתב שאין צורך דווקא בלקיחה עצמאית של המוכר אלא גם בלקיחה דרך אונס כגון שזרק לכיסו המכר קיים.

מעתה פסיקתו של הרמב"ם מבוארת להפליא. ברגע שהייתה לקיחת ממון ע"י המוכר, הרי זה העיד על החזקה שהתרצה למכור (גם ללא אמירת רוצה אני) ולכן המכר קיים, כך פסק הרמב"ם בהלכה א. אולם, אין זה מונע ממנו להגדיר את אותו מעשה כמעשה של חמס בהלכה ה, שהרי עצם הגדרתו כחמסן, אינה מבטלת את המכר.

יוצא לשיטתו, כי אע"פ שהחמסן עובר על "לא תחמוד" (כפי שמובא בהלכות גזילה), אין זה מבטל את המכר,²⁷ וכל הלוקח מחברו דבר ללא רצונו האמיתי הרי הוא חמסן. כאשר תתבצע חטיפה של דבר זה, הרי זה יוגדר כבר כגזל גמור על כל המשתמע מכך.

ה. סיכום²⁸

ראינו כי בלשון התורה ישנן משמעויות שונות למושג חמס, אך כולן נכללות תחת מובן הקלקול וההשחתה. במקביל, ראינו כי בלשון חז"ל המושג חמס מקבל משמעות קרובה יותר למושג גזל אך עדיין שונה ממנו, הן במשמעותו והן בחומרתו. השוני ביניהם הוא כי גזלן הוא זה שחוטף חפץ ללא נתינת דמים ואילו החמסן הוא זה שלוקח חפץ באונס עם נתינת דמים בעבורו. הסוגיות בגמרא מנסות להתמודד הן עם הגדרת האיסור וחלות שם חמסן, והן בתוצאות המשפטיות הנובעות ממעשה זה – האם קיים מכר או לא במקרה של אונס.

נחלקו הראשונים האם שם האיסור של חמסן משפיע על חלות הקניין. לדעת הראב"ד והרשב"ם, לא ייתכן שהמכר יתקיים בעוד הלוקח עובר על לאו כלשהו ואפילו זה לאו של לא תחמוד. לכן המכר יהיה קיים רק כאשר אמר רוצה אני.²⁹ לדעת התוספות (בבא קמא סב, א ד"ה "חמסין") נראה כי המכר יכול להתקיים גם כאשר עובר על לאו של לא תחמוד, אך אינו יכול להתקיים כאשר יש עליו שם חמסן. רק אמירת רוצה אני, תוציא את הלוקח מידי חמסן והמכר יתקיים. לעומתם, הסברנו בדעת הרמב"ם כי ייתכן ויקרא הלוקח בשם חמסן, ייפסל לעדות, ובמקביל המכר יתקיים. כל החלוקה לפי זה, בין אמירת רוצה אני לאי

²⁷ נציין, כי היה ראוי להאריך כאן בביאור שיטת הרמב"ם, בעניין תוקפו המשפטי של מעשה העבירה. בנושא זה נחלקו רבא ואביי (תמורה ד, ב – ו, ב) ונתחבטו רבות נושאי כליו של הרמב"ם כמי פסק, אך אין זה מעיונו כאן. לבירור שיטת הרמב"ם בנושא זה עיין הלכות שמיטה ויובל יא, א וכן הלכות בכורות ו, ה ובלח"מ שם. לעיון נוסף עיין מנ"ח מצווה שלט וכן ספר העיקרים לר"ש איגר ("אי עביד לא מהני") באריכות, ובהפניות בספר המפתח להלכות שמיטה ויובל שם.

²⁸ לסקירה כוללת ניתן לעיין באנציקלופדיה תלמודית ערך "חמסן".

²⁹ כך גם עולה מדברי התוספות בסנהדרין כה, ב ד"ה "מעיקרא", בתירוצם השני.

שם חמסן ומכירה באונס

אמירה היא חלוקה פנימית בדיני חמסן.³⁰ לכן גם אם יאמר המוכר רוצה אני עדיין יחול שם חמסן על הלוקח והוא ייפסל לעדות.

³⁰ ניתן עוד לבאר את מחלוקת הרמב"ם עם שאר הראשונים בהבנת משמעות אמירת רוצה אני. לדעת הרמב"ם אמירת רוצה אני אינה בדווקא וניתן לסמוך על כל אמירה או פעולה המאמתת את החזקה. מכאן, שאמירת רוצה אני גילוי של התוכן הפנימי. לכן, גם כל ביטוי אחר שיוכל להעיד על הרצון למכירה יתקבל. לעומת זאת, לדעת הרשב"ם אמירת רוצה אני היא בדווקא, ועניינה הוא פעולה הפועלת פנימה, על רצון המוכר, שיתרצה למכירה זו. לכן רק ביטוי זה תקף בעת האונס.

אלחנן דרייפוס

"וכי מניינא אתא לאשמועינן?! (כח, א תוד"ה "שהן")

- א. הצגת קושית התוספות
- ב. שיטת הרמב"ן וסייעתו
- ג. תירוץ התו"ט
 - 1. הצגת דברי התו"ט
 - 2. הצגת קושיות האחרונים על התו"ט
 - 3. הסבר ה"נחלת משה" בדברי התו"ט
- ד. יישוב הקושיה
 - 1. העלאת האפשרויות ליישוב הקושיה
 - 2. תירוצים המיישמים אפשרויות אלו
- ה. הבנה מחודשת בשיטת רש"י
 - ו. שיטת הנצי"ב ברמב"ם
 - ז. סיכום

א. הצגת קושית התוספות

פרק חזקת הבתים פותח במשנה הבאה:

חזקת הבתים, והבורות, והשיחין, והמערות, והשובכות, והמרחצאות, ובית הבדין, ובית השלחין, והעבדים, וכל שהוא עושה פירות תדיר – חזקתן שלש שנים מיום ליום, שדה הבעל – חזקתה שלש שנים ואינן מיום ליום; ר' ישמעאל אומר: שלשה חדשים בראשונה, שלשה באחרונה, ושנים עשר חדש באמצע – **הרי י"ח חדש**; ר' עקיבא אומר: חדש בראשונה, וחדש באחרונה, ושנים עשר חדש באמצע – **הרי י"ד חדש**.

תוספות (ד"ה "שהן") תמהים על הלשון אותה נקט התנא של המשנה:

תימה וכי מניינא אתא לאשמועינן וכה"ג פריך בכמה דוכתי וליכא למימר דרצופין אתי לאשמועינן דא"כ מאי קמ"ל רב הונא ובגמרא משמע דממתניתין לא הוה שמעינן דבעינן רצופים אי לא דאשמועינן רב הונא.

"וכי מניינא אתא לאשמועינן?!"

הגמרא (כט, א) מביאה מימרא של רב הונא :

אמר רב הונא : שלש שנים שאמרו, הוא שאכלן רצופות. מאי קמ"ל? תנינא :
חזקתן שלש שנים מיום ליום! מהו דתימא, מיום ליום לאפוקי מקוטעות,
ולעולם אפילו מפוזרות, קמ"ל.

תוספות שואלים על המשנה המסכמת את דברי ר' ישמעאל, ואומרת "הרי י"ח חודשי" –
מה היא באה לחדש בכך? ואם תאמר שהיא באה לחדש שצריך שהתקופה אותה מנה ר'
ישמעאל תהיה רצופה, הרי שאז יהיה תמוה, שכן מהגמרא משמע, שלא דברי רב הונא לא
היינו יכולים ללמוד שצריך רצופות!

ב. שיטת הרמב"ן וסייעתו

הרמב"ן אף הוא מתקשה בקושיית התוספות, ומציע שני תירושים :

איכא דקשיא ליה אטו ר' ישמעאל מנינא אתא לאשמועינן דהכי נמי אקשינן
בפ"ק דקדושין (ז, א) ובמסכת יומא פרק אמר להם הממונה (לה, א), ואיכא
למימר ר' ישמעאל לאפוקי מפוזרין אתא ולהכי אמר שהם שמנה עשר חדש
רצופין, וכ"ת אי הכי רב הונא בגמרא (כט, א) מאי קמ"ל מתני' היא דמדרי'
ישמעאל נשמע לרבנן, ותו אמאי דייק לה מדקתני מיום ליום, איכא למימר
רב הונא דוקיא דמתני' קמ"ל, והא דדייקין לה בגמרא מדקתני מיום ליום,
דניחא להו לאקשוויי מדרבנן ולא מדרבי ישמעאל משום דכיון דמשיך
זימנייהו דילמא אפי' מפוזרים נמי לרבנן קמ"ל, אי נמי איכא למימר לא
תימא רובו של ראשון ורובו של אחרון ואמצעיים שלמים אלא שמנה עשר
שלמים, ובכי האי גוונא איתמר ביבמות (מג, א).

הרמב"ן בהסברו הראשון טוען, כי רב הונא משמיע שבכל המשנה צריך רצופות. הן "מיום
ליום" והן "הרי י"ח חדשי" משמיעים לנו שצריך רצופות, אלא שהגמרא מקשה עליו רק
מכך שכתוב "מיום ליום" ולא מכך שכתוב "הרי י"ח חדשי", משום ששם היתה לי הוה
אמינא לחשוב, שמכיון שמחזיק זמן ממושך של שלוש שנים אז אפשר גם במפוזרות (ומן
הסתם זה מה שבא התנא להוציא באומרו "מיום ליום").¹

בתיורו השני הוא מסביר, שהמשנה באה להוציא מהמחשבה המוטעית שכמו שהשנים
מקוטעות, אז גם שלושת חודשים יכולים להיות מקוטעים, דהיינו : יכול להחזיק פחות

¹ ה"שלמי תודה" טוען, שצריך לגרוס ברמב"ן "אי נמי" (נוסף) לפני המילה "משום". לפי זה הוא טוען, כי
ההוה אמינא של משך הזמן אינה באה להסביר מדוע הגמרא הקשתה לרב הונא מ"מיום ליום" ולא
מ"הרי י"ח חדשי", אלא באה רק להסביר מדוע לא ניתן ללמוד מ' ישמעאל לת"ק. נמצא לגרסה זו
ברמב"ן, שהוא מתרץ בתיורו הראשון שהסיבה שהגמרא הקשתה לרב הונא מ"מיום ליום" ולא מ"הרי
י"ח חדשי", משום שהעדיפה לשאול מחכמים ולא מ' ישמעאל.

משלושה חודשים, ורק שיחזיק רוב תקופה ראשונה ורוב תקופה אחרונה; קמ"ל שצריך י"ח חודש ממש.

לפי פירוש זה, באמת ללא רב הונא לא הייתי יודע שצריך רצופות, אלא רק שצריך שיחזיק י"ח חודש ושמה אפילו לא רצופין.

הרשב"א והר"ן, אף הם הלכו בדרך זו.

הריטב"א² מציע פירוש נוסף:

והנכון דהא קמ"ל דדוקא נקט תבואה גדולה באמצע דבהכי הווי י"ח חדשים ברשותו, כי אם התבואה גדולה בראשונה או באחרונה לא משכחת לה י"ח חדש בתורת חזקה שאין כל הי"ח חודש צריכין לצורך תבואה גדולה וזה ברור, ולהכי קפדי הני רבנן שתהא תבואה גדולה באמצע משום דבהכי אורחא דמילתא דעבדא טפי.

על מנת להסביר את דברי הריטב"א, נקדים ונאמר, כי שיטתו היא שמדובר דוקא בשדה העושה תבואות גדולות, שאם מדובר בפירא זוטוי ופירי רבה, הרי שלכולי עלמא מספיק שלוש אכילות בשלושה חודשים.

"הרי י"ח חדש" בא לדברי הריטב"א לומר, שהתבואה הגדולה צריכה להיות דוקא בשנה האמצעית, ולא בראשונה או באחרונה. זאת, משום שדרך השדה להוציא הכי הרבה תבואה דוקא בשנה שלמה. אילולא היה כתוב "הרי י"ח חדש", הייתי חושב שאפשר גם בשנה הראשונה ואז לא היה צריך להשלים לי"ח חדש, ומה שר' ישמעאל אמר זה רק במקרה שהתבואה הגדולה תהיה בשנה האמצעית, אולם אין חובה בכך, ור' ישמעאל פשוט נקט את התסריט "הגרוע" ביותר; קמ"ל שצריך דוקא י"ח חדש, ואם כן צריך שהתבואה הגדולה תהיה דוקא בשנה האמצעית.

ג. תירוץ התוי"ט

1. הצגת דברי התוי"ט

התוי"ט תמה על התוספות, שהרי מכך שר' ישמעאל אמר שבסיפא, בבית הבעל, צריך רצופות, עדיין לא ניתן ללמוד מכך שגם ברישא, בחזקת הבתים, צריך רצופות. על כך מחדש רב הונא שגם ברישא צריך רצופות, ובאמת בלעדיו לא היינו יודעים זאת, וכלשונו של התוי"ט:

ואני תמה על תמיהתם זאת. **דוודאי רצופין אתא לאשמעוינן**, ומדרב הונא לא קשיא, דהא רב הונא ארישא איתמר, דתנן חזקתן שלוש שנים מיום ליום, וקאמרי בגמרא דאי לאו רב הונא הוא, אמינא מאי מיום ליום,

² בחידושויו לו, א"ד"ה "מתנני".

"וכי מניינא אתא לאשמועינן?!"

לאפוקי מקוטעות ולעולם אפילו מפוזרות, קמ"ל דדוקא קתני למיעוטי מפוזרות. **והא דרישא ליכא למשמע מדר' ישמעאל**, דאפילו כי אמר ר' ישמעאל בסיפא דבעינן רצופין אכתי מנלן ברישא. ולא עוד, אלא מהא דאמר ר' ישמעאל נשמע ברישא דלא אתא למימר רצופין אי לאו דרב הונא, דהא ר' ישמעאל קאי לפירושי להא דתנן שדה הבעל שלוש שנים ואינן מיום ליום. כמה שכתב בשם רש"י ונימוקו עימו, דרב ושמואל קאמרי בגמרא – "זו דברי ר' ישמעאל ור' עקיבא אבל חכמים וכו'", שמע מינה דסיפא דמתניתין כולה ר' ישמעאל ור' עקיבא היא, ודברי חכמים לא הוזכרו במשנה. וכיון דר' ישמעאל ור' עקיבא מפרשים לבבא דשדה הבעל וכו', ונקטי מנינא במלתייהו לאשמועינן דבעינן רצופין, שמע מינה בהדיא דלישנא דאינה מיום ליום שבסיפא שאין פירושו שאין החזקה רצופה מיום ליום דהא בעינן רצופין, אלא פירושו שאינה שלוש שנים שלמים. וא"כ ממילא רישא דתנן שלוש שנים מיום ליום הויא דומיא דסיפא, וכלומר שהוא מיום ליום שלמים ולא מקוטעים, אבל ברצופין לא תני בה ולא מידי ברישא. להכי איצטריך רב הונא לאשמועינן דמיום ליום דרישא דווקא הוא וכלומר רצופין, דחידוש גדול השמיענו רב הונא דהא השתא מיום ליום דרישא לא הוה דומיא דאינה מיום ליום דסיפא, דברישא כלומר רצופין (ובסיפא כלומר אינם שלמים אבל רצופין) אינו בכלל דאינן מיום ליום דסיפא כלל, אע"ג דרצופין בעינן נמי בסיפא. כך נראה לי.

התו"ט מוסיף וטוען שאדרבא, מכך שהמשנה מדגישה באומרה "הרי י"ח חודש", שלפי ר' ישמעאל על השלש שנים בשדה בית הבעל להיות רצופות, ממילא, משמעות הביטוי "אינם מיום ליום" לא יכול להיות שאינן רצופות, אלא שכוונתו שאינן צריכות להיות שלימות. והואיל והרישא היא דומיא דסיפא, הכוונה בתנאי "מיום ליום" הוא שצריך שלוש שנים שלמות, אולם כיצד נלמד מכאן על רצופות? לכן יש צורך שרב הונא יחדש ש"מיום ליום" מלמד שצריך שיהיו אף רצופות, על אף שהביטויים "מיום ליום" ו"אינן מיום ליום" לא יהיו מקבילים.³

התו"ט מבסס את דבריו על שיטת רש"י. רש"י (ד"ה "שדה בית הבעל") מסביר, שר' ישמעאל ור' עקיבא מפרשים את ת"ק, ומסבירים מהן השלוש שנים הנצרכות לשם חזקה בשדה הבעל.⁴ רש"י מדגיש, שהתקופות (פעמיים שלושה חדשים, ושנה ביניהם) חייבות להיות צמודות, דהיינו: **רצופות**. כמו כן, רש"י (ד"ה "בית השלחין") מפרש: "חזקתן ג' שנים **מיום ליום** – אם החזיק בה שלש שנים **שלימות**..."

³ "מיום ליום" היינו שלימות ורצופות. "אינן מיום ליום" היינו לא שלמות, אבל לא שלא רצופות.

⁴ בתוספות בעירובין מח, א ד"ה "ר' יהודה וכו'" מפורש שהבין כרש"י.

2. הצגת קושיות האחרונים על התוי"ט

רק"א דוחה את תמיהת התוי"ט על התוספות, וטוען שאדרבא, מכך שר' ישמעאל היה צריך לומר שגם בסיפא צריך רצופות, משמע שברישא כבר ידענו זאת, רק שהיינו חושבים שבגלל שכתוב בסיפא "ואינן מיום ליום" אז לא צריך רצופות, קמ"ל ר' ישמעאל, שלא רק ברישא צריך רצופות, אלא גם בסיפא, והפירוש של "אינן מיום ליום" הוא רק שמועיל מקוטעות.

הרמב"ן כפי שראינו, סובר בפשטות שאם ר' ישמעאל מצריך רצופות, נשמע שכך גם לת"ק. נמצא, שלרעק"א ולרמב"ן צריך לנסח את קושיית התוספות כדלהלן: מה המשנה מחדשת באומרה "הרי י"ח חודש"? ואם תאמר שהיא באה לחדש שצריך שהתקופה אותה מנה ר' ישמעאל תהיה רצופה, אם כן מה בא רב הונא להשמיע, **שהרי נלמד שאם דברי ר' ישמעאל ברצופין, כך גם ברישא מדובר ברצופין**, ואילו מהגמרא משמע, שללא רב הונא לא היינו יכולים ללמוד שצריך רצופים!

הנצי"ב (מרומי שדה ד"ה "תוספות ד"ה חזקת") מוסיף ושואל על התוי"ט, שהרי חידושו של רב הונא בא כאמירה עצמאית, ולא כפירוש למילים "מיום ליום", ולפי התוי"ט כל חידושו של רב הונא הוא שזאת אחת המשמעויות של הביטוי "מיום ליום"?⁵

3. הסבר ה"נחלת משה" בדברי התוי"ט

ה"נחלת משה" יוצא להגנת התוי"ט, ומבין שגם הוא הבין את קושיית התוספות כרמב"ן. אלא שכוונתו היא, שהיינו חושבים שדווקא בסיפא שלא צריך שהשנים יהיו "מיום ליום" (קרי: שמועיל אף במקוטעות) מחדשת המשנה שצריך י"ח חודש, כמקשה אחת, שאם לא כן ייראה כגזלן, אולם ברישא, מכיוון שסוף-סוף צריך "מיום ליום" (קרי: שהשנים צריכות להיות שלמות ולא מקוטעות) אז לא צריך רצופות, שהרי סוף סוף החזיק שנה שלימה. מחדש רב הונא שאף ברישא צריך שיהיו רצופות, וזאת כוונת המשנה באומרה "מיום ליום", בנוסף לכוונתה שצריך שהשנים יהיו שלימות, על אף שתיווצר חוסר סימטריה בין ביטוי זה לבין הביטוי "ואינן מיום ליום".

תירוצו של ה"נחלת משה" יפה אמנם לכשעצמו כתירוץ לקושיית התוספות, דא עקא, שאין לו זכר בדברי התוי"ט. גדולה מזו: הסבר ה"נחלת משה" בדברי התוי"ט אינו עולה בקנה אחד עימם. התוי"ט קובע בתחילת דבריו עובדה – "והא דרישא ליכא למשמע מדרי' ישמעאל, דאפילו כי אמר ר' ישמעאל בסיפא דבעינן רצופין אכתי מנלן ברישא" – ורק לאחר מכן מוסיף וטוען, שאדרבא, מהסיפא משמע שדווקא שם צריך רצופות, ולא ברישא – **"ולא עוד**, אלא מהא דאמר ר' ישמעאל, נשמע ברישא דלא אתא למימר רצופין אי לאו

⁵ שאלת הנצי"ב תמוחה, שכן רבינו גרשום מפרש, שרב הונא אומר שהצורך שהשנים יהיו רצופות הוא כוונת המשנה באומרה "מיום ליום", וכן משמע מהרשב"ם בהסברו לדברי רב הונא.

"וכי מניינא אתא לאשמועינן?!"

דרב הונא". כלומר: עיקר טענתו של התו"ט היא קביעה שלא ניתן ללמוד מהסיפא לרישא, ורק על גבי קביעה זו,⁶ מוסיף הוא שאפשר אף לומר שבענייננו יש סברא לומר שלא ניתן ללמוד כך.

ד. יישוב הקושיה

1. העלאת האפשרויות ליישוב הקושיה

על מנת להקל על הבנת התירוצים שיוצעו, ננתח ראשית את דברי התוספות. יש לשים לב שדברי התוספות מחולקים לשלוש:

- א. הקושי: מה החידוש בדברי המשנה "הרי י"ח חדש"?
- ב. קביעה: אילולא רב הונא, לא היינו יודעים שצריך רצופות.
- ג. קביעה: כל שנלמד ברישא – נכון לסיפא, ולהיפך (ע"פ הרמב"ן וסייעתו, רעק"א ו"הנחלת משה", שדחו בכך את תמיהת התו"ט).

על פי ניתוח זה, נמצא, כי על הקושי שמעלה התוספות ניתן לענות בשלוש דרכים, כאשר שתיים מהם מתחלקות לשתיים:

א. בהוה אמינא "הרי י"ח חדש" באמת מניינא אתא לאשמועינן.

1. רב הונא מחדש ש"הרי י"ח חדש" בא לומר שבעינן רצופות.
2. רב הונא מחדש שברישא יש צורך ברצופות, אולם יש סיבה לחשוב שדווקא ברישא יש צורך שכזה, ומשום כך לא ניתן ללמוד לסיפא. ממילא יש צורך שהתנא ישמיע לנו שגם בסיפא יש צורך ברצופות, ולכן הוסיף "הרי י"ח חדש", ולא בא להשמיע בכך מניינא. דהיינו: הרישא אמנם אינה יכולה לכשעצמה ללמד לסיפא שצריך רצופות, אולם היא מגלה שכוונת המשנה בתוספת "הרי י"ח חדש", היא שצריך רצופות, ולא סתם שמניינא אתא לאשמועינן.

חסרונות / קשיים בתירוץ זה: לפי הדרך הראשונה, יש להסביר את העובדה שהגמרא מקשה על רב הונא מהרישא, שהרי רב הונא חידש בסיפא. לפי הדרך השנייה, יש להעלות הוה אמינא להחמיר דווקא ברישא בצורך ברצופות שלא היינו למדים אותו לסיפא.

כמו כן, לפי דרך זו, לאחר שהתנא משמיע לנו שצריך בסיפא רצופות, הרי שניתן ללמוד בק"ו לרישא שאף שם צריך רצופות, מאחר שהנחנו שיש יותר סברא ברישא שצריך רצופות, ואם כן למה הדגיש ברישא "מיום ליום"? אלא שצריך לומר אחת מהקביעות הבאות: המשנה קבעה ברישא שצריך "מיום ליום", משום שביטוי זה ממילא כולל בתוכו גם רצופות, ולשם מה לכתוב רק שלימות; בשלב זה המשנה לא חשבה על הסיפא, ולאחר

⁶ אפשר על דרך של "ואת"ל" – ואף את"ל שסתם כך ניתן ללמוד מהסיפא לרישא, הרי שבענייננו...

מכן ראה התנא שלה שצריך הוא להשמיע שגם בסיפא צריך רצופות; "הרי י"ח חדש" היא הוספה מאוחרת במשנה. לאחר שהתנא (המאוחר לתנא של המשנה) ראה שניתן להבין שדווקא ברישא צריך רצופות, הדגיש שצריך ללמוד מהרישא לסיפא שצריך רצופות, על מנת שלא תצא טעות.

ב. בהוה אמינא "הרי י"ח חדש" משמיע רצופות, אולם עדיין יש צורך בדברי רב הונא.

1. אילולא רב הונא לא היינו יודעים ש"הרי י"ח חדש" משמיע רצופות. רב הונא הוא שמחדש זאת. לאחר שרב הונא מחדש זאת בסיפא, ממילא שמעינן שגם ברישא יש צורך ברצופות (כמו ב א 1 (ראה בעמוד הקודם), אלא שכאן לא אומרים שיש הוה אמינא ש"הרי י"ח חדש" מניינא אתא לאשמועינן).

2. ישנה סיבה לחשוב שדווקא בסיפא יש צורך ברצופות, ומשום כך לא ניתן ללמוד לרישא, וממילא יש צורך שרב הונא ישמיע לנו שגם ברישא יש צורך ברצופות.

חסרונות / קשיים בתירוץ זה: לפי הדרך הראשונה, יש להסביר מדוע ללא רב הונא לא היינו יודעים ש"הרי י"ח חדש" משמיע רצופות (יש להעלות הוה אמינא שונה ממניינא אתא לאשמועינן). לפי הדרך השנייה, יש להעלות הוה אמינא מדוע להחמיר דווקא בסיפא בצורך ברצופות שלא היינו למדים אותו לרישא.

כמו כן, לפי דרך זו, חייבים לומר שרב הונא מחדש מעצמו שצריך ברישא רצופות, שאם רב הונא אומר שזאת כוונת המשנה באומרה "מיום ליום", הרי שלאור העובדה שישנה יותר סברא בסיפא שיצטרכו רצופות, מאשר ברישא, עולה, כי ניתן ללמוד זאת בק"ו לסיפא, ומדוע יש צורך שהתנא ישמיע לנו שבסיפא צריך רצופות.

ג. "הרי י"ח חדש" לא משמיע לי רצופות, אלא משהו אחר.

2. תירוצים המיישמים אפשרויות אלו

נציע שני תירוצים אפשריים על-פי הדרך הראשונה (והדרך השניה המובאת בה):

באמת אילולא היה רב הונא משמיע לי ברישא שצריך רצופות, הייתי חושב שהתנא מניינא אתא לאשמועינן. רק לאור חידושו של רב הונא ברישא שצריך רצופות, אנו מבינים שהתנא באומר "הרי י"ח חדש" אינו בא להשמיע מניינא, אלא בא להוציא, מכך שלא תחשוב אחת מהמחשבות המוטעות הבאות:

1. ראינו ברעק"א את הסברא, שהואיל ובסיפא "אינן מיום ליום", לא נצטרך שיהיו רצופות כמו ברישא שם צריך שיהיו "מיום ליום". קמ"ל רב הונא – "הרי י"ח חדש" – שגם בסיפא צריך שיהיו רצופות, כמו ברישא.

2. היינו יכולים לחשוב שדווקא ברישא, מכיוון שהשנים שלימות, ממילא כאשר אני מצמיד אותן יוצא שכל השלוש שנים הן כמקשה אחת, אולם בבית הבעל, שלא

"וכי מניינא אתא לאשמועינן?!"

צריך שלוש שנים שלימות⁷, אפשר שהתקופות עצמן, בנות שלושת החודשים, יהיו מפוזרות, והחזקה תיחשב גם אם דילגתי על כמה ימים באמצע כל עוד אני משלים בסופו של דבר לשלושה חודשים. לכאורה, כל מה שניתן להשליך לסיפא מחידושו של רב הונא בכך ש"מיום ליום" בא ללמד שצריך שהשנים יהיו צמודות, זה רק שצריך שחודש אחד (או אפילו יום אחד) בלבד מכל אחת מהתקופות של השלושה חודשים צריך להיות צמוד לשנה שבאמצע; קמ"ל המשנה – "הרי י"ח חודש" – שגם התקופות של השלושה חודשים בינן לבין עצמן צריכות להיות רצופות, וכל הי"ח חודש צריכים להיות כמקשה אחת.

תירוצים על-פי הדרך השניה:

ה"נחלת משה", אם כן, נקט בביאורו את התוספות בדרך השניה (והדרך השניה המובאת בה). כפי שהובא לעיל, היינו חושבים שדווקא בסיפא שלא צריך שנים שלימות צריך רצופות ("הרי י"ח חדש"), ואילו ברישא לא צריך, ולכן דייק זאת ר' הונא גם ברישא.

תירוץ נוסף על דעת עצמו מביא ה"נחלת משה" גם כן בדרך זו. התוספות בד"ה "שלשה חדשים בראשונה" כתבו שצריך אכילה חשובה בשנה האמצעית. אם כן, הייתי חושב שדווקא בשדה הבעל צריך רצופין, משום שכל הטעם שמועיל רק שלושה חודשים בראשונה ובאחרונה, זה כי יש באמצע בצמוד אליהן, אכילה חשובה; אולם ברישא שמחזיק שלוש שנים שלימות ואין צורך באכילה חשובה, הייתי חושב שאין צורך ברצופות, קמ"ל רב הונא שגם ברישא צריך רצופות.

תירוצים על-פי הדרך השלישית:

מהמאירי משמע כדרך השלישית. בכדי להבינו נקדים את הדברים הבאים: המאירי מבין את המושג "מיום ליום" בצורה שונה מזו של רש"י, שפירש, כי משמעות הביטוי "מיום ליום" הוא שלמות. על דברי המשנה "שלש שנים מיום ליום" מפרש המאירי: "שלש שנים שלמים מיום ליום, ונשתמש באותו קרקע כל אותו זמן... ואם היה חסר מזה אפילו יום אחד הראוי לאותו תשמיש..." על דברי ר' ישמעאל מפרש הוא: "ולא סוף דבר שלשה חדשים הראשונים של שנה ראשונה ואחרונים של שלישית שהרי מכל מקום עמדה ברשותו שלש שנים שלמות..." נמצא, כי לשיטתו, "מיום ליום" ושלמות הינם מושגים שונים⁸ – שלמות הכוונה שהקרקע עמדה ברשותו שלש שנים בסה"כ, ואילו "מיום ליום" הכוונה שצריך להשתמש בה כל זמן שראויה לכך.

⁷ לפי מה שראינו לעיל, חידוש זה יהיה נכון רק לשיטת רש"י, שהבין ש"אינן מיום ליום", הכוונה שאינן שלמות, ולא לשיטת המאירי.

⁸ ניתן להוכיח זאת לכל אורך דבריו, וכפי שהראינו. המקום הבולט ביותר הוא בפירושו לדברי רב הונא, שם הוא כותב: "שלש שנים שלמות ומיום ליום".

מעתה, נוכל להבין את הבנת המאירי בפירוש המשנה :

אבל שדה הבעל, והוא שאין אדם צריך להשקותו, ומי גשמים מספיקים אותו, ומעתה אין אדם משתמש בה תמיד, אע"פ שאדם צריך בה לחזקת שלש שנים אינה מיום ליום, אלא מקצת מכולם ומתוך כך נחלקו בה ר' ישמעאל ור' עקיבא, שעל דעת ר' ישמעאל צריך בה לעדות שלשה חדשים בראשונה ושלשה באחרונה ושנים עשר חדש באמצע, ונמצאו שמנה עשר חדש מיום ליום.

המאירי מבין שהמשנה אומרת שבשדה הבעל אין צורך בשלוש שנים מיום ליום, קרי: להשתמש בה שימוש יום-יומי במשך שלוש שנים, שכן היא מסתפקת ממי גשמים ואין לבעליה עניין בכך, ואם כן נחלקו ר"י ור"ע כמה זמן צריך לעבוד בה מיום ליום, בכדי שייראה שעובד בה בכשלו.

המאירי מוסיף חידוש :

ולא סוף דבר שלשה חדשים הראשונים של שנה ראשונה ואחרונים של שלישית שהרי מכל מקום עמדה ברשותו שלש שנים שלמות, אלא אפילו אחרונים שבראשונה וראשונים שבשלישית.

אין צורך דווקא בשלוש שנים שלמות.⁹ מכיוון שלא צריך להשתמש בקרקע שלש שנים, אין גם צורך שהקרקע תעמוד ברשותו שלש שנים שלמות לשם חזקה. נראה, כי המאירי לומד זאת מהיתור – "הרי י"ח חדש".

ע"פ האמור עולה, כי לשיטת המאירי חידושו של רב הונא בסיפא הוא דומיא דרישא: שלש השנים צריכות להיות עוקבות, ללא הפסקה של שנה ביניהן. ר"י ור"ע נחלקו כמה זמן מתוך השנים הללו יש להחזיק בקרקע מיום ליום, והתנא משמיע שאין צורך בשלוש שנים שלמות.

תירוצים נוספים באחרונים בדרך זו :

"פני שלמה": ע"פ הרמב"ן¹⁰ שאומר, שבשנה הראשונה באמת לא צריך חודשים ואפשר ביום אחד, אלא שנקט חודשים בגלל האחרונים שחייב חודשים ואינו יכול בימים. לפי זה, "הרי י"ח חדש" בא להשמיע שצריך י"ח חדש ממש, ולא כסברה הזאת. על דבריו אלה צריך להוסיף, שרב הונא מחדש שצריך גם שיהיו רצופים.

"תוספות חדשים" (בשם מוהרש"ח): הייתי חושב שר' ישמעאל "או או קתני", כלומר: או שבשנה הראשונה ניתן להחזיק שלושה חודשים בלבד, או בשנה האחרונה, מכיוון שמקצת

⁹ לפי רש"י אין זה חידוש, שכן הוא מפרש ש"מיום ליום" הכוונה שלמות, וממילא זה כלול בתוך האמירה "אינן מיום ליום".

¹⁰ לו, ב ד"ה "פירא רבה ופירא זוטא איכא ביניהו": "ואיכא למימר... אלא האי דנקוט חדשים, משום דבשלמא בראשונה אפשר ביום אחד אבל באחרונה אי אפשר אלא בשלושה חדשים או בחדש, ולהכי תנו חדשים דחזקה דאחרונה דומיא דראשונה בעו מיתני".

"וכי מניינא אתא לאשמועינן?!"

שנה ככולה אומרים רק על שנה אחת, אבל על שתי שנים לא אומרים זאת; קמ"ל – "הרי י"ח חדש" – שניתן להחזיק רק שלושה חודשים הן בשנה הראשונה והן בזו האחרונה.

הרי"מ:

1. הרי"מ מסביר שמה שהתוספות אמרו שמדובר שנועל את שדהו במשך שלושת החודשים וזה מועיל רק אם נועל ואח"כ קוצר – בשנה הראשונה, או זורע ואח"כ נועל – בשנה האחרונה, זה משום שאז הנעילה היא לשם אכילת הפירות, אבל אם קצר ואח"כ נועל במשך שלושה חדשים, או נועל במשך שלושה חדשים ואח"כ זורע, זה לא מוכיח כלום, כי המוחה יכול לומר שלא מחה עד היום מכיוון שהיה נוח לו ששומרים על שדהו בכך שנועלים אותה, וכ"מבריה ארי". אם כן, זוהי הדגשת המשנה באומרה "הרי י"ח חודש" – שצריך שהנעילה תהיה לשם שמירת הפירות על מנת שיוכל לאוכלם בעתיד, ולא תועיל שמירת השדה בלבד.

2. הייתי חושב שמועיל גם אם זרע ואכל בשלושת החודשים הראשונים של השנה הראשונה; הוביר את השדה במשך תשעה חדשים; אכל שנה שלימה; הוביר שוב במשך תשעה חדשים, ולבסוף זרע בשלושת החודשים האחרונים וקצר ואכל; קמ"ל שצריך י"ח חדש רצופין דווקא, משום שכאשר הוא מוביר את השדה בין האכילות, השדה בחזקת הבעלים הראשונים. רב הונא מחדש, שאפילו כאשר הוא אוכל שנים שלימות ולא מוביר בתוך השנה אלא רק בין השנים, זה עדיין לא מועיל וצריך רצופות.

3. הייתי חושב שדווקא אם הוא אכל את כל הפירות של השנה מועילה חזקתו, אולם במידה ובתחילת השנה זרע הבעלים וקצר ואכל, ורק בשלושה חודשים האחרונים של השנה זרע המחזיק וקצר ואכל, זה לא יועיל משום שגם הבעלים אכלו מפירות שנה זו; קמ"ל – "הרי י"ח חדש" – שמתייחסים רק לי"ח חדש האלה, ולא משנה מה קרה בשאר הזמן.

"חוסן ישועות": ללא רב הונא הייתי חושב שעדיף ששלושת החודשים בשנה הראשונה יהיו בתחילת השנה, ושלושת החודשים בשנה השלישית יהיו בסוף השנה, שהרי אז החזקתי במשך שלוש שנים, ו"הרי י"ח חדש" מחדש שאם רוצים אפשר גם רצופים; קמ"ל רב הונא ש"הרי י"ח חדש" משמיע שצריך שיהיו **דווקא** רצופים, ולא מפוזרים כמו שהסברא לכאורה נותנת.

חת"ס¹¹: הייתי חושב שאם יש שנה מעוברת באמצע, צריך להחזיק בה כל הי"ג חדש, קמ"ל שמספיק י"ב חדש, כדי להשלים י"ח חדש.

פירוש זה קשה, שכן לפיו בשנה מעוברת, אם יחזיק רק י"ב חדש, באמת החזקה לא תהיה רצופה, והרי ראינו שהנחת התוספות היא, שמרב הונא נלמד על כל המשנה שצריך רצופות.

¹¹ ה"פרי חדש" (יו"ד נו) טוען, שבכל מקום שקבעו חכמים בלשון של חודשים ולא של שנים הכוונה למספר החודשים ממש, ואפילו בשנה מעוברת.

"כוס הישועות": הייתי חושב שאפשר גם להחזיק יותר חודשים בשנה הראשונה (או באחרונה), ובשנה השניה פחות מ"ב חודש, כגון: ארבעה חודשים בראשונה (או באחרונה) ואחד עשר חודש בשניה; קמ"ל "הרי י"ח חודש" שצריך להחזיק י"ח חודש בהדדי.

"כוס הישועות" מתייחס רק לשאלה מה בא להשמיע "הרי י"ח חדש" ומתעלם משאר קביעותיו של התוספות! קושיית התוספות בעינה עומדת: לא ייתכן ש"הרי י"ח חודש" משמיע לי רצופות, שהרי מהגמרא משמע שללא רב הונא לא היינו יודעים זאת!

ה. הבנה מחודשת בשיטת רש"י

מלשונו של רש"י (כח, א ד"ה "שדה בית הבעל"), שם הוא כותב על הסברו לדברי ר' ישמעאל "הרי זו חזקת שלוש שנים רצופות", ניתן לדייק, שמבין שדברי רב הונא מוסבים על הסיפא – על האמירה שבית הבעל צריך חזקת שלוש שנים – שהרי זו לשונו של רב הונא ("הוא שאכלן רצופות").

לפי זה, מהלך הגמרא הוא כדלקמן, וקושיית התוספות מתורצת ע"פ הדרך הראשונה (והדרך הראשונה המובאת בה):

רב הונא מעיר על הסיפא שכוונתה ב"הרי י"ח חדש" לומר שצריך רצופות, ולא סתם שמניינא אתא לאשמועינן. על הערה זו שואלת הגמרא, שהרי מהרישא שאומרת שצריך "מיום ליום", קרי: רצופות, נלמד גם לסיפא שצריך רצופות, ועל כך היא עונה שמ"מיום ליום" לא הייתי יודע שצריך רצופות, קמ"ל רב הונא שהסיפא משמיעה שצריך רצופות, וממילא נלמד שכך גם ברישא.¹²

ו. שיטת הנצי"ב ברמב"ם

הרמב"ם מפרש,¹³ שר' ישמעאל ור' עקיבא חולקים על תנא קמא. כלומר, חכמים אומרים שחזקת הבתים שלוש שנים מיום ליום וחזקת בית הבעל שלוש שנים שאינן מיום ליום, ר' ישמעאל סובר שחזקת בית הבעל י"ח חודש, ור' עקיבא י"ד חודש. לפי זה, מסביר הנצי"ב,¹⁴ קושיית התוספות נופלת, שכן דווקא לר' ישמעאל שלמד חזקת שלוש שנים משור המועד,

¹² מובן, כי אין הכרח לומר שכך רש"י למד את מהלך הגמרא. ייתכן, כי רש"י סובר שתנא מניינא אתא לאשמועינן, ואינו רואה בכך קושי. כמו כן, אין הכרח לומר שהיתה הוה אמינא ש"הרי י"ח חדש" מניינא אתא לאשמועינן, אלא ייתכן שהיתה הוה אמינא שונה, וכדרך השניה, והדרך הראשונה המובאת בה.

¹³ בפיהמ"ש, וכן שיטת רוב הראשונים.

¹⁴ שם. וכן פירש ב"פני שלמה" לר' שלמה גאנצפריד זצ"ל.

"וכי מניינא אתא לאשמועינן?!"

הייתי חושב שצריך שהתקופות יהיו רצופות, שאם לא כן זה יהיה כמו שור שנגח לסירוגין.¹⁵ ברם, לחכמים, שטעמם משום דלא מזדהר איניש בשטרי כל שלוש שנים, אפילו אינן רצופות יהו חזקה, קמ"ל רב הונא שגם לחכמים צריך רצופות.¹⁶ לפי זה, מוסיף הנצי"ב ומסביר, מה שהסיקה הגמרא שללא דברי רב הונא היינו חושבים ש"מיום ליום" בא לאפוקי מקוטעות, אין כוונתה לאפוקי **שנים** מקוטעות, שהרי לשיטה זאת זוהי בדיוק מחלוקת חכמים ור' ישמעאל. היינו חושבים ש"מיום ליום" בא לאפוקי **ימים** מקוטעים, שמספיק עדים ביום בלבד אבל לא צריך בלילות, קמ"ל – "מיום ליום" – שצריך גם בלילות.

ז. סיכום

ראינו שניתן לתרץ את דברי התוספות בכמה דרכים. מהתירוצים השונים עולים גדרים שונים לחזקת שלש שנים בשדה הבעל.

¹⁵ ראה שור ונגחו, ראה שור ולא נגחו, וחוזר חלילה.

¹⁶ אף הריטב"א והר"ן הסבירו את המשנה כרמב"ם, אולם בהדיא לא נקטו כשיטת הנצי"ב כהתמודדות עם קושיית התוספות.

חזקה וטענה (כח, ב, מא, א)

- א. מבוא
- ב. טענה בהכרעה מדין ספק
- ג. טענה בהכרעה מדין ודאי במיטלטלין
 1. בהכרעה מדין בירור
 2. בהכרעה מכוח מוחזקות
 3. טענה יוצרת מוחזקות או נלווית אל המוחזקות? (מחלוקת רמב"ן ותוספות)
 4. האם 'חזקה ללא טענה' במיטלטלין – הויה חזקה? (מחלוקת ר' יונה וקצוה"ח)
- ד. דין טענה בקרקעות
 1. יסודות חזקת קרקעות
 2. דין טענה בקרקעות
- ה. נוסח הטענה הדרוש
 1. דין 'טענינן'
 2. "חזקה שאין עמה טענה" במודה בה שאינה שלו
 1. טענת "שלא אמר לי אדם מעולם"
 2. זכייה מדין שמירה לאחר
- ח. סיכום

א. מבוא

הטענה היא מושג מרכזי ביותר בדיני ממונות שבין אדם לחברו. לא לחינם כינה הרמב"ם את ההלכות העוסקות בדיונים אלו "טוען ונטען". דיני טענה רבים הם, ומקיפים סוגיות רבות בש"ס.

מהי טענה? בפשטות, טענה היא העמדה שבעלי הדין מציגים בבית הדין. ליתר דיוק: העמדה הממונית של כל צד במשפט, הזיקה הממונית והמעמד המשפטי אותו כל צד דורש. אולם משמעות הטענה היא רחבה הרבה יותר מכך. הטענות של בעלי הדין הן בעצם הבסיס לכל דיון ממוני שהוא. דיני ממונות מתחילים רק כשיש טוען ונטען, כלומר: תובע ונתבע. אין דיון ממוני רק על פי צד אחד.

אם נדייק יותר, ניוכח שאמנם טענה יכולה להיות פרי בחירה, ואם שני הצדדים בוחרים מרצונם להתעמת זה עם זה בטענות הרי לנו בסיס לדיון ממוני, אולם **החובה** לטעון (במקרים בהם הטענה היא לא פרי בחירה אלא חובה המוטלת על הצד הנתבע), ובעצם – החובה להתייצב ולקיים דיון ממוני, קיימת רק במקרה **שהצד הנגדי** מעורר את הצורך

וההכרחיות לתגובה של הנתבע. כלומר: בעיקרון, כל עוד התובע את חברו לא עומד בזיקה משמעותית אל הממון המוטל במחלוקת, אין חובה על הנתבע להגיב אליו, ובעצם – אין קיום של דיון ממוני, מפני שאין כאן 'תביעה'. כל עוד לתובע (המציאותי) אין כוח משפטי משמעותי בתביעתו – הוא אינו יכול לכפות את הצד שכנגדו להגיב לו ולהתעמת עמו בטענה בבית דין. אם כן, נגדיר טענה לא רק כעמדה המשפטית של כל צד במשפט, אלא בעיקר כתגובה והצגת עמדה נגדית **לתביעה**. תביעה, כאמור, מוגדרת רק כטענה מוצקה ובעלת כוח שמכריחה את הצד שכנגד להגיב לה בטענה.¹ אנו נראה לקמן, שבמקרים מסוימים אין משמעות לטענה בדיון, מפני שהתביעה עצמה אינה מכריחה תגובת נגד בטענה.

בדיני טוען ונטען ישנן רמות שונות של דיון: הרמה הראשונה היא דיון ברמת ה**בעלות** הוודאית,² כלומר: במישור של **ראיות ועובדות**. כאשר אין לנו וודאויות, אנו דנים במישור ה**מוחזקות**, כלומר: במישור ה**הנחות וההערכות**. כאשר לא ניתן לדון גם על פי ההנחות לסוגיהן, הדיון עובר כביכול מבית הדין לידי הצדדים המתעמתים עצמם, דהיינו מישור ה**תפיסות וההתגברות**. יש לדון בתפקיד הטענה ובמשמעותה בכל אחד מהמישורים הנ"ל – האם יש צורך בטענה, מה משמעות הטענה וכיו"ב.

¹ כמובן שהתחלת העימות המשפטי היא בטענה של צד אחד, והיא ודאי לא מוגדרת כתגובה לתביעה, אלא כהצגת תביעה משפטית. אולם אנו עוסקים בעיקר ב'נטען', בנתבע ובטענותיו, ולכן אנו נתמקד בעיקר בחובה להגיב על ערעור ממוני על נכס. עיקר דיני הטענה במישור המוחזקות עוסקים בטענות הנתבע להגנת בעלותו על הנכס, ובטיבן. גם המשנה שסביבה אנו דנים – "כל חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה" – עוסקת בטענת התגובה של הנתבע למערער.

נימה דומה עולה בדברי הרמב"ם (טוען ונטען ו, א) שכותב: "בעלי דינין שבאו לבית דין, טען האחד ואמר 'ימנה יש לי אצל זה, שהליתיו או שהפקדתי אצלו או שגזל ממני, או שיש לי אצלו בשכר' וכן כל כיוצא בזה, והשיב הנתען ואמר 'איני חייב כלום, או אין לך בידי כלום, או שקר אתה טוען, אין זו תשובה נכונה, אלא אומרים בית דין לנטען: 'השב על טענתו ופרש התשובה כמו שפירש זה טענתו, ואמור אם לוית ממנו אם לא לוית, הפקיד אצלך או לא הפקיד, גזלתו או לא גזלתו, שכרתו או לא שכרתו', וכן שאר הטענות". לכאורה עולה כאן שמה שמחייב את הנתבע להגיב בטענה זו עצם התביעה של המערער. אמנם, הרמב"ם כאן עוסק בצורך לברר את הטענה במדויק, אולם הוא תולה זאת בכך שהמערער עצמו פירש טענתו והציג תביעה מוגדרת וברורה, המחייבת את הנתבע להגיב גם כן בטענה מוגדרת, ולא באופן מעומעם, ומכאן שההתמודדות של הנתבע במישור הטענות היא כתגובה לטענת הצד השני, באיזה אופן שתהיה.

² בעלים – אדוני הנכס (בעלים במקרא – לשון אדנות). בעלות היא מושג מוחלט – בעלים יש רק אחד. הבעלות היא מושג מופשט, שבא לידי ביטוי במציאות בזכויות שימוש בנכס. אולם לא בהכרח שזכויות השימוש מחייבות את הבעלות – אולי תיתכן בעלות גם אם אין זכויות שימוש שבאות לידי ביטוי בפועל. למשל: המפקיר עבדו (ובזה הוא מבטל את זכויות השימוש שיש לו בו) עדיין צריך לתת לו גט שחרור כדי להפקיעו מרשותו לגמרי. בראשונים מובא שהוא עדיין נקרא אדונו לגבי 'איסורין' (עין היטב גיטין לח – לט, ובראשונים שם).

מי נקרא בעלים? כל אדם שהנכס **שייך לו מבחינה משפטית**, כדוגמת יורש, לוקח, מקבל מתנה. הדרך להעברת בעלות היא בגמירות דעת של הקונה והמקנה, המתבטאת בפועל ע"י מעשה קניין (שעליו יש להרחיב את הדיבור בנפרד). מבחינה זו, במקרה של תביעה ממונית, הבעלים הוא זה שיוכיח בהוכחות מוצקות (במאה אחוז) שהוא הבעלים החוקי של הנכס.

במאמר זה ברצוני לעסוק במושג הטענה, בעיקר בהקשר של דיני חזקה ו"חזקה שאין עמה טענה". המשנה בפרקנו (מא, א) קובעת:

כל חזקה שאין עמה טענה – אינה חזקה. כיצד? אמר לו: "מה אתה עושה בתוך שלי?" והוא אמר לו: "שלא אמר לי אדם דבר מעולם" – אינה חזקה; "שמכרת לי, שנתת לי במתנה, אביך מכרה לי, אביך נתנה לי במתנה" – הרי זו חזקה. והבא משום ירושה – אינו צריך טענה.

צריך להבין היטב מה כוונת המשנה – האם היא מדברת רק על טענה במישור המוחזקות, או שמא היא עוסקת במישורים נוספים (והמילה 'חזקה' מכוונת למשמעות אחרת); האם היא עוסקת בקרקעות בלבד או שמא אף בתחומים אחרים; וכיצד היא מגדירה 'טענה'. לשם כך, עלינו לדון בחזקת מיטלטלין וביסודותיה, ולבחון שם את מושג הטענה, ועל גבי זה לדון במושג הטענה בקרקעות. מתוך הדיון הזה, ומתוך ההגדרות שנבנה למושג הטענה ננסה לעמוד גם על דין "חזקה שאין עמה טענה".³

ב. טענה בהכרעה מדין ספק

בדיני ממונות, קיימות שתי סוגי הכרעות שונות: א. הכרעות מדין ספק – כלומר: במקרים בהם אי אפשר לדון במישור הוודאיות ואף לא במישור המוחזקות, אלא רק במישור התפיסות, שהכלל לגביהן הוא: "המוציא מחברו עליו הראיה" (להלן: המע"ה); בהכרעות מסוג זה, בית דין בעצם לא פוסק את הממון לאחד הצדדים בצורה ודאית, אלא משאירו כברירת מחדל אצל הצד התופס. ב. הכרעות מדין ודאי – או במישור המוחזקות או במישור הברורים והראיות; בשני מישורי הדיון האלו בית דין פוסק את הממון בצורה ודאית לצד הזוכה, בין בראיות בין במוחזקות.

יסודה של הכרעת המע"ה הוא פשוט: במקרה בו אדם מערער על בעלותו של חברו על נכס שנמצא ברשותו (כלומר: תחת ידו, בתפיסה) של חברו, ללא עדים וללא ראיה מוצקה לטענתו, הוא לא יכול להוציא את החפץ או את הממון מרשותו של חברו ללא ראיה. בטרמינולוגיה ההלכתית, התובע מכונה 'מוציא', והנתבע – 'מוחזק' (אמנם, אנו נגדיר בהמשך 'מוחזק' בצורה שונה מעט, ועל כן נכנה את הנתבע – 'תופס'). מקרי ספק הם מקרים בהם בית דין אינו יכול לדון בראיות, בנתונים עובדיתיים או אפילו בהנחות ובהערכות; האמצעים העומדים לרשותם כדי לדון בטענות בעלי הדין אינם רלוונטיים – או שאינם בנמצא או שאין להם משמעות – ועל כן בעצם אין לבית דין אפשרות לדון ולפסוק

³ רק נקדים, שההגדרות והנתונים שניציג להלן אינם תמיד מוסכמים על כו"ע; חלקם שנויים במחלוקת בין הפרשנים השונים. אולם, אנתנו בחרנו ללכת בדרך מסוימת של הצגת הדברים, ע"פ מה שראינו לנכון. אנו נשתדל לנמק ולתת טעם למהלך שאותו אנו מנסים לבנות.

פסק אקטיבי. תחת כותרת זו נכללים מקרים בהם אין ראיות לשני הצדדים,⁴ ומקרים שבהם הספק קיים במציאות גם מבלי טענות שני הצדדים, (מה שהגמרא מכנה 'דררא דממונא').⁵

בהכרעה זו, בית דין לא קובעים דבר לגבי המציאות; הם לא טוענים שהתופס בנכס הוא הבעלים האמיתיים של הנכס, ואפילו לא קובעים שהוא מוחזק בו. מהות ההכרעה של המע"ה היא בשה"כ הוראה כיצד לנהוג במקרה של ספק; זו אינה הכרעה המבררת את הספק וקובעת עובדות וודאויות, אלא כלל התנהגותי האומר: השאר את המצב על כנו. כביכול, זהו פסק 'פסיבי' של בית הדין, שקובע שבמקרה של ספק מהותי בשאלת הבעלות, בית דין מעדיפים להשאיר את המצב כמו שהוא – "העמד ממון על חזקתו"⁶ – ולא לשנותו אלא אם כן קיימת ראייה מוצקה לתובע. הסברא נותנת שהתובע, כלומר: האדם שרוצה לשנות את המצב, הוא זה שיצטרך להוכיח את טענתו.⁷ בהגדרה, מצב אמור להישאר כמו שהיה ולא להשתנות. מי שרוצה לפעול נגד המציאות ולשנותה, חייב להביא ביסוס לטענתו. כדי לשנות סטאטוס חובה להביא ראייה מוצקת לכך, וחובת הראייה היא כמובן על מי שרוצה לשנות את הסטאטוס הקיים. התופס הוא בעצם ברירת המחדל, שהממון נשאר אצלו רק בגלל שאי אפשר להוציא ממנו בלא ראייה.

מכאן, שהדיון במקרי ספק, בו אין אנו דנים במישור הראיות והוודאויות, ולא במישור ההנחות והמוחזקות, הוא לא בשאלה מיהו הבעלים של הנכס, אלא מיהו ברירת המחדל שאצלו הממון יישאר.⁸ ניתן לומר אף יותר: הכרעת המע"ה היא לא מצד התופס, אלא מצד

⁴ נניח לצורך העניין שבתפיסת החפץ אין כדי להוכיח בעלות או כדי ליצור הנחה לבעלות (ראה לקמן בדיון על הכרעה מדין ודאי); מדובר במקרה בו לתפיסה אין משמעות משפטית מעבר להימצאות החפץ פיזית ברשות התופס. דוגמא לכך הם גודרות, שתפיסתן אינה מהווה ראייה לבעלות או בסיס למוחזקות (עיין טוען ונטען י, א-ד), אך במקרי ספק, כגון דררא דממונא, הימצאותן ברשות התופס תזכה אותו בהן מדין ספק (ועיין בבא מציעא ק, א, ובתוד"ה "ויליחי ברשות מאן קיימא").

⁵ עיין למשל בבא מציעא ב, ב, ובמקומות נוספים. למונח זה קיימות בראשונים הגדרות שונות, אולם אנו ביארנו ע"פ דברי תוספות (שם ד"ה "היכא דאיכא דררא דממונא"). לפי דברי ראשונים אחרים (בעיקר בסוגיא בדף ק, א) משמע שהזכייה של התופס במקרי 'דררא דממונא' היא מדין 'מוחזקות' (כדלקמן), ולא מדין תפיסה בספק, אולם לא כאן המקום להאריך בכך. מכל מקום, אין לכך השפעה על הדיון במושג הטענה עצמו, שהרי ניתן לדון לפי כל שיטה בעקרונות שנציג להלן לרמות הדיון השונות.

⁶ ראה קידושין עט, ב, וכן בבא בתרא לב, ב, וברשב"ם שם ד"ה "הלכתא כוותיה דרבה בארעא".

⁷ ראה בבא קמא מו, ב, "א"ר שמואל בר נחמני: מניין להמוציא מחבירו עליו הראיה? שנאמר: "מי בעל דברים יגש אליהם", יגש ראייה אליהם. מתקיף לה רב אשי: הא למה לי קרא? סברא הוא, דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא!"

⁸ לקמן, בביאור מושג המוחזקות, נסביר שיחזקה היא הנחה, הערכה. נלענ"ד, שגם הכרעת "העמד ממון על חזקתו", למרות שהיא מדין ספק בלבד, אף היא עומדת על בסיס הנחה (אמנם הנחה קלושה ביותר) שלתופס בנכס יש זיקה כלשהיא אל הממון. אמנם, הערכה זו היא קלושה, והיא מבוססת רק על הנתון המציאותי היחידי שנמצא בפנינו, והוא שהחפץ נמצא ברשותו של התופס, נתון שלא מהווה ראייה

המערער, שלא הראה על זיקה משמעותית לנכס, ועל כן אין ביכולתו לשנות את המציאות הנהוגה כעת.⁹

אם נעמיק, נראה שבמקרי ספק בעצם לא מתבצע דיון ממוני משמעותי, שהרי לבית דין אין מה לדון במקרה זה, ואף פסיקת הדין שלהם היא פרוצדוראלית בלבד. היות ולתביעה אין כוח משפטי מספיק, והיא לא באה מכוח זיקה משמעותית אל הנכס (או בגלל שאין לה ראיות, או בגלל שהמציאות עצמה מחלישה את הראיות שברשות התביעה, כגון במקרים של 'דררא דממונא'), היא גם לא יכולה לכפות את הנתבע לעמוד מולה בדין ולהתעמת עימה. לכן, בית דין פוסקים שלא לשנות את המצב, אולם זו היא רק הנהגה ולא פסיקה מיוחדת, וזה מוכיח שבעצם אין כאן דיון ממוני אמיתי בין שני הצדדים (כמובן שמבחינה פורמאלית הדיון עובר דרך בית הדין, אולם מבחינה מהותית בית דין לא ערכו כאן דיון

חותכת לבעלותו של התופס, אולם עם כל זה, עצם הקביעה שהמוציא מחברו אינו יכול להוציא מרשותו ללא ראייה, טומנת בחובה הנחה כללית שלתופס יש זיקה מסוימת אל הממון.

הכוונה היא, שאם שניים באים וטוענים לבעלות על חפץ, אין לבית דין האפשרות להפעיל כוח כנגד אחד הצדדים אם אין ראיות. ובאמת, במקרה בו אף אחד מהצדדים לא מחזיק בחפץ, הנוהל המשפטי הוא 'כל דאליס גברי' (עיין היטב בבא בתרא לד, ב – לה, ב). אולם ברגע שאחד הצדדים תופס בחפץ, האיזון השתנה – כעת יש נתון שיש לו משקל להכרעה. אמנם כל ההכרעה היא הנהגת ספק, והיא רק "העמדת ממון על חזקתו", אולם החידוש הוא שיחזקתו של הממון, כלומר: ההערכה שלנו לאן הוא יכול להיות שייך, מתבצעת ע"פ המציאות שיש מי שתופס בו.

אמנם, יש חולקים על ההבנה שעצם התפיסה משמשת יסוד להנחה שלתופס יש זיקה לנכס שעדיפה על פני המערער. במקרה בו המערער טוען ברי והתופס טוען שמא, למשל (כמובן רק למ"ד 'ברי ושמא – ברי עדיף', עיין כתובות יב, ב), וכן במקרים של 'דררא דממונא', סומכוס חולק ואומר שחולקין את הממון, ולא משאירים אותו אצל התופס, מפני שבמקרים כגון אלו, עצם התפיסה אינה מהווה יסוד להנחה שהתופס הוא הבעלים. אלא שחכמים חולקים עליו וסוברים שאפילו במקרים כגון אלו אמרינן 'העמד ממון על חזקתו ויהמע"ה' (ועיין היטב בבא קמא מו, א-ב, וכן בבא מציעא ק, א ובתוד"ה "הא מני סומכוס היא").

⁹ יש להבדיל בין הנהגה זו לבין הנהגת 'חזקה דמעיקרא', מונח הלכות מעולם ה'איסורין'. הנהגה זו אומרת, שאנו מניחים שמצבו של דבר לא השתנה עד שלא ייודע לנו על כך בבירור. אין לנו יומרה לברר מהי המציאות האמיתית היות ואין לנו כלים לכך. כל רצוננו הוא לדעת כיצד להתנהג, וההלכה מנחה אותנו: "העמד דבר על חזקתו", הנח שמצבו לא השתנה אם לא נודע לך על כל בוודאות. הרמב"ם (פיהמ"ש נזיר ט, ב) נותן סברא 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". מכל מקום, הנהגה זו אומרת שאנו מתייחסים אל הדבר ע"פ הוודאות האחרונה שידועה לנו לגביה. לעומת זאת, בהנהגת 'המע"ה', אנו לא דנים ע"פ הוודאות האחרונה הידועה לנו (מפני שאין כזאת; אילו ישנה, הרי זו חזקת מרא קמא, וזה שונה לגמרי מהכרעת 'המע"ה'), אלא ע"פ המציאות המונחת לפנינו, כמות שהיא (וע"כ השימוש בכלל: 'העמד ממון על חזקתו אינו מדויק, ואנו נקטנו אותו לעיל רק לרווחא דמילתא, להסביר מדוע בטרמינולוגיה ההלכתית התופס נקרא 'מוחזק').

משמעותי בין שני הצדדים, מפני שברגע שהתברר שזהו מקרה של ספק הנוהל הוא שמשאירים את המצב על כנו, ולא מוציאים ממון מתופס ללא ראייה).¹⁰

האם התופס צריך לטעון לבעלות על החפץ הנתון במחלוקת, או שמא עצם תפיסתו בחפץ מזכה אותו בו גם אם לא יטען כלום כנגד טענת הצד השני?¹¹ הסברנו לעיל (סעיף א), שטענה היא הכלי של הנתבע להתמודד מול התובע, וחובת הטענה מוטלת על הנתבע רק במקרים בהם לתובע יש זיקה משמעותית אל הנכס המכריחה את הנתבע להתעמת מולו בטענה. אם כן, לפי מה שהסברנו – שמהותם של מקרי ספק נעוצה בעובדה שלתביעה אין מספיק כוח להוציא ממון מידי התופס בו – נראה שאין כל משמעות לטענה של התופס בנכס. כלומר: במקרה שבו מול אדם שתופס בחפץ עומד אדם שבא בטענה בלבד, ללא עדים או ראייה, או שלראיות שלו אין משמעות בגלל הנתונים המציאותיים האחרים, כמו למשל במקרים של 'דררא דממונא', אין צורך להתמודד מולו בטענה, מפני שאין לו זיקה לנכס המכריחה את ההתמודדות של הנתבע. יתר על כן: הרי כל מהות הכרעת 'המע"ה' היא השארת המצב הנתון על כנו – וכפי שהסברנו לעיל, זה נובע מצד חולשת התביעה ולא מצד כוחו של הנתבע – ועל כן הנתבע לא זקוק כלל לטענה, מפני שההכרעה להשאיר הממון אצלו כלל לא תלויה בו ובמה שיטען. עצם הימצאות הנכס ברשותו גורמת לכך שהוא ימשיך להחזיק בנכס, ולא טענותיו לגבי הנכס. בהכרעה זו אנו לא קובעים שהתופס הוא הבעלים, ולכן אין רלוונטיות לטענה על בעלות (במקרה בו התופס מודה שהחפץ אינו שלו נדון לקמן).

אם כן, בהכרעות מדין ספק אין צורך בטענה (ואף אין לה כלל משמעות) משתי סיבות: א. לתובע אין זיקה משמעותית לנכס הנתון במחלוקת המכריחה את הנתבע להגיב בטענה. ב. הכרעת המע"ה היא פסק שמשמעותו השארת המציאות כפי שהינה, וזהו פסק שלא נובע מכוחו של הנתבע אלא מחולשתו של התובע, ולכן הנתבע לא זקוק לטענה כדי שהממון יישאר ברשותו. מכאן ניתן לומר, שהזכייה בממון ע"י תפיסה במקרי ספק אינה קשורה כלל לטענה לזיקה אל הממון, אלא אך ורק לעצם התפיסה בו, כפי שבארנו.

¹⁰ נזכור שלמקרי ממון המוטל בספק יש מספר הכרעות אפשריות (כמו 'יחלוקו', 'יהא מונח', 'כל דאלים גברי או 'שודא'), אולם בפשטות ניתן לומר שכאשר אחד הצדדים תופס בחפץ ההכרעה היא 'המע"ה'. כך משמע בפירוש מסוגיית 'ההוא ארבא' ומשיטת ר"ת בביאורה (ראה לד, ב תוד"ה "ההוא ארבא"). אמנם יש להרחיב על כך, אולם לא זה המקום. מכל מקום, כל ההכרעות שמנינו לעיל הן הכרעות פסיביות של בית דין (לבד מהכרעת 'יחלוקו', שהיא אמנם הכרעה אקטיבית, אולם כל מהותה היא מדין פשרה, וזה מקרה מיוחד, ואכמ"ל), המעידות על כך שבמקרי ספק, היות ואין לבית דין אפשרות לדון בין הצדדים, קיימים נהלים מסוימים ליישוב הסכסוך; אולם אין כאן דיון ממוני מהותי.

¹¹ אנו נתייחס כרגע למצב שהתופס שותק ואינו טוען לבעלות. למקרים בהם הוא טוען שמא, טוען טענה בעייתית או שמודה שהנכס אינו שלו – נתייחס בהמשך. כדי לבחון את מהות מושג הטענה ואת משמעותו במישורים השונים של הדיונים הממוניים מספיקה הבחינה של מקרי השתיקה, שהם הפשוטים יותר.

ג. טענה בהכרעה מדין ודאי במיטלטלין

להבדיל מהכרעות במקרי ספק, קיימות הכרעות ממוניות בתורת ודאי. במקרים מתורת ודאי אנו דנים בנתונים מוצקים. מדובר במקרים בו לתובע יש ראיה לטענתו בהווה, או שיש לו חזקת מרא קמא – ע"י עדים, שטר או כל ראיה אחרת לבעלותו על החפץ בעבר, ואף לנתבע יש ראיות או נתונים משמעותיים המסייעים לדיון.

אנו נדון בתחילה בהכרעות ודאי במיטלטלין, וננסה לברר בהן את מושג הטענה. את ההכרעות בתורת ודאי ניתן לחלק להכרעות מדין **בירור**, כלומר: ע"י נתונים המבררים את המציאות ומהווים ראיה לגביה (אמנם יש לדון מה בדיוק עוצמת הבירור והאם הוא נחשב כראיה ברורה לכל דבר או שמא עוצמתו פחותה),¹² ולהכרעות בתורת **מוחזקות**, כלומר: הכרעות שאינם מדין בירור המציאות אלא מכוח הנחות והערכות המבוססות על נתונים מסוימים, כפי שנרחיב לקמן. אנו ננסה לבחון את מושג הטענה בכל אחת מההכרעות הללו.

1. בהכרעה מדין בירור

מהגמרא בשבועות (מו, א-ב) עולה, שאדם שמחזיק בחפץ זוכה בו, גם אם לתובע שכנגדו יש חזקת מרא קמא, לבד ממספר מקרים חריגים (ע"ש בגמרא המונה כמה תנאים לכך). זכייה זו של המוחזק בחפץ מכונה בראשונים 'חזקה מה שתחת ידי אדם – שלו'.¹³ הגמרא עצמה (שם) מוסיפה, ש"לאחזוקי אינשי בגנבי – לא מחזקינן", ולכן אנו לא מניחים שהתופס בחפץ גנבו. ניתן להבין מדברים אלו, שעצם הימצאות החפץ ברשותו של התופס, מהווה **הוכחה** לכך שהוא שלו. "חזקה מה שתחת ידי אדם – שלו" זו הנחה הטוענת על המציאות,

¹² נלעני"ד שגם אם מדברים על זכייה מכוח ראיה ובירור, עדיין היא לא נחשבת (כלומר: היא בעלת עוצמה פחותה) מזכייה בראייה וודאית המוכיחה בעלות במאה אחוזים. הרי מהות 'בירור' היא לא הוכחה מוחלטת כשטר או עדים, אלא בשה"כ נתון מציאותי המהווה בירור מסוים למציאות. ודאי שיש הפרש רב בין אדם שמציג שטר בעלות על קרקע לבין אדם שזוכה בה מכוח הבירור שנוצר מכוח שתיקת המערער, למשל (ראה לקמן סעיף ד 1). מה גם שמי שמסביר את הזכייה הן במיטלטלין והן בקרקעות כזכייה מדין 'בירור', אינו יכול להתעלם מכך שזכיות אלו כלולות תחת השם 'חזקה'. עם כל הבירור שבעניין, עדיין מהות הזכייה היא לא בעלות מושלמת וודאית במאת האחוזים, אלא הנחה עם בסיס מוצק למדי (אמנם, כמובן יש להבדיל זאת מ'מוחזקות' גרידא, שאף היא הנחה בעלת בסיס המזכה מדין ודאי, אך עוצמתה ואיכותה פחותים מ'בירור'). ויש עוד לעיין בנקודה זו.

¹³ עיין למשל ר"ש, ב"ב מציעא, פרק א סימן א: "שנים או חזין בטלית וכו' זה ישבע שאין לו בה פחות מחציה וזה ישבע שאין לו בה פחות מחציה וחלוקין". דכיון דשניהם באים לפנינו מוחזקים בגוף הטלית, אנו צריכים לפסוק להו דין חלוקה. **דכל דבר שאנו רואין ביד אדם חשבינן ליה שהוא שלו**, אע"פ שאחר מערער ואומר שלי הוא".

המבררת את המציאות (ויש לשים לב גם לניסוח הכלל בראשונים),¹⁴ שחפץ הנמצא ברשותו של אדם מן הסתם שייך לו בתורת בעלות. חפץ יכול להגיע אל האדם בשני מסלולים: מסלול היתר (קנייה, מתנה וכד') ומסלול איסור (גניבה וכד'). אנו מניחים (ע"פ המציאות המוכרת לנו) שאנשים לא לוקחים דברים באיסור – "לאחזוקי אינשי בגנבי לא מחזקינן" – ואם כן אנו מניחים שכל חפץ שנמצא ברשותו של אדם שייך לו, והגיע לידו בהיתר. מכאן, שהתופס בחפץ זוכה בו במישור הראיות, כנגד חזקתו של מרא קמא.

כך כותב במפורש ר' אלחנן וסרמן בקוב"ש (חלק ב סימן ט, פסקאות ב-ג, עיי"ש מבואר היטב ובאריכות):

והנה הא דאמרינן יחזקה כל מה שבידו הוא שלו, הטעם הוא דתפיסתו מוכחת דמאין בא לידו, כיוון דאחזוקי אינשי בגנבי לא מחזקינן.¹⁵

האם כדי לזכות בחפץ מכוח בירור צריך התופס בו לטעון לבעלות, או שמא הוא יכול לזכות בו גם ללא טענה? מסתבר, שאם התופס זוכה בחפץ במישור הראיות, ודאי שהוא חייב טענה, ולא זו בלבד: הטענה היא הבסיס הבלעדי לזכייתו בחפץ.

נסביר: ראשית, הנתבע חייב להגיב לתובע מצד הזיקה הממונית שיש לתובע כלפי החפץ, שהיא חזקת מרא קמא. התובע, מצד מוחזקותו בחפץ, מכריח את הנתבע להתמודד מולו בטענה, ואם כן הטענה הכרחית במקרים שאנו דנים בהם בראיות ובוודאיות. אמנם, זהו טעם טכני בלבד לחובת הנתבע לטעון, זו אינה נקודה עקרונית.¹⁶ אולם מעבר לחובה זו, חובת הטענה בזכייה מדין בירור וראייה היא בסיסית הרבה יותר, שהרי אם כל זכייתו של התופס היא מדין ראייה, ודאי הוא שהוא צריך בסיס לראיה זו, עמדה משפטית שהראיה מהווה הוכחה לה. ראייה היא נתון אובייקטיבי שאין לו משמעות לכאן או לכאן; כל כוחה של ראייה היא בהוכחת הטענה. ראייה מוכיחה את מה שהאדם טוען, לא את מה שהוא לא טוען; הטענה היא היוצרת את הבירור, ומעניקה לו את המשמעות שלו. אין שום משמעות לראייה אם היא לא בנויה על גבי טענה ועמדה משפטית – היא כלל לא נחשבת לראייה, שהרי מישור הראיות בדיון הממוני הוא רק השלב השני, הבנוי על גבי שלב הטענות והעימות הבסיסי של שני הצדדים. במקרים בהם יש לתביעה כוח ועוצמה משפטית לחייב את הנתבע להתדיין, ובית דין מקיים דיון משפטי מהותי בין הצדדים (בניגוד, כאמור, למקרי ספק) – הטענה היא יסודית והכרחית לקיום הדיון, וכ"ש לזיכוי התופס.

¹⁴ לפענ"ד הניסוח של כללים אלו – הן של "חזקה מה שתחת ידי אדם שלו", והן של "לאחזוקי אינשי בגנבי לא מחזקינן" הוא ניסוח של טענה על המציאות, טענה המגדירה בירור, בדומה ל"חזקה אין אדם פורע בתוך זמנו", למשל, שהיא ודאי מתור בירור על המציאות.

¹⁵ וכן ראה בשו"ת נודע ביהודה מהדורא קמא אבן העזר לו (עיי"ן היטב שם, וכן בחושן משפט צט, א בהג"ח).

¹⁶ ההשלכה מכך שזו נקודה טכנית בלבד היא בשאלה מה הדין אם הנתבע בכל זאת שותק – האם הוא יזכה, מפני שחובת הטענה היא רק פרוצדוראלית ולא מהותית, או לא (אנו נרחיב על כך את הדיבור לקמן בעיסוק בדברי רבנו יונה ובדין 'משמתין').

אם כן, נראה לומר שכאשר התביעה באה מתורת ודאי, עם כוח ועוצמה משפטית, על הנתבע יש חובה להתמודד מולה בטענה, ולא זו בלבד, אלא שכל יסוד עמידתו בדיון תלוי בטענה. מעבר לכך, הטענה היא גם הבסיס לזכייתו במישור הראיות, ובלעדיה אין משמעות לנתונים המציאותיים לגביו. כפי שכתבנו לעיל (סעיף א), טענות בעלי הדיון הם הבסיס לדיון ממוני, וכמובן – להכרעת בית הדיון שתבוא בסופו. ואם כן, בהכרעה מדיון ודאי **הטענה היא הגורם הבסיסי ביותר לדיון ולזכייה**.¹⁷

אמנם, אי אפשר לפסול על הסף את האפשרות שבירור יועיל גם ללא טענה. שהרי, לכאורה הבירור הוא נתון מציאותי עצמאי, שקיים גם ללא טענה. לצורך העניין, בזכיית התופס בחפץ, למשל, עצם הימצאות החפץ אצלו מוכיחה לכאורה את בעלותו עליו מצד הנתונים המציאותיים, שהרי כיצד הגיע חפץ זה לרשותו? הרי אם התופס טוען לבעלות – אנו מזכים אותו על בסיס זה שהתפיסה מהווה ראייה לבעלותו, ואם כן מדוע היא לא מהווה ראייה גם ללא טענה? הרי מבחינה מציאותית יש לה את אותה המשמעות! נדמה, שסברה זו עולה בדברי רבנו יונה, שטוען שבמיטלטלין ניתן לזכות מדיון ודאי אף ללא טענה, מפני ש"אחזוקי אינשי בגנבי לא מחזקינן, וכיוון דאינן עשויין להשאל ולהשכיר, ודאי מידי האחר באו לידו" (כח, ב ד"ה "ופרקין"), כלומר: הבירור משמעותי אף ברמה המציאותית בלבד, גם ללא טענה.

אמנם משאר הראשונים משמע שהם לא מקבלים את הטענה הזו, וגם מדברי רבנו יונה עצמם לא מוכרח להסביר כפי שבארנו, ומה גם שהערנו לעיל שמדבריו משמע דווקא שבירור מועיל רק לברר את מה שהנתבע טוען; אולם לא נדחה לגמרי את הסברה שלבירור יש משמעות גם ללא טענה. ייתכן שלהבנה זו יש מקום בדיון לגבי טענת **שמא** כבסיס לבירור – שבמקרה כזה, היות והתופס טוען לבעלות, למרות שזו רק טענת 'שמא', לראייה כשלעצמה תהיה עוצמה משפטית המספיקה לזכותו, למרות שטענתו בעייתית.

אמנם, על כל ההבנה שזכיית התופס בחפץ היא מדיון בירור, יש להקשות כמה קושיות. הראשונה היא, כיצד התפיסה מהווה בירור **לבעלות** התופס על החפץ? אמנם היא מוכיחה שאין הוא גנב, אך מדוע היא מוכיחה שהוא הבעלים? הרי באותה מידה שאנו אומרים שהחפץ הועבר לו באופן רשמי (קנייה, מתנה וכד') מידי המ"ק, יכול המ"ק לטעון שהוא

¹⁷ רעיון זה עולה בדברי הרשב"א (כח, ב ד"ה "אלא מעתה"): "אלא מעתה כל חזקה שאין עמה טענה תיהוי חזקה", כלומר: כשור המועד, דבכל ענין שנגח שלש נגיחות נפק ליה מתורת תם וקם ליה בתורת מועד, ופרקינן: 'טעמא מאי? כלומר: טעמא דחזקה מאי ניהו? דאמר' דשתיקת הבעלים **מוכחת** שמכרה לו או נתנה לו **כמו שהמחזיק אומר**, איהו לא טעין ואנן ניקום וניטעון!" לא נתמקד כרגע בביאור דברי הגמרא, אבל מכל מקום מדברי הרשב"א עולה, שמשמעות הבירור שבחזקת קרקעות היא רק על גבי מה שהמחזיק אומר. כך גם מבואר בדברי רבנו יונה (שם, ד"ה "ופרקין"): "פירוש, דלא ילפינן משור המועד אלא **דמהניא חזקה למיהווי ראייה למה שהוא טוען** – **שלקחה הימנו**, דכיון דשייכא בה טענה, אינה חזקה עד שיטעון". אמנם שניהם עוסקים בחזקת קרקעות, אולם הנקודה בדבריהם היא שבירור מועיל רק על גבי טענה, וזה לא שייך דווקא בקרקעות.

הפקיד את החפץ אצל התופס, והתפיסה הרי לא מוכיחה להיפך מטענה זו.¹⁸ עוד ניתן להקשות, שהרי כלל נקוט בידנו – 'אין הולכין בממון אחר הרוב',¹⁹ והרי מוחזק גובר על רוב בממון.²⁰ והנה, גם במקרה בו יש למי"ק רוב, כלומר: כשהוא גובר במישור הראיות, המוחזק בכל זאת זוכה בדין, כלומר: זכיית מוחזק היא לא במישור הראיות אלא במישור אחר, שהרי אנו לא מתחשבים בראיות (כדוגמת רוב) מול מוחזק, שזוכה גם כשהראיות לא מצביעות על בעלותו.²¹

2. בהכרעה מכוח מוחזקות

לטעם זכיית התופס במיטלטלין כנגד מי"ק קיימת גישה שונה לגמרי, והיא גישה ה'מוחזקות'.

¹⁸ אמנם, אפשר לומר שבכל מצב בו התופס טוען שהוא קנה את החפץ, ואילו המערער טוען שהוא השאיל או הפקיד החפץ אצל התופס, הרי בעצם הוא טוען שהתופס גנב, שהרי אם החפץ לא נמצא אצלו בתורת הפקדה או השאלה, כמו שהתופס טוען, כיצד הגיע לידיו? כלומר: ברגע שהנתבע טוען שהחפץ הגיע לידיו בצורה אחר מזו שהמערער טוען, הרי בעצם המערער מאשימו בגנבה, ואם כן, לכל מקרה שכזה מועיל הבירור של 'אחזוקי אינשי בגנבי לא מחזקיני' (בשם מוהר"ר כץ). אלא, שמדברי הגמרא אין להכריח (כפי שהצענו לעיל בהערה 14) ש'לאחזוקי' הוא קביעה מציאאותית, מפני שניתן לומר שזו קביעה משפטית שטענת גניבה אינה קבילה בבית דין.

¹⁹ עיין בבא בתרא צב, א-ב, כשיטת שמואל.

²⁰ עיין בבא בתרא כג, ב תוד"ה "חוץ לחמישים אמה הרי הוא של מוצאו".

²¹ מכל מקום, כל מה שהקשינו רלוונטי לגבי זכייה במיטלטלין; לקמן נראה שבקרקעות ייתכן שיש זכייה מדין בירור אחר, בירור שבשתיקת המי"ק, ולגבי זכייה זו ניתן לדון ע"פ מה שהעלינו לעיל בנוגע למושג הטענה בזכייה מדין בירור.

ניתן להסביר את כל תורת הזכייה, הן במיטלטלין והן בקרקעות, במישור הראיות. גם את מה שהגמרא והמשנה מכנות 'חזקה', ניתן להסביר כראיה – אמנם באופן קלוש וחלש, בבחינת הנחה – שגם היא בנויה על תורת הסטטיסטיקה וההסתברות. הכול נע על אותו הציר – ציר בירור המציאות, אלא שישנם סוגים שונים ואיכויות של בירורים, שחלקם הם בגדר הנחות בלבד, אולם היסוד לכולן – תורת הסיכויים וההסתברויות. אולם, מהמקורות עולה תמונה אחרת – נראה שמקור הזכייה והדיון אינו רק במישור הראיות והבירורים, אלא גם (ואולי בעיקר) במישור ההנהגות המוחלטות, ללא קשר לראיות ולהסתברויות. וראה לקמן בהרחבה בביאור דברי הקוב"ש על מוחזקות.

כותב הקוב"ש (חלק א, בבא בתרא סימן קנג) :

ונראה מזה,²² דהך חזקה כל מה שתחת יד אדם הוא שלו, אינו מטעם אומדנא ובירור שכן הוא, אלא שדבר תורה הוא, שאין צריך לחוש שמא אינו שלו. ודוגמא לזה, כעין דין חזקה באיסורין, דאינה מבררת המעשה, ומכל מקום הוא דין ודאי, וספק מגורשת אנו דנין כאילו היא ודאי אשת איש, ואפילו בתרתי דסתרי... וה"ע בחזקה זו לענין ממון, אף שהמעשה אינם מבוררים לנו, מ"מ הוא דין ודאי... אבל באיסורין איכא קרא, מבית המנוגע, והכא ליכא קרא, ומשמע שהוא מסברא, ואי נימא דאינו בתורת בירור מנ"ל הא? ואפשר דמוכח שכן הדין, דאל"כ לא שבקת חיי לכל בריה, שכל אחד יחטוף מחברו ויאמר שלי הוא, ומלאה כל הארץ חמס, וכתוב דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום, אלא על כרחך שדבר תורה הוא שלא מהניא חטיפה לומר שלי הוא.

ר' אלחנן מבאר שיחזקה מה שתחת ידי אדם – שלו' הוא לא תיאור של קביעה מציאותית, אלא מדובר בפסק דין – הכרעה מדין ודאי; אך בתורת מוחזקות ולא בתורת בירור. זו הנהגה שחכמים קבעו גם במקום שיש ראיות כנגד המוחזקות – זהו מישור דיון נפרד ממישור הראיות.²³

בעיקרון, המציאות האידיאלית היא שכל דיון ממוני יתנהל ע"פ ראיות ונתונים עובדתיים ומוגדרים, כדי לברר את האמת במקרה של עימות ממוני בין שני צדדים. אולם, בדרך זו יוצא שכל מי שלא תהיה ברשותו ראיה לזיקתו לנכס – יפסיד בדין. מכל מקום, כך היא שורת הדין. אלא, שאם זו תהיה הדרישה, הרי ש"לא שבקת חיי לכל בריה", שהרי כל אחד

²² כוונתו לדברי תוספות בסוגיית 'ההוא ארבא'.

אנו לא נתייחס לשתי ההבנות השונות העולות בדברי ר' אלחנן עצמו (מה שהבאנו בשמו כאן, ומה שהובא לעיל לגבי זכייה מתורת בירור), אלא רק לגוף הדברים שהוא מביא. הסברים אלו נמצאים גם במקורות אחרים, ולכן נתייחס רק לגוף הדברים ולא לאומרם.

²³ לגבי מהות השם 'מוחזק' (ומהות 'חזקה' בכלל): בעל ה'תשב"י, מובא בפרי מגדים בפתיחה לאו"ח אגרת ב (בסופה), מבאר שיחזקה' היא מלשון אחיזה, ולכן 'מוחזקות' היא אחיזה בדבר מסוים. משמעות הדברים היא, שהיות ואין לנו וודאות לגבי המציאות האמיתית, אנחנו יכולים להכריע את הדין רק לפי בחינה של מידת האחיזה והחזקה של הצדדים, ועל פיה נכריע (אחיזה היא מידת השייכות והקשר לדבר, במישורים שונים). הפרמ"ג כולל תחת הגדרה זו את כל סוגי החזקות, "הן חזקה ג"ש בבתים, הן חזקה דמעיקרא כנגע (ע"י חולין י, ב), הן חזקת הרוב, או הרגל בני אדם – 'חזקה אין אדם פורע בתוך זמנו' וכדומה (דהיינו חזקת 'אומדנא', י"ג). הדיון ברמת ה'מוחזקות' הוא בגלל שאין אנו יכולים לדון בודאיות, הוא מנותק מהן. מוחזקות אינה קשורה לראיות ולבירורים, זו היא הנהגה.

אפשר להבין גם שחזקה היא מלשון 'חוזק', שבמקרה שבו לא נוכל לדון בודאות על המצב, נדון לפי מידת החוזק של הדבר. ליתר דיוק: חזקה היא הנחה – אנו דנים לפי הערכה או אומדנא (שנובעים מגורמים שונים) שיש לנו בבחינת המצב. אין לנו ידיעה ברורה וודאית בדבר, אך יש הנחה שיוצרת חוזק ומשקל להכריע כאחד הצדדים. הסיבה שמאפשרת לנו להניח דבר מסוים מחזקת ויוצרת זיקה חזקה ומשמעותית בין הדבר לבין המצב שאותו אנו רוצים להחיל לגביו. ואולי כוונת הדברים היא אחת.

יצטרך לשמור הוכחות על כל חפץ הנמצא ברשותו, למקרה שבעתיד מישהו יבוא ויערער על בעלותו, וזה הרי מן הנמנעות. אם כל אחד יוכל לבוא ולתבוע את חברו על סמך ראיות מוקדמות שיש בידו, ולחברו אין ראיות על הנכס שברשותו, למרות שיכול להיות שהוא אכן הבעלים של הנכס – הרי ש"מלאה כל הארץ חמס". לכן, חכמים תקנו שהתופס בחפץ – נחשב ל'מוחזק' בו, ולא ניתן להוציא ממנו אלא בראיה ברורה (ולכן חזקת מ"ק, למרות שהיא בנויה על עדים, לא יכולה להוציא ממוחזק, כי כוחם של העדים הוא רק בעדותם על העבר, אך לא על ההווה, שבו התופס מוחזק בחפץ). מדוע חכמים ביססו את המוחזקות דווקא על תפיסה? יכול להיות שאין זה מוכרח שהתפיסה תהיה הבסיס הבלעדי למוחזקות,²⁴ אולם כעיקרון, היות והתופס בחפץ נראה כבעלים, אנו מניחים שהוא הבעלים (ראה הערה 23) – ועל כן הוא זוכה בממון. מהות ההנהגה היא לא מכוח תורת הסטטיסטיקה והסיכויים, כלומר: לא מכוח ראיות, אלא מכוח קביעת חכמים שזו ההנהגה הנכונה במקרים שכאלו.²⁵ כמובן, שהכרעה זו היא מדין ודאי (להבדיל מתפיסה המזכה מדין ספק בלבד).²⁶

האם המוחזק זקוק לטענה? הסברנו לעיל, שהנתבע חייב להגיב לתובע מצד הזיקה הממונית שיש לתובע כלפי החפץ, שהיא חזקת מרא קמא, המכריחה את הנתבע להתמודד מולו בטענה. אמנם, כפי שהערנו, זהו טעם טכני בלבד לחובת הנתבע לטעון, זו אינה נקודה עקרונית. האם לטענה יש משמעות מהותית בזכייה מכוח מוחזקות? לשם כך נעמיק מעט בסוגיא בשבועות (מו, ב) שהזכרנו לעיל.

²⁴ ואכן, בעל קוה"ס כותב לגבי חזקת מ"ק שחזקתו אף היא מדין 'מוחזק', למרות שהוא איננו תופס בחפץ. ועיין שם כלל א, ה.

²⁵ ודייק בלשון הקוב"ש, שכותב שזה "דבר תורה", כלומר: זוהי קביעה והנהגה אבסולוטית. בהמשך הוא מסביר שזו סברה שיסודה ברצון ליצור מערכת משפטית שתתאים למציאות, "דאם לא כן לא שבקת חיי לכל בריה".

²⁶ יכול להיות שהזכייה מדין מוחזקות תלויה בצורת התפיסה, האם היא מראה על בעלות או לא. ואכן יש לדון בגדר התפיסה (כלומר: הימצאות החפץ אצל התופס המהווה את הנקודה של 'תחת ידו'): יש מהראשונים שכתבו שצריך להיות מוחזק באופן שיש בתפיסתו מעשה של קניין (רמב"ן במלחמות כתובות פה, א; ר"ן שם). ונחלקו אחרונים בביאור שיטה זו: יש אומרים שצריך שתהא תפיסתו ראויה לקניין באותו אופן שטוען שהמיטלטלין באו לידו, ויש אומרים שאפילו אם באותו אופן שטוען שבאו לידו אין תפיסתו ראויה לקניין, אם ראויה תפיסתו להיות קניין במקום אחר, נחשב מוחזק. ויש שכתבו שאפילו אם אין תפיסתו ראויה לקניין בשום מקום, אם המיטלטלין נמצאים ברשותו נחשב מוחזק בכך (ועיין אנצ' תלמודית ערך 'חזקת מיטלטלין', שם הובאו מקורות בעניין זה. כמו"כ עיין ספר 'ברכת אברהם' בבא בתרא לו, א).

3. טענה יוצרת מוחזקות או נלווית אל המוחזקות? (מחלוקת רמב"ן ותוספות)

אמר רב יהודה: ראוהו שהטמין כלים תחת כנפיו ויצא, ואמר לקוחין הן בידי – אינו נאמן; ולא אמרן אלא בעל הבית שאינו עשוי למכור כליו, אבל בעל הבית העשוי למכור את כליו – נאמן; ושאינן עשוי למכור את כליו נמי – לא אמרן אלא דברים שאין דרכן להטמין, אבל דברים שדרכן להטמין – נאמן; ושאינן דרכן להטמין נמי – לא אמרן אלא איניש דלא צניע, אבל איניש דצניע – היינו אורחיה; ולא אמרן אלא זה אומר שאולין וזה אומר לקוחין, אבל בגנובין – לאו כל כמיניה, לאחזוקי איניש בגנבי לא מחזקינן; ולא אמרן אלא בדברים העשויין להשאיל ולהשכיר, אבל דברים שאין עשויין להשאיל ולהשכיר – נאמן, דשלח רב הונא בר אבין: דברים העשויין להשאיל ולהשכיר, ואמר לקוחין הן בידי – אינו נאמן.

מהגמרא עולה, שהתופס זוכה בחפץ שתחת ידו, אלא אם כן קיימים גורמים מסוימים המהווים ראיה לטענת המ"ק כנגד תפיסתו של התופס. המקרה האחרון שמובא בגמרא, שהמ"ק זוכה בו כנגד תפיסה, הוא בכלים העשויין להשאיל ולהשכיר, שבהן לכאורה התפיסה לא משמעותית והיא לא מראה על בעלות התופס, ולכן הוא אינו מוחזק. מעירים על כך התוספות (שם, סד"ה "בטוענו"):

בקונטרס גרסי: 'ולא אמרן אלא בדברים העשויין להשאיל ולהשכיר... ונראה לר"ת כגר"ח ושערים דרב האי, דגרסי: 'ובכולהו לא אמרן אלא בדברים שאין עשויין להשאיל ולהשכיר אבל דברים העשויין להשאיל ולהשכיר אינו נאמן. וה"פ: ובכולהו לא אמרן דנאמן לומר לקוחין הן בידי, אלא בדברים שאין עשויין להשאיל ולהשכיר, וכגון דהוי איניש דצניע או דברים שדרכן להטמין או בעה"ב העשוי למכור את כליו, אבל דברים העשויין להשאיל ולהשכיר אינו נאמן, אפי' איכא כולהו לטיבותא, ואפי' אומר **בעה"ב גנובין הן**, דהא גודרות אין להם חזקה אפילו זה אומר גנובין, דדברים העשויין להשאיל ולהשכיר נינהו, וכשאומר לקוחין הן בידי **לית דין ולית דין דלא מהימן**.

מדברי התוספות עולה, שכלים העשויין להשאיל ולהשכיר (להלן: כהלוי"ל) אינם עוד תנאי בשרשרת התנאים שהגמרא מונה בהן המ"ק זוכה כנגד התופס; זוהי נקודה כללית – שבכלים אלו המ"ק מוחזק בכל אופן שהוא, גם אם שאר התנאים שהגמרא מנתה מתקיימים לטובת התופס, וגם אם המ"ק בכלל לא טוען שהכלים שאולין. תוספות לומדים זאת מכך שהגמרא חילקה חילוק זה, בין כהלוי"ל לכלים שאינם עשויין, בסיום דבריה, ובאופן שכולל את כל התנאים שנמנו לעיל ("ובכולהו"). מכך הם מבינים שבכהלו"ל מ"ק נאמן בכל מצב שהוא, בין אם מתקיימים התנאים הרגילים שהגמרא מונה שמהווים ראיה לטענותיו, ובין אם לא. כלומר: חזקת מרא קמא בכהלו"ל היא מוחלטת, ואינה תלויה בטענתו. אמנם, יש להעיר שמבחינה פרוצדוראלית, מרא קמא חייב להגיב לתופס בטענה

מצד זה שעצם התפיסה מהווה זיקה מספקת כי לחייב את המרא קמא להתמודד מול התופס בטענה, ולכן תוספות לא מעלים את האפשרות שמרא קמא יזכה גם אם לא יטען כלל; אבל כבר הערנו לעיל, שזו אינה נקודה מהותית (ועיין לעיל הערה 16). עצם זה שתוספות סוברים שמרא קמא מוחזק בכל טענה שהיא בכהלוי"ל, מעידה על כך שאין משמעות לטענה בזכייה בתורת מוחזקות.²⁷

אמנם, יש להעיר שתוספות דיברו רק על מקרה בו המ"ק טוען טענה שבה לכאורה הוא אינו מוחזק; ייתכן, שבמקרה בו התופס בחפץ **שותק** מול תביעת המ"ק, שתיקתו תהווה ראייה כנגדו.²⁸ כלומר: הצורך בטענה אמנם אינו מהותי, אולם **חוסר** בטענה מהווה ריעותא כנגד המוחזק. נקודה זו כאמור לא זכתה להתייחסות, אולם ייתכן שכך ניתן לדייק מדברי התוספות.²⁹ מאידך, ניתן לומר שאף במקרה של שתיקה התופס מוחזק, כפי שנראה לקמן בשיטת רבנו יונה.

אם כן נראה לבאר לפי דברי תוספות, שבמקרה רגיל, התופס הוא מוחזק מעצם תפיסתו המראה בעלות; בכהלוי"ל (וכן בגודרות, עיין בבא בתרא לו, א), שהתפיסה לא מראה בעלות, המרא קמא מוחזק.³⁰ אצל שני הצדדים, המוחזקות היא מוחלטת, ואינה מושפעת כלל מטענות, אלא מהזיקה לחפץ (לתופס – בתפיסה, למרא קמא – בבעלות הידועה לנו על החפץ).

מדוע הטענה אינה גורם רלוונטי בזכייה מדין מוחזקות? בפשטות, הסיבה היא שעצם התפיסה (או הזיקה הממונית לחפץ) מצביעה על הבעלות, וזה היסוד להנהגת המוחזקות שביד דין קבעו; הנהגה זו היא מוחלטת, ונובעת מכוח **המונחת לפנינו**, ולכן היא כלל לא תלויה בטענות בעלי הדין. מסתבר, לאור מה שביארנו לעיל – שכל דין מוחזקות

²⁷ כמובן שנקודה זו אינה ייחודית רק למרא קמא, כי הרי מרא קמא עצמו זוכה בתורת מוחזקות, כפי שמוחזק עצמו זוכה כנגדו, כמואר בקוה"ס כלל א, ה.

²⁸ נזכור גם, ששתיקה היא לכאורה הודאה בערעור – "בעי רבי זירא: תקפה אחד בפנינו מהו? – היכי דמי? **אי דשתיק – אודויי אודי ליה**, וכו'" (בבא מציעא ו, א).

²⁹ אם נמשיך בכיוון זה, נוכל לומר שכלפי אנשים שאינם צריכים או אינם יכולים לטעון מעיקר הדין – היינו: יורש ולוקח (ראה למשל בבא בתרא כג, א) – אזי שתיקתם אינה מהווה ראייה כנגדם, וע"כ הם מוחזקים אף ללא טענה. את היחסרון בטענתם משלימים בית דין, וזהו דין 'טענין'. כלומר: 'טענין' נועד לאדם שמוחזק בנכס, לבטל את הריעותא שבחוסר הטענה (לקמן אנו נדחה הבנה זו בדין 'טענין').

³⁰ אמנם, ניתן להציע הסבר אחר לזכייתו של המ"ק בכהלוי"ל, והוא שהתופס אינו נאמן בטענת 'לקוחין' בכלים אלו, מפני שהיא אינה מסתברת, והמ"ק זוכה כי טענתו מסתברת יותר. זו זכייה שאינה בתורת מוחזקות, אלא זכייה במישור הטענות. ניתן להסביר כך גם את דין גודרות (ועיין שיעורי ראי"ל פ' חזקת הבתים, עמוד 272). אמנם, מסתבר שתוספות לא סוברים כך, מפני שאם מדובר בהתמודדות במישור הטענות, הרי גם טענו של המ"ק – 'גובין' – אינה קבילה בבית דין ואינה מסתברת, שהרי "לאחזוקי אינשי בגנבי לא מחזקינן", ומדוע שבטענה זו יזכה מול התופס? אלא, שמסתבר לבאר דבריהם כפי שהצענו בגוף הדברים.

נועד לכך שאדם יוכל לשמור על רכושו גם ללא ראיות – שעצם זה שחפץ נמצא ברשותו של אדם מהווה בסיס לכך שהוא יישאר אצלו בתורת מוחזקות, גם ללא טענה מפורשת מצידו.

הרמב"ן (שבועות מו, ב ד"ה "וישי") חולק על התוספות:

ויש מדקדקין, מדקאמרינן מעיקרא ולא אמרן אלא זה אומר שאולין וכו', והדר מחלקינן בין העשויין להשאל להשאינן עשויין להשאל, שמע מינה דאפי' אמר 'גנובים' בדברים העשויין להשאל ולהשכיר אינו נאמן, ואין זה הדין נכון. והרב ר' משה הספרדי ז"ל נמי כך כתב שהלוקח נאמן, ודינו מחוור, דכיון דאמר גנובים, איתרע ליה חזקתן של כלים שהם להשאל ולהשכיר.

הרמב"ן חולק על דיוקם של התוספות מהגמרא, וסובר שאי אפשר לומר שמוחזקות אינה תלויה בטענות; ללא טענה "איתרע ליה חזקתן של כהלו"ל". מה כוונתו של הרמב"ן במשפט זה?

נראה, שהרמב"ן הבין שהנהגת המוחזקות בנויה על טענה, ונובעת מכוחה, ובלעדיה היא לא קיימת – 'איתרע ליה חזקתן'. אמנם, כמו שביארנו לעיל, המוחזקות בנויה על מציאות החפץ בידי התופס, אולם הרמב"ן סובר שללא טענה מצד התופס אנו לא מפעילים את הנהגת המוחזקות, שהרי אם הוא לא טוען לבעלות על החפץ, מדוע שהתפיסה כשלעצמה תזכה אותו בחפץ? הסברנו לעיל, שהנהגת המוחזקות נועדה כדי לאפשר לאדם לשמור על רכושו גם ללא ראיות והוכחות לבעלותו על כל פרט מנכסיו; אולם אם האדם לא טוען לבעלות, מהי משמעות הנהגת המוחזקות לגביו? הרמב"ן טוען זאת לגבי חזקת מרא קמא, שנאמן בכהלו"ל רק אם יטען לזיקה אליהם באופן המתאים, היינו שהם שייכים לו, והם נמצאים אצל התופס רק בתורת השאלה (וע"י טענה זו הוא מראה שהוא הבעלים, שהרי כך קבעו חכמים, שבכהלו"ל המ"ק נראה כבעלים). אם יטען שהם נגבו ממנו, טענה שלא מראה על בעלותו לגבי הכלים, אין לבית דין סיבה להחיל לגביו את הכרעת מוחזק, אלא דווקא כלפי התופס.

גם הרמב"ן התייחס רק למקרה בו המ"ק טוען טענה בעייתית, ולא למקרה בו הוא לא טוען כלל. ייתכן שהוא סובר שרק כאשר המ"ק טוען טענה בעייתית – כדוגמת טענת 'גנובין' – חזקתו התערערה, אולם במקרה בו הוא שותק ולא טוען טענה ש'מזיקה' לו, ייתכן שהוא בכל זאת יהיה מוחזק.

מכאן, שנחלקו תוספות ורמב"ן בשאלת תפקיד הטענה ומשמעותה במישור המוחזקות: הרמב"ן סובר שהטענה יוצרת את המוחזקות, ואילו תוספות סובר שהיא נלווית אליה, אך היא אינה הכרחית לזכייה, ואין לה השפעה עליה. אולם, מחלוקתם היא רק בשאלה האם

לסוג הטענה יש השפעה על המוחזקות. לא מצינו בדבריהם התייחסות למקרה בו אין טענה כלל. עניין זה נידון בדברי רבנו יונה וקצוה"ח, ואנו ננסה לקשר בין שני הדיונים.³¹

4. האם 'חזקה ללא טענה' במיטלטלין – היא חזקה? (מחלוקת ר' יונה וקצוה"ח)

בביאור דברי המשנה – "חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה", כותב רבנו יונה (בבא בתרא כח, ב ד"ה "ופרקין"): :

פירוש, דלא ילפינן משור המועד אלא דמהניא חזקה למהוי ראייה למה שהוא טוען – שלקחה הימנו, דכיוון דשייכא בה טענה, אינה חזקה עד שיטעון, דאיהו לא טעין, אגן נקום ונטעון ליה? לפיכך, כל זמן שאינו טוען כלום, קרקע בחזקת בעליה עומדת. **והא דלא אמרו הכי במיטלטלין, אלא הרי הן בחזקת התפוש בהם, אע"פ שאין עם התפישה טענה – התם לפי שכבר יצאו מרשות הראשון, שהרי זה תפש בהם.** ועוד, דאחזוקי אינשי בגנבי לא מחזקינן, וכיוון דאינן עשוין להשאל ולהשכיר, ודאי מידי האחד באו לידו.

רבנו יונה מחלק בין חזקת קרקעות, שהיא לדעתו זכייה מכוח בירור – "דמהניא חזקה למהוי ראייה למה שהוא טוען", והיא (כמו שביארנו לעיל סעיף ג 1) מיוסדת אך ורק על טענה (ולכן המשנה בדף מא פוסקת ש"כל חזקה שאין עמה טענה – אינה חזקה"), לבין חזקת מיטלטלין, שהיא זכייה מדין **מוחזקות**, שבה לדעתו אין צורך בטענה. רבנו יונה מביא שני נימוקים לעניין:

א. "לפי שכבר יצאו מרשות הראשון, שהרי זה תפש בהם". כלומר: התופס זוכה בתפיסתו מדין מוחזק, ומוחזקותו נובעת מהמציאות, מעצם הימצאות החפץ ברשותו. זכייה זו היא מכוח התפיסה בלבד, ובתפיסתו כבר "יצא החפץ מרשות הראשון". מדברי רבנו יונה עולה, כפי שהסברנו לעיל בשיטת התוספות, שהנהגת המוחזקות אינה תלויה בטענה. כל דין מוחזקות נועד לכך שאדם יוכל לשמור על רכושו גם ללא ראיות, ואם כן אין זה תלוי בטענה אלא בתפיסה (או בזיקה דומה אל החפץ).

ב. רבנו יונה מוסיף שגם מצד הבירור שבעניין – "דאחזוקי אינשי בגנבי לא מחזקינן" – התפיסה מועילה ללא טענה, שהרי אם אנו לא מחזיקים את התופס כגנב (ראה לעיל הערה 18), והחפץ בכל זאת נמצא תחת ידו, "ודאי מידי האחד באו לידו", כלומר: המציאות לבדה מוכיחה על בעלות התופס, כפי שביארנו לעיל בסוף ג 1.

³¹ אמנם טענת 'גנובין' של המ"ק בכהלו"ל הרי היא כאילו לא טען כלום מבחינת משמעות הטענה, אולם עדיין עצם העובדה שהוא טען – משמעותית ביותר, הן לדין 'משמתינן' שהוזכר לעיל, והן בכך שאין ריעותא למוחזק בכך שהוא לא טוען.

מדוע נצרך רבנו יונה לשני ההסברים? לכאורה, נראה שהבנתו העיקרית היא שההבדל בין קרקע למיטלטלין הוא שבקרקע הזכייה היא מדין בירור, ואילו במיטלטלין הזכייה היא בתורת מוחזקות, כפי שהוא מבהיר היטב בתחילת דבריו. השאלה היא, אם כן, למה הוא נצרך להוסיף את ההסבר השני, המסביר את חזקת מיטלטלין כזכייה בתורת בירור. אפשר להציע שהוא הביא זאת רק לרווחא דמילתא, שבאיזה אופן שלא נסביר את חזקת מיטלטלין, מסתבר שאין בה צורך (ומשמעות) לטענה. מכל מקום, אנו נתייחס בעיקר להסברו הראשון, שנראה שהוא המרכזי שבשיטתו.

אם כן, רבנו יונה סובר שחזקת מיטלטלין מועילה ללא טענה, ולטענה אין משמעות מהותית בחזקת מיטלטלין, הקיימת אף מכוח המציאות בלבד. אמנם, מעיר רבנו יונה (ד"ה "אלא מעתה"):

מי שתובע את חברו כלים, שאינם עשויין להשאיל ולהשכיר, שאם לא רצה הנתבע להשיבו דבר – אין יורדין לנכסיו, אלא הכלים בחזקתו, ומשמתינן לו עד דקאי בדינא בהדיה, וכדין התובע את חברו.

כלומר: אמנם מצד המוחזקות, התופס זוכה גם ללא טענה, אך מצד החובה שבהתמודדות בדין עם התובע (כפי שביארנו לעיל סעיף א), הרי חובה עליו לטעון. אמנם, זהו נוהל פרוצדוראלי במהותו, ולכן אין מוציאין מידו את הכלים אם לא עמד בנוהל זה, אך חכמים תקנו שמנדים אותו עד שיתמודד מול חברו; שורת הדין היא שהוא אינו חייב להתמודד מול התובע, כי הרי הוא מוחזק, ומוחזק זוכה אף ללא טענה, אלא שחכמים תקנו לפנים משורת הדין, שמנדים אותו כדי לגרום לו בכל זאת להתמודד בדין עם התובע, כדין התובע את חברו בעלמא, שחכמים תקנו לנדונו אם מסרב לעמוד מולו בדין.³²

³² לא מצאתי מקור מפורש או ציון לדין זה, אולם מצאתי כמה מקורות המזכירים במקצת דין זה: א. **תשובות הגאונים** (שערי צדק חלק ד, שער ה, לב): "דע, כי כשיתחייב אדם בדין, נתיקיים עליו שטר מנהג בתי דינין לעשות עם מי שאין ידוע בודאי שהוא עני ואינן יכולין לידע אמיתת הדבר, אף על פי ששואלין עליו, שמשמתין אותו בפתיחא, כמו שמשמתין מי שדוחה את בעל דינו והוא אמוז, ואין עליו שום דבר מדברים שבסתר. ופורשין ממנו כמו שפורשין מן המנודים, וכמו שעושיין עם הרשעים, אע"פ שאין אנו יודעין אמתת הדבר, והדיין עושה כפי הנראה לו וכפי מה שסובר. ואם נראה לו שיש לו ממון והוא דוחה – יאריך עליו השמתא תשעים יום. ואי קים ליה שהוא עני ואין לו כל – די לו לנדונו ולהפרישו ל' יום". ב. **ריטב"א** (גיטין פח, ב): "אנן שליחותייהו קא עבדינן, מידי דהוה אהודאות והלואות. ועיקר טעמא דעבדינן שליחותייהו, כדי שלא תנעול דלת בפני לוויין, וכדאיתא בפ"ק דסנהדרין (ג, א), וגטין דומיא דהודאות והלואות ניהו כי היכי דלא להו בנות ישראל עגונות... ואף (אנו) שלוחים שלהם ושליחותייהו קא עבדינן. והא דלא קעבדינן שליחותייהו דגזלות וחבלות, משום דלא שכחא. שמעתי בשם ר"ת דלא אמרי' היכא דהגזלה קיימת, ואפילו דאין הגזלה קיימת אלא כשגזל הדבר מידו ממש כעין ויגזול את החנית מיד המצרי הא לאו הכי – עבדינן שליחותייהו דשכיחי. ומיהו בכלן משמתין אותו עד דמרצה לבעל דיניה וכן כתבו הגאונים ז"ל, (ושמא כוונתו לדברי הגאונים שהוזכרו לעיל – י"ג), ותו לא מידיו". ג. **בעל העיטור** (מאמר שביעי – כתיבת גיטין ושטרות, ל, ב): "וכך הסדר: מלוה בא לב"ד על הלוה שיפרענו, ואי לא אתי – משמתין אותו כדאיתא בבבא קמא".

מכל מקום, נראה שתקנה זו היא לפנים משורת הדין, במקרים בהם אין כוח ממשי לכפות את הנתבע לבוא לבית דין, ולשם כך נזקקין בית דין לשמתא, כדי להפעיל עליו לחץ. ודאי שבנידון דין, כפי

מכל מקום, נראה שניתן להקביל את שיטת ר' יונה לדברי התוספות שהובאו בסעיף הקודם. אמנם לכאורה מדברי תוספות ניתן להבין שאמנם לטענה אין השפעה על המוחזקות, אך חוסר בטענה מהווה ריעותא לנתבע; אך מדברי רבנו יונה משמע במפורש שאין צורך כלל בטענה, ואין ריעותא בכך שהמוחזק אינו טוען. ניתן להסביר זאת בכך שהתופס יכול לטעון שהוא לא חייב להגיב בטענה לערעור של המרא קמא, כי אין לו דין ודברים עמו שהרי הוא מוחזק, כלומר: הוא מנמק את השתיקה בעצם זה שהוא תופס בחפץ, ועל כן, למרות שמבחינה משפטית הוא חייב להגיב בטענה, וכדלעיל, עדיין הוא יכול לבחור שלא לטעון, ולבסס את שתיקתו על טיעון זה, ושתיקה שכזו כבר לא מהווה ראיה לטובת המרא קמא. הבעיה היחידה בחוסר טענה היא עניין הנידוי, וכמו שביארנו. ואולי ניתן להתאים לגמרי בין השיטות. מכל מקום, מדבריהם עולה שהמוחזק זוכה הן במקרה ששותק, הן במקרה שטוען טענה לא משמעותית, וכ"ש כשטוען שמא, גם אם הצד השני טוען ברי.³³

לעומת רבנו יונה, כותב בעל קצוה"ח (קלג, א) :

כל דבר המטלטל שהוא ביד האדם, בחזקת שהוא שלו – ונראה, דאם היה ביד קטן – מוציאים ממנו, כל שיש עדים שהיה שלו, אפילו בדברים שאין עשויין להשאיל ולהשכיר, וכמ"ש הרמב"ם פ"ג מטוען (הלכה ב): 'חש"ו אין אכילתן ראייה, מפני שאין להם טענה כדי שתעמוד הקרקע בידם', וע"ש שכתב הרב המגיד שאין דעתו לומר שאין להם צד קנין, דהא ודאי יש להם, ואפילו שוטה יש לו זכיה אם זיכה לו וכו', אלא לפי שאין טענתן כשאר בני אדם ואין מקחן מקח דבר תורה' כתב רבינו שאין חזקתן ראייה ע"ש. וכ"כ בשו"ע סימן קמט (סעיף יח) דחש"ו אין אכילתן ראייה. ומזה נראה דה"ה במטלטלין, דמטלטלין נמי טענה בעי והו"ל כמו חזקה שאין עמה טענה.

מדברי הקצות עולה, שלדעתו חזקת מיטלטלין ללא טענה – אינה משמעותית, שהרי הוא מקביל זאת לדברי המשנה לגבי חזקת קרקעות, הקובעת ש"כל חזקה שאין עמה טענה – אינה חזקה". הצורך בטענה בחזקת מיטלטלין – "דמיטלטלין נמי טענה בעי" – הוא מהותי. ובצורה מדויקת יותר: המוחזקות בנויה על גבי הטענה, ואם כן, חזקה ללא טענה – אינה משמעותית.

שכתבנו, עניין השמתא הוא לפני משורת הדין, כדי לגרום לנתבע לעמוד מול התובע בדין, למרות שאינו חייב כך משורת הדין.

³³ שהרי להלכה, 'ברי ושמא – לאו ברי עדיף' (עיין כתובות יב, ב), ובוודאי שטענת שמא היא לגיטימית לגמרי בעימות מול תובע בטענת ברי, וזה פשוט, אף ללא דבריהם של רבנו יונה והתוספות.

נלענ"ד להוסיף, שלשיטה זו משמעות התפיסה היא כ"כ גדולה, שאפילו במקרה בו המערער טוען ומביא עדים שהתופס מכר לו את החפץ, עדיין תפיסתו של המוחזק מראה על בעלותו, וע"כ אפילו במקרה כגון זה אין צורך בטענה. ויש עוד מה לדון בכך.

ניתן להקביל את דבריו לדברי הרמב"ן שראינו בסעיף הקודם, שעולה מהם שמוחזקות מושפעת מטענות ואף בנויה עליהן. אמנם, הקצות 'מקצין' את הכיוון שראינו בדברי הרמב"ן, וסובר שאף במקרה ששותק ולא טוען טענה המזיקה לו, אינו מוחזק. מכל מקום, לשיטתם, אם התופס לא טען לבעלות, אין שום משמעות להנהיג לגביו את הכרעת מוחזק, שכל עניינה הוא לאפשר לאדם לשמור על רכושו גם ללא ראיות והוכחות לבעלותו על כל פרט מנכסיו; אם האדם לא טוען לבעלות, אין משמעות להנהיג המוחזקות לגביו.³⁴ **הטענה יוצרת מוחזקות**, והיא הכרחית לה – המוחזקות רק בנויה על גבי הטענה, אין לה משמעות בלעדיה.

³⁴ ר' שמואל רוזובסקי בשיעוריו (בבא בתרא חלק ב, 'בעניין חזקת מיטלטלין אם צריכה טענה', עמוד סד – סה), מקביל את דברי הקצות לדברי הרמב"ן על סוגיא אחרת, בבבא בתרא מא, א, לגבי אכילת לוחק בקרקע ג' שנים, עיי"ש.

לגבי הוכחת הקצות את דבריו מדברי הרמב"ם, יש לעיין מהי באמת שיטתו של הרמב"ם בעניין חזקת מיטלטלין, אולם הוכחתו כאן, לעניין 'חזקה שאין עמה טענה', צריכה בירור יתר, מפני ששיטת הרמב"ם ביסוד חזקת קרקעות (כפי שנוכיר לקמן בדיון על חזקה זו), לפחות לפי פשט דבריו, היא שהזכייה היא מדין בירור, ואם כן, ניתן להסביר את הדין שלקטן אין חזקה שאין לו טענה בכך שאכילת קטן לא אמורה **לעורר את המרא קמא למחות**, כי הרי אין לו אפילו טענה, ומדוע שיימחה המרא קמא על אכילתו, הרי אין בה מנהג בעלות, ואין זה משום פגם בעצם החזקה, ואם כן לא מוכח מכאן דבר לעניין 'חזקה שאין עמה טענה'. וצ"ע. אמנם, הקצות עצמו טוען (ק"מ, סק"ב), שהרמב"ם סבור שחזקת ג' שנים היא מצד מוחזקות היושב בה (עיי"ש), ואם כן לשיטתו אכן יש מכאן הוכחה מעליא לדבריו לגבי 'חזקה שאין עמה טענה'.

לסיכום הדיון על חזקה שאין עמה טענה במיטלטלין :

לדעת רבנו יונה, ונראה שזו גם דעת התוספות, טענה במיטלטלין אינה מהותית, והמוחזקות קיימת בלעדיה, ולכן חזקה שאין עמה טענה במיטלטלין – היא חזקה. אמנם יש חובה פרוצדוראלית לטעון במקרה שהצד שכנגד בא מכוח זיקה משמעותית אל הנכס, ולכן משמתין אותו עד שיטען, אולם כל זה הוא רק מתקנת חכמים לטובת הצד התובע, לפני משורת הדין. כמו כן, במקרה שהמוחזק שותק יש לדון האם שתיקתו לא מהווה ראיה כנגדו. מכל מקום, פשיטא שבמוחזק שטוען שמא, או שטוען טענה שאינה מועילה – היא חזקה.

לדעת הרמב"ן וקצוה"ח, מוחזקות בנויה על טענה, ובלעדיה – אין לה משמעות. כל מהות הנהגת המוחזקות היא לטובת הבעלים שיוכל לשמור על ממונו, ולכן טענת הבעלות על החפץ מוכרחת ביסוד המוחזקות. לשיטתם, חזקה שאין עמה טענה במיטלטלין – אינה חזקה. אמנם, במקרה שטוען שמא, מסתבר שהוא מוחזק, גם אם הצד השני טוען ברי, שהרי 'ברי ושמא' – לאו ברי עדיף, והרי סוף סוף טענת שמא היא טענת בעלות, גם אם אינה מבוררת.

לשיטה שמסבירה את חזקת מיטלטלין כבירור, נראה לומר שהטענה היא יסודית והיא יוצרת את הבירור, ולכן אין לו משמעות בלעדיה (למרות שאין לדחות לגמרי את הסברה שבירור יכול להועיל גם ללא טענה). מכל מקום, כשטוען 'שמא', ייתכן שהבירור יועיל לו לזכות, גם אם טענתו בעייתית.

ד. דין טענה בקרקעות

כעת נפנה לדון בטענה בדיני קרקעות.

נזכיר שוב את דברי המשנה (מא, א) :

כל חזקה שאין עמה טענה – אינה חזקה. כיצד? אמר לו: "מה אתה עושה בתוך שלי?" והוא אמר לו: "שלא אמר לי אדם דבר מעולם" – אינה חזקה; "שמכרת לי, שנתת לי במתנה, אביך מכרה לי, אביך נתנה לי במתנה" – הרי זו חזקה. והבא משום ירושה – אינו צריך טענה.

עוד לפני שנעמוד על הדיון במשנה בנוסח הטענה, עלינו לברר מדוע "כל חזקה שאין עמה טענה – אינה חזקה", ומדוע בקרקעות דין זה הוא מוחלט, מה שאין כן במיטלטלין, כפי שהראינו בסעיפים הקודמים. לשם כך עלינו לברר (אמנם נעשה זאת בקצרה ובתמצות) את יסודות חזקת קרקעות, ואח"כ לעמוד על דין טענה על פי העקרונות שנדון בהם.

ראשית, עלינו להזכיר נתון משמעותי המבדיל את הדיון בקרקעות מהדיון במיטלטלין הבדל מהותי. במיטלטלין, כפי שביארנו לעיל, מוחזק עדיף על מרא קמא. אולם בקרקע, מרא קמא עדיף על מוחזק. ליתר דיוק: במיטלטלין התופס זוכה מדין מוחזק, גם מול מרא קמא, ואילו בקרקע לא קיים כלל המושג של תפיסה, ואם כן, היושב בקרקע לא גובר על

המרא קמא, אלא אם כן ישב בה שלוש שנים.³⁵ והרי קי"ל כרב נחמן, הפוסק שבמקרי ספק, "קרקע בחזקת בעליה עומדת",³⁶ ואם כן אין כלל משמעות לשיבה בקרקע.³⁷ את ההבדל ניתן לראות בבירור מדברי הרמב"ם לגבי חזקת מיטלטלין לעומת דבריו הפוכים לגבי חזקת קרקעות (טוען ונטען ח, א; יא, א):³⁸

כל המטלטלין בחזקת זה שהן תחת ידו, אע"פ שהביא התובע עדים שהמטלטלין הללו ידועין לו.

כל הקרקעות הידועות לבעליהן, אע"פ שהן עתה תחת יד אחרים, הרי הן בחזקת בעליהן.

ההשלכה של עובדה זו לעניינו היא, שאם בחזקת מיטלטלין דנו בכך שהתפיסה יכולה להיות גורם המהווה בסיס למוחזקות אף ללא טענה, בקרקעות נתקשה לטעון כך, שהרי

³⁵ ההבדל הזה הוא הבדל הנובע מהמאפיינים המציאותיים השונים בין קרקעות למיטלטלין: מיטלטלין הם ניידים, מתבלים ומתכלים, וניתנים לייצור על ידי אדם, כל זאת מעצם היותם **מיטלטלין** (ראה ויקרא כה, יד, ודרשה בבבא מציעא נו, ב). לעומתם, קרקע היא דבר קבוע שנברא ע"י הקב"ה, היא אינה נתונה לשינויים מהותיים במצבה, היא אינה ניידת ואינה מתכלה. לכן, תפיסה מראה בעלות במיטלטלין, ואילו בקרקעות אין מושג של תפיסה מבחינה מציאותית, ודאי ששיבה בקרקע סתם כך אינה מראה בעלות.

אותו עיקרון (שבקרקע אין מושג 'תפיסה' מבחינה מציאותית) מופיע בהקשר אחר אך במשמעות דומה, בהלכות ע"ז, ויש להקיש מהמובן שם על עניינו. וכך כותב הרמב"ם: "כל שאין בו **תפיסת יד אדם ולא עשהו אדם**, אע"פ שנעבד, הרי זה מותר בהנאה, לפיכך עובדי כוכבים העובדים את **ההרים ואת הגבעות**... הרי אלו מותרין בהנאה. המשתחוה **לקרקע עולם** לא אסרה..." (עובדי כוכבים ומזלות ח, א).

לכאורה, ניתן היה להעלות על הדעת שקרקע אינה שונה מהותית ממיטלטלין, אלא ניתן לראות אותה כסעיף חריג של חזקת מיטלטלין, כמו גודרות וכהלו"ל, שאף בהם התפיסה אינה מראה בעלות, ואם כן, כל הדיון יתנהל במישור זה. אלא, שמן המקורות נראה שהשוני בין קרקעות למיטלטלין הוא מהותי יותר, והמציאות שאין תפיסה בקרקע שונה מגודרות וכהלו"ל. הראייה לכך היא שבגודרות וכהלו"ל אמנם אין תפיסה היוצרת מוחזקות, אולם יש בהם תפיסה המועילה בדיני ספק (ראה הערה 4 לעיל), מה שאין כן בקרקעות (ברמת העיקרון. ועיי' לקמן הערה 37). נראה לבאר, שבגודרות ובכהלו"ל יש תפיסה במציאות, כלומר: יש אחיזה בהם, אלא שהיא לא מראה בעלות כשיש תביעה וזיקה ממונית מצד אדם אחר, ועל כן אין בה כדי להוציא מחזקתו של מרא קמא. בקרקעות, לעומת זאת, אין משמעות במציאות לתפיסה – המושג והפעולה הזו לא שייכים מעיקרם בקרקעות, הן מהבחינה הפיזית (שהרי בקרקע לא אחוזים, שהרי היא נשאר במקומה, והאדם הוא זה שנכנס לתוכה), וכ"ש מהבחינה המהותית.

³⁶ עיי' בבא מציעא קי, א.

³⁷ אמנם יש לפקפק בנחרצותה של קביעה זו, לאור סוגיית 'בר שטיא' (כתובות כ, א), ולאור סוגיית 'שטרא זיפא' (בבא בתרא לב, ב), בהן לכאורה משמע שיש משמעות לשיבה בקרקע. ועיי' קצוה"ח פב, יג, וכן בדברי הריטב"א לקמן על חזקת קרקעות (הערה 42), ובדברי הרמב"ם לקמן לגבי טענת "שלא אמר לי אדם דבר מעולם" (סעיף ז 2). נושא זה דורש דיון נפרד, ועיי' לא נעסוק בו במסגרת זו. אנו נתייחס לכך שלתפיסה אין משמעות בקרקעות, כפי שנראה מפשט המקורות (ראה לעיל הערה 35).

³⁸ וכן גם ברשב"ם (בבא בתרא קה, ב סד"ה "דהתם"): "דבקרקע הוא דאמרינן לעולם בחזקת בעלים הראשונים קיימא, דקרקע אינו נגזלת, אבל במטלטלין הלך אחר המוחזק משניהם".

התפיסה עצמה בקרקע אינה רלוונטית. מסתבר שלטענה יש משקל גדול הרבה יותר בקרקעות מאשר במיטלטלין, ועל כן, לא בטוח שהכללים והסברות שדנו בהן לעיל לגבי מיטלטלין יהיו תקפים גם לגבי קרקעות. אין זה מוכרח, אולם ייתכן שזו סיבה שיכולה לעמוד ביסוד ההבדל בין דיני טענה בקרקעות לבין דיני טענה במיטלטלין. כמו"כ, יש לכך השלכה נוספת: אם עד עכשיו עסקנו בטענה של בעלות בלבד, הרי שבקרקעות ייתכן שטענה לבעלות לא תספיק, והיא תצטרך לכלול גם קישור בין התופס לבין המ"ק, שהרי המ"ק מוחזק בקרקע, וכדי להוציא ממנו דרושה טענה מבוררת ומוגדרת.³⁹

אולם ראשית, עלינו לעמוד בקצרה על יסודות חזקת קרקעות.

1. יסודות חזקת קרקעות⁴⁰

ביסוד חזקת ג' שנים, ניתן למצוא בראשונים שני כיוונים מרכזיים (אותם גם מצאנו לגבי חזקת מיטלטלין, אם כי באופן שונה), והם: הבנה שחזקת קרקעות היא זכייה מדין בירור; ולעומתה, הבנה שחזקת קרקעות היא זכייה בתורת מוחזקות.

בדברי הרמב"ן (מב, א ד"ה "הא דתניא") ניתן למצוא בבירור את ההבנה שחזקת קרקעות נובעת מבירור:

דטעמא דחזקה לאו משום איזדהורי דידיה בלחוד, אלא כיון דהאי שתיק –
רגלים לדבר, אלא, שבתוך שלש אמרינן ליה למחזיק: 'אחוי שטרך', ולאחר
שלש, כיון דלא מזדהר בה טפי, אתרע ליה האי טענה ואמרינן: לא לחנם
שתק...

הרמב"ן מסביר, שזכיית היושב בקרקע היא מצד שתיקת המערער במשך זמן ישיבתו בקרקע, שהי אם הוא הבעלים של הקרקע, כפי שהוא טוען, מדוע שתק? אלא, ששתיקתו מהווה רגלים לדבר שהוא אינו בעלי הקרקע, שהרי אין אדם רואה חברו יורד לשדהו ונוהג בו מנהג בעלות ואינו מוחה, ומכך ששתק יש ראייה לכך שהוא לא בעלי השדה, ומעבר לכך – זו ראייה לטענתו של התופס בקרקע שהוא קנה השדה מיד המערער.⁴¹

³⁹ אמנם, צריך לדון גם במיטלטלין על טענות כגון "קניתי מפלוני שקנאה ממך" (טענה שלא מגדירה קשר ישיר בין המערער ובין התופס), כשהמ"ק טוען שאותו פלוני הוא גולן וכד'. מכל מקום, נלענ"ד שבמיטלטלין יותר פשוט לומר שהוא מוחזק בטענה שכזו, מפני שבעצם תפיסתו הוא כבר מוחזק, גם לשיטתו שטענה היא הכרחית במיטלטלין, מה שאין כן בקרקעות. ויש עוד לדון בכך.

⁴⁰ נושא זה הוא רחב ויש לדון בו בנפרד, ועל כן נדון בו רק מקופיאו, ונביא רק את עיקרי הדברים בתמצות. להרחבה ניתן לעיין בשיעורי רא"ל לפרק חזקת הבתים, 'יסודות חזקת ג' שנים', עמוד 7 – 16. מכל מקום, נלענ"ד שלניואנסים השונים בנושא אין כל כך השפעה על הדיון במהות הטענה, ועל כן נסתפק בהצגה זו של הדברים.

⁴¹ כך גם עולה מדברי הרמב"ם (טוען ונטען יא, ב): "במה דברים אמורים שמצריכין ראובן להביא ראייה או יסתלק בשלא נשתמש בה זמן מרובה, אבל אם הביא עדים שאכל פירות קרקע שלש שנים רצופות ונהנה

לעומתו, קצוה"ח (קמ, ב) מציג כיוון שונה בתכלית:

ולענ"ד, **עיקר חזקה דשלוש שנים אינו אלא תקנת חכמים משום תיקון העולם**, דלא רגילי להזהר בשטר טפי משלש, דסובר המחזיק, כיון דיושב בתוכו משך שלש שנים ואין עורר עירעור, שוב לא יתעורר עוד עירעור ולא מזדהר טפי, וימשך מזה פסידא דלקוחות, לכן ראו חכמים לתקן שיהיה נאמן בחזקת שלש שנים.

מדברי הקצות עולה, שבקרקעות הזכייה היא בתורת מוחזקות. חכמים תקנו את הנהגת מוחזקות בקרקעות למרות שאי אפשר לבססה על תפיסה, כמו במיטלטלין, כדי שלא לגרום 'פסידא דלקוחות'. במיטלטלין, כפי שהסברנו לעיל, נועדה הנהגת המוחזקות להגן על הבעלים, שיוכל לשמור ברשותו את השייך לו, מבלי לדאוג לראיות לבעלותו. בקרקעות, מטרת הנהגה היא דומה: היות והלקוחות נוטים לאבד את שטרם לאחר זמן ממושך ומשמעותי של ישיבה בקרקע, תקנו חכמים ששלוש שנות ישיבה ואכילת פירות בקרקע יהיו בסיס למוחזקות, כתחליף לתפיסה, שאינה קיימת בקרקעות, כדי שהלקוחות יוכלו לשמור ברשותם את הקרקע שקנו, גם אם ישיבתם בה אינה מראה בעלות.⁴² דברי הקצות, שהתקנה נועדה משום "תיקון העולם", כדי למנוע "פסידא דלקוחות", מזכירים את דברי הקוב"ש לעיל (סעיף ג 2) המעמידים את יסוד הנהגת המוחזקות על הנקודה ש"אם לא כן, לא שבקת חיי לכל בריה".

כיוון דומה ניתן למצוא בביאור הראשונים לשיטת הולכי אושא המוזכרת בגמרא (כח, א), התולה את חזקת ג' שנים בלימוד משור המועד: "מה שור המועד כיון שנגח ג' נגחות – נפק

בכולה כדרך שנהנין כל אדם באותה קרקע... מעמידין אותה ביד ראובן... מפני שאומרים לו לשמעון: **אם אמת אתה טוען, שלא מכרת ולא נתת, למה היה זה משתמש שנה אחר שנה בקרקעך**, ואין לך עליו לא שטר שכירות ולא שטר משכונה, **ולא מחית בו?**" (אמנם, בהמשך (ה"ד), הרמב"ם מזכיר גם את טעם 'איזדהורי בשטריה', ויש לעיין מדוע הזכירו. בכל מקרה הוא מפרידו מההסבר שלו לחזקת ג"ש באופן משמעותי. ואכמ"ל); וכן מדברי **רבנו יונה** (כט, א ד"ה "אלא אמר רבא"): "פירוש: כיוון דטפי לא מזדהר הו"ל למחות, **ומדלא מיחה – אמרינן דודאי זבנה**, לפי שהטילו חכמים עליו למחות, כיוון דטפי לא מזדהר איניש בשטריה" (אמנם הבירור מהשתיקה לפי רבנו יונה נגרם רק כתוצאה מתקנת חכמים שאין צורך לשמור על השטר יותר מג' שנים, והוא לא בירור כשלעצמו, כפי שטוען הרמב"ן, אולם אין לכך השלכה על דין טענה).

⁴² נקודה זו מבוארת לענ"ד בהדיא בדברי **הריטב"א** (כט, א ד"ה "אלא אמר רבא"): "ומיהו צריך תלמוד, מה ענין שיפסיד הלה קרקעו מפני שזה אין לו להזהר בשטריה, כיון דלית לן השתא לא טעמא דקפידא ולא טעמא דמחילה? והנכון, דשורת הדין – כיון שזה מחזיק בקרקע ואוכל בשופי גמור, ויודעים הבעלים ואינן מוחין, **דין הוא שתהא ראייה אפילו באכילה אחת, כעין שהתפיסה ראייה במטלטלין**, אלא דכיון דקרקעות ועבדים בני שטרא נינהו, כי לא מחזי שטרא – ריעא חזקתו... אלא כיון דעברו שלש שנים לית ליה להזהורי בשטריה, ואיקיימת חזקתיה... וכן פי' לפני מורי הרא"ה נר"ו". הריטב"א כותב במפורש שמבחינה עקרונית, אכילת פירות השדה והחזקה בה נחשבת כתפיסה וכאחיזה בקרקע (עיי' לעיל הערה 37, וצ"ע), המהווה בסיס למוחזקות, ושלוש שנים נדרשות רק כדי לבטל את הריעותא של החוסר בשטר (עיי' גם בשיעורי רא"ל הנ"ל, עמוד 15, ביאורו בשיטת הרשב"א, ההולך בכיוון דומה למה שהעלינו כאן בדברי הקצות והריטב"א).

ליה מחזקת תם וקם ליה בחזקת מועד, הכי נמי כיון דאכלה תלת שנין – נפק לה מרשות מוכר וקיימא לה ברשות לוקח". וכותב הרמב"ן (שם ד"ה "משור המועד"):

אבל נראה שלכך הקישום, לומר: כשם ששור המועד כיון שנגח שלש נגיחות יצא מאותה חזקה של תמות אף כאן יצאה שדה זו מחזקה של מוכר, וכיון שיצאת מחזקת המוכר – עליו להביא ראיה שלא מכרה, **שהרי זה מוחזק ועומד**.

הרמב"ן מבאר, שהולכי אושא הבינו שהחזרה המשולשת על אכילת פירות השדה יוצרת מוחזקות, כשם שבשור המועד החזרה המשולשת על הנגיחות יוצרת מוחזקות. ניתן להסביר שהכוונה היא שאכילת הפירות המשולשת מקבילה לתפיסה במיטלטלין, אלא שבמיטלטלין מספיקה האחיזה הפיזית בחפץ לבדה, ואילו בקרקעות, שאין בהן אחיזה פיזית, אכילת הפירות המשולשת מהווה אחיזה ממושכת ומשמעותית. ניתן אמנם לבאר את ההשוואה לשור המועד כהשוואה דינית ללא הגיון, שהיות ומצינו בתורה מקור לכך שחזקה נוצרת לאחר חזרה משולשת על אותה הפעולה, כך גם בקרקעות. לפי זה, הבסיס למוחזקות בקרקעות שונה מהבסיס למוחזקות במיטלטלין.⁴³

אם כן, מהמקורות עולה שישנם שני כיוונים מרכזיים לחזקת קרקעות: **בירור** (רמב"ן ודעימיה), ו**מוחזקות** (קצוה"ח ודעימיה, וכן בשיטת הולכי אושא). בנוגע ליחס בין קרקעות למיטלטלין, ראינו שהבירור שבקרקעות שונה מהותית מהבירור שבמיטלטלין, ואילו במוחזקות יש לדון האם הבסיס למוחזקות הוא דומה (כפי שעולה מדברי הריטב"א, הובאו בהערה 42 לעיל, ובביאור הרמב"ן לשיטת הולכי אושא), או שמא מדובר בבסיס שונה (כפי שעולה מדברי התוספות, הובאו בהערה 43 לעיל, ואולי גם מדברי הקצות).

2. דין טענה בקרקעות

כעת, לפי המסקנות שהעלינו לעיל, ננסה להגדיר את דיני הטענה בחזקת קרקעות. כפי שראינו בסעיף ג 1, כאשר מדברים על זכייה מדין בירור, מסתבר שהטענה היא יסודית והכרחית לזכייה. נזכיר, שקודם כל הנתבע חייב להגיב לתובע מצד הזיקה הממונית שיש לתובע, שהיא חזקת מרא קמא, המכריחה את הנתבע להתמודד מולו בטענה. זוהי נקודה טכנית. אולם מעבר לכך, חובת הטענה בזכייה מדין בירור וראייה היא בסיסית הרבה יותר, שהרי כל כוחה של ראייה היא בהוכחת **הטענה**; **הטענה היא היוצרת את הבירור**, ומעניקה לו את המשמעות שלו. אין שום משמעות לראייה אם היא לא בנויה על גבי טענה ועמדה משפטית – היא כלל לא נחשבת לראייה. אם כן, נראה לומר שבקרקעות, אם אנו מדברים

⁴³ וכך עולה מדברי התוספות (כח, א תוד"ה "עד נגיחה רביעית"): "ואומר ר"י, דס"ד דמקשה דהכי יליף, מה התם מכי נגח ג' פעמים נפק ליה מחצי נזק לנזק שלם, ה"י, כיון שאכלה שלש שנים ולא מיחה, נפקא ליה מרשות מוכר לרשות לוקח, אע"ג דמילתא בלא טעמא הוא". ועיין בשיעורי רא"ל עמודים 10 – 9.

על זכייה מדין בירור, כל יסוד עמידת היושב בקרקע בדין תלוי בטענה. הטענה היא הבסיס לזכייתו במישור הראיות, ובלעדיה אין משמעות לנתונים המציאותיים לגביו.

הזכרנו, שאמנם, אי אפשר לפסול על הסף את האפשרות שבירור יועיל גם ללא טענה. שהרי, לכאורה הבירור הוא נתון מציאותי עצמאי, שקיים גם ללא טענה. סוף סוף, אותו תופס ישב בשדה שלוש שנים ללא ערעור מצד המ"ק, ונתון זה כשלעצמו מהווה ראיה כנגד טענת המרא קמא, ללא קשר למה שהתופס טוען; אמנם אין בכך כדי לברר את טענתו, שהרי אינו טוען כלום, אולם עדיין אי אפשר להתעלם משנות ישיבתו בשדה סתם כך. נראה לומר, שאם היה מדובר במיטלטלין, על הצד שהזכייה בהם היא מכוח בירור, ניתן היה להשתמש בסברה זו, ולומר שלמרות שהטענה היא הגורם הבסיסי לזכייה בראיות, ברגע שיש ראיה כנגד המערער עצמו – לא ניתן להוציא מהתופס ללא ראיה מוצקה, והחפץ יישאר אצלו מדין ספק. אולם בקרקעות הרי אין משמעות לישיבה, ובפשטות אין להשאיר הקרקע אצל היושב בה מדין ספק אם לא טוען לישיבה מכוח בעלות.⁴⁴ לכן נראה, שבכל זאת אי אפשר לזכות בקרקע מדין בירור ללא טענה. אמנם, אפשר לומר שלכאורה ברגע שהתופס יטען טענה כלשהיא, גם אם אינה מבוססת ומוגדרת, תהיה לה משמעות גדולה יותר מאשר במקרה רגיל, שהרי כעת יש לה סיוע מהנתון המציאותי של שלוש שנות ישיבה בשדה בשופי וללא ערעור מצד המ"ק. כלומר: הבירור לא יועיל ללא טענה, כי "כל חזקה שאין עמה טענה – אינה חזקה", אבל תהיה לו משמעות במקרה שישנה טענה בעייתית.

דברים אלו מפורשים ברשב"א (כח, ב ד"ה "אלא מעתה"):

וּפְרָקִינָן: 'טעמא מאי? כלומר: טעמא דחזקה מאי ניהו? דאמרי' דשתיקת
הבעלים מוכחת שמכרה לו או נתנה לו כמו שהמחזיק אומר, איהו לא טעין
ואנן ניקום וניטעון?

מדברי הרשב"א עולה במפורש, שמשמעות הבירור שבחזקת קרקעות היא רק על גבי מה שהמחזיק אומר.

⁴⁴ ועיין לעיל הערה 37.

כך גם מבואר בדברי רבנו יונה (שם ד"ה "ופרקין"): ⁴⁵

פירוש, דלא ילפינן משור המועד אלא דמהניא חזקה למיהווי ראיה למה שהוא טוען – שלקחה הימנו, דכיון דשייכא בה טענה, אינה חזקה עד שיטעון.

אם כן, נראה שפשוט הוא שחזקת קרקעות, לדעת אלו המסבירים אותה כזכייה מדין בירור, מבוססת אך ורק על טענה, ועל כן, לשיטתם דברי המשנה – "כל חזקה שאין עמה טענה – אינה חזקה", הם פשוטים וברורים. ⁴⁶ אמנם, יש לדון בהמשך דברי המשנה, הדנה בנוסח הטענה, ובשאלה מהי הגדרת הטענה העולה ממנה.

כעת, עלינו לברר את דין טענה לפי הסבר חזקת קרקעות כזכייה מדין מוחזקות. לכאורה, ראינו לעיל (סעיפים ג 3, ג 4), שנחלקו המפרשים בתפקיד הטענה: לדעת התוספות ורבנו יונה, טענה במיטלטלין אינה מהותית, והמוחזקות קיימת בלעדית, ולכן חזקה שאין עמה טענה במיטלטלין – היא חזקה. אמנם יש חובה פרוצדוראלית לטעון במקרה שהצד שכנגד בא מכוח זיקה משמעותית אל הנכס, אולם לא מעבר לכך. לשיטתם, כל דין מוחזקות נועד לכך שאדם יוכל לשמור על רכושו גם ללא ראיות, ואם כן אין זה תלוי בטענה אלא בתפיסה מציאותית.

לעומתם, הרמב"ן וקצוה"ח סוברים שמוחזקות בנויה על טענה, ובלעדית – אין לה משמעות. כל מהות הנהגת המוחזקות היא לטובת הבעלים שיוכל לשמור על ממונו, ולכן טענת הבעלות על החפץ מוכרחת ביסוד המוחזקות. לשיטתם, "חזקה שאין עמה טענה" במיטלטלין – אינה חזקה.

שיטת הרמב"ן והקצות בהבנת הנהגת המוחזקות ותפקיד הטענה במיטלטלין עולה יפה לכאורה עם דין המשנה לגבי קרקעות. מוחזקות היא הנהגה שנועדה לסייע לבעלים לשמור על רכושו, ואם כן טענת הבעלות מצידו – מוכרחת. גם בחזקת קרקעות הדין כך, ועל כן דברי המשנה – "כל חזקה שאין עמה טענה – אינה חזקה" תואמים את הבנתם בהכרעת המוחזקות ובתפקיד הטענה בה. נזכיר, שהקצות עצמו השווה את דין חזקה ללא טענה

⁴⁵ אמנם שניהם עוסקים בשיטת הולכי אושא, אולם הם הבינו כנראה את דבריהם באופן אחר מזה שהצגנו לעיל. מדבריהם עולה שהם הבינו שהולכי אושא למדו משור המועד שחזרה משולשת מהווה בירור על המציאות (כלומר: ששור שנגח שלוש פעמים, התברר שהוא היה נגחן מטבעו; כך משמע לכאורה מדברי רבנו יונה), או שחזרה משולשת על אותה הפעולה היא משמעותית ואמורה ליצור תגובה אצל המרא קמא, ומכך ששתק התברר שהוא אינו הבעלים; ואת אותו העיקרון הם מיישמים לגבי חזקת קרקעות. שניהם מדברים על ה"הוכחה" (כלשון הרשב"א) ועל ה"ראיה למה שהוא טוען" (כלשון רבנו יונה), ואם כן מוכח שהם הבינו שהולכי אושא מדברים על הבירור שבחזרה המשולשת או על הבירור שבשתיקת המרא קמא לאור גירוי משמעותי זה (כך נראה לי מדבריהם הני"ל, למרות שזה לא מוכרח. במיוחד לאור העובדה שרבנו יונה נוקט בתחילת דבריו על הולכי אושא (ד"ה "אלא מעתה") כדברי הרמב"ן שהובאו לעיל). מכל מקום, העיקרון שבדבריהם אינו נכון בשיטת הולכי אושא בלבד, אלא הוא עקרוני בעניין זכייה מדין בירור, שבנויה אך ורק על גבי טענה.

⁴⁶ ואכן הגמרא מקשה מיד על דברי המשנה "פשיטא". לקמן אנו נדון בשאלה זו בהרחבה.

במיטלטלין לקרקעות: "ומזה נראה דה"ה במטלטלין, דמטלטלין נמי טענה בעי והו"ל כמו חזקה שאין עמה טענה"⁴⁷.

אולם, לפי הבנתם של התוספות ורבנו יונה את הנהגת המוחזקות, צריך להבין מדוע בקרקעות "חזקה שאין עמה טענה – אינה חזקה", בעוד שבמיטלטלין הדין הפוך.⁴⁸

בשלב זה, ננסה למקד את ההבדל בין קרקעות למיטלטלין על הנקודה אותה העלינו בתחילת הסעיף: שאלת יכולת האחיזה בנכס. אם בחזקת מיטלטלין ניתן להבין שהתפיסה מהווה בסיס למוחזקות אף ללא טענה – מכוח המציאות, בקרקעות נתקשה לטעון כך, שהרי התפיסה עצמה בקרקע אינה רלוונטית, היא לא קיימת כלל. הנתונים המציאותיים המבדילים מהותית את הקרקעות ממיטלטלין (עיין לעיל הערה 35), הם גם הבסיס להבדל בתפקיד הטענה: בעוד במיטלטלין התפיסה מראה על בעלות גם ללא טענה, כפי שבארנו, בקרקעות הישיבה בקרקע לא מראה דבר, והתחלופות השונות לתפיסה בקרקעות – אכילת פירות השדה שלוש שנים, תקנת חכמים וכו' (כפי שהסברנו לעיל סעיף ד 1) – אינן מוכיחות ומראות על בעלות מכוח המציאות בלבד, והן זקוקות לטענה.⁴⁹ כדי שנחיל את הנהגת המוחזקות על התופס בקרקע, אין די במעשה האחיזה בשדה בלבד; רק אם האכילה מגובה בטענת בעלות תהיה לה משמעות שתהווה בסיס למוחזקות.

נלענ"ד, שנימוק זה מופיע בגמרא עצמה. הגמרא (כח, ב) דנה בשיטתם של הולכי אושא:

אלא מעתה, חזקה שאין עמה טענה תיהי חזקה, אלמה תנן: כל חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה! טעמא מאי? דאמרינן: דלמא כדקאמר, השתא איהו לא טעין, אנן ליטעון ליה?

⁴⁷ כמו כן, שיטת הקצות בהבנת חזקת מיטלטלין תואמת את שיטתו בהבנת חזקת קרקעות, שאת שתייהן הוא תופס כהנהגת מוחזקות.

⁴⁸ אמנם רבנו יונה עצמו סובר שבקרקעות הזכייה היא מדין בירור (עיין לעיל הערה 40), ואם כן לשיטתו לא תיקשי כלל ההבדל בין קרקע למיטלטלין (שהוא עצמו מציג אותו בדף כח, ב ד"ה "ופרקינן"), אולם אנו מנסים לברר מדוע ההבנה עצמה של הכרעת המוחזקות שעולה מדבריו אינה מתאימה לקרקעות.

⁴⁹ לפי דברי הקצות בהבנת חזקת קרקעות, פשוט הוא שגם אם במיטלטלין ניתן להעלות על הדעת שהמוחזקות קיימות גם ללא טענה, בקרקעות ודאי אין הדין כן, מפני שחכמים תיקנו את חזקת קרקעות רק משום "פסידא דלקוחות" – כלומר: ביטול יכולת שמירת הבעלים את רכושו, ואם היושב בקרקע לא טוען לבעלות, אין שום משמעות להנהגת המוחזקות לגביו, כפי שהעלינו לעיל בביאור שיטת הקצות בחזקת מיטלטלין. כלומר: בקרקעות, גם להבנת התוספות ורבנו יונה, אנו מוכרחים לומר שהטענה יוצרת את המוחזקות והכרחית לה. כך גם עולה מההבנה שהצגנו בשיטת הולכי אושא.

אמנם, לפי דברי הריטב"א (הובאו לעיל הערה 42) קשה, הרי הוא טוען שיש משמעות לישיבה בקרקע כמו תפיסה במיטלטלין, ומצד הדין יש תפיסה בקרקע (והצורך בשלוש שנים נובע מהריעותא שבטענת 'אחווי שטרד'), ואם כן צ"ע לשיטתו מדוע לא תועיל חזקה ללא טענה. ניתן לומר שהוא סובר מעיקרא שגם הנהגת מוחזקות במיטלטלין תלויה בטענה בלבד, כשיטת הרמב"ן וקצוה"ח; אולם עם שיטת התוספות ורבנו יונה קשה ליישבו. ויש עוד לעיין בשיטתו.

ומבאר רש"י על אתר :

תיהוי חזקה – דהא אמרת שלש שנים מפקי ליה מרשות מוכר.

ומשני **טעמא מאי** – אמרינן שלש שנים מפקי לה מחזקת מרה קמא, דאמרינן: דלמא כדאמר איהו – זה אומר לקחתיה ממך, וזה אומר גזלתיה ממני, ואין אנו יודעין האמת עם מי – אתיא חזקת שלש שנים **ומוקי לה ברשותיה ואמרינן דלמא קושטא הוא דקאמר**, אבל בלא טענה מהיכן קנאה בשביל אכילת שלש שנים?

הגמרא מציעה, שלפי הבנתם של הולכי אושא, מסתבר שחזקת קרקעות תועיל אף ללא טענה. רש"י מבאר את הבסיס לקושיא בדיוק כפי שהצענו: אם חזקת קרקעות היא זכייה בתורת מוחזקות, מדוע טענה מוכרחת בה, הרי המוחזקות נוצרת בעצם האחיזה בקרקע (שלפי הולכי אושא נוצרת לאחר אכילה משולשת של פירות השדה), מעצם המציאות ומדוע שתהיה תלויה בטענה? – "דהא אמרת דשלוש שנים מפקי לה מרשות מוכר!"⁵⁰ הגמרא דוחה זאת בנימוק, שעם כל זה שמדובר בזכייה בתורת מוחזקות, עדיין, בקרקעות "טעמא מאי (שהיושב בקרקע זוכה)? דאמרינן **דלמא** כדאמר איהו" – כלומר: יסוד המוחזקות בנוי על כך שאנו מניחים שהיושב בקרקע **הטוען לבעלות**, צודק בדבריו, לאור אחיזתו בה המראה בעלות, למרות שכנגדו עומד מרא קמא, וכלשון רש"י: "אתי חזקת ג"ש ומוקי לה ברשותיה", מעמידה הקרקע בידו מכוח אחיזתו וטענתו עליה; אולם, כל עוד לא טען היושב בה לבעלות – "השתא איהו לא טעין, אן ליטעון ליה?" כלומר: היות ובקרקעות יסוד המוחזקות אינו בתפיסה, אלא באופן אחר המקביל לה (וזה לא משנה כרגע מהי בדיוק החלופה המוצעת), אין התופס יכול להיסמך על הימצאותו בקרקע בלבד, אלא חייב הוא לטעון לבעלות. מעמדו כיושב בקרקע לא מסייע לו ולא מראה על בעלותו, והגורמים האחרים שכן מצביעים על כך – תלויים אך ורק בטענתו, כל משמעותם הם מכוחה – "אבל בלא טענה, היכן קנאה בשביל אכילת שלוש שנים?" הגמרא מדגישה את הייחוד שבחזקת קרקעות – "טעמא מאי? אמרינן דלמא כדקאמר איהו וכו'", ואת השוני בהן המשפיע על משמעות הטענה לגביהן.⁵¹

אם כן, נוכחנו לדעת שבקרקעות, לפי כל השיטות בהבנת הנהגת המוחזקות, טענה היא הכרחית ומשמעותית, "וכל חזקה שאין עמה טענה – אינה חזקה".

⁵⁰ נקטנו את ביאורו של רש"י, שהולך בשיטה דומה לזו שהובאה לעיל בביאור שיטת הולכי אושא ברמב"ן, מפני שלעני"ד זהו פשט הגמרא, ולא כמו ההבנה שנעזרנו בה לעיל בדברי ר' יונה והרשב"א (ועיין לעיל הערה 45).

⁵¹ ואולי זאת כוונת ר' יונה בדבריו: "דלא ילפינן משור המועד אלא דמהניא חזקה למיהווי ראייה למה שהוא טוען – שלקחה הימנו, דכיון דשייכא בה טענה, אינה חזקה עד שיטעון", ולא כמו שהסברנו אותם לעיל בהערה 45.

ה. נוסח הטענה הדרוש

כפי שהזכרנו לעיל, ייתכן ולעובדה שמרא קמא הוא המוחזק בקרקע, ולא התופס, תהיה השלכה לא רק על תפקיד הטענה ומשמעותה, אלא גם על נוסח הטענה הדרוש. ייתכן שלא רק הטענה לבעלות הכרחית בקרקעות, אלא היא צריכה לכלול גם הסבר על מעבר הקרקע מידי המרא קמא לתופס, כדי להוציא מחזקת מרא קמא, שבקרקעות יש לה משקל רב.

נשוב לעיין במשנה (מא, א) :

כל חזקה שאין עמה טענה – אינה חזקה. כיצד? אמר לו: "מה אתה עושה בתוך שלי?" והוא אמר לו: "שלא אמר לי אדם דבר מעולם" – אינה חזקה; "שמכרת לי, שנתת לי במתנה, אביך מכרה לי, אביך נתנה לי במתנה" – הרי זו חזקה. והבא משום ירושה – אינו צריך טענה.

מהו הנוסח הדרוש לטענה? ננסה להגדיר זאת לפי הדוגמאות שהמשנה מביאה. "שמכרת לי, שנתת לי במתנה, אביך מכרה לי, אביך נתנה לי במתנה" – אלו טענות שהמשנה מגדירה אותן כ"טענה". לעומתן, "שלא אמר לי אדם דבר מעולם", לא מוגדר כ"טענה". מה ההבדל בין שני סוגי הטענות? נראה בפשטות, שהטענות ממין "שמכרת לי וכו'" מגדירות **קשר ישיר וודאי** בין התופס בקרקע לבין המרא קמא. התופס טוען (ברי) שקיבל ישירות מהמ"ק את השדה באמצעים פורמאליים ורשמיים. לפי זה, נגדיר 'טענה' כהסבר המקשר באופן ישיר וודאי את מעבר השדה אל התופס בה מהמ"ק (לאפוקי ממצב בו התופס טוען לקשר עקיף שהמעבר של השדה מהמ"ק לרשותו אינו ידוע וברור; כדלהלן).

אולם, האנטיתזה שמביאה המשנה אינה ניגוד שמקביל בדיוק לסוג הטענות שסווגו כ"טענה" מתקבלת. "שלא אמר לי אדם מעולם" הוא לא הצד השני של "שמכרת לי", שהרי אם נגדיר רק טענות כ"מכרת לי" כטענות המתקבלות בבית דין, כפי ששמע מהסיפא של המשנה, הרי שלא רק טענות כ"שלא אמר לי אדם דבר מעולם" אינן מתקבלות, אלא אף טענות שנראות לכאורה יותר מבוססות, כדוגמת "קניתי מפלוני בחזקת שקנאה ממך" (שהתופס טוען ברי שקנה מפלוני, אך אין הוא יודע בוודאות כיצד הגיעה השדה מהמ"ק לזה שמכרה לו) – אף הן לא יתקבלו, שהרי אין בהן תיאור ישיר וודאי של מעבר הקרקע מהמ"ק אל התופס. אולם, המשנה לא ציינה דוגמא שכזו כניגוד לטענת 'שמכרת לי' וחברותיה, אלא דווקא את הדוגמא של "שלא אמר לי אדם דבר מעולם" כטענה פסולה. לפי זה, משמע שהגדרת 'טענה' אינה כה חדה כפי שהגדרנו לעיל; הרי המשנה עצמה לא שוללת טענות שאינן ישירות, אלא רק טענות משוללות בסיס כ"שלא אמר לי וכו'". טענות מבוססות, אף כי אינן מוגדרות לגמרי, כדוגמת "קניתי מפלוני שאמר לי שקנאה ממך" (שהרי הוא טוען שאינו יודע בוודאות שהמוכר לו את השדה קנאה מהמ"ק, אלא הוא קנה את השדה ממנו רק בחזקת שהוא קנה מהמ"ק),⁵² לכאורה מתקבלות כטענות בבית דין.

⁵² ראה מא, ב רשב"ם ד"ה "דזבנה מינך".

אם כן, מפשט המשנה קשה להגדיר במדויק מהי 'טענה'. מהרישא משמע שרק טענות משוללות בסיס ותוכן, כדוגמת "שלא אמר לי אדם דבר מעולם" – שבטענה כגון זו התופס לא מציג שום קשר חוקי בינו לבין השדה, והוא לא טוען כלל לבעלות עליה מכוח תוקף משפטי, אלא רק מכוח המציאות שנוצרה בעקבות ישיבתו בשדה – אינן מתקבלות בבית דין ואי אפשר לזכות מחמתן בחזקת ג"ש, אך כל טענה שבה יצביע התופס על **קשר רשמי בינו לבין השדה** ויטען לבעלות עליה תהווה טענה ויוכל לזכות בה ע"י חזקת ג"ש, גם אם לא תצביע על קשר ישיר בינו לבין המ"ק;⁵³ לעומת זאת, מהסיפא משמע, שרק טענות המצביעות על **קשר ישיר וודאי בין התופס למ"ק** יתקבלו בבית דין, וכל טענה שלא מוגדרת כך ולא מצביעה על קשר שכזה, לא מהווה טענה.

לפיכך, כדי להגדיר במדויק את מושג ה'טענה' בקרקעות, נצטרך לדון בטענה מתחום הביניים, כדוגמת "קנייתיה מפלוני בחזקת שקנאה ממך", שמצד אחד התופס טוען בדבריו לבעלות על השדה, אך מצד שני הוא לא מגדיר קשר ישיר וודאי בינו לבין המ"ק.⁵⁴ מפני אריכות הדברים לא נפרוש את הדיון כאן, ונשאיר את השאלה פתוחה.

⁵³ כך לכאורה משמע מפירוש הרשב"ם (ד"ה "חזקה שאין עמה טענה"): "וקאמר דצריך לטעון מאיזה כח החזיק בה, והלכך כיון דטעין טענתא מעליא **שבדין ירד לקרקע זה ומתוך כך החזיק בה** כשיעור חזקה שאמרו חכמים, וזה שתק ולא מיחה – הויה חזקה". מהרשב"ם משמע שהדגש הוא רק על כך שהתופס טוען לבעלות על השדה, שמכוחה הוא החזיק בה, ולא על יותר מכך.

⁵⁴ ניסוח מפורש של הבעיה שהעלינו בהבנת המשנה נמצא בריטב"א (מא, א ד"ה "מתניתין"): "קשיא לי, דמרישא נראה מפני שאמר 'שלא אמר לי אדם מעולם', מפני שהוא **כמודה שאין לו בה כלום**, הא אילו שתק, או שאמר 'שלי הוא וזכיתי בה בדין' – דבריו קיימין; והדר תנא סיפא 'אתה מכרתו לי אתה נתת לי במתנה – דבריו קיימין', הא **אילו לא אמר כן בפירוש** לא הויה חזקה!" הריטב"א מציע בהמשך יישוב לקושיא זו, עיי"ש, אולם תירוצו הוא נקודתי, ואין בו כדי להחליש את השאלה האם טענה שכזו נחשבת לטענה או לא, מפני שהוא מציע ליישב את הסתירה בין הרישא לסיפא באוקימתא מאוד מסוימת, אשר מסירה אמנם את הסתירה הפנימית בין הרישא לסיפא, אך היא איננה נוגעת בעצם השאלה ובעצם בעיית הניסוח של המשנה בהגדרת 'טענה'. לפעני"ד, לא לחינם המשנה התנסחה ברישא בצורה אחת ובסיפא דווקא בצורה אחרת; ובוודאי שהפשט הוא שהמשנה לא עוסקת רק במקרה הספציפי שהציע הריטב"א. היות ואין לנו מטרה ליישב את הסתירה במשנה, אלא דווקא להיעזר בה כדי לחדד את הבנת סוגית הגמרא, אנו נשאיר את השאלה בעינה.

התייחסות נוספת לשאלה זו ניתן למצוא בדברי **התוספות** (ד"ה "שלא אמר לי אדם דבר מעולם"): "והוא הדין דאפילו אם אמר 'זבינתיה מפלוני דזבנה מינך', **דלא הויה חזקה עד שיאמר 'אתה מכרת לי** כדקתני סיפא, אלא הא עדיפא ליה למינקט 'שלא אמר לי אדם דבר מעולם', לאשמועינן דלא הויה פתח פיך לאלם, כדאמר בגמרא". תוספות טוענים שהגדרת 'טענה' היא על פי הסיפא של המשנה, היינו: טענה ישירה המגדירה מעבר וודאי של הקרקע מן המ"ק אל התופס בה, והמשנה נקטה את הדוגמה של "שלא אמר לי וכו'", רק לרבותא בעלמא. מכל מקום, אנחנו ננסה להציע יישוב שונה לבעייתיות בהגדרת נוסח הטענה הדרוש.

ו. דין 'טענין'

לאור מה שלמדנו לעיל, ננסה לבחון כעת מושג חשוב הקשור לדין 'חזקה שאין עמה טענה', והוא דין 'טענין'.

עניינו של דין 'טענין' הוא, שבית דין טוענים ליורש וללוקח כל מה שהמוריש או המוכר היו יכולים לטעון בדין. דין זה מפורש במשנתנו: "והבא משום ירושה – אינו צריך טענה", וכן בגמרא (בבא בתרא כג, א) באופן מפורש יותר:

אמר רב פפא, ואיתימא רב זביד, זאת אומרת: טוענין ללוקח וטוענין ליורש.

ומבאר רש"י על אתר:

בית דין פותחים פה וטענה ליורש וללוקח שערער אדם עליהן, ויש לו עדים שהיתה שלו או של אבותיו, וזה אומר: "ירשתי מאבא" או "לקחתי מפלוני שהוחזק בו ימים רבים", והביא עדים שהוחזק בו אביו או המוכר לו שלש שנים, אע"פ שלא טען: "והן לקחו ממך או מאבותיך", טוענין לו בית דין ופותחים לו פה. ואילו למי שלא ירשה ולא לקחה מאחר, כשאמר לו המעורר: "מה אתה עושה בתוך שלי?" והוא אומר: "החזקתי בה ג' שנים ולא אמרו לי דבר", תנא במתני' דאין לו חזקה.

מדוע בית דין טוענים ליורש ולוקח? מבאר רשב"ם: "דאין אדם בקי בקרקעות אביו היאך באו לידו" (מא, א ד"ה "אינו צריך טענה"), כלומר: יורש אינו בקי בעסקיו של אביו, ולכן הוא אנוס בטענותיו, הוא לא יכול לדעת כיצד הגיעו הקרקעות לידיו של אביו, ועל כן, למרות שיש לו חוסר בטענה – בית דין טוענים לו מחמת אונסו (ועל אותה דרך יש לדון בלוקח). דין זה נכון הן בקרקעות והן במיטלטלין.⁵⁵

מהו יסודו של דין 'טענין'? בפשטות, הוא קשור ליסוד שהגמרא מעלה אצלנו: "פתח פיך לאילם". דין "פתח פיך" מוזכר כמה פעמים אצל חז"ל (למשל: כתובות לו, א; גיטין לו, ב; ועוד) בהקשרים דומים. יסוד הדין הוא שלעיתים הבעל דין אינו בקי בטענותיו ובסדרי הדין והוא עלול לכבוש את דבריו ולא לטעון דברים שיכולים לעמוד לזכותו מפחד שמא דבריו דווקא יכשילוהו, או שמא מאונס אינו יודע כלל דברים שיכולים לזכות אותו. במקרים שכאלו, בית דין יכולים לטעון בשבילו טענה לזכותו. יסוד זה הוא זה שעומד גם ביסוד דין 'טענין'. אולם, דין זה פותח פתח רחב לתחום אפור שבו לא ברור האם הטוען באמת לא יודע את טענותיו או שהוא מבולבל וטועה, או שמא הוא באמת לא צודק בטענותיו ואין לו מה לטעון. בית דין צריכים להיזהר שלא יעשו עצמם כ"עורכי הדיינים" ולא יבנו טענות למי

⁵⁵ למשל, במלווה על פה (מלווה ולווה יא, ו): "אין ההלואה שעל פה נגבית מן היורשין אלא באחד משלושה דברים אלו: כשחייב מודה בה, וצוה בחליו שיש לפלוני עליו חוב עדיין; או שהיתה ההלואה לזמן, ולא הגיע זמן לפרעה, וחזקה היא שאין אדם פורע בתוך זמנו; או שנדוהו עד שיתן, ומת בנדויו – כל אלו גובין מן היורשין בלא שבועה. אבל אם באו עדים שהיה חייב לזה מנה, או בפנינו הלוחו – אינו גובה מן היורש כלום, שמא פרעו, שהמלוה את חבירו בעדים אין צריך לפרעו בעדים".

שכלל לא זכאי לכך (עיין אבות א, ח, וכתובות נב, ב). על כן, "פתח פיך לאלים" מיושם במקרים מסוימים מאד, ובסייגים חמורים מאוד, ולכן, הגמרא אצלנו דוחה את ההצעה שנטען לאדם שאומר "שלא אמר לי אדם דבר מעולם", מפני שהיסוד שהגמרא מעלה לחשוב שהוא אנוס בטענותיו – קלוש.

וכך כותב הרמב"ם (סנהדרין כא, יא):

ראה הדיין זכות לאחד מהן, ובעל דין מבקש לאמרה, ואינו יודע לחבר הדברים; או שראהו מצטער להציל עצמו בטענת אמת, ומפני החימה והכעס נסתלק ממנו או נשתבש מפני הסכלות – הרי זה מותר לסעדו מעט להבינו תחלת הדבר, משום "פתח פיך לאלים". **וצריך להתיישב בדבר זה הרבה, שלא יהיה כעורכי הדיינים.**

לכאורה, נראה היה לומר שדין 'טענין' נועד כדי להגן על מי שאינו בקי בטענותיו מחמת אונסו **מהריעותא שבחוסר הטענה**, כפי שהצענו לעיל (הערה 29). כלומר: בית דין לא טוענים בשביל לזכות אדם שכלל לא היה זוכה מבלי טענתם; דבר זה לכאורה לא יעלה על הדעת. כל החידוש שבדין 'טענין' הוא, שאדם שתופס בנכס, אך הוא לא טוען לבעלות עליו (מחמת אונס שאינו יודע טענותיו), אין בשתיקתו ריעותא לחזקתו, ועל כן בית דין כביכול 'משלימים' את החוסר שבטענתו. 'טענין', לפי הסבר זה, בנוי רק על גבי מוחזקות, אין בו כדי ליצור מוחזקות – מטרתו היא בסך הכל "ליישר קו" עם התביעה, ליצור שוויון והתמודדות של הנתבע במישור הטענות.

הסבר זה עולה יפה עם דברי תוספות בענין השפעת הטענה על המוחזקות. הערנו לעיל, שתוספות לא עוסקים במקרה שהתופס שותק, ולכאורה ניתן לדייק מדבריהם שחוסר בטענה מהווה ריעותא למוחזקות; התופס מוחזק, אך יש ראייה כנגדו בשתיקתו. על גבי זה מחדש דין 'טענין', שישנם אנשים ששתיקתם לא מהווה ראייה כנגדם, מפני שהיא נובעת מאונס, ולכן בית דין מחילים לגבם את הנהגת המוחזקות, ע"י זה שכביכול הם טוענים בשבילם.

אולם, הסבר זה קשה בגלל העובדה שדין 'טענין' חל גם לגבי קרקעות, והרי בקרקעות לכו"ע אין מוחזקות ללא טענה, ואם כן לפי זה יוצא שכאשר בית דין טוענים לנתבע, הרי שהם יוצרים בשבילו את הבסיס למוחזקות שלא היה קיים מבלי טענתם. מה גם, שאם נדייק מדברי רש"י שהבאנו לעיל, נראה שדין 'טענין' נועד למקרה בו התופס אינו זוכה ללא טענת בית דין בשבילו, שהרי הוא נוקט בדוגמא בה התופס לא אמור לזכות בטענתו אלמלא דין 'טענין'.

לכן, נראה לבאר שדין 'טענין' לא נועד כדי לחפות על הריעותא שבחוסר הטענה, אלא הוא נועד למקרים שבהם הנתבע **מפסיד** ללא טענה, כדוגמת חזקת קרקעות, או במלווה על פה, אם לא יטען 'פרעתי' (ראה הערה 65). החידוש שבדין זה הוא, שבית דין מתנהגים עם

היורש והלוקח בבחינת 'לפנים משורת הדין', בגלל אונסם, והם טוענים בשבילם – ובעצם **יוצרים בשבילם מוחזקות**.⁵⁶

כפי שביארנו לעיל, יסוד הנהגת המוחזקות הוא כדי לאפשר לבעלים לשמור על הרכוש שתחת ידם גם מבלי להציג ראייה לבעלותם. ראינו שנחלקו הראשונים האם קיים מושג של מוחזקות עצמאית ללא טענת בעלות במיטלטלין, או לא, ובקרקעות לכו"ע אין מושג של מוחזקות עצמאית ללא טענה; אולם ביורש ולוקח, כו"ע סוברים שחכמים "הרחיבו" את התקנה, והנהיגו שגם במקרים בהם אין מוחזקות עצמאית לתופס הוא זוכה גם ללא טענה, כדי לאפשר בכל זאת לאנוסים בטענותיהם להחזיק במה שתחת ידם. טעם הנהגת מוחזקות צף ועולה גם כאן: "דאל"כ, לא שבקת חיי לכל בריה" – הרי לוקח ויורש (שהם מרכיב משמעותי בסך בעלי הנכסים) יצטרכו לשמור ראיותיהם עד עולם, ואולי גם זה לא יועיל להם, במקרה שלמ"ק יש עדי אבות על הנכס, ולנתבע אין ראייה שאבותיו או המוכר לו לקחו ממנו. על כן, תקנו להם חכמים מוחזקות גם כאשר יש להם חסרון משמעותי בטענה. מה גם, שללוקח ויורש הרי יש טענה בסיסית, והיא טענת ירושה או טענת קנייה. אמנם טענה זו אינה מספיקה בקרקעות מול חזקת מ"ק, ולשם כך קיים דין 'טעניני', אבל יש בכך כדי לומר שהמוחזקות שבית דין מקנים להם אינה נוצרת יש מאין.

אם כן, דין 'טעניני' אומר שטענת ירושה או לקיחה, יחד עם תפיסה מספיקים ליצור מוחזקות למי שאנוס בטענותיו. דין זה הוא **לפנים משורת הדין**, שהרי במקרים רבים שבהם מופעל דין זה המוחזקות נובעת אך ורק מכוחו; אולם, כאמור, זהו עיקר חידושו.⁵⁷

⁵⁶ רעיון זה עולה מדברי בעל ה"חינוך" (מצווה סה): "שנמנענו מהכביד במעשה או אפילו בדיבור על היתומים והאלמנות, שנאמר: (שמות כב, כא) 'כל אלמנה ויתום לא תענון', אבל כל משאו ומתנו של אדם עמהם יהיה בנחת ובחסד ובחמלה.

משרשי המצוה... לפי שאלו הן תשושי כח, שאין להם מי שיטעון טענותם בכל נפש, כמו שהיה עושה איש האלמנה אביהן של יתומים אם היה קיים, ועל כן הזהירנו תורתנו השלמה לקנות מדת חסד ורחמים בנפשינו ונהיה ישרים בכל מעשינו כאילו יש כנגדינו טוען בכח הטענה בהפכינו, ונחוס ונחמול עליהם ונראה זכותם בכל דבר יותר משהיינו עושים אם היה האב קיים. מדיני המצוה... שאם יש להם ריב עם שום אדם, שבית דין חייבין לטעון בשבילם כנגד התובע אותם, וטוענין לתועלתם כל מה שיחשבו שהיה יכול אביהם לטעון... אמנם, כפי שהסברנו בגוף הדברים, דין זה אינו רק בבחינת גמילות חסד, אלא יש לו בסיס משמעותי גם מבחינת הרעיון של תקנת המוחזקות. נראה, שחכמים צירפו בדין זה כמה עקרונות שאולי במקרה רגיל אין בהם כדי לזכות את התופס, אך הם החליטו שבמקרה של יורש ולוקח, שאנוסים בטענותיהם, להחיל את המוחזקות גם על בסיס קלוש יותר מהרגיל. ודייק בדברי רש"י שהובאו לעיל, שכך עולה מעצם ההשוואה שהוא עורך בין תופס רגיל לבין יורש ולוקח.

⁵⁷ נלענ"ד שמסתבר יותר שעיקר חידושו של דין זה הוא להקנות מוחזקות למי שאינו מוחזק ממילא, מאשר להתגבר על ריעותא כנגד המוחזקות. כך עולה בדברי רש"י, שמדגיש מאוד את האלמנט של "פתיחת הפה" שבית דין עושים בדין 'טעניני', מושג הבנוי על דין "פתח פיך לאילם" שהוזכר לעיל, שעניינו הוא לבנות טענה **דוקא למי שלא יכול לזכות בטענותיו שלו**, שהוא בבחינת 'אילם' (מחמת אונסו), שבית דין בעצמם 'צריכים' לבנות לו טענה כדי לזכותו, בגלל גורמים אחרים שעומדים לנגד עיניהם.

ז. "חזקה שאין עמה טענה" במודה בה שאינה שלו

עד עכשיו דנו בעיקר ברמה העקרונית של הצורך בטענה; כלומר: בעיקר במקרים בהם התופס כלל לא טוען, או שהוא טוען טענה בעייתית, שיש לדון בכוחה (וכן בטענות שאין להן כלל משמעות, וברמה העקרונית, דינן כשתיקה). כעת נתמקד במקרים בהם התופס מודה שהנכס אינו שייך לו.

1. טענת "שלא אמר לי אדם מעולם"

במקרה בו התופס מודה לבעלותו של המערער, פשיטא שהמערער זוכה גם אם אין לו עדים לטענתו, מכוח הודאת בעל דין של התופס. אולם מה קורה כאשר התופס אינו מודה לבעלותו של התופס, אלא רק מודה שלו לא הייתה בעלות מוקדמת על השדה – טענת "שלא אמר לי אדם דבר מעולם"? ניתן לומר שבעצם הוא טוען ב"שמא" שהחפץ היה הפקר, ואם כן יש לדון האם טענה זו מועילה לזכות אותו מול המערער.

לכאורה, נדמה שהדיון בטענה זו (ובטענות "שמא" בכלל), תלוי במחלוקת האמוראים לגבי טענת 'ברי' מול טענת 'שמא' (כתובות יב, ב):

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

הגמרא (יג, א) פוסקת הלכה כרב נחמן ורבי יוחנן, ואם כן, נראה שבטענה כגון זו המוחזק אמור לזכות מול המ"ק, גם אם הוא טוען 'ברי'. אלא, שיש לחלק בין טענת "שלא אמר לי" ובין טענת 'שמא' רגילה (שהיא טענה לבעלות על החפץ, אך היא אינה מבוררת), משתי סיבות: האחת – טענת "שלא אמר לי" אינה לגיטימית כלל, והיא לא מתקבלת בבית דין – אי אפשר לטעון לבעלות מכוח זה שאולי הנכס היה מופקר; אנו לא מניחים שאנשים מפקירים את נכסיהם, בדיוק כמו שאנו לא מניחים שרכוש שנמצא ברשותו של אדם הוא גנוב. כשאדם בא וטוען מול מ"ק בבית דין שהוא תופס בנכס מכוח 'שמא דהפקר', הוא טוען טענה לא קבילה, והוא כלל לא מתמודד עם המ"ק, מוחזקותו וטענותיו, בטענה. השנייה – האמוראים נחלקו במקרה בו המנה בוודאי שייך לנתבע, וכל הדיון הוא האם הוא חייב לשלמו בתורת חוב לחברו, או לא. לכן, מסתבר שטענה 'שמא' תזכה את המוחזק גם מול טענת 'ברי'. לעומת זאת, בטענת "שלא אמר לי" לא ברור כלל אם הקרקע עצמה שייכת לתופס, שהרי טענתו עליה אינה מבוררת, ומולו עומד מ"ק עם עדות על בעלותו על הקרקע בעבר. במצב כזה, יותר הגיוני לומר שהתובע זוכה, מאשר לומר שהנתבע מוחזק בקרקע, שהרי עצם הבסיס למוחזקות שלו פגום.

והנה, מדברי המשנה: "אמר לו: 'מה אתה עושה בתוך שלי?' והוא אמר לו: 'שלא אמר לי אדם דבר מעולם' – אינה חזקה", משמע שטענה זו אכן אינה מוגדרת כלל כ'טענה'. אלא,

שהשאלה היא האם זהו דין מיוחד בקרקעות, או שמא זה נכון לכלל דיני חזקה שאין עמה טענה. ניתן להבין שטענה זו בעייתית רק בקרקעות, הואיל ובהן, כפי שביארנו לעיל, יש צורך להצביע על קשר ישיר וודאי בהעברת הבעלות מהמ"ק אל התופס, ואם כן טענה זו בעייתית כמו טענת "קנייתה מפלוני שקנאה ממך", אולם זוהי בעיה המיוחדת רק לקרקעות.

על הצד שדברי המשנה עוסקים רק בחזקת קרקעות, ועל הצד שטענת "שלא אמר לי" היא טענה לגיטימית וקבילה, ועל הצד שנקבלנה כטענת 'שמא' רגילה (מה שלא נראה כל כך רחוק מההיגיון) – ננסה בכל זאת לבחון את הטענה הזו ע"פ הכללים שהעלינו לעיל בדיני חזקה שאין עמה טענה.

בפשטות, בדיני ספק, ודאי שהתופס זוכה בטענה זו, שהרי על פי מה שביארנו לעיל (סעיף ב), שאין משמעות לטענה בדיני ספק, הזכייה היא לא מכוח בעלותו של התופס, אלא מכך שאין זיקה משמעותית של המערער להוציא ממון מיד התופס בו. על כן, היות והוא טוען (גם אם זו טענת 'שמא' בלבד) שהחפץ היה מופקר ומכוח זה הוא תופס בו, ואין מולו צד שמתעמת עמו בדין, כ"ש שהוא זוכה בחפץ.

לעומת זאת, במקרה בו עומד מול התופס מרא קמא שמוחזק בעדים או בשטר, יש לדון האם טענת 'שמא דהפקר' תועיל לו. אם אנו מדברים על זכייה מדין בירור, מסתבר שטענה שכזו לא תועיל לו, שהרי אם כל מישור הדיון הוא בראיות לבעלותו של התופס מכוח המציאות ולמעבר הבעלות מהמ"ק אליו, במקרה בו הוא מודה שהוא לא קנה את הנכס מהמ"ק, הרי הוא כאילו כלל לא טען, וכבר ביארנו לעיל שבזכייה מדין בירור הטענה היא הבסיס לזכייה, ובלעדיה אין משמעות לבירור. אין משמעות לבירור המורה על בעלות התופס אם הוא לא טוען כלל שהוא הבעלים. כמו כן, הסברא נותנת, שאם מצד אחד עומד אדם המוחזק בחפץ בראיות, ומולו עומד אדם הטוען לבעלות מכוח טענת 'שמא דהפקר' התופס בחפץ, נכריע לטובת בעל הראיות, בבחינת "אין ספק מוציא מידי ודאיי".⁵⁸ הכלל ש'ברי ושמא לאו ברי עדיף' (כתובות יב, ב) שייך רק לגבי מוחזקות, אך בבירור נראה שבטענת שמא שכזו אין התופס זוכה.

אולם, אם אנו מדברים על זכייה בתורת מוחזקות, היות ומוחזק זוכה בטענת שמא, גם מול מרא קמא הטוען ברי (עיי' בסוגיא שם בכתובות), נראה לומר שגם טענת 'שמא דהפקר'

⁵⁸ אמנם, אין לדחות על הסף את הסברא שאולי טענת 'שמא דהפקר' בכל זאת תועיל, מצד זה שלטענת המ"ק יש ריעותא מכך שהחפץ לא נמצא ברשותו, והרי אנו מניחים שהוא לא הגיע לרשות התופס באיסור (עיי' לעיל הערה 18), ועל כן ייתכן שנטען שהבירור שבתפיסת החפץ מעיד על בעלותו של התופס בו מכוח טענתו. כמו כן, הערנו לעיל (סעיף ג 1), שיייתכן והבירור יועיל בכל זאת לטענת שמא. אולם, לעני' נראה שמעט דחוק להגיד כך במקרה שלנו, שהרי מצד השכל הישר טענת 'שמא דהפקר' היא **רעועה מעיקרה**, שהרי הוא טוען למצב שרחוק מבחינת המציאות, שבעוד מנגד מונחת ראייה לוודאות הבעלות של המ"ק בעבר (כלומר: קשה להניח שהמ"ק הפקיר את הנכס, כטענת התופס, מפני שטענת הפקר היא לא לגיטימית כ"כ מבחינת המציאות, בבחינת טענת 'גנובים', כפי שביארנו לעיל). מכל מקום, ניתן בדוחק להציע שהתופס בכל זאת יזכה בטענה זו.

תועיל לו, שהרי אם הוא טוען לבעלות ב'שמא', זה מספיק כדי שנחיל לגביו את הנהגת המוחזקות, מפני שיש לנו אינטרס להגן על כל בעלים שהוא, בין אם זכה בחפציו מכוח הפקר ובין אם הגיעו לידינו באורח פורמאלי ובהעברת בעלות.⁵⁹

אם כן, נראה שניתן להציע הבנות שונות לגבי טענת "שלא אמר לי אדם דבר מעולם": ניתן להבין שזו טענה שאינה קבילה כלל בבית דין, או שהיא טענה שלא נחשבת אפילו כטענת 'שמא', ומאידך ניתן להבין שהיא קבילה, ואם כן מסתבר לומר שהיא תועיל בדיני מוחזקות אך לא בדיני בירור. בדיני ספק, מסתבר שניתן לזכות בטענה זו.

2. זכייה מדין שמירה לאחר

לסיום, נדון בעניין נוסף הנידון בראשונים לגבי "חזקה שאין עמה טענה", הקשור לעניין הקודם שדנו בו.

לגבי טענת "שלא אמר לי" כותב הרמב"ם (טוען ונטען יד, יב):

כל חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה. כיצד? הרי שאכל פירות שדה זו כמה שנים, ובא המערער ואמר לו: "מאין לך שדה זו, שלי הוא!" השיבו ואמר לו: "איני יודע של מי היא, וכיון שלא אמר לי אדם כלום ירדתי לתוכה" – אין זו חזקה, שהרי לא טען שלקחה ולא שנתנה לו ולא שירשה. ואע"פ שלא טען, אין מוציאים אותה מידו עד שיביא זה המערער עדים שהיא שלו. הביא עדים, תחזור לו השדה, ומוציאים מזה כל הפירות שאכל...

הרמב"ם מחדש, שבמקרה שמול התופס בקרקע עומד מערער בטענת ברי בלבד, אין התופס מוחזק אם אינו טוען כלל לבעלות או אם טוען שירד לקרקע בתורת הפקר (כדברי המשנה), אולם בכל זאת אין מוציאים את הקרקע מידו. פירוש הדברים הוא, שהיות ולתובע אין זיקה משמעותית אל הנכס, חוץ מהטענה שלו, הרי אנו דנים במישור הספיקות והתפיסות, והיות וכך הוא המצב, אין מוציאים את היושב בקרקע, כלומר: הוא זוכה בה מדין ספק, למרות שהוא טוען שהוא לא הבעלים של השדה. כפי שכתבנו לעיל, בזכייה מדין ספק **במיטלטלין**, פשוט שהתופס זוכה גם בטענת "שלא אמר לי אדם דבר מעולם", היות ותפיסתו מזכה אותו ללא קשר לטענתו. חידושו של הרמב"ם הוא שכך היא הפסיקה גם בקרקעות.⁶⁰

⁵⁹ ושמא בכל זאת ייתכן שלדעת רמב"ן וקצוה"ח במקרה כזה הוא לא יזכה, כי טענתו בעייתית מאוד וקשה להחיל גביו את הנהגת המוחזקות, כמבואר לעיל.

⁶⁰ וראה מה שחערנו לעיל לגבי זכייה מדין ספק בקרקעות, ובהערה 37.

לעומתו, מביא המאירי (מא, א ד"ה "אמר המאירי") בשם "יש חולקים", שיטה שסוברת שהיות והמערער טוען ברי והתופס כלל לא טוען לבעלות, אלא רק טוען "שמא דהפקר", אזי מוציאים אותה מידו ונותנים אותה למערער.⁶¹

כדי להבין את שורש המחלוקת, יש להקדים, שבמקרה שישנו חפץ והוא אינו מוחזק לאיש, ויש אחד שטוען לבעלות עליו ב'ברי', ואח"כ בא אחד ותפסה – מוציאים מידו ונותנים את החפץ לטוען. כלומר: טענה יוצרת זיקה משמעותית אל הממון, שאין בכוחה של תפיסה להפקיע אותה. דין זה מבואר בגמרא (בבא בתרא לה, ב):

אמרי נהרדעי: אם בא אחד מן השוק והחזיק בה – אין מוציאים אותה מידו, דתני רבי חייא: גזלן של רבים לאו שמיה גזלן. רב אשי אמר: לעולם שמיה גזלן, ומאי לא שמיה גזלן? שלא ניתן להשבון.

נהרדעי סוברים שהתופס מיד שני הטוענים אין מוציאן מידו, אולם רב אשי, שהלכה כמותו (טוען ונטען טו, ד: "ואם בא שלישי ותקף עליהן וירד לתוכה מסלקין אותו ממנה"), סבור שמוציאים מידו, כלומר: אין בכוחה של תפיסתו להפקיע את הזיקה הממונית שיש לשניים האחרים, זיקה הנובעת מטענותיהם, למרות שאין החפץ מוחזק לאחד מהם.⁶²

מה הדין במקרה בו קדמה התפיסה מההפקר לטענה? במקרה זה נחלקו הראשונים: הרמב"ם סובר שבמקרה כזה התפיסה מועילה, ועל המערער לברר טענתו, ואילו לדעת החולקים עליו טענת המערער יוצרת זיקה משמעותית יותר אל הנכס המפקיעה את התפיסה.

בביאור דעת הרמב"ם, נראה לומר בפשטות שהוא סובר שתפיסה משמעותית אף בקרקעות, וטענת "שמא דהפקר" תזכה את התופס כמו שניתן לומר במיטלטלין, או כמו

⁶¹ המאירי מביא ראייה לשיטה זו ממעשה דר' מיאשא (כתובות פה, ב), ודוחה אותה, עיי"ש.

⁶² אמנם, יש שמסבירים שזיקתם של הטוענים לנכס נובעת מפסיקת 'כל דאלימ גבר' של בית דין המיועדת רק להם, פסיקה המייחדת אותם משאר האנשים, ויוצרת להם זיקה משמעותית אל הנכס (כך עולה מדברי רבנו יונה, ד"ה "ומאי לא שמיה גזלן": "באו השניים תחילה ונפסק להם הדין דכל דאלימ גבר, הרי הוחזק הממון לאחד מהם...") אמנם, לעני"ד קשה לקבל את הפירוש הזה, היות וכל מהותה של הנהגת 'כל דאלימ גבר' היא **הסתלקות** בית דין ממקרי ספק שאין להם מה לדון בהם, ואם כן קשה לומר שזהו פסק של בית דין **היוצר זיקה** בין אלו שנפסק להם הדין כך לבין הממון המוטל בספק, שהרי זהו לא פסק אלא הנהגת הסתלקות של בית דין. מה גם שמפשט דברי הגמרא והרמב"ם משמע שטענות בעלי הדן יוצרות הזיקה, ולא בית דין.

מהמרדכי (בבא בתרא תקלד) בשם הרשב"ט משמע, שהוא מנמק דין זה בדין "אי תפסינן – לא מפקינן", המוזכר בגמרא (לד, ב), האומר שבית דין שתפסו חפץ בשביל אדם מסוים, אינם יכולים לשוב ולהוציא אותו מתחת ידם, ומסביר רשב"ם: "דמאחר שבא ממון ישראל ביד בית דין, אינן רשאים להפקירו, אלא מעכבין אותו ממון עד שידעו למי ישיבו". אמנם, יש חולקין על כך בגמרא (עיי"ש), אולם כך נפסק להלכה. הגר"א (ביאור הגר"א, חושן משפט קמו, כ) דוחה נימוק זה מכך שבגמרא שם מדובר על תפיסת **בית דין**, וכמו שהדגיש הרשב"ם, שבית דין לא יכולים להוציא ממון של מישחו מתחת ידם מבלי לדעת למי בדיוק הוא שייך, אבל בתפיסה של אדם רגיל, מאן יימר שאין מוציאים ממנו בטענה? (ועיין עוד בדבריו שם).

בתפיסה במקרי ספק. אלא, שכפי שביארנו לעיל, קשה לומר שהרמב"ם סבור שלתפיסה תהיה משמעות בקרקעות, מפני שמבחינה מציאותית לא קיים מושג כזה. על כן נראה לבאר את דעתו כדברי ה'קהילות יעקב' (בבא בתרא כו), שתולה את דברי הרמב"ם בדין שמופיע בירושלמי (קידושין, פרק ג), הקובע שאחד שבא וטוען שמכר את שדהו אך אינו יודע למי מכרה, אין מוציאים אותה ממנו בלא ראייה, ולכן אם יבוא אדם ויטען ב'ברי' שהוא הלוקח, אינו מהימן. ה'קה"י טוען שתפיסת המוכר מועילה לכך שלא ניתן להוציא ממנו ללא ראייה, כדין תפיסה במקרי ספק, והוא תולה זאת בכך שבמכר יש חשש שהטוען שלקחה – משקר, וכ"ש בשדה, שהתופס (שטוען לזכייה מהפקר) אינו מכיר את המערער, ויש חשש גדול יותר שהוא ישקר היות והוא יודע שהתופס אינו מכירו ואינו יכול להכחישו. נראה שכוונת דבריו היא, שלתפיסה יש כוח כנגד טענה מצד זה **שהטענה עצמה אינה מהימנה** ואין לה כוח ליצור זיקה משמעותית שתפקיע מידי תפיסה.⁶³ הזכייה היא לא מכוח התפיסה, אלא מצד זה שכביכול אין כאן תביעה.

לעומת זאת, לבעל 'נתיבות המשפט' (קמו, ט) הסבר אחר בדברי הרמב"ם:

לכן נראה, דשאני הכא שכבר הגיע ליד המחזיק, ולכך אף שבא אחד ואמר שלי הוא, מ"מ הדין נותן בזה דיהיה מונח כמו בכל אבידות שכשהגיע ליד איזה אדם, דאין מחזירין לשום אדם שיבוא ויאמר שהוא שלו עד שיביא עדים שהוא שלו או שיתן סימנים. ואף דגבי אבידה אסור המוצא לאכול הפירות, הכא מותר, כיון דבעל הקרקע אינו כאן ואינו משתדל להשכירו, חשיב כחצר דלא קיימא לאגרא כמבואר בסימן שסג סעיף ו דמותר להשתמש בתוכו, וע"ש.

הנתיבות טוען שהחפץ יישאר בכל זאת אצל התופס בו לא מדין המע"ה, אלא מדין 'שומר אבידה', כלומר: אנו מתייחסים לחפץ כאבידה שלא נודעו בעליה (כדברי התופס, שטוען שאמנם אין החפץ שייך לו אך גם לא למערער, וממילא משמע שהוא הופקד בידיו ע"י מישהו שהוא אינו יודע את זהותו, ועל כן דינו כאבידה, ודין התופס בו – כשומר אבידה), שאין מוציאים מידי השומר אלא בראיה ברורה או בסימנים, אך לא בטענה בלבד. דין שמירת האבידה מבואר בתורה (דברים כב, ב-ג): "וְאִם לֹא קָרֹב אֶחֶיךָ אֶלֶיךָ וְלֹא יָדַעְתָּ וְאֶסְפְּתוּ אֶל תּוֹךְ בֵּיתְךָ וְהָיָה עִמָּךְ עַד דְּרֹשׁ אֶחֶיךָ אֹתוֹ וְהִשְׁבַּתוּ לוֹ. וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְחִמְרוֹ וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְשִׁמְלָתוֹ וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְכָל אֲבִדַת אֶחֶיךָ אֲשֶׁר תֵּאבֵד מִמֶּנּוּ וּמִצְאָתָהּ..." על כן, אין אנו מוציאים את החפץ מידי התופס.⁶⁴ לפי הנתיבות, התחדש לנו כאן דין מיוחד, שניתן לזכות

⁶³ ולפי זה אתי שפיר גם על הצד שאין הכרעת המע"ה בדיני ספק, ותפיסה לא משמעותית בה; כל הזכייה היא רק מצד זה שאין כאן אפילו תביעה, טענת המערער אינה נחשבת לכלום הואיל ויש כאן פתח גדול לשקר.

⁶⁴ וראה ספרי כי תצא, רכג: "וּאֶסְפְּתוּ אֶל תּוֹךְ בֵּיתְךָ" – ולא לבית אחר", ומעיר בעל ה'תורה תמימה' על אתר: "כלומר: שלא ימסרנו לשומר אחר, **דשומר שמסר לשומר חייב**".

בחפץ גם אם מודה בו שאינו שלו, בטענת זכייה לאחר. טענה זו, למרות שהתופס מודה בה שהקרקע לא שייכת לו, יש בה כדי למנוע את הוצאת החפץ מידו ללא ראייה, וזהו חידוש. מכל מקום, לתופס עצמו מותר להשתמש בקרקע מדין "זה נהנה וזה לא חסר", היות ולא ידוע לנו מי הבעלים של הקרקע.⁶⁵

לעומת זאת, לשיטת החולקים על הרמב"ם נראה לומר שהם הבינו שלתפיסה אין כלל משמעות בקרקעות, ואם כן ברגע שמול התופס עומד אדם הטוען לבעלות על החפץ מוציאים את הקרקע, מפני שהתופס כאילו אינו, וכביכול עומד החפץ בהפקר ובא אחד וטוען לבעלות עליו, שודאי שהוא עדיף על שאר בני אדם, וכמו שביארנו לעיל בדברי רב אשי (כלומר: התפיסה כאילו היא אינה. אמנם התופס יכול להשתמש בנכס כל עוד לא טען אף אחד לבעלות עליו, כדין הפקר, אולם אם יבוא אחר ויטען – מוצאים אותה מידו). ואין זה דומה לשאר תביעות מיטלטלין שאין מוציאים מיד התופס בטענה עד שיברר המערער את טענתו בראייה, משום שבמיטלטלין יש משמעות לתפיסת החפץ, לעומת קרקעות שלא קיים בהם מושג התפיסה, ועל כן, כשטוען שאינה שלו – מוציאים אותה מידו.

ח. סיכום

נסכם את המסקנות שהעלינו.

בטענה יש שלושה אלמנטים מרכזיים:

- א. יסוד עמידת בעלי הדין, עמדתם הממונית.
- ב. תגובה לתביעה ממונית בעלת זיקה המחייבת תגובה ועימות בדיון ממוני.
- ג. בסיס לבירור או למוחזקות. בקרקעות קיים אלמנט נוסף, והוא – אמצעי לקישור ולתיאור העברת הבעלות מהמ"ק אל התופס.

יש להדגיש את ההבדל בין דברי הנתבות לדברי המרדכי שהובאו לעיל (הערה 62), מפני שהוא לא מעמיד את יסוד הזכייה על כוחה של התפיסה – כמו תפיסתם של בית דין – לצורך הבירור המשפטי, אלא על דין מיוחד בדיני אבידה.

⁶⁵ אמנם על חידוש זה של הנתבות יש לדון, האם דין שומר אבידה חל על קרקע או לא; או בעצם – האם קרקע נחשבת כאבידה. והנה, בהלכות גזילה ואבידה (יא, כ), פוסק הרמב"ם ש"הרואה מים שוטפין ובאין להשחית בנין חבירו או להשחית שדהו, חייב לגדור בפניהם ולמנעם, שנאמר: 'לכל אבדת אחיך' רבות אבדת קרקעו". לכאורה משמע מכאן שמהריבוי של "לכל אבדת אחיך" לומד הרמב"ם שקרקע נחשבת אף היא כאבידה לכל דבר, ואם כן לכאורה חל עליה חיוב שמירה, "עד דרוש אחיך אותו" (הרב סבתו הציע לתלות זאת בחקירה האם מריבוי לומדים שהפרט שהתרבה הוא כמו הכלל לגמרי, או שמא הוא התרבה רק לעניינו. מסתבר שהרמב"ם הבין ש"לכל אבדת אחיך" כולל את קרקעות כאבידה לכל דבר).

אמנם יש להקשות על דברי הנתבות מכך שהרמב"ם כתב "אין מוציאים אותה מידו", שמשמע מכך שמדובר בכך שתפיסתו מועלה להעמיד שלא להוציא הקרקע מידו, משא"כ לפי הנתבות, שהיה צריך לכתוב "ואסור להוציא אותה מידו". וצ"ע.

משמעות הטענה במישורים השונים של דיני ממונות :

בתפיסה מדין ספק – אין צורך ואין משמעות לטענה, ועל כן התופס זוכה ללא קשר לטענה, בין אם הוא שותק, בין אם טוען טענה בעייתית,⁶⁶ ובין אם טוען שמא. במודה בה שאינו שלו: במיטלטלין – נראה שזוכה, בקרקעות – נחלקו ראשונים: לפי הרמב"ם וסיעתו אין מוציאין מיד התופס בטענה, ואילו לדעת "יש חולקים" המובאת במאירי – מוציאין מידו.

בזכיה מדין ודאי בתורת בירור במיטלטלין – טענה היא הכרחית וכל משמעות הבירור היא רק על גבי טענה. על כן, כששותק או כשטוען טענה בעייתית – אין משמעות לבירור, ואינו זוכה. יש לדון האם בירור יועיל בכל זאת לטענת שמא. במקרה שמודה בה שאינה שלו (אם נקבלנה כטענת 'שמא') – מסתבר שהוא כמי שאינו טוען כלל, ואינו זוכה.

בזכיה מדין ודאי בתורת מוחזקות במיטלטלין – נחלקו המפרשים על משמעות הטענה: לרמב"ן – טענה משפיעה על המוחזקות, לקצוה"ח – טענה יוצרת מוחזקות, לתוספות – מוחזקות אינה מושפעת מטענה, לרבנו יונה – מוחזקות משמעותית אף ללא טענה כלל. על כן, במקרים של שתיקה וטענה בעייתית נחלקו האם זוכה או לא. בטענת 'שמא' ודאי זוכה לכו"ע, מפני שקיימא לן שבמוחזק 'ברי ושמא' – לאו ברי עדיף. במודה בה שאינה שלו (אם נקבלנה) – נראה שזוכה, כדין הטוען שמא, שהרי זו טענת 'שמא דהפקר'.

בחזקת קרקעות – טענה היא הכרחית, בין למ"ד שחזקת קרקעות היא מטעם בירור, ובין למ"ד שהיא בתורת מוחזקות. כך קובעת המשנה: "כל חזקה שאין עמה טענה – אינה חזקה". אמנם יש להתלבט האם על הטוען להגדיר במדויק את מעבר הבעלות מן המרא קמא אליו, או לא. מכל מקום, אינו זוכה בקרקעות במקרה של שתיקה, במקרה של טענה שאינה מבוררת (ע"פ הגמרא בדף כח), ולכאורה גם בטענת 'שמא'. במודה בה שאינו שלו גם כן פשיטא שאינו זוכה, וכך קובעת אף המשנה.

דין 'טענינן' – ניתן להסביר שעניינו הוא לחפות על הריעותא שבחוסר טענה, במקרה שהמוחזקות כבר קיימת גם מבלעדי הטענה; אולם, מסתבר יותר לומר שעניינו הוא ליצור מוחזקות למי שאנוס בטענותיו, מדין "פתח פיך לאילם".⁶⁷

⁶⁶ זהו מושג כוללני במקצת, אך עיקר הכוונה בו היא לטענות שאין להם משמעות, והם בבחינת שאינו טוען.

⁶⁷ עניין נוסף שעוד נותר לברור היא טענת 'ברי על ידי אחרי', היינו טענת 'קניתיה מפלוני שקנאה ממך', שהבנתה תלויה במחלוקת הראשונים לגבי טענת 'ברי ע"י אחרי' (ענין שיעורי רא"ל עמודים 60 – 57), ובעיקר בסוגיית 'ההוא דדר בקשתא בעיליתא' (בבא בתרא מא, ב). אולם עניין זה מקומו בעיון נפרד, ויש לדון בו במסגרת אחרת.

סוגיות כלליות

הרב יצחק שילת

”אין אדם דן גזירה שוה מעצמו”

אהרן גלצר

צריכא?! – ביאורו של מושג

הרב יעקב קורצוויל

איסור שמור

משה כהן

סוגיית ליתנם מכאן ועד שלושים יום

אביתר גלצר

”נתנה היא ואמר הוא”

הרב יצחק שילת

"אין אדם דן גזירה שוה מעצמו"

- א. כלל ובעיה בו
- ב. שיטת ר"ת וקשייה
- ג. הסברו של הרמב"ן למחלוקת התנאים
- ד. שיטת ה'הליכות עולם' – שני אופני קבלה של גזירה שוה
- ה. הלכות מקובלות והלכות מחודשות
- ו. "פריצת דרך" מדברי האחרונים
- ז. מה נשתנה גזירה שוה מכל המידות?

א. כלל ובעיה בו

כלל גדול למדנו בגמרא נידה יט, ב: "אדם דן ק"ו מעצמו ואין אדם דן גזירה שוה מעצמו". ופירש"י: "אין אדם דן גזירה שוה מעצמו – אלא אם כן קיבלה מרבו הלכה למשה מסיני, דדילמא קרא למילתא אחריתי איצטריך". כלל זה כצורתו מופיע במקום נוסף בש"ס, במעשה של הלל הזקן ובני בתירא בפסחים סו, א. הברייתא מספרת שם שנתעלמה הלכה מבני בתירא האם קרבן פסח דוחה שבת. קראו להלל, ודן לפניהם שדוחה את השבת בגזירה שוה במועדו במועדו מתמיד, ובק"ו מתמיד. שואלת הגמרא: "וכי מאחר דגמר גזירה שוה, ק"ו למה לי, אלא לדידהו קאמר להו, בשלמא גזירה שוה לא גמרינו דאין אדם דן גזירה שוה מעצמו, אלא ק"ו דאדם דן מעצמו איבעי לכו למידן".

ויש להתקשות במה שכתב רש"י: "דדילמא קרא למילתא אחריתי איצטריך", כי לכאורה משמע מדבריו שאילו היינו בטוחים שמילים אלה שמהם דורשים את הגזירה שוה לא נצרכו לדרשה אחרת – כלומר: שהן מופנות – כן היינו לומדים מהן גזירה שוה, אף על פי שלא קיבלנוה מסיני, כלומר שאין לנו הנחה שכל גזירה שוה צריכה להיות מסורה מסיני. אך כאן הבן שואל: אילו גזירות שוות נמסרו ואילו לא נמסרו? ונראה שכוונת רש"י היא, שהואיל ולהיות בטוח שמלה מסוימת לא נצרכה לדרשה אחרת הוא דבר קשה מאד לחכמי הדורות, הקל עלינו נותן התורה ומסר למשה רבנו את הגזירות השוות כולן.

ובסוכה יא, ב למדנו: "תניא לולב בין אגוד בין שאינו אגוד כשר, ר' יהודה אומר אגוד כשר שאינו אגוד פסול. מ"ט דר' יהודה יליף לקיחה לקיחה מאגודת אגוד, כתיב התם ולקחתם אגודת אגוד וכתוב הכא ולקחתם לכם ביום הראשון, מה להלן באגודה אף כאן נמי באגודה. ורבנן לקיחה מלקיחה לא ילפינן". ופירש"י: "לא ילפינן – לא למדוה, ואין אדם דן גזירה שוה מעצמו אלא אם כן למדו מרבו ורבו מרבו עד משה רבינו, ושמא מקראות הללו

לא לדרוש גזירה שוה נכתבו". ויש להתקשות לפירוש רש"י: אם ר' יהודה דרש גזירה שוה לקיחה לקיחה, הרי שהיתה בידו מסורת מרבו ורבו מרבו עד משה רבנו שיש לדרוש גזירה שוה זו, ואם כן מדוע לא קיבלו ממנו חכמים מסורת זו, כשם שקיבלו בני בתירא מהלל, שאחרי שהלל אמר להם ק"ו ופרכו אותו (עיין בגמרא שם), אמר את הגזירה שוה וקיבלוה ממנו והושיבוהו בראש. וכעין זה שנינו ביבמות עו, ב: "מצרי ואדומי אינם אסורים אלא עד שלשה דורות אחד זכרים ואחד נקבות, ר' שמעון מתיר את הנקבות מיד, אמר ר' שמעון ק"ו הדברים... אמרו לו אם הלכה נקבל, ואם לדין יש תשובה, אמר להם לא כי הלכה אני אומר", ופירש"י: "אם הלכה – שמעת מרבתיך שהנקבות מותרות מיד במצרי ואדומי נקבל ממך. ואם לדין – שאתה דן ק"ו מעצמך יש תשובות להשיב". וכיוצא בזה במשנה בכריתות טו, ב, ע"ש.

וכך יש להתקשות בסוגיות נוספות, כגון במשנה סוטה לב, א: "ואלו נאמרין בלשון הקודש... חליצה כיצד וענתה ואמרה ולהלן הוא אומר וענו הלויים ואמרו מה להלן בלשון הקודש אף כאן בלשון הקודש, ר' יהודה אומר וענתה ואמרה ככה, עד שתאמר בלשון הזה". ובגמרא שם לג, א "ולויים גופייהו מנלן, אתיא קול קול ממש, כתיב הכא קול רם וכתוב התם משה ידבר וה-להים יענו בקול, מה להלן בלשון הקודש אף כאן בלשון הקודש... ור' יהודה האי וענתה ואמרה מאי עביד ליה, מיבעי ליה לאגמורי ללויים דבלשון הקודש. ולילף קול (קול) ממש, ענייה ענייה גמיר קול קול לא גמיר". ופירש"י: "גזירה שוה דענייה ענייה למד מרבו, גזירה שוה דקול קול לא שמע, ואין האדם דן גזירה שוה אלא אם כן קיבלה". וכן במכות יד, ב: "ר' יוחנן אומר תני ברדלא אתיא טומאתו טומאתו... ריש לקיש לא אמר כר' יוחנן גזירה שוה לא גמיר", ופירש"י: "ולא למדה מרבו". וקשה, מה בכך שר' יהודה לא שמע, או ריש לקיש לא שמע, הלא רבנן כן דרשו גזירה שוה קול קול, ור' יוחנן בשם ברדלא כן דרש טומאתו טומאתו, ואם הם קיבלו מרבתייהם עד משה רבנו שדורשים כן – האם אין הם נאמנים על החולק עליהם? וכי אפשר לומר שר' יהודה קיבל מרבו שאין דורשים קול קול, או ריש לקיש קיבל שאין דורשים טומאתו טומאתו, נמצא "שהאחד קיבל האמת והאחר טעה בקבלתו", והלא זה "מן המאמרים המכוערים והמגונים מאד, והם דברי מי שאינו משיג ואינו מדקדק בעיקרים ומטיל דופי באנשים אשר התקבלה מהם התורה" (לשון הרמב"ם בהקדמת המשנה)?

ב. שיטת ר"ת וקשייה

והנה בשבת צו, ב למדנו: "ת"ר מקושש זה צלפחד, וכן הוא אומר ויהיו בני ישראל במדבר וימצאו איש וגוי, ולהלן הוא אומר אבינו מת במדבר, מה להלן צלפחד אף כאן צלפחד, דברי ר' עקיבא, אמר לו ר' יהודה בן בתירא עקיבא בין כך ובין כך אתה עתיד ליתן את הדין, אם כדבריך התורה כיסתה ואתה מגלה אותה, ואם לאו אתה מוציא לעז על אותו צדיק. ואלא הא גמר גזירה שוה, גזירה שוה לא גמר". ופירש"י: "ואלא הא גמיר גזירה שוה – ואם כן לא כיסתה התורה דהו"ל כמפורש. ומשני ריב"ב לא גמרה ואין אדם דן גזירה שוה מעצמו". וכתבו התוספות: "גזירה שוה לא גמיר – וא"ת וליגמר מר' עקיבא שהוא קיבלה מרבו,

ואומר ר”ת שהיה להם בקבלה מנין גזירה שוה שבכל התורה, וזו היתה יתירה על החשבון, לפיכך לא קיבלה”. נראה שתירוץו של ר”ת בא לענות על כל המקרים שבהם נאמר שמחלוקת תנאים או אמוראים היא האם דורשים גזירה שוה מסוימת או לא. ר”ת מתרץ שהיה אצלם בקבלה מנין הגזירה שוה שבכל התורה, ולפעמים התוכחו חכמים האם גזירה שוה מסוימת היא בכלל המנין הזה או לא, וכל חכם שמוציא אחת מכניס במקומה אחרת, ולריב”ב היה המנין מלא בלי זו של ר’ עקיבא, ור’ עקיבא מן הסתם הוציא מן החשבון אחת מאלו שמנה ריב”ב. וכ”כ השל”ה (תושבע”פ, בגזירה שוה): ”ואין להקשות אם כן לר’ עקיבא תהיה גזירה שוה אחת יתירה, די”ל דסבירא ליה דיש גזירה שוה אחת שאינה מקובלת ואינה גזירה שוה ממש אע”פ שלמדו אותה בבית המדרש אינה גזירה שוה ממש אלא כעין סמך בעלמא”.¹ ובמעשה בני בתירא והלל יאמר ר”ת שלבני בתירא לא היה מנין מלא של הגזירות השוות, ולכן קיבלו את דברי הלל.

אמנם, גם בתירוץ זה של ר”ת יש קושי רב. קודם כל נשאלת השאלה הפשוטה מדוע לא גילו לנו חז”ל את מספר הגזירות השוות שנמסר מסיני, כמו שעשו במנין המצוות ובמנינים אחרים, כלי”ט מלאכות וכד’. אך מלבד זאת יש לשאול: מה נמסר למשה רבנו חוץ מן המספר של הגזירות השוות? הרי אי אפשר לומר שנמסר רק המנין, כי אם כן מאי ”אין אדם דן גזירה שוה מעצמו”, אדרבה, מוטל על החכמים לדרוש גזירות שוות עד כדי המנין הנתון. מאידך, אם נמסרו גם כל הגזירות השוות עצמן והדינים הנלמדים מהן, לכאורה לא היה יכול להיות שום ויכוח, וכל שחכם אומר קיבלתי גזירה שוה זו מרבתי מקבלים ממנו, וכל שלא נמסר בקבלה אין דורשים אותו מעצמם. ולכאורה צריך לומר לפי ר”ת שמה שהתקבל מסיני השאיר עדיין מקום לספק ולויכוח, ראה להלן בפסקאות הבאות.

ובגליון הגמרא בשבת צז, א כתב הגר”ב שב’ערוך’ ערך גזר ב פירש: ”גזירה שוה לא גמיר פי’ לא גמיר ר’ עקיבא גזירה שוה, אלא הוא דרש לעצמו”, ושבה מיושבת קושיית התוספות. ובספרו ’הפלאה שבערכי’ על ה’ערוך’ כתב: ”לפי זה אין אנו צריכין לדחוק הגדול שכתבו התוספות בשם ר”ת”. והביא שם שהרי”ף על ’עין יעקב’ פירש אף הוא שר’ עקיבא עצמו לא גמר הגזירה שוה, אלא אמרה דרך דרש ואגדה. ובשו”ת ’חוות יאיר’ קצב (לקראת סופו), וכן בספרו ’מר קשישא’ ערך גזירה שוה (עמוד מו), לא הביא את המקורות האלה, וכתב מדעתו: ”ולולי פה קדוש רש”י ז”ל הייתי מפרש דר”ל ר’ עקיבא גופיה לא גמר גזירה שוה זו מרבו, כי המקשן היה סבור שהוא גזירה שוה בקבלה כמו כל הגזירה שוה דגופי תורה הכי נמי זו, ומשני דאינו רק בדרך דרוש אגדה שהם בעניני התעוררות מוסר למאות, ואחר שאינו בענין הלכה למעשה בלי ספק לא שייך בהו קבלה עד משה מסיני”. אך בסוגיות אחרות שבהן חכם אחד גזירה שוה ”לא גמיר”, כגון בסוטה לב, א ובמכות יד, ב הנ”ל, אין המדובר בעניני מוסר ואגדה, ואי אפשר לתרץ כך.

¹ הרי זה כעין מה שכתבו התוספות בסוטה (ג, א ד”ה ”רבי”) לגבי מחלוקת ר’ עקיבא ור’ ישמעאל האם ”וקנא את אשתו” רשות או חובה: ”תימה לרבי וכי לית להו הא דאמר בשלהי מסי’ מכות תרי”ג מצוות נאמרו למשה מסיני, וכי לר’ ישמעאל דאמר רשות בצר להו או לר’ עקיבא טפי להו, ונראה דבשאר מצוות דמפיק ר’ ישמעאל מקרא עביד ליה ר’ עקיבא אסמכתא ודריש ליה לדרשה אחרית”.

עוד יש להתקשות בשיטת ר"ת מהגמרא במגילה ב, ב, שנחלקו תנאים אם מוקפת חומה היינו מימות יהושע בן נון או מימות אחשורוש: "מ"ט דר' יהושע בן קרחה כי שושן מה שושן מוקפת חומה מימות אחשורוש... ותנא דידן מ"ט יליף פרזי פרזי כתיב הכא על כן היהודים הפרזים וכתיב התם לבד מהרבה הפרזי הרבה מאד... בשלמא ריב"ק לא אמר כתנא דידן דלית ליה פרזי פרזי (רש"י: לא גמיר גזירה שוה מרביה ואין אדם דן גזירה שוה מעצמו), אלא תנא דידן מ"ט לא אמר כריב"ק, מ"ט דהא אית ליה פרזי פרזי" וכו'. והנה גזירה שוה זו היא מהמגילה אל פסוק בתורה, וצורת לימוד זו היא עפ"י מה שאמרו בירושלמי (א, א): "הרי היא כאמיתה של תורה, מה זו צריכה סירטוט אף זו צריכה סירטוט, מה זו ניתנה להידרש אף זו ניתנה להידרש", אבל ברור שאין זו קבלה מסיני, שהרי מתחילה לא היה פשוט לחכמים שמותר בכלל לכתוב מגילה לדורות (מגילה ז, א): "שלחה להם אסתר לחכמים כתבוננו לדורות שלחו לה הלא כתבתי לך שלישים, שלישים ולא רבעים" וכו', ואם כן ודאי שאחרי שהחליטו לכתוב, וכתבו באופן שניתן להידרש, הבדילו בין מנין הגזירות שוות דאורייתא לבין זו, ואם כן מדוע נחלקו בזו (וכמדומה שלא מצינו גזירה שוה אחרת במגילה, כך שאי אפשר לומר שהיה מנין נפרד של גזירות שוות במגילה).

ג. הסברו של הרמב"ן למחלוקת התנאים

כתב הרמב"ן בהשגות לספר המצוות שורש ב, בדברו על תוקף המידות שהתורה נדרשת בהן:

שהמידות כולן אצלם כדבר מפורש בתורה, ודורשים אותן מדעתם, ובגזירה שוה הצריכו בו קבלה מפורשת מפני שהוא דבר שיכול אדם לדרוש בו כל היום ולסתור בו כל דיני התורה, כי התיבות ייכפלו בתורה כמה פעמים, אי אפשר לספר גדול להיות כולו במילות מחודשות. ונתפרש זה במקומות מן התלמוד שאמרו אדם דן ק"ו מעצמו ואין אדם דן גזירה שוה מעצמו אלא אם כן קיבלה מרבו, כמו שהוזכר בשני של נידה ובמקומות אחרים... והוי יודע שזה שאמרו חכמים שאין אדם דן גזירה שוה מעצמו, אין כוונתם לומר שכל גזירה שוה מבוארת להם מסיני ונמסרת להם מפי משה רבינו תלמדו מלה פלונית שבפסוק פלוני ממלה פלונית שבפסוק פלוני ותשוו דין שניהם לענין פלוני. אין הדבר כן, שהרי מצינו אותם חולקין תמיד בהרבה מקומות בענין הזה, כאותה ששינו שאמרו בגמרא חולין (פה, א) מאי טעמא דר' מאיר באותו ואת בנו גמר שחיטה משחטי חוץ, מה להלן שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה אף כאן שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה, ור' שמעון מאי טעמיה גמר מן וטבוח טבח והכך מה להלן שחיטה הראויה אף כאן שחיטה הראויה. והקשו ר' מאיר ליגמר מן וטבוח טבח והכך, דנין שחיטה משחיטה ואין דנין שחיטה מטביחה... וכך הקשו על ר' שמעון ליגמר משחטי חוץ, ונתן טעם דנין חולין מחולין ואין דנין חולין מקדשים. ואילו היתה לר' מאיר קבלה מסיני דשחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה ושהדבר נלמד

”אין אדם דן גזירה שוה מעצמו”

משחטי חוץ, ולר' שמעון היתה לו קבלה מרבנותיו שאין שמה שחיטה ושהוא נלמד מן וטבוח טבח והכן, לא היה מקום לשאלות הללו ולתשובות שאמרו בגמרא. וכיוצא בזו בתלמוד רבות מאד, וכן יש קושיות הרבה בתלמוד (ו)כיוצא בהן שאומרים וניליף גזירה שוה ממקום פלוני, ומתוך מסתברא מהכא הו"ל למילף וכו', ומסיק הנך נפישן, אלה הורגלו בתלמוד ואין צורך לכתוב מהן מפני רובן. ועוד אמרו בגזירה שוה, כל גזירה שוה שאינה מופנה כל עיקר אין למדין הימנה, מופנה מצד אחד למדין הימנה ומשיבין, ומופנה משני צדדין למדין ואין משיבין, כמו שאמור בשלישי מנידה (כב, ב) ובמקומות אחרים, והם מחזרין לאפניי אותה בייתורים ומדרשים, ונחלקים בכך כפי דעת החכמים. אבל הכוונה בגזירה שוה שהיא מסיני לומר שהיא בידם קבלה שדין שחיטה שאינה ראויה נלמד מגזירה שוה דשחיטה שחיטה, והיתה סברתו של ר' מאיר שהנכון ללמוד אותה משחטי חוץ ויהיה שמה שחיטה, ור' שמעון ראה בדעתו שיותר נכון ללמוד אותה מן וטבוח טבח והכן ולא תהיה שחיטה שאינה ראויה נידונית כשחיטה. וכן כולם. ואומר בשמא, כי זה מכלל מה שנשתכח באבלו של משה בגזירות שוות.²

ובחידושו לבבא מציעא פז, ב כתב הרמב"ן :

וכבר כתבתי במקומות רבות שכל הגזירות שוות כך נמסרו לנו ממש רבנו, קמה קמה לגזירה שוה, אבל אינו ידוע לנו בפירוש מאיזו מהן נאמרה.

כלומר, רק המילים המשותפות שראוי לדרוש מהן גזירה שוה נמסרו, אבל לא מיקומן בתורה, ולא ההלכה העולה מהן, והרי זה כמו שכתב בסה"מ בענין שחיטה שחיטה. הרי שהפיתרון שהרמב"ן נותן הוא, שנמסרו למשה רבנו הנושאים שבהם יש לימוד בגזירה שוה, והמילים שמהן יש לדרוש את הגזירה שוה, אך פעמים שאותה מלה מופיעה במקומות שונים כך שנוצרות אפשרויות שונות לדרוש את הגזירה שוה, וצריך להכריע מסברה מה יותר דומה, ובזה מצינו מחלוקות חכמים.

צריך להבין מה בין מה שכתב הרמב"ן תחילה, שהיתה בידם קבלה שדין שחיטה שאינה ראויה נלמד מגזירה שוה דשחיטה שחיטה, אבל לא נמסר מאיזו שחיטה לומדים, לבין מה שסיים "ואומר בשמא, כי זה מכלל מה שנשתכח באבלו של משה בגזירות שוות". שהרי לעיל דחה בתוקף את האפשרות שנמסר להם מפי משה רבנו "תלמדו מלה פלונית שבפסוק פלוני ממלה פלונית שבפסוק פלוני ותשוו דין שניהם לענין פלוני", כלומר, שהכל נמסר, הן ההלכה והן מקורה המדויק בגזירה שוה, ומה אפוא כוונתו באומר ש"זה מכלל מה שנשתכח"? ונראה שמ"ש הרמב"ן שאולי זו מן הגזירות שוות שנשתכחו בימי אבל משה, פירושו שמשו רבנו בודאי כבר למד לפני מותו מדעתו הרחבה ולימד את ישראל מאיזו

² וכוונתו לאמור בגמרא תמורה (טז, א): "במתניתא תנא אלף ושבע מאות קלין וחמורין וגזירות שוות ודקדוקי סופרים נשתכחו בימי אבלו של משה, א"ר אבהו אף על פי כן החזירן עתניאל בן קנו מתוך פלפולו".

'שחיטה' נכון ללמוד, ומה דין שחיטה שאינה ראויה, אלא שהדבר נשתכח בימי אבלו של משה, והחזירו עתניאל בן קנז מפלפולו, ואחר כך שוב נשתכח, ונחלקו בו ר' מאיר ור' שמעון.

והתוספות בסוגיה הנ"ל בסוכה יא, ב כתבו: "לקיחה לקיחה לא ילפינן" – בריש קידושין ילפינן קיחה קיחה משדה עפרון, אבל הכא לא ילפינן גזירה שוה דלקיחה", וצ"ע מה כוונתם. ואולי הם רוצים להסביר איך זה שרבנן אינם מקבלים את מה שאומר ר' יהודה על סמך מסורת מרבתינו, והסברם הוא מעין דרכו של הרמב"ן. היתה אכן קבלה שיש לדרוש גזירה שוה קיחה קיחה, אך רבנן סוברים ש'קיחה' לחוד ו'לקיחה' לחוד, דהיינו שיש לדרוש גזירה שוה בין המקומות שכתוב "יקח" או "קח", בלי למ"ד, אבל לא בין המקומות שכתוב "ולקחתם" בלמ"ד, ור' יהודה סבר לא שנא. או באופן אחר, רבנן סוברים שהואיל והגזירה שוה כבר נדרשת לענין קידושין, אין להחילה גם על ענין לולב (ומטעם כלשהו קידושין עדיף), ור' יהודה סובר שיש לנצלה לכל הענינים. אמנם, לפי הבנות אלה בתוספות יוצא שהם חולקים על מ"ש הרמב"ן "אבל הכוונה בגזירה שוה שהיא מסיני לומר שהיא בידם קבלה שדין שחיטה שאינה ראויה נלמד מגזירה שוה דשחיטה שחיטה", כלומר שנמסר גם הענין שבו צריך לדון גזירה שוה, כי אם כן לא היה ספק האם צריך לדורשה לענין לולב. גם את דברי ר"ת בתוספות בשבת קשה להלוס עם שיטת הרמב"ן, שכן אם הגזירה שוה "במדבר במדבר" נמסרה מסיני לכאורה היה לריב"ב לומר לר' עקיבא שמילים אלה נצרכו לגזירה שוה אחרת; ואם לא נמסרה גזירה שוה "במדבר במדבר", איך דרשה ר' עקיבא?

ד. שיטת ה'הליכות עולם' – שני אופני קבלה של גזירה שוה

כתב הר"ש מקינון בספר ה'כריתות' (בית שני חלק א, ה):

לפעמים קבלה הוא ללמוד דבר מחבירו אבל לא קיבלו מאי זו תיבה למדו הגזירה שוה, כדאיתא פ' אלו נערות (כתובות לח, א) ומאי חזית דאשר לא אורשה לגזירה שוה ובתולה למעוטי בעולה, אימא בתולה לגזירה שוה ואשר לא אורשה פרט לנערה שנתארסה ונתגרשה, משמע שקיבלו מרבם גזירה שוה ממפתח לאונס, אבל לא קיבלו מאי זו תיבה ילפינן הגזירה שוה, דאם לא כן מאי פריך, והא אין אדם דן גזירה שוה מעצמו.

בעקבות הדברים האלה כתב ר' ישועה הלוי בספר 'הליכות עולם' (שער ד, טז):

אין אדם דן גזירה שוה מעצמו אלא אם כן קיבלה מרבו... ואם תאמר אם כן דכל גזירה שוה מקובלת מסיני מה ניתן לנו לדרוש, ועוד בכוליה גמרא פריך מאי חזית דגמרת ממלה פלונית ליגמור ממלה פלונית, ומאי פריך, והא אמרת אין אדם דן גזירה שוה מעצמו וכו'. ועתה דע והבן שרשו של דבר, דכל גזירות שוות נמסרו למשה מסיני סתם, ומסרן הכתוב לחכמים איזו גזירה שוה נדון, אלא שלא נמסרו בשוה, פעמים נמסרו המקומות לבד, כלומר פלוני ללמוד מפלוני, נשארו תיבות הגזירה שוה לחכמים לדון איזו הן, כגון הך דפ'

"אין אדם דן גזירה שוה מעצמו"

אלו נערות גבי אונס ומפתה דילפי אהדדי בגזירה שוה דאשר לא אורשה, ומקשה ואימא בתולה לגזירה שוה, משמע שקיבלו מרבן דאונס ומפתה למדין זה מזה בגזירה שוה אבל לא קיבלו מאיזו תיבה, ולכך חוזר הגמרא לידע ולעמוד על התיבות המופנות לגזירה שוה ההיא. ופעמים נאמרו התיבות סתם מלה פלונית תלמוד ממלה פלונית, כגון טומאתו טומאתו לגזירה שוה פרק קמא דשבועות, ולא נמסרו המקומות, והחכמים מבקשים מנוח לתיבות אשר ייטב להם לדורשם בהם, זהו העיקר שעליו סובבת כל הגזירה שוה שבגמרא.

היסוד של ה'הליכות עולם' הוא אפוא: "דכל גזירות שוות נמסרו למשה מסיני סתם... פעמים נמסרו המקומות לבד... כגון הך דפ' אלו נערות גבי אונס ומפתה... דאונס ומפתה למדין זה מזה בגזירה שוה אבל לא קיבלו מאיזו תיבה... ופעמים נאמרו התיבות סתם" וכו'. אך הדברים צריכים עיון, כי זו לשון הסוגיה בכתובות:

לכדתניא אשר לא אורשה פרט לנערה שנתארסה ונתגרשה שאין לה קנס, דברי ר' יוסי הגלילי, ר' עקיבא אומר יש לה קנס... אם כן מה ת"ל אשר לא אורשה מופנה להקיש לו ולדון הימנו גזירה שוה, נאמר כאן (רש"י: באונס) אשר לא אורשה ונאמר להלן (רש"י: במפתה) אשר לא אורשה, מה כאן חמישים אף להלן חמישים ומה להלן שקלים אף כאן שקלים. ור' עקיבא מאי חזית דאשר לא אורשה לגזירה שוה ובתולה למעוטי בעולה, אימא בתולה לגזירה שוה ואשר לא אורשה פרט לנערה שנתארסה ונתגרשה... מסתברא הא אישתני גופה והא לא אישתני גופה. ור' יוסי הגלילי האי סברא (רש"י: דחמישים כסף דאונס שקלים הן, וכסף ישקול דמפתה יהו חמישים) מנא ליה, נפקא ליה מדתניא כסף ישקול כמוהר הבתולות שיהא זה כמוהר הבתולות ומוהר הבתולות כזה.

הרי שר' יוסי הגלילי אינו דורש כלל גזירה שוה בין אונס למפתה, והוא לומד מהיקש את הדין שלמד ר' עקיבא מגזירה שוה, ואם כן איך אפשר לומר שנמסר מסיני שיש גזירה שוה בין אונס למפתה, והחכמים רק מחפשים מאילו מילים ללמוד, והלא ריה"ג אינו מודה בגזירה שוה זו כל עיקר. שמא תאמר: מסיני נמסר שאונס ומפתה לומדים זה מזה, אך לאו דוקא בגזירה שוה, אם כן הרחבת את היריעה עד מאד, כי אפשר ללמוד בהיקש או בבנין אב או בק"ו, ואת אלה הלא יכלנו ללמוד מעצמנו גם בלי קבלה.

והתוספות בכתובות כתבו:

"אימא בתולה לגזירה שוה" – תימה דתיקשי ליה דאימא תרוייהו לגופייהו ולא לגזירה שוה. ונראה דהש"ס קים ליה דחד מינייהו לגזירה שוה הואיל והמקראות סתומים לענין שקלים וחמישים, הילכך פריך ואימא איפכא ולא פריך ואימא תרוייהו לגופייהו. וכי האי גוונא איכא פ"ק דסנהדרין דאמר ולא את נביא השקר אלא בבי"ד של שבעים ואחד, מנא הני מילי א"ר יוסי ברי חנינא אתיא הזדה הזדה מזקן ממרא, ופריך הא הזדה כי כתיב בקטלא

הוא דכתיב וקטלא בכ"ג, אלא אמר ריש לקיש גמר דבר דבר מהמראתו. והשתא היכי הוה בעי למילף ולמימר ר' יוסי ברי' חנינא דאתיא הזדה הזדה, אלא דהוה קים ליה דאיכא גזירה שוה ולא הוה ידע במאי, וקאמר מסברא דאתיא הזדה הזדה.

משמע מהלשון "דהש"ס קים ליה דחד מינייהו לגזירה שוה הואיל והמקראות סתומים לענין שקלים וחמישים", שאין הכוונה שהיתה להם מסורת מסיני דחד מינייהו לגזירה שוה, אלא שמתוך ההכרח לפרש את המקראות הסתומים לענין שקלים וחמישים היה ברור להם שצריך ללמוד אונס ומפתה זה מזה, וחיפשו איך ראוי ללמוד, ולר' עקיבא שהלימוד הוא מגזירה שוה הגמרא דנה מאיזו מלה יש ללמוד, ולרביה"ג שהלימוד הוא מהיקש אין כאן בכלל גזירה שוה. והתוספות מביאים דוגמא אחרת לסוגיה שיש בה לימוד מגזירה שוה ומוכח מהסוגיה שלא היתה להם קבלה מאיזו מלה יש לדרוש אותה, אך גם כאן אין הכרח שהיתה להם קבלה מסיני שיש בין שני הענינים גזירה שוה, אלא שהיה קים לאמוראים על פי מה ששמעו מרבותיהם שלומדים נביא שקר מזקן ממרא, וחיפשו איך הוא הלימוד.

ה. הלכות מקובלות והלכות מחודשות

עד כה הנחנו בפשטות שהכלל "אין אדם דן גזירה שוה מעצמו" מוציא את גזירה שוה מכלל שאר המידות שהתורה נדרשת בהן, וקובע כי בניגוד למידות האחרות, לגבי גזירה שוה נמסרה מסיני לא רק המידה, אלא גם המקומות הספציפיים שבהם יש להשתמש בה. אולם מצינו לרש"י בסוכה לא, א דברים אחרים בזה. על מ"ש הגמרא שם "ורי' יהודה סבר לא מקשינן לולב לאתרוג", כתב רש"י (ד"ה "לא מקשינן"): "לא הוקשו ללמוד זה מזה, ולא ניתן לדרוש מעצמו מכל י"ג מידות שהתורה נדרשת בהן אלא קל וחומר". התוספות במקום מגיבים על כך:

ותימה גדולה פירש, דאפילו סמוכין, דהיינו שני מקראות הסמוכין זה לזה ניתנו לידרש מן התורה, כדאמרן בריש יבמות סמוכין מן התורה מניין שנאמר סמוכים לעד לעולם עשויים באמת וישר, כל שכן היקשא דהיינו שני דברים המוקשים בפסוק אחד, ואפילו לר' יהודה דלא דריש סמוכין אלא היכא דמוכח ומופנה כדאמרין התם מ"מ בהיקשא מודה. אלא כל המידות אדם דן מעצמו חוץ מגזירה שוה דאין דן אלא אם כן למדה מרבו.³

מכל מקום, סברת רש"י בסוכה היא שק"ו, שהיא מידה המבוססת על היגיון בלבד, יכול אדם לדון מעצמו, אבל כל שאר המידות, שבהן יש שימוש במילות הכתוב, אין אדם דן מעצמו, וכל הלימודים נמסרו מסיני. ונראה שאין הדברים אמורים דוקא ב"ג מידות, אלא

³ ורעק"א בגליון הש"ס ציין שבראש השנה לד, א ד"ה "ה"ק" משמע מרש"י כתוספות, שבשאר מידות, כגון היקש, אדם דן מעצמו. ומאידך במקומות אחרים (סנהדרין עג, א ד"ה "הקישא", מנחות פב, ב ד"ה "זאת") כתב שהיקש הוא כגזירה שוה ואין אדם דן מעצמו, וצ"ב מה מקור הסתירה.

”אין אדם דן גזירה שוה מעצמו”

גם בלימודים מייטור הכתובים, שהרי גם באלה נזקקים למילות הכתוב, ואינם דברים שבהיגיון בלבד כמו ק”ו. ובאשר למחלוקות הרבות שמצינו בין החכמים בדרשות הכתובים – כמו שתירצנו לגבי גזירה שוה נתרץ לגבי שאר המידות ודרכי הדרשות, שיש שנמסרו המילים שיש לדרוש מהן, ויש שנמסרו העניינים, וכיו”ב.

הרי כאן גישה הסוברת שמשם רבנו קיבל מסיני כתושבע”פ לא רק את ההלכות ואת המידות שהתורה נדרשת בהן, אלא גם את כל הלימודים עצמם. ובודאי שלפי גישה זו אין לחלק את הלכות התושבע”פ להלכות מקובלות והלכות מחודשות, שהרי אין לחדש הלכות באמצעות לימוד בדרכי מדרש התורה חוץ מק”ו, ועל כרחך שכמעט כל הלכות התושבע”פ נמסרו למשה רבנו בסיני. הרמב”ם, לעומת זאת, מחלק בהקדמת המשנה (וכן בהקדמת ‘משנה תורה’ ובפרק א מהלכות ממרים) את כל ההלכות למקובלות ומחודשות, ומסביר שאת המחודשות למדו החכמים מעצמם במשך הדורות בעזרת המידות שהתורה נדרשת בהן, והמקובלות התקבלו מסיני, אך באופן הלימוד שיש ללמוד את ההלכות המקובלות מהכתובים נחלקו חכמים פעמים רבות, ופירוש הדבר שלא היתה להם בזה קבלה מסיני (כי הרמב”ם אומר כנ”ל שמגונה לחשוב שנחלקו בדבר המקובל), ומסתבר שמשם רבנו לא קיבל את הלימודים הספציפיים מהפסוקים לגבי שום הלכה, אלא דבר זה השאירה התורה לחכמים, למצוא את מקורי ההלכות ולחדש הלכות חדשות בעזרת דרכי המדרש מהתורה שבכתב. ולכאורה גזירה שוה יצאה מכלל זה, ולגביה כן נמסרו הפרטים (אך ראה להלן).

ו. ”פריצת דרך” מדברי האחרונים

כמה מגדולי האחרונים הצביעו על הקשיים שישנם ביישוב הכלל ”אין אדם דן גזירה שוה מעצמו” עם סוגיות הגמרא, ועם עצם המושג ”ייג מידות שהתורה נדרשת בהן”, ואחדים מהם נטו מעט או הרבה מדברי הראשונים בענין זה. כתב השל”ה (תושבע”פ, בגזירה שוה):

ויש לתמוה מאחר שכל גזירה שוה מקובלת מסיני, אם כן איך שייך מחלוקת בענין מופנה, דקיי”ל גזירה שוה מופנה משני צדדין למדין ואין משיבין מופנה מצד אחד למדין ומשיבין אינה מופנה כל עיקר אין למדין ממנה, ואיכא למי”ד דמופנה מצד אחד נמי למדין ואין משיבין, מה שייך ענין הפנאה לגזירה שוה, ממה נפשך, אם הגזירה שוה מקובלת, אם קבלה היא נקבלנה, ואם לאו אין בידינו ללמוד מעצמנו אף כשמופנה מבי צדדין. ועוד, בכולא תלמודא פריך מאי חזית דגמרת מתיבה פלונית ליגמור מתיבה פלונית, ומאי פריך, והא אמרת אין אדם דן גזירה שוה מעצמו. גם תמוה הלשון שאמר ר’ ישמעאל (בי”ג מידות) התורה נדרשת, וחשיב גם כן גזירה שוה, מה דרישה שייך במה שאינו תלוי בדרישת השכל רק מצד הקבלה.

כתשובה לשאלות אלו מביא השל”ה את דברי ‘הליכות עולם’ הנ”ל, שפעמים שנמסרו מסיני מילות הגזירה שוה ולא הענין, ופעמים נמסר הענין ולא המילים, כך שנתר מקום לחיפוש, וזוהי הדרישה שאנו דורשים. כיוצא בזה כתב ר’ אהרן אבן חיים בספרו ‘קרבן אהרן’ על

הספרא, בהקדמה הנקראת 'מידות אהרן', פרק ג חלק ג, ואף הוא הולך בדרכו של ה'הליכות עולם'.

אולם ר"ש אלגאזי, בספר 'יבין שמועה' שחיבר על 'הליכות עולם', מקשה עליו מהסוגיה בנידה שבסופה מובאים הכללים של "מופנה". במשנה בנידה כא, א נחלקו תנאים האם המפלת כמין בהמה חיה ועוף טמאה לידה, ר' מאיר אומר טמאה, וחכמים אומרים כל שאין בו מצורת אדם אינו ולד. ואמרו על כך בגמרא (כב, ב):

אמר רב יהודה אמר שמואל מ"ט דר' מאיר הואיל ונאמרה בו יצירה כאדם, אלא מעתה המפלת דמות תנין תהא אמו טמאה לידה הואיל ונאמר בו יצירה כאדם, שנאמר ויברא - להים את התנינים הגדולים, אמרי דנין יצירה מיצירה ואין דנין בריאה מיצירה, מאי נפ"מ הא תנא דבי ר' ישמעאל ושב הכהן ובא הכהן זוהי שיבה זוהי ביאה, ועוד נגמר בריאה מבריאה דכתיב ויברא - להים את האדם בצלמו, אמרי ויברא לגופיה וייצר לאפנויי ודנין יצירה מיצירה, אדרבה וייצר לגופיה ויברא לאפנויי ודנין בריאה מבריאה, אלא וייצר מופנה משני צדדין, מופנה גבי אדם ומופנה גבי בהמה, ויברא גבי אדם מופנה גבי תנינים אינו מופנה... ומאי נפ"מ בין מופנה מצד אחד למופנה משני צדדין, נפ"מ דאמר רב והודה אמר שמואל משום ר' ישמעאל כל גזירה שוה שאינה מופנה כל עיקר...

וכתב ה'יבין שמועה':

ומי יתן ואדע זאת הגזירה שוה היאך קיבלו מסיני, אם קיבלו המקומות, דהיינו פלוני ילמוד מפלוני, אם כן הרי קיבלו דבהמה ליליף מאדם, ומהשתא היכי פריך אלא מעתה המפלת כמין תנין וכו', ואי מיירי דקיבלו מסיני התיבות בלבד, אם כן ניחזי איזה תיבות קיבלו, אם קיבלו תיבת יצירה מיצירה אם כן הרי בבירור דבהמה דכתיב וייצר ילמוד מאדם... מאי הדר פריך ונגמר בריאה מבריאה כיון דבסיני שמעו תיבות יצירה מיצירה.

ונשאר בצ"ע.

ובהגהות היעב"ץ לנידה כב, ב:

וייצר לאפנויי - תמיהא לי טובא, כיון דאין אדם דן גזירה שוה מעצמו כדאיתא בפרקא דלעיל אם כן כי קיבלה מרבו מאי צריך לאפנויי, ואי לא קיבלה כי מופנה מאי הוי, וכן הא דאמר לקמן כל גזירה שוה שאינה מופנה וכו' ובמופנה מצד אחד פליגי בה ר' ישמעאל ורבנן, מכלל דלא בעינן גזירה שוה קבלה מרבו דוקא דאם כן לא שייך למימר משיבין ואין משיבין לעולם. וכמדומה דלא דכ"ע היא דצריך לקבל גזירה שוה מרבו. וכן משמע לעיל התם בפ"ב דר' מאיר סבר דלא בעיא קבלה מרבו, ומאן דבעי מופנה אה"נ דלא בעי קבלה.

"אין אדם דן גזירה שוה מעצמו"

כוונתו לאמור לעיל יט, ב: "הכי קאמר להו אלפיה בגזירה שוה כתיב הכא שלחך פרדס רמונים וכתוב התם ושולח מים על פני חוצות, ורבנן אדם דן ק"ו מעצמו ואין אדם דן גזירה שוה מעצמו". וכ"כ ר"י בכרך בעל 'חוות יאיר' בספרו 'מר קשישא' ערך גזירה שוה (עמוד מה). היעב"ץ והר"י בכרך טוענים אפוא שהכלל "אין אדם דן גזירה שוה מעצמו" אינו כלל מוסכם. אמנם, את ראייתם ממחלוקת ר' מאיר ורבנן יש לדחות, שהרי גם לר' מאיר אין זו גזירה שוה גמורה, כי שני הפסוקים הם מהכתובים, ואין שייך בזה קבלה מסיני, וקראי אסמכתא בעלמא ניהו גם לר' מאיר, ואת הדין ר' מאיר יודע מסברה או ממקור אחר, ועל האסמכתא שהביא עונה הגמרא בשם רבנן שהם לא קיבלו גזירה שוה כזו ואין להם סיבה לחדשה.

ובשו"ת 'חוות יאיר' (סימן קצב) דן באריכות בדברי הרמב"ם בהקדמת המשנה לפיהם אין מחלוקת חכמים בדברים שהתקבלו מסיני, ובתוך דבריו הוא כותב:

והרי גזירה שוה שלכולי עלמא צריך שיהיה ללומד בקבלה עד משה רבנו ע"ה, ובלי ספק שמרע"ה ביאר הגזירה שוה ביאור היטב, והרי נחלקו בה מהיכן יליף גזירה שוה אם מדבר פלוני או מדבר אחר. שעל כן כתבו שלפעמים היו מקובלים המילות לבד, לא המקומות, ולפעמים בהפך, וזה בא על ידי שכחות המילות או המקומות, כי חלילה לומר כי קבלת מרע"ה מסיני או מסירתו ליהושע היה חסר הבנה, ואפילו האומר כל התורה מן השמים חוץ מק"ו זה הרי זה אפיקורס.

הח"י אינו מקבל אפוא את הנחתם של הרמב"ן ושל 'הליכות עולם' שמה שנמסר מסיני מותר מקום לספקות, ולדעתו ברור שמה רבנו קיבל את הגזירות השוות באופן מדויק, מה לומדים ממה ומאיזו מלה, ושכחת הדורות היא שגרמה למחלוקות. אמנם מה שהביא ראיה ממאמר חז"ל בסנהדרין צט, א "ואפילו אמר כל התורה כולה מן השמים חוץ מדקדוק זה, מק"ו זה, מגזירה שוה זו, זה הוא כי דבר ה' בזה" – לכאורה אינו מובן, הלא ק"ו לדברי הכל אדם דן מעצמו. אמנם, המעיין בכל דברי הח"י יראה שלדעתו גם ההלכות שחידשו חכמים בכל הדורות נמסרו למשה רבנו בפירוש (כוונתו כנראה: בלי הדרשות שמהן הן נלמדות, חוץ מהגזירות השוות, ע"ש), אלא שנשתכחו, והוצרכו חכמים להחזירן מדעתם באמצעות דרשות הכתובים. זאת בניגוד לדברי הרמב"ם בהקדמת המשנה שמה רבנו קיבל רק את ההלכות העיקריות, ונמסרו לו דרכי הדרש כדי לחדש באמצעותן הלכות חדשות, שהם כענפים מהעיקרים. לפי הרמב"ם ברור שפירוש המאמר "ואפילו אמר כל התורה כולה מן השמים חוץ מדקדוק זה" הוא, שכופר בכך שהנלמד מדקדוק זה וק"ו זה יש לו תוקף של תורה, והוא מבטא את רצון ה' שנמסר למשה רבנו.

ז. מה נשתנה גזירה שוה מכל המידות?

ראינו אפוא שכמה מהאחרונים מביעים אי-נחת מתירוצו של בעל 'הליכות עולם' שבגזירה שוה פעמים שנמסרו מסיני המילים ופעמים הענינים. החו"י מתבטא: "חלילה לומר כי קבלת מרע"ה מסיני או מסירתו ליהושע היה חסר הבנה", כלומר: קבלה חלקית, כי לכאורה אין טעם לומר שפעם נמסרו רק המילים ופעם רק הענינים, כביכול בשביל לנסותנו בחידות. ובספרו 'מר קשישא' (ערך גזירה שוה, עמוד מד) כתב: "רבים כתבו עוד שלפעמים היו מקובלים רק המילות ולא המקומות ולפעמים בהפך... וכל זה איננו שווה לי על מה שאמרו רז"ל דצריכה להיות מופנה".

החו"י והיעב"ץ מחליטים כאמור שלא הכל מודים בכלל של "אין אדם דן גזירה שוה מעצמו". אולם צעד מכריע בענין עושה ר' חנניה קזיס בעל 'קנאת סופרים' על ספר המצוות (השורש השני). לדעתו מה שפירש רש"י בכמה מקומות, ואחריו נמשכו התוספות והרמב"ן, ש"אין אדם דן גזירה שוה מעצמו" פירושו: אלא אם כן קיבלה מרבו ורבו מרבו עד משה מסיני – אין הדבר כן לדעת הרמב"ם, אלא לבי"ד הגדול שבכל דור ודור היתה רשות לדרוש מעצמם בכל י"ג מידות, כולל גזירה שוה, בין על מנת לקיים הלכות מקובלות ממה שרבו, ובין על מנת ללמוד מהכתוב הלכות חדשות, ומה שאמרו "אין אדם דן גזירה שוה מעצמו" פירושו שמשרבתה מחלוקת בישראל ונעשו כתות כתות, אמרו שבשאר המידות רשאי אדם לדון מעצמו, אבל בגזירה שוה – שהיא מידה שיותר קשה לקלוע בה למטרה, כמ"ש הרמב"ן כי לא יימלט שייכפלו מילים בתורה וצריך לדעת אילו מהן ראוי לדרוש, או כמ"ש רש"י שמא מלה זו נצרכה לדרשה אחרת – התנו שלא יהא אדם דן גזירה שוה מעצמו אא"כ קיבלה מבי"ד הגדול, או שקיבל מרבו שכך דנו בי"ד הגדול, והם בני הכי לדקדק בדבר וללכת אחרי רוב. וזהו שאמר הלל לבני בתירא: "בשלמא גזירה שוה לא גמריתו", כלומר: מבי"ד הגדול בראשות שמעיה ואבטליון, כי הגמרא אומרת לעיל שם שהלל קינטרם על שלא שימשו את שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון.

ה'קנאת-סופרים' מייחס דעה זו לרמב"ם על פי דבריו בהקדמת 'משנה תורה': "וכן כל אחד ואחד כותב לעצמו כפי כחו מביאור התורה ומהלכותיה כמו ששמע, ומדברים שנתחדשו בכל דור ודור בדינים שלא למדום מפי השמועה אלא במידה משלש עשרה מידות והסכימו עליהן בי"ד הגדול". הרי שלא חילק בין גזירה שוה לשאר המידות, אלא תלה הכל בהסכמת בי"ד הגדול. וכן בכל דבריו בהקדמת המשנה, כשדיבר על השימוש ב"ג מידות, בין לביסוס ההלכות המקובלות על הכתוב ובין לגילוי הלכות חדשות, לא חילק בין גזירה שוה לשאר המידות, והביא גם דוגמא של הלכה מקובלת – שבת כהן בשריפה רק אם היא אשת איש – הנלמדת בגמרא סנהדרין נא, ב מגזירה שוה, ואם כן משמע שדנו גזירה שוה מעצמם כדי לאשש את ההלכה הידועה להם. וכן בסה"מ עצמו בשורש השני, הביא הרמב"ם את הגמרא בתמורה "אלף ושבע מאות קלין וחמורין וגזירות שוות ודקדוקי סופרים נשתכחו בימי אבלו של משה, ואף על פי כן החזירן עתניאל בן קנז מפלפולו", וכתב: "ואלו כולם היו נודעים בימי משה רבנו, כי בימי אבלו נשתכחו, הנה נתבאר לך שאפילו בימי משה נאמר דקדוקי סופרים, כי כל מה שלא שמעו בסיני בביאור הנה הוא מדברי סופרים". הרי

שפעולת הלימוד בק”ו ובגזירה שוה ובדקדוק הכתובים נעשתה כבר על ידי משה רבנו, ואומר על כך הק”ס: וכי תעלה על דעתך שלמשה רבנו היה ספק האם ראוי לדרוש גזירה שוה, בין לפי הטעם של הרמב”ן שלא כל מלה ראויה לגזירה שוה ובין לפי הטעם של רש”י דילמא קרא למילתא אחריתי איצטריך?

ולכאורה יש לדחות את הראיות שהביא הק”ס לייחס לרמב”ם דעה חולקת על רש”י בעניין גזירה שוה, כי מ”ש הרמב”ם בהקדמת ’משנה תורה’ שכל אחד היה כותב לעצמו את השמועות ואת הדינים המיוחדים שהסכימו עליהם ב”ד הגדול – אין זאת אומרת שהדבר תלוי רק ב”ד הגדול, אלא שאם ב”ד הגדול הסכימו בהלכה היא הפכה להלכה קבועה (אא”כ יעמוד ב”ד אחר וישנה), והיה ענין לחכמים לכותבה לזיכרון, מה שאין כן דברים שנחלקו בהם ולא הסכימו, שעוד לא נקבע הדבר. וגם לא נאמר איך הסכימו על כך ב”ד הגדול, אולי דוקא אם היתה בידם קבלה ממש רבנו שיש כאן גזירה שוה. וכך מה שלא חילק הרמב”ם בין גזירה שוה לשאר מידות, י”ל שזה משום שאין הוא נכנס כאן לפרטי דרכי הלימוד, ובאמת יכול להיות שחלק מדרכי הלימוד של גזירה שוה הוא שהמילים או המקומות נמסרו מסיני, אף לגבי הלכות מקובלות. וכן השאלה ’האם תעלה על דעתך שמושה רבנו הסתפק’ אינה מכרעת, שהרי הרמב”ן ורש”י נתנו טעמים למה ראה הקב”ה למסור את הגזירות השוות ולא סמך על שיקול החכמים, וזה נוגע לחכמי כל הדורות, ועוד, שאולי אף למשה רבנו עצמו היה יכול להיות ספק אלמלא נמסר לו בפירוש.

אך כנגד עצם שיטת רש”י ודעימיה מביא הק”ס עוד טענות:

ועוד נ”ל דקשיא נמי לדידהו מאי דאיתא בפי חלק דף צט, א תניא אידך כי דבר ה’ בזה זה האומר אין תורה מן השמים, ואפילו אומר כל התורה כולה מן השמים חוץ מדקדוק זה מק”ו זה מגזירה שוה זו זהו כי דבר ה’ בזה. ומדחשיב בהדי הדדי ק”ו וגזירה שוה משמע דבמדרגה אחת הן לענין שתהא התורה נדרשת בהן בשוה, כלומר מעצמן, דאילו גזירה שוה מסיני היא מאי קמ”ל שהן בכלל כי דבר ה’ בזה, פשיטא, ומאי קא שייך למימר בהו אפילו. והשתא דמעצמן כולהו נינהו אתי שפיר, דלא מיבעיא מה שקיבלו מסיני דוקא הוא דבר ה’ אלא אף אותן שלא קיבלו מסיני אלא דנו אותן הבי”ד מעצמן על פי אותן מידות דבר ה’ מיקרי.

עוד כותב הק”ס שבסוגיה בסנהדרין נא, ב בענין בת כהן לומד ר’ ישמעאל באופן מסוים שבת כהן בשריפה היינו דוקא ארוסה, ור’ עקיבא חולק ואומר אחת ארוסה ואחת נשואה, ומשתמש בגזירה שוה אביה אביה למעט פנויה, ובריבוי בת ובת לרבנות נשואה. על השקלא וטריא בברייתא שבין ר’ עקיבא לר’ ישמעאל אומרת הגמרא: ”ור’ ישמעאל סבר מדקאמר ליה בת ובת ש”מ הדר ביה מגזירה שוה”. טוען הק”ס: ”ואילו היה אומר כן מפי הקבלה אצלו מסיני היכי קס”ד דר’ ישמעאל דהוה מצי למיהדר ביה ר’ עקיבא”. ומביא עוד סוגיות כאלה שיש בהן שימוש בגזירה שוה על ידי אחד התנאים ולא על ידי חבירו, ”ומכל זה משמע שהיו דורשין מעצמן אלו הדרשות, דאילו הווי מסיני ודאי שהיו מקבלין אותן זה מזה בלי מחלוקת”.

והנה לכאורה אפשר לדחות גם את הראיות מסוגיות כאלה על פי ההסברים של הרמב"ן ובעל 'הליכות עולם' הנ"ל, ולומר שהמחלוקות והחזרות וכו' נובעות מן הצורך למצוא את המקום הנכון של גזירה שוה מקובלת, ואם אינה נכונה כאן תשמש במקום אחר, אף שלא מצינו מקום אחר כזה בשי"ס, או לומר כתוספות בשבת שהן נובעות מן הצורך למלא סך מסוים של גזירות שוות ולהשמיט את אלה העולות על סך זה, וגם זאת על פי ההנחה שהגזירות שוות לא נמסרו במדויק. אולם אין לכחד כי כל הדברים הללו אינם מתיישבים על הלב, ודוחקים מעיק, כפי שביטאו זאת כמה מהאחרונים הנ"ל.

ואף גם זאת, שהסוגיה במגילה הנ"ל פסקה ב מקשה מאד על תירוצי הראשונים, שהרי תנאים נחלקו שם האם לדרוש גזירה שוה מ"ערי הפרזי" הנזכרות בתורה ל"הפרזים" שבמגילה, מר לית ליה פרזי ומר אית ליה פרזי פרוזי, ואילו היה צורך בכל גזירה שוה בקבלה – בענין זה: בקבלה מהחכמים שכתבו את המגילה – הלא לכאורה לא מצינו גזירות שוות אחרות שנדרשו מהמגילה, ואיך ייתכן שהתווכחו על גזירה שוה יחידה זו האם לדורשה או לא. אלא נראה מזה שמר אית ליה גזירה שוה ומר לית ליה גזירה שוה פירושו שלמ"ד אחד יש טעם לדרוש גזירה שוה כזו, כי אע"פ שהמעשה היה בימי אחשורוש מכל מקום ראוי לתלות את המוקף והפרזי בדין מוקפת חומה שבתורה (ובירושלמי אמרו: לחלוק כבוד לארץ ישראל שהיתה חריבה באותם הימים), ולמ"ד השני אין טעם לתלות את ענין מוקף ופרזי שבימי אחשורוש במוקף ופרזי שבתורה.

והנה שמעתי ממו"ר הגאון ר' גדליה נדל זצ"ל, שלדעתו מה שאמרה הגמרא "אין אדם דן גזירה שוה מעצמו" אין פירושו שהגזירות השוות נתקבלו מסיני, שהרי כתוב רק "אין אדם דן גזירה שוה מעצמו", ולא אמרו אא"כ קיבלה מרבו ורבו מרבו עד סיני (אלא רש"י הוא שפירש כן). גזירה שוה, כמו שאר המידות שהתורה נדרשת בהן, היא דרך לימוד שחכמים אמורים להשתמש בה כדי לגלות את דיני התורה שלא נכתבו בפירוש. ההבדל בין גזירה שוה לשאר המידות הוא שגזירה שוה היא מידה עדינה מאד, כמו שהסביר הרמב"ן, כי לא כל שתי מילים זהות ראויות להשוות על פיהם דינים, ולא כל שני ענינים ראויים להשוותם זה לזה, ואפשר ככה לעקם את כל התורה, ורק חכמים גדולים היורדים לעומק הדברים רשאים לדרוש גזירה שוה. זהו מה שאמרו בגמרא שלא ידון אדם גזירה שוה מעצמו, כלומר, אא"כ קיבל מרבותיו, והכוונה, אא"כ יש כבר מסורת של חכמים גדולים שחשבו שראוי לדרוש גזירה שוה זו.

איני יודע אם מו"ר הנ"ל ראה את דברי ה'קנאת סופרים', או שאמרם מדעתו הרחבה, אך מכל מקום הוא לא תלה זאת בקבלה מבי"ד הגדול דוקא (ולעיל ראינו שהדיוק של הק"ס מלשון הקדמת הרמב"ם לחיבור שהדבר תלוי בבי"ד הגדול אינו מוכרח כלל), אדרבה, הוא אמר שהסוגיות הרבות שבהן מפורש שתנא מסוים דורש גזירה שוה והאחר לא, והסוגיה בדבר "למדין ומשיבין" וכו', מורות שבאמת התנאים השתמשו במידת גזירה שוה מדעתם, ודי במסורת קצרה של חכמים גדולים כדי שהגזירה שוה תהיה מקובלת וידונו לפיה. על כן יש ללמוד כל מחלוקת חכמים בענין גזירה שוה מתוך הנחה שהם לא נחלקו מה נמסר להם מסיני, אלא נחלקו מה מסתבר שצריך לדרוש, והדברים מצריכים עיון דק בתוכן כל סוגיה וסוגיה.

צריכא?! – ביאורו של מושג*

- א. כל המקצר הרי זה משובח?
- ב. הצעה לפתרון הבעיה
- ג. הוכחות מדברי תוספות
- 1. קידושין בתמרה
- 2. גרעיני תמרה
- 3. מעילה בקדשים שנעשו בפסול

א. כל המקצר הרי זה משובח?

אחת מהנחות היסוד שמנחות את פרשנות המשנה היא שדרכו של התנא לקצר בלשונו. אחת הסיבות לכך היא שהמשניות שוננו בעל פה וצמצום אורכן הקל את זכירתן. על פי הנחה זו מובן מדוע כאשר התנא מציג מספר מקרים דומים הגמרא מבררת מה הצורך ההלכתי שיש באזכורו של כל מקרה. בירור כזה נקרא בלשונו 'צריכותא'.

למרות שהנחה זו היא כמעט מושכל ראשון אי אפשר שלא לתהות על נכוניתה. במספר רב של מקומות לאורך הש"ס ניתן להתרשם שאין קושי בכך שהתנא שנה מספר מקרים על אף שאין צורך הלכתי בכולם.

ראשית, מטבעות הלשון 'לא זו אף זו קתני' ו'זו ואין צריך לומר זו קתני' חוזרות מספר רב של פעמים בש"ס.² המשמעות של פרשנות זו למשנה או ברייתא היא שהתנא שנה מספר

* **הבהרה**: לאחר שסיימתי את מלאכת הכתיבה של מאמר זה, התפרסם מאמרו של ד"ר יצחק מ' שליזנגר "לא זו אף זו – זו ואין צריך לומר זו" (נטועים יד, ניסן תשס"ז). במאמרו ישנה התייחסות עקיפה לנושא המרכזי של מאמר זה. למרות זאת החלטתי לפרסם את מאמרי בשל מספר עניינים שיש בהם להוסיף על המאמר הנזכר, בעיקר ההתייחסות לשיטת בעלי התוספות. טוב יעשה הקורא אם יעיין גם במאמרו, ובכך ייחנה מסקירה ארוכה ומקיפה יותר.

¹ במאמרי אנסה לגעת בשוליו של נושא שדורש בקיאות נרחבת בש"ס. אני מודע לכך שידועותי אינן מקיפות מספיק כדי לטעון בבטחה שהמסקנה שאליה אגיע תקפה, ואף על פי כן איני יכול להימנע מלערער על הנחה שהשתרשה כמובנת מאליה בעיני הלומדים, למרות, שלמיטב הבנתי, אותה הנחה אינה מדויקת. תודתי נתונה לכמה מבני הישיבה שעזרו לי ללבן את הנחותי הראשוניות ומתוכן ליצור את המאמר הזה. יתכן שהדברים שאכתוב יעוררו דיון שמתוכו הדברים יתלבנו יותר. "נְעֻצָר בְּמַלְיָן מִי יוֹכְלִי" (איוב ד, ב).

מקרים למרות שאחד המקרים הוא החידוש הגדול ביותר, והיה ניתן להסתפק רק בו, לכאורה.

יותר מכך, גם בחלק מהמקומות שבהם הגמרא מסבירה מדוע נשנו כל המקרים שבאותה משנה או ברייתא מדובר בצריכותא חלקית, וישנה אפשרות להשמיט חלק מהמקרים. נציג שתי דוגמאות:

1. "קמץ ועלה בידו צרור, או גרגיר מלח, או קורט של לבונה פסל, מפני שאמרו הקומץ היתר והחסר פסל" (משנה מנחות א, ב). במשנה זו נשנו שלשה חומרים שעירובם בקומץ גורם לו להיות חסר ולהיפסל. הגמרא (מנחות י, ב – יא, א) מבררת מדוע היה צורך לשנות את שלש הדוגמאות:

כל הני למה לי? צריכא! דאי תנא צרור משום דלאו בת הקרבה היא, אבל מלח דבת הקרבה היא אימא תתכשר. ואי תנא מלח דלא איקבע בהדי מנחה מעיקרא, אבל לבונה דאי קבע בהדי מנחה מעיקרא אימא תתכשר. קמ"ל!

הצריכותא הזו אינה מלאה. הגמרא הסבירה מה מוסיף המקרה השני על הראשון, ומה מוסיף המקרה השלישי על השני, אבל לא הסבירה מדוע אי אפשר להסתפק בהצגת המקרה השלישי בלבד. לכאורה היה מספיק לומר שעירובו של לבונה בקומץ גורם לו להיחשב חסר ולהיפסל, וניתן היה להסיק שכך הדין גם במלח ובצרור.

2. "כל הזבחים שקבל דמן... עומד על גבי כלים, על גבי בהמה, על גבי רגלי חבירו – פסל" (משנה זבחים ב, א). המשנה מונה שלשה מצבים שבהם עבודתו של כהן שאינו עומד ישירות על הרצפה פסולה, והגמרא (זבחים כד, א) מבררת מדוע היה צורך לשנות את שלש הדוגמאות:

וצריכא! דאי אשמעינן כלי משום דלאו מינא דבשר נינהו, אבל בהמה דמינא דבשר הוא אימא לא, ואי אשמעינן בהמה דלא מינא דאדם הוא, אבל חבירו דאדם הוא אימא לא. צריכא!

גם צריכותא זו אינה מלאה. הגמרא הסבירה מה המקרה השני מוסיף על הראשון ומה המקרה השלישי מוסיף על השני, אבל לא הסבירה מדוע לא ניתן להסתפק בהצגת המקרה השלישי בלבד.²

² לא זו אף זו קתני: עירובין עה, א; יבמות יט, א; גיטין טו, ב; בבא מציעא לח, א; סנהדרין סא, ב; סז, א; הוריות ב, א.

זו ואין צריך לומר זו קתני: עירובין עו, א; ראש השנה לב, ב; לג, א; יבמות יג, א; ל, ב; כתובות נח, א; נדרים יד, ב; הוריות ב, ב; כריתות יז, ב.

³ פחד יצחקי דן בנושא זה ומציע הסבר בשם הר"ש מקינון (ספר הכריתות). נצטט את דבריו (ערך 'צריכותא') בתוספת פיסוק: "לפעמים כשהגמרא נותנת צריכותא לבבות של המשנה הנראות יתירות מהפך הצריכותא, ולפעמים אינו נותן צריכותא אלא לבבא שניה ואינה מהפכא, לפי שכשהתנא שמע כל הבבות כאחת, ואעפ"כ שנאן, אז צריך לחזור ולומר למה לא כתב השניה והניח הראשונה, אבל כשהתנא שמע הראשונה ואח"כ השניה, אז אין צריך לתת טעם אלא למה נשנית השניה ולא הראשונה, מפני שככתב הראשונה לא היה יודע השניה, ואחר שכתב השניה, שלא היה נלמדת מדין הראשונה, אעפ"י

ב. הצעה לפתרון הבעיה

אפשר לטעון שהנחת היסוד שפתחנו בה אינה מדויקת. אמנם יש אמת בטענה שלנגד פניהם של התנאים עמד השיקול של קלות השינון, אבל המשקל שניתן על דינו לשיקול זה מופרז. ישנם עוד שיקולים שהנחו את התנאים, ולעיתים קרובות הם גוברים על השיקול הזה. הצורך להציג את הדין בצורה דידיקטית גובר על הצורך להקל על השינון. מספר מקרים שמתפתחים בהדרגה מהווים דרך דידיקטית מצוינת, ולכן נוקטים בה, למרות שיש בכך אריכות שמקשה על הזיכרון.

יש לציין שאין הכרח שהמקרים יתפתחו בהדרגה כך שמקרים מיוחדים יותר יופיעו מאוחר יותר עד שהמקרה המיוחד ביותר יופיע אחרון, דהיינו 'לא זו אף זו'. ישנן משניות וברייתות שהמקרה המיוחד ביותר נשנה ראשון ואחריו נשנים בהדרגה מקרים מיוחדים פחות, דהיינו 'זו ואין צריך לומר זו'.

לפי דברינו מטרתה של הצריכותא אינה להשיב על השאלה הסמויה מדוע התנא האריך בלשונו ללא צורך הכרחי, שכן גם אחרי הצגת הצריכותא ברור שהיה ניתן לקצר יותר, אלא מטרתה היא לחשוף את הדרך הדידיקטית שבה נקט התנא. כאן חשוב להדגיש – איני טוען שזו המטרה בכל המקומות שנעשית בהם צריכותא. ישנם מקומות שבהם מטרת הצריכותא היא להסביר מה החידוש ההלכתי בכל מקרה שמופיע במשנה, וממילא הגמרא טורחת להסביר מהו החידוש הייחודי לכל מקרה. ברם, ישנם מקומות מרובים שמטרת הצריכותא היא לחשוף את הדרך הדידיקטית ותו לא. ישנו קושי מסוים בכך שהגמרא משתמשת באותו מינוח לשני סוגים שונים של צריכותות – הלכתית ודידיקטית, אבל אין בכך לפסול את ההסבר.

שראשונה נלמדת מן השניה, לא רצה להסירה, כדאמרינן בעלמא, 'משנה ראשונה לא זזה ממקומה', אעפ"י ששנה משנה סותרת אותה, וכשהגמרא מהפכה קים להו דתנא שמעינהו לכולהו בני קודם ששנה אותם לפיכך מהפכה, ע"כ הכריתות בטעם לא זו אף זו, והביאו בעל עץ חיים בהקדמתו כלל ה ע"ש. וכן נראה מדברי רש"י ז"ל בפרק המפקיד (בבא מציעא) לח, א (ד"ה "לרבנן איצטריד") וז"ל לרבנן איצטריד – לאשמועינן מילתא דרבנן תנן לתרויהו, **ואי תנא כלים הכא נמי דלא איצטריד תו למתני מעות**, אבל השתא דתני מעות ברישא תנא כלים, למימר לא זו בלבד דליכא פסידא דשבירת כלי, אבל אף זו, דאיכא פסידא דגדול, אמרינן הכי".

רש"י מתבטא בצורה דומה במקום נוסף. בדוגמא הראשונה שהצגנו לצריכותא לא מלאה הוא מקשה (מנחות יא, א ד"ה "מלח בת הקרבה היא"): "ואי קשיא ולישמעינן לבונה וכל שכן צרור ומלח", ותירוצו הוא: "**אי תנא לבונה ברישא הכי נמי דלא מיבעיא ליה למיתני צרור ומלח** אלא הואיל ונקט צרור ברישא תנא לבונה ומלח".

הסברו של הר"ש מקינון מופיע גם ביד מלאכי (כלל תקכט) בשם רבי יצחק וואלי.

ברם הסבר זה לא מיישב את המקרים שבהם הגמרא מודה שסדר המשנה הוא בצורה של 'זו ואין צריך לומר זו'. בנוסף, בהמשך נראה שיש אריכות לשון שאינה נצרכת מבחינה הלכתית מסוג נוסף, וההסבר שחוצג אינו מתייחס לכך. ההסבר שנציע מתרץ גם את הבעיות הללו.

מדבריו של רש"י בסוגיא במסכת זבחים (כד, א ד"ה "וצריכא"), שהצגנו כדוגמא לצריכותא שאינה מלאה, ניתן לדייק כדברינו:⁴ "וצריכא למיתני במתני חציצת כלים ובהמה ורגל חבירו לפי הסדר שנשנו בה", כלומר מטרת הצריכותא היא להסביר את סדר המקרים במשנה ולא להסביר מדוע יש צורך להזכיר את כל המקרים.⁵

התפתחות הדרגתית אינה הצורה היחידה שתרומתה במישור הדידקטי גוברת על החיסרון שנובע מאריכותה היתירה. צורת ניסוח נוספת כזו היא סימטריה.

נציג שני מקומות שבהם אריכות לשון שאין בה צורך הלכתי תורמת למבנה הסימטרי של המשנה:

1. "שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן. אכל דמאי ומעשר ראשון שנטלה תרומתו ומעשר שני והקדש שנפדו והשמש שאכל מזית והכותי – מזמנין עליהם. אבל אכל טבל ומעשר ראשון שלא נטלה תרומתו, ומעשר שני והקדש שלא נפדו והשמש שאכל פחות מכזית והנכרי – אין מזמנין עליהם" (משנה ברכות ז, א).

הגמרא (מו, ב) מבררת מה החידוש בכך ששמש שאכל פחות מכזית לא מצטרף לזימון. "והשמש שאכל פחות מכזית פשיטא! אידי דתנא רישא 'כזית' תנא סיפא 'פחות מכזית'". מה משמעותו של תירוץ זה? למעשה הגמרא מודה שהרצון ליצור סימטריה בין הרישא לסיפא גובר על הצורך לצמצם במילים.

2. "הכל מעלין לארץ ישראל ואין הכל מוציאין הכל מעלין לירושלם ואין הכל מוציאין" (משנה כתובות יג, יא).

הגמרא (קי, ב) מסבירה שהמילה 'הכל' באה לרבות מקרים שבהם בארץ ישראל (ברישא) ובירושלים (בסיפא) תנאי המגורים טובים פחות מאשר במקום שעומד כנגדן, ואף על פי כן מעלין ואין מוצאין. לכאורה קשה, שהרי לאחר שנאמר שמעלים לירושלים אפילו מנווה היפה לנווה הרע אין צורך לומר שלא מוציאין מירושלים ואפילו מנווה הרע לנווה היפה. התירוץ הוא "אידי דתנא רישא 'אין מוציאין' תנא סיפא נמי 'אין מוציאין'", דהיינו דין זה נשנה בסיפא מפני שברישא נשנה דין דומה.⁶ גם כאן הרצון ליצור סימטריה גובר על הצורך לקצר.

⁴ תודתי נתונה ליואל גיל נר"ו שהפנה אותי למקור זה.

⁵ מצד שני, מרש"י עצמו ניתן להתרשם אחרת כמו שראינו בהערה 3, ושיטתו צריכה עיון.

⁶ למעשה ניתן לטעון שגם ברישא אין צורך לשנות 'אין הכל מוציאין', שהרי אין צורך לומר שלא מוציאין מא"י אפילו מנווה הרע לנווה היפה אחרי שכבר נאמר שמעלים לא"י אפילו מנווה היפה לנווה הרע. ברם, הגמרא לומדת מהמשפט 'אין הכל מוציאין' שמוזכר ברישא בנוגע לא"י, שלא מסגירים עבד שברח מחו"ל לארץ.

ג. הוכחות מדברי תוספות

על פי דברינו ניתן להבין את דברי בעלי התוספות במספר מקומות בש"ס.

1. קידושין בתמרה

המשנה בקידושין (ב, א) עוסקת בקידושי אישה בתמרים:

האומר לאשה התקדשי לי בתמרה זו התקדשי לי בזו, אם יש באחת מהן שוה פרוטה – מקודשת, ואם לאו – אינה מקודשת... היתה אוכלת ראשונה ראשונה – אינה מקודשת עד שיהא באחת מהן שוה פרוטה.

הגמרא (קידושין מו, א) דנה בשאלה מהו החידוש שישנו במקרה השני. לא נציג את כל מהלך הסוגיא ונסתפק בתירוץ שנצרך לעניינינו: "רב ושמואל אמרי תרוייהו... לא מיבעיא קאמר. לא מיבעיא מנחת דאי איכא שוה פרוטה אין אי לא לא, אבל אוכלת הואיל ומיקרבא הנייתה אימא גמרה ומקניא נפשה, קמ"ל". רב ושמואל מסבירים שהמקרה השני מחדש שאישה לא מתקדשת בחפץ ששוה פחות מפרוטה אפילו במקרה שהנאתה מאותו חפץ מיידית, כגון אכילת התמרה ברגע קבלתה.

תוספות ישנים במקום (ד"ה "אימא גמרה ומקניא") מעירים שאין חידוש בכך שאישה לא תתקדש בפחות משוה פרוטה במקרה שהנאתה קרובה כיוון "דלא תלו בדידה להתקדש בפחות משוה פרוטה כדאמרינן בפ"ק". מדבריהם עולה שתירוצם של רב ושמואל אינו פותר מאומה, ועדיין אפשר להקשות מדוע היה צורך לשנות את המקרה השני, שהרי אין בו שום חידוש. תוספות מתרצים בצורה לאקונית: "מיהו בקל עושה צריכותא". מהי כוונתם של תוספות?

אם נצא מנקודת הנחה שמטרתה של הצריכותא היא להוכיח שישנו חידוש הלכתי בכל המקרים שנשנו במשנה, דבריהם של תוספות ישארו ללא מובן.⁷ לפי דברינו מטרתה של צריכותא זו היא להראות שהמשנה מעוצבת במבנה דידיקטי של התפתחות הדרגתית, והדין השני נשנה כיוון שהוא תורם למבנה הדידיקטי, על אף שניתן להסיק אותו מהדין הראשון ואין צורך הלכתי באזכורו. מסתבר שזו כוונת תוספות בדבריהם 'בקל עושה צריכותא', דהיינו מספיק הפרש קל בין המקרים השונים על מנת לשוות למשנה מבנה של התפתחות הדרגתית, וממילא יש הגיון בצריכותא שהגמרא מתארת.

⁷ אלא אם נטען שדרך של משניות להשמיע חידושים הלכתיים לתועלת מי שאינו בקי באותו תחום הלכתי, על אף שבמבט מעמיק של מי שבקי בתחום ההלכתי המדובר מתברר שאין צורך אמיתי באזכורם. אפשרות זו נראית דחוקה מעט, אבל גם אם נטען כך יש בה לסייע לטענתי הבסיסית – המשנה מאריכה לעיתים גם כאשר התועלת ההלכתית שנובעת מאריכות זו אינה רבה ביותר.

2. גרעיני תמרה

הגמרא בשבת (כט, א) עוסקת בדין נולד:

אמר רב יהודה אמר רב: 'מסיקין בכלים ואין מסיקין בשברי כלים, דברי רבי יהודה, ורבי שמעון מתיר. מסיקין בתמרים, אכלן – אין מסיקין בגרעיניהן, דברי רבי יהודה, ורבי שמעון מתיר. מסיקין באגוזים, אכלן – אין מסיקין בקליפותיהן, דברי רבי יהודה, ורבי שמעון מתיר.'

וצריכא! דאי אשמעינן קמייתא בההיא קאמר רבי יהודה משום דמעיקרא כלי והשתא שבר כלי והוה ליה נולד ואסור, אבל תמרים דמעיקרא גרעינין והשתא גרעינין אימא שפיר דמי. ואי אשמעינן גרעינין הוה אמינא דמעיקרא מכסיין והשתא מיגליין, אבל קליפי אגוזין דמעיקרא מיגלו והשתא מיגלו אימא שפיר דמי. צריכא!

נסביר תחילה את הסוגיא על פי ההבנה המקובלת מהי צריכותא. רב יהודה בשם רב מציג שלשה מקרים שונים שבהם נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון בדין נולד. הגמרא מסבירה שיש צורך מחייב לשנות את כל המקרים משום שאם היו שונים רק את המקרה הראשון (שברי כלים) היה ניתן לחשוב שר"י מודה לר"ש שאין בעיה של נולד במקרה השני (גרעיני תמרה), ואם היו שונים רק את שני המקרים הראשונים היה ניתן לחשוב שר"י מודה לר"ש במקרה השלישי (קליפות אגוזים).

כאן לא ניתן לטעון שאפשר לשנות את המקרה האחרון (קליפות אגוזים) ולוותר על שני המקרים הקודמים, משום שאילולי נשנו היה ניתן לטעון שבהם ר"ש מודה לר"י. ברם, עדיין ניתן לטעון שהמקרה השני (גרעיני תמרה) מיותר, שהרי אם ר"י לא מודה לר"ש במקרה השלישי (קליפות אגוזים) כל שכן שהוא לא מודה לו במקרה השני (גרעיני תמרה), ואם ר"ש לא מודה לר"י במקרה הראשון (שברי כלים) כל שכן שהוא לא מודה לו במקרה השני (גרעיני תמרה). אם כך, אין צורך לומר שר"י ור"ש נחלקו בגרעיני תמרה ויש להקשות מדוע רב טרח לומר זאת.

'פני יהושעי' (שם, על תוד"ה 'הא דרבי') ו'הפלאה שבערכין' (אות א ערך 'ארס') מסבירים שעל שאלה זו באה לענות המשך הסוגיא:

והא דרב לאו בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר דרב אכל תמרי ושדא קשייתא לבוכיא (אכל תמרים והטיל את הגרעינים לכירה) אמר ליה רבי חייא בר פחתי (בן גדולים) כנגדו ביום טוב (שנפסקה בו הלכה במוקצה כרבי יהודה) אסור.

ממעשה זה ניתן לראות שלדעת רבי חייא, רבו של רב, רבי יהודה סובר שגרעיני תמרה הם מוקצה. הגמרא מניחה שמעשה זה הוא המקור לדברים שנאמרו בשם רב שר"י ור"ש נחלקו בענין גרעיני תמרה, ודברים אלו לא נאמרו על ידי רב במפורש. כך מתורצת הקושיא עליו.

תוספות (שם ד"ה 'הא דרבי') מפרשים את הסוגיא בצורה אחרת לגמרי. הם הבינו שדברי הגמרא 'והא דרב לא בפירוש איתמר' אינם מתייחסים אך ורק למקרה השני (גרעיני

תמרה), אלא מתייחסים לכל המקרים. כל המקרים לא נשנו במפורש אלא ניתן להסיק אותם ממעשה שבו היה רב מעורב. מאותו מעשה ניתן להסיק באופן ישיר מה הדין במקרה השני בלבד, וממנו הסיקה הגמרא מה הדין בשאר המקרים. לפי ההבנה המקובלת הגמרא עצמה טענה שאין אפשרות להסיק מדעתו של ר"י במקרה השני מה דעתו במקרה השלישי, ואכן כך מקשים תוספות: "וא"ת ובאגוזים (המקרה השלישי) דמעיקרא מגלו והשתא מגלו מנלן דאסר?". תוספות משיבים: "וי"ל דאע"ג דמטעם זה עושה צריכותא מ"מ מטעם זה לפי האמת אין נראה לו לחלק ביניהם". במילים אחרות – אע"פ שהגמרא עשתה צריכותא אין בכוונתה לטעון שאי אפשר להסיק ממקרה אחד על המקרה האחר. אם כן, מהי מטרתה הצריכותא?

מסתבר שמטרתה היא לחשוף את המבנה הדידקטי שיש בדברי רב.

3. מעילה בקדשים שנעשו בפסול

המשנה במעילה (א, א) מציגה מספר מצבים שדין מעילה לא פוקע מקורבן שנעשה בצורה פסולה:

קדשי קדשים ששחטן בדרום – מועלים בהן, שחטן בדרום וקבל דמן בצפון,
בצפון וקבל דמן בדרום, שחטן ביום וזרק בלילה, בלילה וזרק ביום, או
ששחטן חוץ לזמנן וחוץ למקומן – מועלין בהן.

הגמרא (מעילה ב, א) מבררת מדוע נשנו כל המקרים, ומסבירה בדרך של צריכותא שכל מקרה מחדש יותר מהמקרה שלפניו. תוספות במקום (ד"ה "ששחטן בדרום") עוסקים בבירור נקודה בעייתית במשנה שאינה נוגעת לענייננו, אבל בדבריהם מובלעת התייחסות למושג הצריכותא. ראשית, מדבריהם משמע שמטרת הצריכותא היא להסביר את סדר המקרים במשנה – "דסדר משנתנו כך הוא ששונה אותו שיש בו חידוש יותר בסיפא כדעביד בגמרא צריכותא". שנית, תוספות טוענים בהמשך שמשנתנו "תני לא זו אף זו". התבטאות זו מחדדת את דבריהם הקודמים, וכאן הם כבר טוענים במפורש שאין שום הבדל בין צריכותא למבנה של 'לא זו אף זו', ומטרתה של הצריכותא היא להסביר את סדר המקרים במשנה, ולא להוכיח שהם נצרכו כדי לחדש דין.

הרב יעקב קורצוויל

איסור שמור

- א. פתיחה
- ב. שיטת ר"ת
- ג. שיטת הר"ש והרמב"ן
- ד. שיטת הרמב"ם

א. פתיחה

בתורת כהנים ריש פרשת בהר נאמר:

את ספיה קצירך לא תקצור, מיכן סמכו חכמים על הספחים שיהו אסורים בשביעית. ואת ענבי נזיריך לא תבצור, מן השמור בארץ אין אתה בוצר, אבל אתה בוצר מן המופקר. לא תבצור, לא תבצור כדרך הבוצרים, מיכן אמרו תאנים של שביעית אין קוצים אותה במוקצה, אבל קוצה אתה בחורבה, אין דורכים ענבים בגת אבל דורכים בעריבה, אין עושים זיתים בבד ובקוטבי, אבל כותש ומכניס לבדידה, ר' שמעון אומר אף טוחן הוא בבד ומכניס לבדידה.

ב. שיטת ר"ת

ר"ת בתוד"ה "בד"א" (סוכה לט, ב) הסיק מדברי התנ"כ שפירות שמורים אסורים באכילה מהתורה, וז"ל: "ואומר ר"ת דפירות מן המשומר אסורין כדדרשינן בתנ"כ ואת ענבי נזיריך לא תבצור מן המופקר אתה בוצר ואי אתה בוצר מן המשומר דנזיריך משמע דנזר מהן בני אדם", משמע מדבריו שהתורה קנסה¹ את השומר פירות בשביעית, שהפירות יהיו אסורים באכילה.² התוספות בהמשך דבריו מקשה על ר"ת שתי קושיות:³

¹ קצת דוחק לומר שהתורה מטילה קנס על השומר, משום שאין דרכה של התורה להרחיק את האדם מן העבירה ע"י קנסות, אלא כך דרכם של חכמים להרחיק את האדם מאיסורי תורה.

² יש לדון מהו שיעור הזמן של השמירה האוסר את הפירות. האם אפילו שמירה של כלשהוא? החזו"א בסימן י סעיף קטן ה כתב: "ואפשר דמה שגדל בעת השמור אסור, ומה שגדל בעת שהפקיר לא נאסר אלא מחמת התוספת האסור המעורב בו. ואם הפקיר אח"כ ורבו הגידולין של היתר אפשר שחוזר להיתרו כדן רבו גידולין".

א. "ומיהו קשה לר"ת דלא אסר בת"כ מן המשומר אלא בבצירה כדרך הבוצרים אבל ע"י שינוי שרי כדקתני סיפא מכאן אמרו תאנה של שביעית אין קוצצין אותה במוקצה אבל קוצה בחרבה, אין דורכין ענבים בגת אבל דורך הוא בעריבה, אין עושין זיתים בבד ובקוטב אבל כותש הוא ומכניס לבדידה ואמן המשומר קאי". התוספות מקשים על ר"ת כיצד הוא טוען שיש איסור אכילה בפירות, והרי בהמשך הברייתא מפורש שלבצור כדרך הבוצרים אסור, אך לבצור בשינוי מותר. מכאן שאיסור שמור' שייך למלאכות שביעית ולא לאכילת הפירות!

התוספות רא"ש והפירוש המיוחס לר"ש על התו"כ⁴ תירצו שהאיסור לבצור כדרך הבוצרים נאמר ביחס לפירות מן ההפקר, ותוקף איסור זה הוא מדרבנן. מדין תורה מותר לבצור מן ההפקר כאורחיה, אך פירות שמורים אסורים מדאורייתא.

ב. "ועוד דמשמעתיך משמע דלא אסר מן המשומר אפילו כחצי איסור אלא לפי שמוסר דמי שביעית לחשוד אבל פירות מיהא לאכילה שרי, דאי אסירי, וכי דרך לקנות דבר האסור".

פאת השולחן⁵ תמה על קושיה זו, שהרי ר"ת סובר שע"ה אינו חשוד על השביעית, כפי שמפורש כמה שורות קודם בתוספות. א"כ, האיסור לתת דמי שביעית לע"ה אינו נובע מכך שהוא חשוד! כמו"כ, בסוגיה לא מדובר בפירות שמורים אלא מדובר, לפי ר"ת, בפירות שכיוצא בהן נשמר! ולכן יש בעיה דוקא עם ע"ה שאע"פ שאינו חשוד הוא אינו בקי, אך אילו היה ידוע שמדובר בפירות שמורים, אפילו מחבר היה אסור לקחת אותם.

עוד יש לברר האם משום שהשדות הן הפקר בשנת השמיטה כל אדם יכול לשמור על שדה זו או אחרת וע"י כך לאסור אותה לאכילה לעולם: החזו"א בסימן י' סעיף קטן ה כתב: "אמנם אין איסור שימור אלא לבעלים, אבל איניש מעלמא דלא קני להו לפירות אם הוא אלים ומונע אחרים מלכנס גרמא בעלמא הוא".

³ עוד קודם שהתוספות הקשו על ר"ת הם תירצו לשיטתו גמרא שהיה נראה לכאורה להקשות ממנה על ר"ת: "ושומרי ספיחים בשביעית דפי' הבית והעלייה לא שומרים מן האכילה דלא היו צריכין לשומרם מבני אדם דמאיליהם היו פורשים כשהיו יודעין שהן לצורך העומר ולא היו שומרין אותם אלא מבהמה חיה ועוף". בגמרא שם מדובר על תבואה חדשה שנשמרה ע"י שלוחי בי"ד לטובת הנפת העומר. ומכיון שהעומר צריך להיות ראוי לאכילת הדיוט (לא שהוא נאכל ע"י הדיוט, אך צ"ל ראוי), אם שומרים על העומר הוא נאסר לפי ר"ת באכילה, וממילא אין הוא ראוי לעומר, וא"כ כיצד הוא נשמר? על כך משיב התוספות שתפקידם של השומרים לא היה למנוע בני אדם מלאכול את התבואה, דבני"א מאליהם היו נמנעים מלאכול את התבואה שיועדה לעומר, אלא השמירה היתה על מנת למנוע את הפסד התבואה ע"י חיה ועוף. ושמירה מן הסוג הזה אינה אוסרת. אמנם לפי דברי החזו"א שאיסור שמור הוא רק לבעלים, צ"ע מה ההו"א של קושיית התוספות, והרי השומרין לצורך ההקדש אינם שומרים על שדותיהם, וא"כ כיצד יש איסור שמור?

⁴ הר"ש עצמו כתב בפרק ט משנה א, ובפרק ח משנה ו ששמור אינו אוסר את הפירות באכילה. והנה בפירוש המיוחס לר"ש על התו"כ כתוב בפירוש ששמור אוסר את הפירות באכילה. מכך לכאורה יש להסיק שמדובר בפירוש שרק מיוחס לר"ש אך הוא אינו הר"ש עצמו, או שמה אפשר לטעון שהר"ש חזר בו. וצ"ע.

⁵ סימן כב סעיף קטן א.

לאחר הקושיות, התוספות מציין שתי נקודות שיש בהן כדי לסייע לבאורו של ר"ת:

א. מכך שקודם הלימוד על איסור שמור בתו"כ, נלמד איסור אכילת ספיחים, וכפי שבספיחין מדובר על איסור אכילה, יש להניח שגם הלימוד העוסק בשמור המובא בהמשך אוסר את הפירות באכילה. אמנם קצת דוחק ליצור קישור בין איסור ספיחין מדרבנן לאיסור שמור מהתורה.

ב. "ועוד דכולה סיפא דתאינה של שביעית סתם משנה היא פרק ח (משנה ו) משמע דבסתם שביעית איירי שדרך להפקיר אע"ג דבגמרא דירושלמי מייתי עלה כולה דרשא דתורת כהנים". התוספות טוען שאין לחבר בין האיסור שמור בתו"כ ובין ההיתר לקצור בשינוי המובא אח"כ. וההוכחה לכך שמדובר בשתי יחידות נפרדות היא שהקטע השני העוסק בהיתר לקצור בשינוי הוא משנה עצמאית בפרק ח משנה ו. אמנם התוספות מוסיף שמהירושלמי נראה שההיתר לקצור בשינוי כן מיוחס לאיסור שמור.

במסכת שביעית פרק ח משנה ו שנינו:

תאנים של שביעית אין קוצין אותן במוקצה אבל קוצה אותם בחרבה אין דורכין ענבים בגת אבל דורך הוא בעריבה ואין עושין זיתים בבד ובקוטב אבל כותש הוא ומכניס לבודידה.

ובירושלמי איתא: ⁶ "את ספיח קצירך לא תקצור ואת עינבי נזירך לא תבצור מן השמור בארץ אין את בוצר, בוצר את מן המובקר. לא תבצור כדרך הבוצרין, מיכן אמרו תאנים של שביעית אין קוצין אותן במוקצה אבל קוצה הוא בחרבה, אין דורכין ענבים בגת אבל הוא דורך בעריב, אין עושין זיתים בבד ובקוטבי, ורבותינו התירו לעשות בקוטבי". הנה קושר הירושלמי את האיסור שמור המובא בתו"כ אל המשנה העוסקת בהיתר לקצור בשינוי. מכך למד התוספות שלפי הירושלמי אין איסור אכילה בפירות שמורים.

הגר"א בפירושו לירושלמי הסביר שההיתר לקצור בשינוי קאי על פירות מן ההפקר גם לפי הירושלמי: "אבל אתה בוצר מן המופקר – והיינו דוקא שלא כדרך הקוצרים, אבל כדרך הקוצרים אסור. ומדייק האי מדקאמר בלשון לא תקצור, אם בשמור איירי ולאסור כולו קא אתי הוי ליה למיכתב לא יאכל, ומדקאמר בלשון לא תקצור משמע דאיירי אף מן המופקר".

הגר"א בשנו"א כתב: "תאנים של שביעית – דהכלל הוא דבמשומר אסור בכל ענין אף בשינוי, רק במופקר שרי בשינוי, ודוקא בתלוש אבל במחובר אסור אף במופקר". הנה צעד הגר"א צעד נוסף ממה שכתב בפירושו לירושלמי וכתב שאפילו בפירות מופקרים אסור

⁶ תחילה הביא הירושלמי את הקטע הבא: "כתיב ואת ספיח קצירך לא תקצור הא קצירה כנגד הקוצרים לא. אמר רבי לא, אם אינו עניין לספיחי איסור תניהו עניין לספיחי היתר. אמר רבי מנא לכך נצרכה בשעלו מאיליהן שמא לא תאמר הואיל ועלו מאיליהן יהו מותרין לפום כן צרך מימר אסור". אמנם הגר"א הפך את הסדר, ותחילה גרס את הקטע העוסק באיסור שמור ואח"כ את הפסקה דלעיל.

לקצור בשינוי אלא רק לתלוש ביד.⁷ המשנה לפי השנו"א עוסקת בפירות תלושים כבר, וגם את הפירות התלושים הללו מותר לקצוץ בשינוי בלבד!

הגר"ח מוולאז'ין הקשה על השנו"א: "שיטת רבינו הגאון זצ"ל תמוהה, דלפי שיטתו דאף במופקר אסור לקצור אף בשינוי דהאי דרשה לא תבצור כדרך הבוצרין קאי אהפקר, איך יתורץ האי מתניתין דפרק ה משנה ו אבל מוכרין להם מגל יד ומגל קציר, והטעם, דבזה לא שיך לפני עוור דהא אף להיתר יצטרך להם לקצור המופקר, שמעת מיניה דקצירה מותר בהפקר?"

פאת השולחן כתב שהגר"א יפרש שמגל יד ומגל קציר הם כלים המיועדים לבית ולא לקציר ולכן מותר למוכרם.

ג. שיטת הר"ש והרמב"ן

הר"ש בפרק ח משנה ו פירש תחילה כך: "מוקצה – כלי ברזל שדרך לחתוך בו תאנים: חרבה – סכין מלשון חרב". כיון שמדובר בכלי חיתוך משמע שהמשנה עוסקת בפירות מחוברים, ומצווה המשנה לבצור ולקצור בשינוי. לא יתכן שלפי הר"ש מדובר בפירות שמורים, שהרי פירות שמורים אסור לבצור ולקצור גם בשינוי, שהרי לקצור כדרכו אסור מהתורה, א"כ בשינוי יהיה אסור מדרבנן, לכן יש לפרש שמדובר בפירות של הפקר מחוברים, ולקצור כדרכו אסור מדרבנן, ובשינוי שרי.

אך מיד אח"כ דוחה הר"ש פירוש זה וכתב: "ומיהו אין מתיישב פירוש זה על סדר המשנה, דלא איירי כלל כולה מתניתין בלקיטת הפירות אלא במלאכתן של אחר לקיטה". זאת אומרת שלא מדובר במשנה בפירות מחוברים אלא בפירות תלושים! אך א"כ מהו האיסור? על כך משיב הר"ש בהמשך דבריו: "וכל מאי דאסרינן הכא היינו מן השמור, אבל מן המופקר שרי כי אורחיה". לפי הר"ש המשנה עוסקת בפירות שמורים שנתלשו, ואפילו הכי אין להתעסק בהם כרגיל אלא לשנות את מקום הייבוש של הפירות. לכן מפרש הר"ש ש'מוקצה' ו'חרבה' הם אינם כלים אלא הם ציון מקום. מדברי הר"ש משמע שפירות מופקרים, אפילו שהם מחוברים מותר לקצור ולבצור אותם כדרך שעושים בכל שנה, ועיין לקמן.

בפרק ו משנה ב שנינו: "עושין בתלוש בסוריא אבל לא במחובר וכו' כלל אמר רבי עקיבא כל שכיוצא בו מותר בארץ ישראל, עושין אותו בסוריא". והקשה הר"ש: "תימא מאי קאמר, פשיטא דמאי דשרי בארץ שרי בסוריא? וכו' ויש לפרש דהכי קאמר כל שכיוצא בו מותר בארץ מדאורייתא כגון תלוש, אע"ג דמדרבנן אסיר בלא שינוי, עושין אותו בסוריא אפילו כי אורחיה". תירוץ זה של הר"ש מתיישב עם מה שכתב בפירושו לפרק ח משנה ו. אך מיד

⁷ פאה"ש (שם) תיאר מהלך זה של הגר"א כך: "ומה שהוסיף רבינו הגאון לאסור במופקר במחובר לקצור, זה לא נזכר בשיטת התוספות, רק שנראה לו יפה דשלא כדרך הבוצרים הוא קיטוף דביד".

אח"כ הוסיף הר"ש תירוץ נוסף: "אי נמי הכי קאמר, כל שכיוצא בו מותר בארץ במופקר עושין אותו בסוריא אפילו בשמור, אבל במחובר אסור מדרבנן בארץ אפילו במופקר".⁸ תירוץ זה סובר שאפילו פירות מופקרים, אם הם מחוברים אסור לקצור אותם בלא שינוי. וצריך עיון, דהא שיטת הר"ש היא שפירות מופקרים, אפילו שהם מחוברים, מותרים בקצירה ובצירה כדרכם? וצריך לומר שהיא נמי איננו עוד תירוץ לפי הר"ש, אלא מדובר בשיטה אחרת הסוברת שמשנה ו בפרק ח עוסקת בפירות מופקרים מחוברים, והמשנה חידשה שגם אותם יש צורך לקצור ולבצור בשינוי. כזכור, הר"ש כתב כפירוש ראשון שם את הדעה הזו, אך מיד הוא דחה אותה. הנה גם בפרק ו משנה ב הביא הר"ש את השיטה הזו בתור תירוץ נוסף. אמנם מוכח מפירוש הר"ש לפרק ח משנה ו שמשקנת דבריו היא שפירות מופקרים מחוברים מותרים בקצירה ובצירה ללא שינוי,⁹ אלא יכול לקצור ולבצור כדרך העניים.¹⁰

הראיה שכך אכן יש להבין את האי נמי בר"ש נמצאת בפירוש הרע"ב. הברטנורא כתב בפירושו לפרק ו משנה ב את שני התירוצים של הר"ש הבאים לפרש את דברי ר' עקיבא. אך בפירושו לפרק ח משנה ו כתב הרע"ב כפירוש הראשון של הר"ש שם, דהיינו שמוקצה וחרבה הם כלים, ומדובר במשנה על הצורך בשינוי בקצירה ובצירה של פירות מופקרים מחוברים. זאת אומרת שהרע"ב קיבל למסקנה את הפירוש הסובר שפירות מחוברים אפילו מופקרים אסורים בקצירה רגילה, אלא צריך לעשות שינוי. אמנם הרע"ב מודה לר"ש שפירות שמורים אסורים בקצירה רגילה מהתורה, וע"י שינוי ג"כ אסור מדרבנן.

הרמב"ן¹¹ סובר כהר"ש¹² שפירות שמורים אינם נאסרים באכילה: "ומכל מקום לא אסרו חכמים פירות השדה המשומר לכל אדם, אלא שלא יקחו אותם מן המשומר". אך מוסיף הרמב"ן: "לא תבצור אותם כדרך נזיר שלך, אבל תבצור אותם עם העניים כדרך שהם בוצרים, לומר שלא ישמרם לעצמו אבל ילקוט אותם עם העניים כהפקר וינהוג בהם גם כן כדרך שהעניים נוהגין לדורכן בעריבה". משמע שבכל הפירות המחוברים, בין מופקרים ובין

⁸ בכת"י של הר"ש כתוב: "אפילו בשמור", אך אנו הגחנו לפי הרע"ב, וכך נראה יותר משתי סיבות: א. תמוה לומר שאסור מדרבנן לקצור כדרכו מפירות שמורים ומחברים לפי הר"ש, דא"ה מה אסור מהתורה? ב. אין פשר למילים: "אפילו בשמור", דכיצד שייך לומר 'אפילו על שמור, הרי שמור חמור יותר ממופקר, ולכן היה צריך לומר שאפילו היקלי יותר אסור, דהיינו מופקר.

⁹ יש מהאחרונים שטענו שהר"ש בפרק ח משנה ו חזר בו רק מכח הפרשנות של המשנה, אך לדינא הוא מודה שיש צורך בשינוי בפירות מחוברים מופקרים. הרע"ב יכול להתיישב גם עם הבנה זו. ברם, לענ"ד הר"ש סובר למסקנה שמחובר ומופקר מותר גם ללא שינוי מתוקף מה שכתב הר"ש בריש פרק ו משנה ב: "עושין בתלוש בסוריא אבל לא במחובר – כגון מסיקה קצירה ובצירה. ודווקא בשמור, אבל במופקר אפילו בארץ מותר". כמו"כ כך הבין פאה"ש (סימן כב סעיף קטן א) את הר"ש.

¹⁰ למרות שהר"ש התיר לקצור ולבצור כאורחיה, פשוט שכוונתו ללא שינוי אלא כדרך העניים, אך לבצור ולקצור באופן מסחרי ברור שאסור לכ"ע!

¹¹ ויקרא כה, ה.

¹² וכך גם דעת רש"י בסוכה לט, ב.

שמורים, אסור לקצור כדרך הקוצרים, אלא מותר לקצור רק 'כדרך שהעניים נוהגין'. נראה שכוונת הרמב"ן היא שקצירת העניים נעשית בכמויות קטנות ובכלים שאינם מסחריים, אך אין צורך לעשות שינוי באופן הקצירה.¹³ האיסור תורה הוא לקצור את התבואה כדרך הקוצרים בלי להפקירה, דהיינו, בעודו בעל הבית הוא בא לקצור את שדהו. אך לאחר שבעה"ב הפקיר את שדהו, תו לא שייך בו איסור תורה, אך חכמים חייבוהו לקצור כדרך העניים ולא כדרך בעלי בתים.

ההבדל בין שיטת הר"ש לשיטת הרמב"ן יהיה בפירות שנשמרו, ואח"כ המשמר עשה תשובה והפקיר את הפירות. לפי הר"ש עדיין מדובר בפירות שמורים שאסור לקצור אותם אפילו בשינוי, אלא רק לתלוש. כמו כן, גם לאחר התלישה צריך להתעסק בהם בשינוי. ואילו לפי הרמב"ן כאשר המשמר הפקיר את הפירות הוא תיקן את המעוות, וכעת הוא יכול לקצור את הפירות כדרך שהעניים עושים, דהיינו בשינוי. גם בפירות שלא נעשה בהם איסור שמור (אלא היו מופקרים מעיקרא), מותר לקצור אותם רק כדרך העניים, כך יוצא שלפי הרמב"ן איסור שמור לא מותר 'רושם' על הפירות כלל. יש חובה על המשמר להפקיר, אך אין משמעות מעשית לכך שמדובר בפירות שמורים. לדעת הרמב"ן איסור שמור איננו איסור על החפצא אלא רק על הגברא, ולכן אין הבדל בין פירות שנעשה בהם איסור שמור, ובין פירות שהיו מופקרים מעולם. לדעת ר"ת והר"ש איסור שמור הוא גם על החפצא, לכן פירות שנעשה בהם איסור שמור, אפילו לאחר שחזרו והפקירו אותם, הם אסורים באכילה – לר"ת, ובקצירה ובצירה – לר"ש.

לסיכום: לפי ר"ת פירות שמורים אסורים באכילה. לדעת הר"ש פירות שמורים אסורים בקצירה ובצירה. (מותר רק לתלוש ביד). ולדעת הרמב"ן פירות שמורים צריך להפקיר, אך אין איסור מיוחד לפירות אלו.

ד. שיטת הרמב"ם

הרמב"ם בהלכות שמיטה ד, א פוסק:

וזה שנאמר את ספיח קצירך לא תקצור שלא יקצור כדרך שקוצר בכל שנה,
ואם קצר כדרך הקוצרין לוקה. כגון שקצר כל השנה והעמיד כרי ודש בבקר
וכו' אלא קוצר מעט מעט וחובט ואוכל.

הנה סובר הרמב"ם שהדרשה בתו"כ מתייחסת לאיסור מלאכות קרקע ולא לאיסור אכילה. וכן בהלכה כד, שם מזכיר הרמב"ם פעם ראשונה את איסור שמור, משמע שאין איסור אכילה:

¹³ אמנם גם קצירה 'מעט מעט' היא נחשבת כשינוי, אך זהו שינוי חיצוני – הגבלה על הכמות ולא על אופן הקצירה, ולכן לא הגדרנו את הקצירה כדרך העניים כשינוי אלא כפי שכתב הר"ש 'כאורחיה'.

מצות עשה להשמיט כל מה שתוציא הארץ בשביעית שנאמר והשביעית תשמטנה ונטשתה, וכל הנועל כרמו או סג שדהו בשביעית ביטל מצות עשה, וכן אם אסף כל פירותיו לתוך ביתו, אלא יפקיר הכל ויד הכל שוין.

המשמר פירות צריך להפקירם, אך לא מוזכר ברמב"ם איסור אכילה. א"כ הרמב"ם אינו מסכים עם ר"ת שיש איסור אכילה על פירות שמורים.

האם הרמב"ם מודה לר"ש שיש צורך לקצור ולבצור בשינוי פירות שמורים?

הרמב"ם בפרק ד הלכה כב פסק: "הפירות שיוציא האילן בשביעית לא יאספם כדרך שאוסף בכל שנה שנאמר ואת ענבי נזירך לא תבצור, ואם בצר לעבודת האילן או שבצר כדרך הנוצרים לוקה". ומיד בסמיכות בהלכה כג פסק הרמב"ם את הדין של פרק ח משנה ו: "וכיצד עושה תאנים של שביעית אין קוצין אותן במוקצה אבל מייבשן בחרבה, ולא ידרוך ענבים בגת אבל דורך הוא בעריבה". הלכה כג העוסקת לכאורה בצורך לשנות אינה קשורה לדין 'שמור' דוקא, שהרי ההלכה של שמור הובאה ברמב"ם רק אחר כך בהלכה כד. לכן נראה שהלכה כג עוסקת לפי הרמב"ם גם בפירות מופקרים. עוד יש לדייק שהרמב"ם פירש את המשנה כהר"ש, דהיינו שמדובר בשינוי של מקום בתלוש ולא בשינוי במחבר. מכך יש להסיק שלפי הרמב"ם אין כלל צורך לעשות שינוי בקצירה ובצירה במחבר, ומותר לקצור כדרכו רק כדרך העניים, דהיינו 'מעט מעט', כפי שפסק הרמב"ם בהלכה א. מתוך כך נראה שהרמב"ם סובר כהרמב"ן, שאיסור שמור איננו דין בפירות. השומר פירות מחוייב להפקירם, וכשהפקיר, הפירות מותרים באכילה ובקצירה ובצירה, רק שלא ינהג בהם מנהג בעלות, אלא יקצור כדרך העניים. גם הרמב"ן מודה לכך שבתלוש יש צורך גם כן לשנות ולפעול עם הפירות כדרכם של עניים: "וינהוג בהם גם כן כדרך שהעניים נוהגין לדורכן בעריבה". אמנם הרמב"ם שונה מהרמב"ן בכך, שלפי הרמב"ם אם קוצר בדרך בעלות לוקה, זאת אומרת שהוא עובר על איסור תורה. לעומת זאת, לפי הרמב"ן מדובר על איסור דרבנן בלבד.¹⁴ כך גם פירש את הרמב"ם בפאה"ש¹⁵ (סימן כב סעיף קטן א). החזו"א (סימן יב סעיף קטן ה) כתב שגם לפי שיטת הרמב"ם דוקא עם בעה"ב קוצר כדרכו – לוקה לפי הרמב"ם, אך אם קוצר בשדה אחרים, אסור מדרבנן כשיטת הרמב"ן.

בספר השמיטה (פרק ב סעיף ב) הרב טוקצינסקי פסק כדעת רוב הראשונים שפירות שמורים אינם אסורים באכילה, ולאחר שהפקירם, מותר לקצור מהם מעט מעט. ושם פרק ג סעיף ג הוסיף שאם קוצר 'מעט מעט' מותר לבעה"ב להביא פועלים או בני בית שיקצרו יחד עימו, כשכל אחד קוצר 'מעט מעט'.

¹⁴ כאמור לעיל, מכיון שבעל הבית הפקיר את שדהו, יותר לא שייך בשדה זו איסור תורה, אך חכמים אסרו עליו לקצור בצורה מסחרית כדרך בעל הבית.

¹⁵ מה שכתב פאה"ש מיד לאחר הדיון בשיטת הר"ש: "וכן נראין הכא דברי רבינו", אין כוונתו שהרמב"ם מחלק כהר"ש בין פירות 'מן המופקר' ל'מן המשומר'! אלא כוונתו לומר שגם הרמב"ם כמו רש"י והרמב"ן שהובאו קודם לכן בדבריו, מודה שאין איסור אכילה בפירות שמורים! לענין זה בלבד דומה שיטת הרמב"ם לשיטת הר"ש. כפי שסיים פאה"ש: "הרי לא העמיד המקרא אלא ללאו בבצירה כדרכו במשומר ושיטתו כשיטת הני רבותא הני"ל".

סוגית ליתנם מכאן ועד שלושים יום (מכות ג, א)*

- א. מבוא
- ב. הצגת הבעיות המתעוררות בלימוד הסוגיה ובפסקי הרמב"ם
- ג. ביאור הסוגיה באופן מחדש
- ד. ישוב פסקי הרמב"ם לאור הסברת הסוגיה מחדש

א. מבוא

במאמר זה ברצוני לעסוק באחת הסוגיות הנוגעות לדין עדים זוממים. אפתח בלשון המשנה והגמרא שעליה במסכת מכות (ג, א):

מתני'. מעידין אנו באיש פלוני שהוא חייב לחבירו אלף זוז על מנת ליתנן לו מכאן ועד שלושים יום, והוא אומר מכאן ועד עשר שנים – אומדים כמה אדם רוצה ליתן ויהיו בידו אלף זוז, בין נותנן מכאן ועד ל' יום, בין נותנן מכאן ועד עשר שנים.

גמ'. אמר רב יהודה אמר שמואל: המלוה את חבירו לעשר שנים – שביעית משמטתו, ואע"ג דהשתא לא קרינן ביה (דברים טו, ב) 'לא יגוש', סוף אתי לידי לא יגוש. מתיב רב כהנא: אומדים כמה אדם רוצה ליתן ויהיו אלף זוז בידו, בין ליתן מכאן ועד ל' יום ובין ליתן מכאן ועד עשר שנים; ואי אמרת שביעית משמטתו, כולהו נמי בעי שלומי ליה! אמר רבא: הב"ע – במלוה על המשכון, ובמוסר שטרותיו לבית דין, דתנן: המלוה על המשכון, והמוסר שטרותיו לבית דין – אין משמיטין.

איכא דאמרי, א"ר יהודה אמר שמואל: המלוה את חבירו לעשר שנים – אין שביעית משמטתו, ואע"ג דאתי לידי לא יגוש, השתא מיהא לא קרינן ביה לא יגוש. אמר רב כהנא, אף אנן נמי תנינא: אומדין כמה אדם רוצה ליתן ויהיו אלף זוז בידו, בין ליתן מכאן ועד ל' יום ובין ליתן מכאן ועד עשר שנים; ואי אמרת שביעית משמטתו, כולהו נמי בעו שלומי ליה! אמר רבא: הב"ע – במלוה על המשכון, ובמוסר שטרותיו לבית דין, דתנן: המלוה על המשכון, והמוסר שטרותיו לבית דין – אין משמיטין.

* מאמר זה מתבסס על לימוד משותף של סוגיה זו עם הרב יונתן רוזין.

במשנה מסופר על אדם שעדים העידו שהוא חייב לחבירו אלף זוז על מנת שיתנם למלווה מכאן ועד שלושים יום. הלווה טוען לעומתם, שהתנאי היה ליתנם למלווה מכאן ועד עשר שנים, ולבסוף העדים נמצאו זוממים. דין המשנה הוא לאמוד כמה אדם רוצה ליתן ויהיו בידו אלף זוז בין נותנם מכאן ועד שלושים יום בין נותנם מכאן ועד עשר שנים. לקמן נסביר את טעמה של שיטת חישוב זו. הגמרא בהמשך דנה במימרא של רב יהודה אמר שמואל, העוסקת באדם המלווה לחבירו לכסף לתקופה של עשר שנים, אם שביעית משמטתו או לא. הגמרא מציגה שתי לישנות הפוכות בדבריו, ורבה ורב כהנא נחלקו בפרשנות היחס בין דבריו של רב יהודה למשנתנו. בעיון ראשוני עולה כי לפי שניהם את החוב שבמשנתנו שביעית לא משמטת כי אחרת היו העדים צריכים לשלם את כל החוב. כל שנחלקו הוא שלפי רב כהנא כך הוא גם הדין בכל הלוואה עם תנאי שדומה לתנאי שבמשנתנו, ואילו לפי רבא מוכרחים להעמיד את המשנה במקרה שמלווה על המשכון או מוסר שטרותיו לבית דין.

ב. הצגת הבעיות המתעוררות בלימוד הסוגיה ובפסקי הרמב"ם

גמרא זו זוקקת עיון מכמה פנים.

לכאורה, דבריו של רבא לא מובנים. הלוא אם באמת מדובר בגמרא בתנאי של הלוואה עם תאריך פרעון מוארך של עשר שנים² הרי דיוקו של רב כהנא מן המשנה הוא דיוק מוכרח. לא לחינם המשנה מציינת תאריך של עשר שנים. ברור שבעשר שנים יגיע מועד שנת שמיטת הכספים, וכיון שבמשנה כתוב שהעדים פטורים מתשלום החוב הרי שזו ראייה לכך ששביעית לא משמטת בתנאי שכזה.

רבא, כדי להתמודד עם טענותיו של רב כהנא, מעמיד את המשנה במקרה מצומצם של מוסר שטרותיו לבית דין או מלווה על המשכון. אוקימתא זו כלל אין לה רמז במשנה. עוד קשה, הלוא לפי זה ניתן היה לציין תנאי של חמש שנים או מספר מעין זה, ומדוע הפליג התנא לתת דוגמא של עשר שנים. אם כן, יש לברר מה הכריח את רבא להסבר דחוק שכזה או לברר במה נחלקו רבא ורב כהנא.

אמנם, ניתן לדייק מדברי הר"ח שמפרש שזו דיחויא בעלמא. אך עדיין קשה, כי לפי הסבר זה נמצא שההלכה הינה כלישנא בתרא של רב יהודה אמר שמואל³ דברי רבא נדחו לגמרי מן ההלכה ואין זה אופייני לפוסקים לדחות את דברי רבא שהינו נחשב לבתרא.⁴

² כך נראה שהבינו רוב הראשונים. עיין ריטב"א ורמב"ן על אתר.

³ כך פסקו רוב הראשונים: תוספות כאן ד"ה "איכא", רמבם הלכות שמיטה ויובל ט, ט.

⁴ עיין לדוגמא: רי"ף מסכת ברכות (לא, ב): "והלכתא כרבא דבתרא הוא", וכן סדר תנאים ואמוראים (חלק ב אות כה): "כל היכא דפליגי תרי תנאי או תרי אמוראי בהדי הדדי ולא אתמר הלכתא לא כמר

עוד יש להקשות מדברי הגמרא בהמשך, הקובעת כי המלווה את חברו סתם אינו רשאי לתובעו פחות משלושים יום בין מלווה על פה ובין מלווה בכתב. נראה שבמשנה דובר במלווה שנעשה באופן סתמי, שכן אחרת לא היה ויכוח בין העדים ללווה. במיוחד לאור העמדתו של רבא את המשנה במקרה של מלווה בשטר, הרי שאם היה זמן אחר הוא היה מצוין על גבי השטר. נמצא שסתם הלוואה צריכה להיות לשלושים יום כך שבפשטות היינו מצדיקים את דברי העדים ולא את דברי הלווה לולא שהוזמו.⁵

הראשונים⁶ הקשו מדוע יש לאמוד את ההפרש בין מה שירצה לתת עבור כך שהכסף לא ייגבה ממנו עד שלושים יום אלא עד עשר שנים, הלא לא הפסידוהו כלום. זו רק גרמא בנזיקין ועוד שזה דומה למבטל כיסו של חברו או גוזל ממונו של חברו שלא משלם לו את פירות הגזילה אלא רק את שווי הגזילה כפי שהיתה בעת הגזילה? הם תרצו שבעצם הלווה לא חייב כלום כי הכסף הופך להיות שלו מעת שהלווה לו אותו כי מלווה להוצאה ניתנה. אלא שתמורת הכסף משתעבד הלווה לפרוע את הכסף בתאריך מסוים. כיון שהעדים טוענים שהם הועילו ללווה שפרעו לו את השעבוד, אז מחשבים כמה זה אלף זוז (דהיינו שעבוד של עשר שנים כי זה המחיר שישלם בזמן זה) פחות שעבוד אלף זוז לשלושים יום. כלומר כמה אדם (הלווה) ירצה 'כביכול' להוסיף על חובו כדי שהכסף ישאר בידו משלושים יום עד עשר שנים. כיון שאם יתן את הכסף לאחר שלושים יום יפחות לו המלווה מן הסכום של אלף זוז כהנחה. אך אין בזה ריבית כי הסכום נקבע לעשר שנים והוא מפחית לו ממנו.⁷

עיון בפסקי הרמב"ם בסוגיה זו מעלה גם הוא תמיהה. הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל ט, טו פסק את דברי רב יהודה אמר שמואל בלישנא בתרא כלשונם:

המלווה את חברו וקבע לו זמן **לעשר שנים** אינו משמט, אף ע"פ שהוא בא לידי לא יגוש הרי הוא עתה אינו יכול לנגוש, התנה עמו שלא יתבענו שביעית משמט.

אך בבואו לפסוק בהלכות עדות (כא, ב) את דין המשנה הוא משנה את לשונה, שינוי שהוא לכאורה מאוד משמעותי:

העידו על זה שחייב לפלוני אלף זוז על מנת ליתן מכאן ועד שלשים יום, והלווה אומר עד **חמש שנים** אחר השלשים יום ונמצאו זוממין, אומדין כמה רוצה אדם ליתן ויהיו בידו אלף זוז **חמש שנים** ומשלמין כן ללווה, וכן כל כיוצא בזה.

ולא כמר, אי איכא רבה בהדי תלמידא לית הלכתא כתלמידא במקום רבה עד רבא, **ומרבא ואילך הלכתא כבתרא**."

⁵ יש להעיר כי בסוגיה זו ישנו דיון רחב באשר לדין מתנה על מה שכתוב בתורה ופסקי הרמב"ם בעניין זה. אך אין זה מעניין הסוגיה ביחס לעדים זוממים ולכן לא אעסוק בזה.

⁶ הרמב"ן והריטב"א על אתר.

⁷ כך עולה מן הגמרא בבבא מציעא סה, א.

מדברי הרמב"ם עולה כי דין המשנה יהיה נכון רק במקרה והתנאי היה לחמש שנים ולא לעשר שנים כפי שנכתב במשנה, שכן אחרת לא היה משנה מלשון המשנה לחינם. ההבדל הוא שבחמש שנים אין הכרח שתעבור שנת השמיטה תוך זמן זה מה שאין כן בעשר שנים. נמצא, שאם דברינו צודקים, הרי שבמקרה המופיע במשנה אם תעבור שנת שמיטה הרי שהחוב יישמט והעדים יהיו חייבים את מלוא סכום המלווה. מסקנה זו לכאורה סותרת את פסק הרמב"ם שהובא לעיל בהלכות עדות, אשר לפיו הלואה לזמן של עשר שנים אינה נשמטת עם הגיע שנת השמיטה, וצריך עיון כיצד ליישב את פסקי הרמב"ם.

ג. ביאור הסוגיה באופן מחודש

להבנת הסוגיה אקדים הקדמה קצרה. בפטות, הכוונה בהלוואה לזמן היא שישנו טווח זמן שבו משאיר הלווה את הכסף ברשותו ומסוף אותו זמן הוא נדרש להשיב את הכסף למלווה והמלווה רשאי לתובעו או לירד לנכסיו וכד'. קודם לזמן זה ישנה חזקה שאין אדם פורע בתוך זמנו⁸ והמלווה אינו רשאי לתובעו.

נראה שיש לדייק כי לשון התנאי המופיע במשנתנו שונה מלשון התנאי השכיחה בהלוואה לזמן. לשון זו הינה ייחודית למשנתנו ולעוד מקום אחד נוסף בש"ס ביחס להלוואה. המשנה משתמשת בביטוי 'ליתנן מכאן ועד שלושים יום'. לשון זו אינה מבטאת יכולת תביעה למלווה משלושים יום ואילך אלא בדיוק ההיפך. הכוונה בתנאי זה היא שיש ללווה זמן לפרוע שלושים יום והוא נתבע מתחילה לשלם את חובו מכאן ועד שלושים יום. אם לא יפרע את חובו תוך זמן זה הרי שאחר כך כבר לא תינתן לו אפשרות נוספת לפרוע את חובו אלא יחלט למלווה נכס כלשהו כפי שסוכם איתו מראש. לצורך העניין נעמיד את המקרה במשנה בקרקע שאינה מסויימת במיצריה כך שבאופן עקרוני אין זה מונע מהחוב להשמט בבוא שנת השמיטה. כך נראה מפסק הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל ט, ו: "שביעית משמטת את המלווה ואפילו מלווה שבשטר שיש בו אחריות נכסים ה"ז משמיט, ואם סיים לו שדה בהלואתו אינו משמיט".

כאמור, ניסוח תנאי זה מופיע במקום נוסף, וניסוחו דומה לתנאי המופיע במסכת פסחים ל, ב:

נכרי שהלווה את ישראל על חמצו אחר הפסח – מותר בהנאה, וישראל שהלווה את נכרי על חמצו אחר הפסח – אסור בהנאה.

וכן פוסק הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה ד, ה:

ישראל שהרהין חמצו אצל הגוי אם אמר לו אם לא הבאתי לך מעות מכאן ועד יום פלוני קנה חמץ זה מעכשיו הרי זה ברשות הגוי ואותו החמץ מותר לאחר הפסח.

⁸ כך הוכרע במסכת בבא בתרא ה, ב וכן פסק הרמב"ם הלכות מלווה ולווה יא, ו.

מדובר כאן במקרה שנוכרי הלווה מעות ליהודי בתנאי שאם לא יחזיר לו אותם מכאן עד תאריך שהינו קודם לפסח הרי שכמות חמץ מסוימת, שסיכמו עליה מראש, תחלט לגוי. מאחרי תאריך זה כבר לא ניתן יהיה לפרוע את החוב בכסף. פתרון זה נועד למנוע את מציאותו של החמץ מלהיות ברשות ישראל בזמן חג הפסח.⁹

לפי הסבר זה העדים אכן רצו להפסיד את הלווה, ולהקדים את זמן חליטת הנכס מעשר שנים לשלושים יום. נמצא שכדי שלא יחלט הנכס הוא צריך **שיהיו בידו אלף** זוז משלושים יום ועד עשר שנים. על כן אומדים כמה אדם מוכן לשלם כדי שיהיו בידו אותם מעות לתקופה זו, **אך לא לצורכי רווח או צבירת ריבית אלא כדי לדחות את זמן הפרעון**.

לצורך העניין, ניתן גם להסביר, שאם לא היה בידו את הכסף הדרוש הוא אף יאלץ ללוות אלף זוז ביום השלושים כדי לפרוע את חובו מיד, שכן הם הקדימו לו את זמן חליטת הנכס.

כעת, יש לשאול על פי הגדרת תנאי זה האם הלווה מוגדר כנגוש בכל תקופת הזמן עד למועד חליטת הנכס או לא. כמובן, ששאלה זו היא משמעותית לאור העובדה שאם הוא נחשב כנגוש הרי שהשביעית תשמט את החוב. נראה שבוזה נחלקו רבא ורב כהנא.

רב כהנא סבור שהלווה אינו מוגדר כנגוש אף במקרה זה, כיון שהלווה אינו מוכרח לפרוע את חובו בכל רגע. יש ללווה שלושים יום או עשר שנים לפרוע את חובו כדי למנוע את חליטת הנכס, ולכן השמיטה לא תשמט את חובו. לפי תפיסה זו נמצא שדין המשנה הינו ראיה ללישנא בתרא של דברי רב יהודה אמר שמואל, כיון שלעניין שמיטת החוב אין שום הבדל בין שני נוסחי התנאים.

רבא, לעומתו, סבור שבתנאי שכזה קשה להתעלם מן העובדה שהלווה תבוע ועומד מיום ההלוואה להשיב את הכסף עד יום השלושים או יום העשר שנים. כפי שהסברנו לעיל, שונה תנאי זה מהתנאים האחרים של מלווה לזמן. בשאר התנאים המלווה אינו יכול לתבוע את חובו עד לסוף הזמן שסוכם עם הלווה. מה שאין כן בתנאי זה המלווה תבוע אותו מן היום הראשון להשיב את חובו, ולאחר הזמן כבר לא ניתן יהיה לפרוע את החוב אלא יחלט הנכס שעליו סיכמו. נמצא, באופן כזה, הלווה מוגדר כנגוש אף בתקופת הביניים של שלושים יום או עשר שנים, ומשום כך הרי ששביעית תשמט את חובו בכל מצב. זו הסיבה שרבא הוכרח להעמיד את המקרה המופיע במשנתנו במוסר שטרותיו לבית דין או מלווה על המשכון, כי רק באופן הזה השמיטה לא תשמט את חובו ולא יצטרכו העדים הזוממים לשלם את מלוא סכום החוב. כיון שנחלקו רב כהנא ורבא בהגדרת הלווה בתנאי המופיע במשנה לא יכול היה רבא להסכים לדיוקו של רב כהנא והוכרח להעמיד את המשנה באופן שבהכרח לא יישמט החוב.

⁹ בגמרא פסחים לא, א-ב נחלקו בעניין זה אביי ורבא אם מכאן ולהבא הוא גובה או למפרע הוא גובה וכיון שנפסק כרבא שהוא גובה מכאן ולהבא נזקקו להוסיף בתנאי את מילת מעכשיו על מנת שהחמץ יחלט קודם הפסח. דיון זה אינו מענייננו אלא נועד לפתור את בעיית שהייתו של החמץ ברשות הישראל באופן ודאי קודם הפסח, אך אינו משנה את מהותו של גוף התנאי.

ד. יישוב פסקי הרמב"ם לאור הסברת הסוגיה מחדש

כעת יובנו פסקי הרמב"ם בצורה ברורה ביותר. הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל פסק את מימרתו של רב יהודה אמר שמואל בלישנא בתרא, כיון שלשיטתו מלווה לזמן באופן הרגיל יוצר מצב בו בזמן ההלוואה אין הלווה מוגדר כנגוש ולכן אין החוב נשמט. נראה שבעניין זה גם רבא לא חולק, אלא שרצה לתרץ גם את לישנא בתרא.

לעומת זאת, בהלכות עדות הרמב"ם העתיק את התנאי המיוחד המופיע במשנתנו. לאור הסברנו, בתנאי זה הלווה מוגדר נגוש ועומד לכל אורך תקופת ההלוואה. על כן בבוא שנת השמיטה החוב יישמט. זו הסיבה שהכריחה את הרמב"ם לשנות את זמן ההלוואה לחמש שנים ולא להשאיר אותו על עשר שנים כפי שנקטה המשנה. זמן של חמש שנים אינו כולל בהכרח את שנת השמיטה ולכן אין סתירה לכך שאין העדים צריכים לשלם את מלוא סכום החוב. אם היה הרמב"ם מעתיק את דין המשנה ונוקט זמן של עשר שנים היה נאלץ להעמיד דין זה במוסר שטרותיו לבית דין כפי שהעמיד רבא. דבר זה לא רצה הרמב"ם לעשות כיון שדין זה מבואר בהלכות שמיטה ויובל ואין מקומו בהלכות עדות. לאור דברינו, נמצא, שגם דברי רבא מצאו את מקומם בהלכה כפי המקובל בדרך כלל בש"ס.

אביתר גלצר

”נתנה היא ואמר הוא” (קידושין ה, ב)

- א. הקדמה; קידושין, מהות וסיבה
- ב. סוגייתנו (ה, ב)
- ג. סוגיית ”ואיצטריך למיכתב”
- ד. נתנה היא ואמר הוא
- 1. שיטת בעלי התוספות
- 2. שיטת רש”י ובה”ג
- ה. סיכום

א. הקדמה; קידושין, מהות וסיבה

הרמב”ם פותח את ספר נשים ואת הלכות אישות, בהקדמה הסטורית מקיפה, ומסביר את תולדות מוסד הקידושין היהודי (אישות א, א):

קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק, אם רצה הוא והיא לישא אותה, מכניסה לביתו ובוועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה. כיון שנתנה תורה, נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים,¹ ואחר כך תהיה לו לאשה, שנאמר (דברים כב, יג), ”כי יקח איש אשה ובא אליה”.

יש להבין, מדוע ראה הרמב”ם צורך לפתוח את הלכות אישות בהקדמה הסטורית זו. בדרך כלל אין ב”משנה תורה” הערות רקע הסטוריות על הדינים המובאים בו, ולכן ברור שכשאכן מופיעה הערה כזו (כמו למשל גם בהלכות עבודה זרה א, או בהלכות מגילה וחנוכה ג, א-ג), לא בכדי היא מופיעה.

¹ יש להדגיש כבר כאן, למרות שיבואר הדבר בהמשך ביתר פרוט: המילים ”יקנה אותה” שבלשון הרמב”ם, אינן מדברות על קניין בהבנתו הפשוטה – סחר מכר הנעשה בשוק. האשה אינה חפץ בעל ערך הנמכר לבעל, חלילה. הקניין כאן ובמקורות אחרים, הוא צורה של גילוי גמירות דעתם של הצדדים לגבי מהלך כלשהו, בצורה שבה לא יוכלו לחזור בהם, אם ישתנה רצונם. כשם שלא יכולים הצדדים לחזור בהם, לאחר שהמטלטלין הנמכרים נמשכו, כך לא יכולים הבעל והאשה לחזור בהם, לאחר שבוצע קנין כסף, שטר או ביאה. למשמעותו של מושג הקניין כאמצעי התחייבות, עיין למשל בספרו של הר”ד ד”ר איתמר ורהפטיג, ”ההתחייבות”, עמוד 456, פסקה שניה, ובמקורות המופיעים שם.

ניתן לומר, שהרמב"ם לא רצה לבאר כאן את הרקע ההיסטורי של מצות קידושין, אלא את מהותה.

לפני שנתנה התורה, הדבר היחיד שהיה נצרך על מנת שגבר ואשה יהפכו לנשואים, היה ש"רצה הוא והיא לישא אותה", ואז היה "מכניסה לביתו... ותהיה לו לאשה". כיון שהליך זה של נישואין היה תלוי אך ורק ברצונם של הבעל והאשה, הוא היה מאד הפיך, נתון לשינויים וארעי. ברגע שלא "רצה הוא והיא" היה מתפרק הקשר, והבעל והאשה היו נהפכים שנית ל"אדם ואשה מן השוק".

תופעה זו של ארעיות קשר הנישואין בשל תלותו ברצון הבעל והאשה בלבד, נראית במפורש כבר בפסוקי התורה. הפסוקים שמהם נלמד דין הקידושין, הם פסוקי הגירושין (דברים כד, א-ב):

כי יקח איש אשה ובעלה, והיה אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה ערות דבר, וכתב לה ספר כריתת ונתן בידה ושלחה מביתו. ויצאה מביתו, והלכה והיתה לאיש אחר.

מדוע צריכה התורה, להזכיר את לקיחת האשה בנשימה אחת עם גירושה? אלו הם שני עניינים שונים, והתורה היתה צריכה לדון בהם בנפרד. לכל אחת ממצוות יבום וחליצה, התורה מייחדת פסוקים חלוקים (שם כה, ה-ו; ו-ז), ואילו קידושי האשה וגירושה מתחילים ונגמרים תוך פסוק אחד (שם כד, א)! מצנת הקידושין מוזכרת כאן רק כרקע אגבי הכרחי, לשם פירוט ההליכים הנדרשים לגירושין! לא זו אף זו, **בכל** מקום בו מוזכרים הקידושין בתורה, אין הם נזכרים כדיון נפרד שיש לדון בו ובפרטיו, אלא תמיד כרקע לדיון או מצוה אחרת הנגזרים בעקבות הקידושין (דיון מוציא שם רע, (שם כב, יג); יציאה בצבא, (שם כד, ה); ועוד). דיניה הרבים של המצוה נלמדים רק מפסוקים אגביים, ואף פעם לא מפסוק הדן בעניין בנושא עיקרי, כמו "כי יקח איש אשה ועשה לה כך וכך..." האם מצוות הקידושין והנישואין כה שוליות, עד שאת חובות הבעל לאשתו לומדים רק מדין צדדי באמה עבריה (שמות כא, ז)?

אלא שיש לתרץ, שאכן דין הקידושין כשלעצמו אינו כה חשוב ובסיסי, ללא המשמעות הנוספת שמוענקת לו: חיזוק מוסד הנישואין, והקשר המחייב בין בני הזוג. רק בגלל הקידושין, נצרכת האשה לגירושין על מנת "לחזור לשוק", ולכן "מהודקים" קידושין וגירושין זה לזה, כסיבה ותוצאה.

כדי שיוכל איש לעשות את "ובעלה" הוא צריך לבצע את "יקח איש אשה", ולכן כדי "ושלחה מביתו" הוא צריך לכתוב לה "ספר כריתת". רק מתוך זה שלקח הבעל את אשתו לאשה, ועשה בה מעשה ליקוחין, קידושין, אינו יכול לגרשה אלא אם כן עושה בה מעשה מנוגד של גירושין. אך כמו שנאמר, אם לא היה צורך בקידושין, לא היו נצרכים גירושין. מספיק היה שלא "רצה הוא והיא", ולא היו נשואים עוד.

"נתנה היא ואמר הוא"

ואכן, הגויים שנשארו מחויבים לשבע מצוות בני נח בלבד, ולדידם נישואי אשה נשארו תלויים ברצון הבעל והאשה בלבד, אינם צריכים לשם גירושין, אלא שאחד הצדדים לא ירצה עוד בקשר². הרמב"ם כותב את הדברים במפורש (מלכים ומלחמותיהם ט, ח):

...ומאימתי תהיה אשת חבירו כגרושה שלנו? משיוציאנה מביתו וישלחנה לעצמה, או משתצא היא מתחת רשותו ותלך לה... ואין הדבר תלוי בו לבד, אלא כל זמן שירצה הוא או היא לפרוש זה מזה, פורשין.

מיאון של יתומה קטנה, אף הוא דוגמא לארעיות נישואין התלויים ברצון הצדדים בלבד. מדין תורה, אחיה ואמה של יתומה קטנה אינם מקנים את היתומה לבעלה. לכן, כל חלות הנישואין במקרה זה, לאחר שלא היו לפנייהם קידושין גמורים, נובעת רק מדרבנן, מתוך רצון שני הצדדים המתקשרים. ממילא, מרגע שממאנת הקטנה בנישואין אלו בפני בית דין, הם בטלים³.

משום שמוסד הנישואין הוא כה חשוב ובסיסי, התורה לא רצתה בהעמדתו אך ורק על היסודות ההפכפכים של רצון שני הצדדים. לכן, ניסתה התורה לבססו על יסודות נוספים מלבד רצון הבעל והאשה, וקבעה שלפני ש"מכניסה לביתו" וכך "תהיה לו לאשה" בנישואין, ייעשה הליך נוסף, שרק באמצעותו תיעשה האשה אשתו. הבעל "יקנה אותה תחלה בפני עדים, ואחר כך (בנישואין, כש"מכניסה לביתו") תהיה לו לאשה". כך, באמצעות הליך זה של קניין, מתבסס מוסד זה של נישואין. כעת, האשה היא אשתו לא רק מתוך רצונה שתהיה אשתו, אלא גם מכך זה שהיא כביכול קנויה לו ו"שלו". לכן, כדי לגרשה ולנתק את קשר הנישואין, לא מספיק כבר שלא ירצה בקשר, ישנו גם צורך לפעולת "מכירה" (גירושין), כדי לנתקו.

כמעט שאין צורך להוכיח, שתהליך זה שתקנה תורה לפני הנישואין, הוא בעצם קניין. אפילו שמו המקורי של התהליך, "לקיחה", מוכיח עליו. הגמרא במסכת קידושין (ב, ב) אומרת כי מסכת קידושין פותחת במילים "האשה נקנית...", משום שזוהי מהותם של הקידושין על פי לשון התורה (דברים כד, א), "כי יקח איש אשה". התורה התייחסה למשמעותו החיובית של התהליך, וקראה לו "לקיחה", כי בו "האשה נקנית" להיות "שלו" בעלה. בלשון חז"ל שינו את שמו של התהליך ל"קידושין", במשמעות השוללת של התהליך, כי בו היא נאסרת "אכולי עלמא כהקדש" (קידושין ב, ב). עובדה מעניינת היא, שפרקה הראשון של מסכת קידושין עוסק ברובו בדיני הקניינים ("האשה נקנית... עבד עברי נקנה...").

² וכך מקובלים הדברים עד היום, בחוקות העמים. משרד ממשלתי רושם את הזוג כגרושים, מרגע שאחד מהם מביע את אי רצונו בקשר.

³ עיין אוצר התלמוד ערך "מאון", שאומר "שאין קידושין" אלו "קידושין גמורים", ועיין עוד ברש"י "מיאנה בבעל" (יבמות יב, א), שכותב שהממאנת מפקיעה את כל תוקף הקידושין למפרע, ולא רק עוקרתם מאן ולהבא.

עבד כנעני... בהמה... נכסים שיש להם אחריות נקנין..."), ומכאן עוד הוכחה ברורה לתפיסת הקידושין כקניין, המוזכר כשוה ערך בין כל שאר הקניינים.⁴

אך, לא רק מטעם זה של ארעיות הנישואין שלא קדם להם קניין, לא רצתה התורה בנישואין כאלו. לאחר שהתייחס הרמב"ם למוסד הקידושין ולהסטוריה שלו, הוא עובר לדבר על מעמד הקדשה. גם כאן הוא פורש הקדמה הסטורית מלאה (אישות א, ד):

קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק, אם רצה הוא והיא נותן לה שכרה ובוועל אותה על אם הדרך והולך לו, וזו היא הנקראת קדשה. משנתנה התורה נאסרה הקדשה, שנאמר (דברים כג, יח), "לא תהיה קדשה מבנות ישראל". לפיכך, כל הבועל אשה לשם זנות בלא קידושין לוקה מן התורה, מפני שבעל קדשה.

מהשוואה קלה בין הלכה א בפרק להלכה ד בו, רואים בבירור קוי דמיון בין הנישואין שקודם מתן תורה, ללקיחת הקדשה שקודם מתן תורה. גם בנישואין וגם בלקיחת הקדשה "היה אדם פוגע אשה בשוק". בשניהם תלוי הקשר בין ה"אדם" ל"אשה" בכך ש"רצה הוא והיא". בנישואין "בוועל בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה", וגם בקדשה "בוועל אותה על אם הדרך... וזו היא הנקראת קדשה". ההבדלים היחידים בין ה"אשה" לבין ה"קדשה" הם בכך, שלשם נישואין "מכניסה לביתו", ואילו את הקדשה "בוועל על אם הדרך"; הנשואה "תהיה לו לאשה", והקדשה אינה משויכת לו; לאחר בעילת הקדשה הוא "הולך לו" ואילו הנשואה נשארת אשתו.

אמנם לקיחת הקדשה אינה נעשית אלא לשם ביאה חד פעמית, לעומת נישואי האשה הנעשים לשם חיים משותפים; אמנם הבעל מחויב לאשתו ומכניסה לביתו והיא "בתמורה" מחויבת לו, ואילו הקדשה נשארת "על אם הדרך" ואינה קשורה בשום דרך לבועלה; אך

⁴ בגמרא במסכת בבא בתרא (ג, א), ישנה דוגמה לחיזוק הליכים המבוססים על רצון הצדדים, באמצעות קניין. "כי רצו מאי הוי? נהדרו בהו!... שקנו מידן".

המדובר בחצר המשותפת לשניים, ובמקרים מסוימים לאחר שהסכימו השותפים לחלוק את החצר ביניהם, רשאי אחד השותפים לכפות את חברו לסייע בבניית כותל בין שני חלקי החצר. על דין זה שואלת הגמרא, אם חיוב זה של סיוע בבניית הכותל, מתבסס כולו על ההסכמה מראש של שני הצדדים לחלוק את החצר, איך יוכל אחד השותפים לכפות את חברו בבניית כותל זה? והרי יוכל חברו לטעון, קודם רציתי לחלוק את החצר ועכשיו חזרתי בי, ואיני רוצה עוד! ממילא, החצר שבה מדובר לא תחולק בניגוד לרצון אחד הצדדים, וברור שכשהחצר שייכת עדיין לשניהם ואינה מחולקת, אין אפשרות לכפות בה בניית כותל! על זה עונה הגמרא, שאם אכן זה היה המקרה, לא היתה יכולת כפיה לאף אחד מן השותפים. אך אם לא הסתפקו השותפים ברצונם לחלוק את החצר, וכבר קנו זה מזה, כל אחד את חלקו בה, כבר לא יכול אף אחד לחזור בו מן החלוקה כיון שהיא עובדה קיימת, וכך יוכל צד אחד לכפות את חברו בבניית הכותל. גם בנישואין, לולא היה נצרך לפנייהם מעשה קניין, קידושין, היה יכול כל אחד מן השותפים לחזור בו והקשר היה מפורק, אך לאחר מעשה קניין כזה, האשה "שלה" בעלה. כעת, ללא "מכירה", גירושין, לא יפורק הקשר.

"נתנה היא ואמר הוא"

למרות כל ההבדלים הללו, עדיין דומים שני התהליכים יותר מדי. כיון שהנישואין שקודם מתן תורה היו בלתי מותננים בקניין קידושין שקדם להם, ותלויים אך ורק ב"רצה הוא והיא", לא היתה קביעותם גדולה בהרבה מהקביעות של לקיחת הקדשה. ה"אדם" שבן רגע היה יכול להיפרד מאשתו ללא התחייבויות וללא תנאים, היה יכול לפגוש את ה"אשה" מן השוק, וללא צורך בבדיקה מעמיקה כלשהי שה"אשה" אכן מתאימה לו, להחליט ש"רצה הוא", וכך, ישר מן השוק היה "מכניסה לביתו ובוועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה". אם כן, ההבדלים שפורטו בין ה"אשה" ל"קדשה" אינם כה החלטיים, כאשר תוקף הנישואין הוא כה ניתן לערער.

"משנתנה התורה נאסרה הקדשה", משום שלא זה הקשר הזוגי שבו רצתה התורה. התורה לא רצתה בקשר שכל מטרתו היא המעשה המיני האקראי, קשר שאינו בונה משפחה יציבה ותומכת לדורות הבאים, ואינו נותן פתרון הולם לקיום והמשכת המין האנושי. רצון התורה הוא בקשר שבבסיסו הקמת משפחה יציבה, בניית המשכיות הדורות, וקיום המין האנושי (שלא לדבר על קיום העם היהודי) באמצעות פריה ורבייה. אין פלא אפוא, שהתורה פסלה כליל את ביאת הקדשה, **ויחד עם פסילת הקדשה שינתה כליל את דרך הנישואין**, מנישואין שעראיותם היתה קרובה לרמת עראיות הקדשה, לנישואין משופרים שהצריכו **שייכות** וקשר גדולים בהרבה בין הבעל לאשתו מעצם הקניין שבוצע לפניהם. בד בבד עם "כיון שנתנה תורה... אם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה" (הלכה א), נפסק ש"משנתנה התורה נאסרה הקדשה" (הלכה ד).

גם חז"ל בתקנותיהם, שאפו להרחיק כמה שיותר את מוסד הנישואין הקיים, ממוסד הנישואין המזולזל, הארעי והאקראי שקודם מתן תורה, שהיה קרוב מאד לביאת הקדשה. חז"ל עשו שני דברים:

א. **קבעו את מוסד הנישואין** – הלקאת מי שאינו "משדך" לפני קידושין (קידושין יב, ג), כתובה במקרה גירושין "שלא תהא קלה בעיניו להוציאה" (כתובות יא, א), קידושין על דעת בית דין (שם ג, א) וכן עשרה עדים בכל מעמד של קידושין למניעת "קידושי סתר".⁵

ב. **פסלו סממנים שבאו עם הקידושין ודמו לנישואין שקודם מתן תורה ולביאת קדשה** (כולם בקידושין יב, ב) – הלקאת אדם המקדש בשוק (בדמיון ל"אדם פוגע אשה בשוק"), הלקאת המקדש מתוך זילות באגודת ירק (בדמיון ל"נותן לה שכרה" של הקדשה) וכן הלקאת המקדש בביאה (בדמיון מובהק ל"בוועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה").

וכאן באה ההקדמה לסופה, לאחר שהובהר תוקפם של הקידושין, כמעשה קניין הלכתי **המקדים לנישואין ומחזק אותם**.

⁵ עיין למשל שו"ת הריב"ש שצט.

ב. סוגייתנו (ה, ב)

בסוגייתנו מובא (קידושין ה, ב; הברייתא מובאת ע"פ תוספתא קידושין א, א) :

[א] תנו רבנן, "כיצד בכסף? נתן לה כסף או שוה כסף ואמר לה הרי את מקודשת לי, הרי את מאורסת לי, הרי את לי לאינתו; הרי זו מקודשת. אבל היא שנתנה ואמרה היא הריני מקודשת לך, הריני מאורסת לך, הריני לך לאינתו; אינה מקודשת". [ב] מתקיף לה רב פפא, טעמא דנתן הוא ואמר הוא, הא נתן הוא ואמרה היא אינה מקודשת? אימא סיפא. אבל היא שנתנה לו ואמרה היא, לא הוּוּ קידושין. טעמא דנתנה היא ואמרה היא, הא נתן הוא ואמרה היא הוּוּ קידושין! [ג] רישא דוקא, סיפא כדי נסבה. [ד] ותני סיפא מילתא דסתרא לה לרישא? [ה] אלא הכי קאמר, נתן הוא ואמר הוא פשיטא דהוּוּ קידושין, נתן הוא ואמרה היא נעשה כמי שנתנה היא ואמרה היא, ולא הוּוּ קידושין. [ו] ואי בעית אימא, נתן הוא ואמר הוא מקודשת, נתנה היא ואמרה היא אינה מקודשת, נתן הוא ואמרה היא ספיקא היא, וחיישינן מדרבנן.

אנסה לבאר את עיקר דברי הגמרא, ולהציג את הקשיים המתעוררים בכל שלב.

[א] הברייתא אומרת, כי הדרך לבצע קניין קידושין בכסף, היא שהבעל ייתן כסף זה, ויאמר לאשתו "הרי את מקודשת לי". במקרה ההפוך, בו האשה נתנה את הכסף ואמרה את נוסח הקידושין, אין האשה מקודשת. [ב] בכל מקרה בו מקור תנאי פוסק הלכה בשני מקרי קיצון אך מתעלם ממקרי הביניים, מנסה הגמרא לברר את דינם. גם כאן המהלך זהה, ורב פפא שואל מה הדין בקידושין בהם הבעל נתן את הכסף, אך האשה אמרה את נוסח הקידושין. [ג-ד] רב פפא מגיע למסקנת ביניים, שלא רק שלא יתן לדעת מהברייתא מה הדין ב"נתן הוא ואמרה היא", אלא גם שבנקודה זו ישנה סתירה פנימית בדברי הברייתא. אם כש"נתן הוא ואמר הוא" מקודשת, משמע שבכל מקרה אחר כולל "נתן הוא ואמרה היא" אינה מקודשת; ומצד שני, אם כש"נתנה היא ואמרה היא" אינה מקודשת, משמע שבכל מקרה אחר כולל "נתן הוא ואמרה היא" – מקודשת!

הגמרא מעלה לבסוף שני תירוצים אפשריים לסתירה, ולפי כל תירוץ משתנה דינו של "נתן הוא ואמרה היא".

[ה] לפי התירוץ הראשון, סוף הברייתא אינו בא לומר ש"נתנה היא ואמרה היא" אינה מקודשת, אלא אומר שגם במקרה של "נתן הוא ואמרה היא, נעשה כמי שנתנה היא ואמרה היא ולא הוּוּ קידושין". גם כש"נתן הוא ואמרה היא" אינה מקודשת, ולא רק כש"נתנה היא ואמרה היא".

[ו] לעומת זאת לפי התירוץ השני, הבנת הברייתא היא כפשוטה. תנאי הברייתא ידעו מה דינו של "נתן הוא ואמר הוא" ושל "נתנה היא ואמרה היא", אך לא ידעו מה דין "נתן הוא ואמרה היא". לכן, פסקה הברייתא בנושא שידעה בו מהי ההלכה, "נתן הוא ואמר הוא"

"נתנה היא ואמר הוא"

"נתנה היא ואמרה היא", ולא פסקה בנושא בלתי ידוע "נתן הוא ואמרה היא". בנושא זה נשאר, "ספיקא היא, וחיישין מדרבנן".

כמה הערות צצות על מהלכה הפשוט של הסוגיא:

- א. מהו יסוד קניין קידושין, שבגללו אם "נתן הוא ואמר הוא" מקודשת, אך אם "נתנה היא ואמרה היא" אינה מקודשת?
 - ב. אם אומרת הגמרא שכאשר "נתן הוא ואמרה היא, **נעשה כמי** שנתנה היא ואמרה היא, ולא הוּוּ קידושין", משמע שמאותו טעם ש"נתנה היא ואמרה היא" אינה מקודשת, גם "נתן הוא ואמרה היא, לא הוּוּ קידושין". אחרת לא היו אומרים שזה **נעשה** כזה, אלא שזה דינו כך וכך ללא השוואות מיותרות.⁶
 - ג. מה פירוש "ספיקא היא וחיישין מדרבנן"? אם האשה היא ספק נשואה, זהו ספק חמור מאד של אשת איש והוא ספק מן התורה! מה פתאום "חיישין מדרבנן"?
 - ד. זוהי כפילות לומר כי "ספיקא היא וחיישין..." אם זהו ספק, ודאי שחיישין!
 - ה. אך **העניין העיקרי** שבו אשתדל לעסוק במאמר זה, הוא מהו דין "נתנה היא ואמר הוא", ולמה דין זה כלל אינו מוזכר בדיונים על הברייתא? הרי מטבע הדברים, כאשר ישנן שתי אפשרויות לזהות הנותן ושתי אפשרויות לזהות האומר, ישנן סד הכל ארבע אפשרויות. ולמה בברייתא מפורטים רק שני מקרי הקיצון, ורב פפא שואל רק על מקרה ביניים אחד? מה עם המקרה השני?
- לסוגייתנו ישנה סוגיא מתקשרת, שממנה ניתן להבין את הרקע לעקרונות רבים אצלנו. נפנה לסוגיא זו.

ג. סוגיית "ואיצטריך למיכתב"

בסוגיא נוספת במסכת (ד, א), דנה הגמרא בקידושי כסף. לאחר שנמצאו שני מקורות שמהם לומדים קניין קידושין בכסף, מנסה הגמרא להצריך את קיומם של שניהם.

המקור הראשון ממנו לומדים הוא פרשיית גירושין (דברים כד, א), "כי יקח איש אשה... וכתב לה ספר כריתת". **לקיחה** יכולה להיות קניין באמצעות כסף, ואת זה מוכיחה הגמרא כבר בדף ב, א (ושנית בדף ג, ב) מפסוקים שונים.

המקור השני ממנו לומדים הוא פרשיית אמה עבריה. התורה אומרת שאמה עבריה שאינה מיועדת לאדוניה או לבנו ואינה נפדית בגירעון כסף (שמות כא, יא), "ויצאה חנם אין כסף" לאחר שהביאה סימנים. הגמרא לומדת מייתור המילים ("חנם" ו"אין כסף"), שדוקא אמה עבריה יוצאת מרשות אדוניה בלי שיקבל כסף, אך נערה או קטנה היוצאת מרשות אביה

⁶ ועיין תוספות ד"ה "אמר ר' אלעזר", חולין טז, א.

בקידושיה לבעל, יוצאת כשאביה **כן** מקבל כסף. "ויצאה חנם אין כסף", אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר. ומאן ניהו? אב" (קידושין ג, ב). והרי קניין כסף בקידושין משני מקורות שונים.

הגמרא אומרת, שבלעדי אחד מהפסוקים היה חסר מידע לגבי פרטי דיני הקידושין, ולכן שני הפסוקים נצרכים (קידושין ד, ב):

ואיצטריך למיכתב "ויצאה חנם" ואיצטריך למיכתב "כי יקח איש". דאי כתב רחמנא "כי יקח", הוה אמינא קידושין דיהב לה בעל, דידה הוה. כתב רחמנא "ויצאה חנם"; ואי כתב רחמנא "ויצאה חנם", הוה אמינא היכא דיהבה איהי לדידיה וקידשתו, הוה קידושי. כתב רחמנא "כי יקח", ולא "כי תקח".

נתמקד בצריכותא השניה. יש לברר, **מה** בדיוק הייתי חושב לולא הפסוק "כי יקח", **למה** הייתי חושב כך **ואיך** מוציא הפסוק "כי יקח" ממחשבה זו?

על השאלה **מה** הייתי חושב, ניתן לענות בפשטות. הגמרא אומרת שלולא הפסוק "כי יקח", הייתי חושב (תרגום מילולי) "שכשנתנה היא לו וקידשתו, ישנם קידושין", אך כשבאים לענות על שאלת **הלמה** נכנסים לבעיה. כמו שביארנו קודם, הלימוד מאמה עבריה "ויצאה חנם" הוא על דרך הניגוד. "אין כסף לאדון זה, אבל יש כסף לאדון אחר". אמה עבריה יוצאת מרשות אדוניה בלא שיקבל כסף מאביה (משהביאה סימנים), אך נערה או קטנה יוצאת מרשות אביה רק כשמקבל כסף מן הבעל. וכאן נשאלת השאלה, איך ניתן היה לחשוב שגם "כאשר נתנה היא לו וקידשתו, ישנם קידושין"? הרי לפי ההשוואה, האדון שמרשותו היא **יוצאת** (האב) הוא זה שאמור לקבל את הכסף, ולא האדון שלרשותו היא **נכנסת** (הבעל)! **המוציא** (הבעל) הוא זה שמשלם, ולא זו ש**יוצאת** (האשה)!

על שאלה זו מנסה לענות הריטב"א (קידושין ד, ב ד"ה "ואיצטריך למיכתב"):

...וכי תימא, והיכי קא סלקא דעתין למימר הכי? דהא אמרינן לעיל... "אבל יש כסף לאדון אחר, ומנו? אב" ... ואיכא למימר, דאנן דרשינן "אבל יש כסף לאדון אחר, ומנו? בעל". דכי יהיב איהו כסף לדידה, דרשינן "אדון" לאביה, וכי יהבא איהי כספא לדידיה, דרשינן "אדון" בעלה...

הריטב"א מציע שכיון שלא נכתב במפורש בפסוק, למי "אין כסף" ביציאת אמה עבריה, ניתן יהיה להציע כמה פרשנויות, למי "יש כסף" בקידושי אשה. כך יהיה ניתן "להחליף" את האדונים לפי הצורך. אולם הצעה זו עדיין חסרה, מכיון שאין בה השוואת ניגוד אמיתית בין אמה עבריה לקידושי אשה. ניתן יהיה להשלים חסרון זה, רק מתוך הקדמתנו בנושא מהות קידושין.

בהקדמתנו נאמר, שקידושין אינם אלא קניין הלכתי, שנועד לקבע את נישואי בני הזוג בקשר חזק. מדברים אלו מובן, שאין לקניין ערך של קניין "אמיתי", המקנה חפץ לבעליו. הקניין רק גורם מכח ההגדרות ההלכתיות לחיוב קניין הפוך (גירושין), על מנת לנתק קשר

"נתנה היא ואמר הוא"

נישואין. אין הבעל קונה לו אשה ומשלם את תמורת ערכה הממשי בפרוטה, ואין הבעל מוסיף את האשה לקניינו.⁷

כאשר מתבצע קניין "אמיתי" בכסף, ברור שאותו כסף ישלם **הקונה** דוקא, כדי לקבל את תמורת כספו בחפץ הנקנה. לכן אביה של אמה עבריה, שנקנית לו חזרה לאחר שהיתה קנויה קניין "אמיתי" לאדון, הוא זה שהיה נדרש לשלם תמורתה, אלמלא היתה מביאה סימנים. אך משלומדים מקניין זה לקניין קידושין, שכולו סמלי והלכתי, ואין בו כל קבלת תמורה על כספו של הקונה, כל מה שנלמד הוא, שבאמה "**אין כסף**" המעורב בקניין (כיון שהביאה סימנים), ואילו כאן "**יש כסף**" המבצע אותו. אך לאיזה "אדון אחר" ניתן כסף זה? כל זה איננו חשוב, כל עוד מתבצע כאן מעשה קידושין, בכסף שעובר בין הצדדים. שהרי מה זה חשוב מי משלם את הכסף ומי מקבלו, אם ממילא אין כאן קבלת תמורה לכסף לצד המשלם: האשה נקנית לבעלה **באמצעות** הכסף שעבר בין הצדדים, ולא **תמורתו**. אלו הם בדיוק דברי הריטב"א (במשפט שקדם לקטע שצוטט לעיל).

...ולא שני לן בין דיהבה איהי כסף לדידיה או דיהיב איהו לדידה, **בכל חד מינייהו הוי מקודשת כיון דאיכא כסף** (המעורב בקניין)...

הגמרא אמרה שאלמלא הפסוק "כי יקח", הייתי חושב ש"כאשר נתנה היא לו וקידשתו, ישנם קידושין", כיון שלא חשוב מי נותן את הכסף, כל עוד מתבצע הקניין בכסף.

לכאורה שאלות **המה והלמה** באו על מקומן בשלום, אלא שאם נתמקד עוד בדברי הגמרא, נגלה בעיות חדשות. הגמרא העלתה 'הוא אמינא' ש"היכא דיהבה איהי לדידיה וקידשתו, הווי קידושין". אמנם, למרות שהבעל הוא זה שמקדש וקונה את אשתו, והוא זה שמוציאה מרשות אביה, היה ניתן להעלות על הדעת שהיא יכולה **להתקדש** לו כשנותנת **היא** לו את הכסף. אך **היא** זו שמקדשת או **קונה אותה**? והרי דבר זה מעולם לא עלה על הדעת! אלמלא הפסוק "כי יקח איש אשה", האם הייתי חושב שהאשה **לוקחת אותה**? איך הייתי חושב ללמוד דבר זה מ"ויצאה חנם", והרי האמה לעולם **נקנית, נפדית ונמכרת**, ולעולם אינה **קונה** אדם אחר! מהיכן הייתי חושב ללמוד שהאשה יכולה לבצע פעולות קניין **ולקדש** בהן את בעלה, הרי הדבר המרבי הנלמד הוא שיכולה לבצע את פעולות הקניין **ולהתקדש** בהן לבעלה! אף דברי הריטב"א מוכיחים כאלף עדים, שגם אם לא משנה מי נותן את הכסף, "בכל חד מינייהו הוי מקודשת" ולא **מקדשת**! לא ניתן לענות שנקטה הגמרא לשון זו בלאו דוקא, בגלל שממילא אין הבדל מעשי בין אשה שנותנת כסף ומתקדשת לאשה שנותנת כסף ומקדשת, שהרי ישנו הבדל כזה. אשה מקדשת אומרת "הרי אתה מקודש ליי", ולעומת זאת אשה מתקדשת אומרת "הרי אני מקודשת לך" (או כשהבעל מדבר, "הרי אני מקודש לך", לעומת "הרי את מקודשת ליי"), וכיצד נבין אפשרות זו?

⁷ ועיין ט"ז ד"ה "שוה פרוטה", חו"מ קצ, ב; ומחלוקתו עם סמ"ע.

אלא, שניתן לנצל את דרך התשובה לשאלתנו הקודמת, על מנת לענות על השאלה הנוכחית. כיון שהאשה אינה נקנית לבעל כרכושו, ואין אחד מהצדדים משויך לשני ממונית, אין בעצם קונה ומוכר אמיתיים בקניין זה. לכן, אילולא הפסוק "כי יקח איש אשה", המגדיר במפורש את הבעל כלוקח, ודורש שהבעל ייקח את אשתו, ולא שהיא תלקח לו או שהיא תיקח אותו, הייתי אומר שאין משמעות לזהות נותן הכסף או הקונה. בדין אמה עבריה לעומת זאת, ישנו שיוך ממוני ברור, ולכן בוודאות היא הנקנית, האדון הוא הקונה והאב המוכר. בוודאות ברור שהקונה הוא נותן הכסף, **ותמורתו** הוא קונה את עבודת האמה העבריה.

על פי דרך פרשנות זו, הפסוק "כי יקח" בא להוציא גם מן ההבנה שיכולה האשה "להלקיח" את עצמה, וגם מן ההבנה שיכולה האשה לקחת את בעלה. וזוהי דרך הבנתו של רש"י בסוגיא (רש"י, קידושין ד, ב):

"היכא דיהבה איהי לדידה" – כסף **"וקדשתו"**, דאמרה ליה "התקדש לי".
 "ליהו קידושין" – דכיון דאשמועינן **דכסף עביד אישות**, מה לי כסף דידיה
 מה לי כסף דידה? להכי הדר תנא קרא זימנא אחריתי, בהדיא: "כי יקח
 איש" ולא **"כי תקח אשה לאיש"**.

דברי רש"י מפורשים. ב'הוא אמינא', כיון שכסף **מבצע** את הקידושין, וקידושין אינם אלא "אישות" כלומר קשר בין האיש לאשתו ולא קניין גמור, אין שום צורך שדוקא הקונה, הבעל, ישלם. האשה יכולה לתת את הכסף, ולקדש עצמה לבעלה. יתר על כן, אין שום צורך שדוקא הבעל יהיה הקונה, ואף האשה יכולה לקנות, לקדש, את בעלה. קידושין הם יצירת קשר של קניין בין הצדדים, ולא קניין של בעל את אשתו.
 אך, בעלי התוספות לא מסכימים להבנה זו (תוספות, שם):

"היכא דיהבה לדידה וקידשתו" – פירש בקונטרס, שאומרת "הרי אתה
 מקודש לי". וקשה, שהרי באיש אינו נופל לשון קידושין, **שאין נאסר בכך
 לשאר נשים!** ויש לפרש, שאומרת "הרי אני מקודשת לך". וצריך לומר,
 "דיהבה לדידה" לאו דוקא, שהרי אביה מקבל הקדושין, אלא רוצה לומר
 "ואמרה".

בניגוד לדברי רש"י, סוברים בעלי התוספות שבקניין קידושין ניתן לקבוע בוודאות מי הוא הקונה (הבעל), מי נקנה (האשה) ומיהו המוכר (אביה של האשה, או האשה המוכרת את עצמה). בכל קניין שהוא, ברור הכלל הבסיסי, שקונה אחד יכול לקנות לו חפצים רבים, אך חפץ אחד אינו יכול להיקנות לקונים רבים.⁸

⁸ אמנם יכולה להיות קניה בשותפות, אך למעשה, כל עוד השותפות לא פורקה, היא נחשבת כישות אחת הקונה את החפץ.

"נתנה היא ואמר הוא"

כשבאים לבדוק את מהות קניין הקידושין, מגלים שלא לחינם נקרא קניין זה כך (קידושין ב, א):

ומאי לישנא דרבנן? דאסר לה אכולי עלמא כהקדש.

הבעל אינו רק "לוקח" את אשתו כ"לישנא דאורייתא", אלא בלקיחתו אף אוסרה מלהינשא לגברים אחרים. ממילא, ברור שהאשה היא הנקנית והבעל הוא זה שקנאה, ללא יכולת להפוך את היוצרות, שהרי בלקיחתו אותה הוא "אין נאסר בכך לשאר נשים", אך היא בהחלט נאסרת "אכולי עלמא". הוא יכול לקנות עוד נשים רבות, אך האשה אינה יכולה להיקנות לעוד גברים רבים.

כעת, הובררה שיטתם של בעלי התוספות, לגבי זהות הקונה והמוכר בקניין קידושין. ברור שאפילו לולא הפסוק "כי יקח", לא הייתי חושב שיכולה האשה לקדש, כלומר לקנות את בעלה, "שהרי באיש אינו נופל לשון קידושין". אך למה בעלי התוספות הוסיפו ש"צריך לומר, 'דיהבה לדידיה' לאו דוקא"? מדוע אין האשה יכולה להתקדש, להיקנות לבעלה, כשנותנת היא לו את הכסף, עד כדי כך שצריכים לשנות את פשט המילים? הרי קידושין אינם קניין "אמיתי" שבו הממון נקנה לקונה תמורת שווי כספו, אלא קניין הלכתי באמצעות כסף העובר בין הצדדים!

יש לומר, שבעלי התוספות כלל לא התכוונו שאשה אינה יכולה להתקדש, כשנותנת כסף לבעלה. כיון שהקניין אינו "אמיתי" אלא הלכתי, כל הצורך הוא רק שיתבצע בכסף, וכלל אין חשיבות לכך שנותן הכסף יהיה "הקונה" ולא "המוכרת". אלא, שברמת הלימוד מן הפסוקים, הפסוק "ויצאה חנם אין כסף" מדבר על יציאת אמה עבריה בקטנותה, וממילא גם "יש כסף" לאדון אחר" מדבר על קידושי אב את ביתו בקטנותה. במצב זה ה'הוא אמינא' אינה נותנת את הכסף לבעלה, אלא שאביה נותן את הכסף.⁹

שיטת בעלי התוספות היא, שאפילו לפני שלמדנו מן הפסוק "כי יקח", ידענו שאשה אינה יכולה לקדש את בעלה (בניגוד צורם לדברי הגמרא "הוא אמינא... קידשתו, הוּו קידושי"). הדבר היחיד שחידש הפסוק, הוא רק שאשה אינה יכולה לקדש עצמה לבעלה ולומר לו "הרי אני מקודשת לך". "כי יקח" ולא "כי תלקיח". אך בין לפני ה'הוא אמינא' ובין לאחריה, אין כל חשיבות לנותן הכסף, אלא רק לשאלה האם הבעל קידש את אשתו או שהיא נתקדשה לו. לעומת זאת, רש"י סובר שלולא הפסוק "כי יקח", היינו סבורים גם שהאשה יכולה לקדש את בעלה, וגם שהיא יכולה לקדש עצמה לו, והפסוק "כי יקח" בא להוציא משתי סברות אלו. אולם, איך רש"י מתמודד עם טענת בעלי התוספות? הרי אף על פי שאין כאן אלא קניין הלכתי, בכל זאת ברור בו מי המוכר ומי הקונה!

בעלי התוספות מוכיחים שיש משמעות לזהות הקונה והמוכר בקידושין, על סמך זה שבעל יכול לקדש כמה נשים, אך אשה אינה יכולה להתקדש לכמה בעלים. על הנחה זו בדיוק

⁹ ועיין שיעורי הר' דוד פוברסקי, "אמנם בלשון התוספות", קידושין, קיד.

מערער רש"י. סדר הלימוד הוא הפוך, כאשר המקור היחיד לכך שאשה אינה יכולה להיות מקודשת בו זמנית לכמה בעלים, הוא המקור המוכיח שהבעל הוא הלוקח את אשתו והיא נלקחת לו; ולא ההיפך. מקור זה הוא, הפלא ופלא, הפסוק "כי יקח", ובלא פסוק זה, לא היתה ידועה לנו זהות המוכר והקונה בקניין קידושין! אמנם נכון שבאותו הקשר נכתב (דברים כד, א-ב), "ונתן... ושלחה מביתו... והלכה והיתה לאיש אחר", ומשמע שללא אותו שילוח, כאשר היא עדיין נשואה לבעל אחד, אינה יכולה להיות "לאיש אחר". אך עדיין יש פה רק "משמע", ולא הוכחה ודאית, בלא המילים "כי יקח איש אשה".

לסיכום – לפי רש"י הפסוק "כי יקח" בא למעט שני דברים. שהאשה לא תקנה את בעלה, ושלא תקנה את עצמה לו. מכאן שהיחיד שעושה מעשה קניין בקידושין הוא הבעל, והוא הקונה בקניין זה.

לפי **בעלי התוספות**, אין צורך בפסוק "כי יקח" על מנת למעט שהאשה לא תקנה את בעלה, שכן עניין זה ברור גם בלי הפסוק. כל הצורך בפסוק, הוא למעט שהאשה לא תקנה את עצמה לו.

לדעת שניהם, גם לאחר הלימוד מ"כי יקח", אין חשיבות עיקרית לזהות נותן הכסף, ובלבד שהבעל הוא שיקדש את אשתו, ושהוא יהיה זה שיעשה את מעשה הקידושין.

ד. נתנה היא ואמר הוא

על פי העקרונות שהובהרו בפרק הקודם, ועל פי דברי הפרשנים על הגמרא, ננסה לענות על השאלה שהוצגה לעיל. מהו דין "נתנה היא ואמר הוא", ולמה הגמרא לא דנה בדין זה?

על מנת לענות על שאלה זו, צריך להקדים בפירוט שני גורמים, שעלולים לפסול קניין קידושין. הנתנה והאמירה.

נתינה – מה שנאמר בחתימת הפרק הקודם "גם לאחר הלימוד מיכי יקח", אין חשיבות עיקרית לזהות נותן הכסף, מדויק במילותיו. "אין חשיבות עיקרית", אך משקל מסוים, ודאי שיש. הרי אם האשה נותנת את הכסף, היא עושה מעשה בקניין, ולכל הפחות **מקדשת את עצמה** לבעלה בכסף זה, אם לא **מקדשת אותו**. נתינת האשה את הכסף, **עלולה** לפסול את הקידושין.

אמירה – גורם נוסף שעלול להשפיע על כשרות הקידושין, הוא אמירת נוסח הקידושין. אם אמירת הנוסח נחשבת כמעשה בקידושין, והאשה היא זו שעשתה מעשה זה, יכולים הקידושין להיפסל, מאותן סיבות שכבר הוזכרו לגבי נתינת הכסף.

לאחר הקדמה זו, נראה מהלך הגמרא לא מובן. אם כבר למדה הגמרא (ד, ב) שאין האשה יכולה להלקיח עצמה לבעל (מהפסוק "כי יקח"), ושאינה יכולה לקחת את בעלה (אם מהפסוק לפי רש"י, אם ללא צורך בפסוק לפי בעלי התוספות), מה הצורך בדיון בגמרא שלנו (ה, ב)? הרי בכל מקרה אחר חוץ מ"נתן הוא ואמר הוא" (כשנוסח דבריו נכון) יהיו הקידושין פסולים, מאחד משני הפסולים שכבר למדנו (לקיחת האשה את הבעל, מכירת

"נתנה היא ואמר הוא"

האשה את עצמה לבעל), ומדוע רב פפא מתלבט לגבי "נתן הוא ואמרה היא"? למה מובאת הברייתא דוקא כאן, ולא בהקשרה הנכון, בסמוך ללימוד מ"כי יקח"? הרי הלימוד מ"כי יקח" הוא זה שמלמד ש"נתן הוא ואמר הוא" כשר, וש"נתנה היא ואמרה היא" פסול! וכך, איך יכול להיות שתסבור הגמרא ש"נתן הוא ואמרה היא ספיקא היא...?", הרי אלו קידושין פסולים באופן גמור, אם משום שקדשה האשה את בעלה, אם משום שקדשה את עצמה לבעל ולא הוא קידש אותה!

מתוקף קושיות אלו נאלצו הראשונים לחלק בין הצריכותא של "כי יקח" (ד, ב), לבין הברייתא אצלנו (ה, ב). המאמר יתמקד בשיטות בעלי התוספות, רש"י ובה"ג בנושא.

1. שיטת בעלי התוספות

כמו שביארנו לעיל, בעלי התוספות סוברים שכל הצורך ב"כי יקח", הוא על מנת ללמוד שאשה אינה יכולה לקדש עצמה לבעלה. אין צורך כלל בפסוקים, כדי ללמוד שהאשה אינה יכולה לקדש את בעלה. ממילא, אם הדבר ברור עד כדי כך שאין צורך כלל בפסוקים כדי ללמוד אותו, מובן שדבר זה יהיה פשוט אף לברייתא שהובאה בגמרא, והיא לא תדון בו. אף הגמרא לא תתייחס אליו, שהרי ברור ש"לא הוּוּ קידושין" (ה, ב). לכן מבינים בעלי התוספות, שסוגייתנו והברייתא המובאת בה, מדברים בפסול הקידושין הפחות פשוט, שהאשה מקדשת עצמה לבעלה. סוגייתנו תנסה להבהיר דין זה המיוחד לקידושין, מעבר למה שכבר נאמר בצריכותא (ד, ב).

בקניין רגיל אין כלל פסול כזה, שהרי בו זמנית עם קניית הקונה, מקנה המוכר. הדבר היחיד שיפסול קניין רגיל יהיה כשהמוכר יהיה זה שיקנה את החפץ, וההיפך בקונה, אך אם הדברים יתנהלו כסדרם, לא תהיה כלל שאלה מי היה זה ש"עשה את הקניין", הקונה שקנה או המוכר שהקנה. בקידושין חדשה התורה דין מיוחד, "כי יקח איש אשה", ולא שהאשה תלקיח, תקנה את עצמה לבעלה. לכן, כדי לבדוק את כשרות הקידושין, לא מספיק רק לבדוק מי קנה ומי הקנה, אלא יש גם לברר בפרטי המעשה, מי היה הפעיל בו. מרגע שהאשה היא זו שבצעה את הקידושין, אף אם קנה אותה בעלה במעשה זה, אינה מקודשת. עד כאן, אלו בדיוק דברי הצריכותא (ד, ב).

אלא שיש לחקור, איזה מעשה האשה תעשה ובגללו ייחשב שהיא בצעה את הקניין, וייפסלו הקידושין, ומתי מעשה האשה לא "יפריע" לקניין הבעל, ויחולו הקידושין. כאן מגיע תורה של סוגייתנו, המבררת את האפשרויות השונות. כאשר הבעל לא עשה דבר בקניין ורק האשה נתנה ואמרה, ברור שהיא זו ש"עשתה את הקידושין", והם יפסלו. כאשר הבעל עשה את כל פעולות הקניין, הוא נתן והוא אמר והאשה לא התערבה, אין שום דרך לסבור שהאשה הקנתה עצמה לבעל. הבעל קנה את אשתו, והיא מקודשת. מקום ההתלבטות הוא במקרים שאינם מובאים בברייתא, במקרי הביניים. זוהי בדיוק התלבטותו של ר' פפא, כאשר אחד מן הצדדים נתן והשני אמר, אך שניהם פעלו על מנת שתקנה האשה לבעלה ולא

שתקנה אותו (שאם לא כן, ברור שאין כאן קידושין לפי בעלי התוספות). ישנן ארבע אפשרויות, להבנת היחס בין הנתינה והאמירה:

1. כיון שהקידושין (בכסף) מתבצעים באמצעות נתינת כסף, הנתינה היא מעשה הקניין היחיד בהם, והאמירה רק נועדה לגילוי דעת, שאכן הכסף ניתן בתורת קידושין ולא כסתם מתנה. לפי אפשרות זו כש"נתן הוא ואמרה היא" האשה מקודשת, כי האשה רק ספקה גילוי דעת שהיו פה קידושין, אך הבעל הוא זה שקידש אותה ולא היא קדשה עצמה לבעלה. לעומת זאת, כש"נתנה היא ואמר הוא" אינה מקודשת, כי היא זו שעשתה את מעשה הקניין, וכך קדשה עצמה לבעלה.

2. אמנם הנתינה היא הפעולה העיקרית בקניין הקידושין (שבכסף), אך האמירה גם היא פעולה בקניין. כשהתורה אמרה "כי יקח איש אשה", היא התכוונה שרק הבעל ייקח את אשתו, והאשה לא תלקיח עצמה לבעלה בשום דרך שהיא (ואף אם דרך זו אינה פועלת דבר בקניין, אלא מהוה רק גילוי דעת). לפי אפשרות זו, בשני מקרי הביניים לא יחולו קידושין, כיון שבשניהם האשה קדשה עצמה לבעלה באופן כלשהו.

3. אפשרות נוספת היא, שפעולת האמירה שוה בכל לפעולת הנתינה. עצם זה שהאמירה קובעת אם האיש מקדש את אשתו ("הרי את מקודשת לי", "הרי אני מקודשת לך") או שהיא מקדשת אותו ("הרי אתה מקודש לי", "הרי אני מקודש לך"), מוכיח שהאמירה פועלת בקידושין. לכן, גם לפי האפשרות השלישית, לא תהיה האשה מקודשת בשני מקרי הביניים, שהרי אף שהבעל קידש את אשתו בפעולה אחת, ואף האשה לא סתרה את מעשיו וקדשה עצמה לו בפעולה השנייה, לא יחולו קידושין. זה משום שהיא פעלה בקידושין אלו.

4. אפשרות זו, היא יוצאת הדופן מבין ארבעתן. כדי לקדש אשה צריכה להיות נתינת כסף ואמירת נוסח קידושין. אך, התורה לא קבעה מדרג לחשיבות הנתינה והאמירה. אמנם כן קבעה התורה, שהאיש יקדש את האשה ולא היא תקדש עצמה לו. אך גם בנושא זה לא נקבע, מה מפעולות הקידושין צריך האיש לעשות, על מנת שייחשב כאילו הוא קידש. ממילא, מספיק ששתי פעולות הקידושין יתבצעו בידי אחד מהצדדים, ושהאיש יבצע לפחות אחת משניהן, כדי שייחשב שהוא זה שעשה את מעשה הקידושין בפעולה זו. כאשר "נתן הוא ואמרה היא" האשה מקודשת בנתינתו, וכאשר "נתנה היא ואמר הוא" האשה מקודשת באמירתו. נתינתה או אמירתה של האשה לא מפריעים למעשי הבעל לקדש אותה.

כפי שעוד מעט יוכת, ברור שבעלי התוספות מבינים שנתנת הכסף היא העיקרית בקידושין. ממילא, אין ברירה אלא לנקוט כאפשרות הראשונה או השנייה, ולפי זה, בוודאות "נתנה היא ואמר הוא" – אינה מקודשת. לכן, אין צורך כלל שתתלבט הגמרא בנושא.

"נתנה היא ואמר הוא"

בתחילה הניחה הגמרא כאפשרות השניה, ולכן אמרה ש"נתן הוא ואמרה היא **נעשה כמי** שנתנה היא ואמרה היא, ולא הוּוּ קידושין". פסול קידושין ב"נתן הוא ואמרה היא", הוא **אותו פסול** כמו ב"נתנה היא ואמרה היא". עצם זה שהתערבה האשה בקידושין, ואפילו במעשה השולי של האמירה, פוסל אותם מדין "כי יקח", ולא שתלקיח את עצמה". **בהמשך** העלתה הגמרא, שאולי הברייתא מתלבטת בין האפשרות הראשונה לשניה. לכן, **אולי** האמירה כלל אינה מעכבת את הקידושין, כל עוד הנתנה היתה של הבעל (כאפשרות הראשונה), וממילא "ספיקא היא". אך מעולם לא סברה הגמרא שכח הנתנה שוה לפח האמירה, ולכן לא העלתה כלל על הדעת שב"נתנה היא ואמר הוא" יחולו קידושין.

נוכח את דברינו, מדברי בעלי התוספות בסוגייתנו. הם שואלים, מדוע לא שאל ר' פפא גם על "נתנה היא ואמר הוא" ולא רק על "נתן הוא ואמרה היא", ועונים (קידושין ה, ב תוספות ד"ה "הא נתן הוא ואמרה היא"):

לא הזכיר כלל "נתנה היא ואמר הוא", משום דלא פסיקא ליה. דפעמים מקודשת באדם חשוב, כדאמר לקמן (ו, א).

דברים אלו מתייחסים לסוגיא בהמשך הגמרא, שם מובא מקרה של אשה שנתנה כסף לבעלה, ואמרה לו "הילך מנה ואקדש אני לך". מר זוטרא אומר שהאשה מקודשת, ומנמק "באדם חשוב עסקינן, דבההיא הנאה דקא מקבל מתנה מינה, גמרה ומקניא ליה נפשה". כלומר, אמנם האשה נותנת את הכסף, אך כיון שהיא מקבלת הנאה מבעלה, בכך שבתור אדם חשוב הוא היה מוכן לקבל ממנה כסף, תתקדש בהנאה זו שנתן לה.¹⁰

אך נשאלת השאלה, האם אדם חשוב הוא מקרה של "נתנה היא ואמר הוא"? והרי כל קידושיה של האשה נובעים מכך שבעלה נתן לה הנאה והיה מוכן לקבל ממנה כסף! הוא נתן, ולא היא! אלא שכוונת התוספות היא, שכיון שישנו מקרה **שנראה** כ"נתנה היא", העדיפה הגמרא לא לגעת בנושא זה. בהמשך יבין הלומד, שהמקרה היחיד של "נתנה היא" שבו האשה מקודשת, גם הוא מקרה שרק **נראה** כ"נתנה היא", ולמעשה הוא בדיוק "נתן הוא", ולכן מקודשת. כך, מובהר מדברי בעלי התוספות יחסם לנתנת האשה: מקרה בו נותנת האשה ומתקדשת, אינו עולה אפילו בתור 'הוא אמינא' בגמרא (ה, ב), לפי פירוש התוספות. לעומת זאת, המקרה ההפוך של "נתן הוא ואמרה היא", מובא, ואף מוכרע כספק בילשנא בתרא'. זאת, משום שהנתנה היא הפעולה העיקרית בקידושין, וצריכה להתבצע בידי הבעל. האמירה לעומת זאת היא משנית, ולא בהכרח פוסלת.

¹⁰ הראשונים מתייחסים לבעיה מסוימת העולה בקידושין אלו, שאף על פי שנחשיב את הבעל כנותן בהם בכל זאת האשה היא האומרת, ונחזור לפסול או לספק פסול של "נתן הוא ואמרה היא". הראשונים פותרים בעיה זו, אך אין כאן המקום להאריך בפתרונם.

2. שיטת רש"י ובה"ג

שיטת רש"י ובה"ג פשוטה, הפסוק "כי יקח" מלמד את שני הגדרים בקידושי אשה. שלא תיקח היא אותו, ושלא תמכור היא את עצמה לו. סוגייתנו (ה, ב) רק באה לברר, באיזה מקרים של התערבות האשה בקניין, ייחשב הדבר כאילו פגעה באחד משני גדרים אלו. לפי הבנת רש"י ובה"ג, **בתחילה** הבינה הגמרא כאפשרות השלישית, ופסלה קידושין גם ב"נתן הוא ואמרה היא" וגם ב"נתנה היא ואמר הוא", **ולבסוף** סברה הגמרא שהברייתא **מתלבטת** בין האפשרות השלישית לרביעית, ולכן בשני מקרי הביניים "ספיקא היא".

כיצד נאמר שהגמרא מתלבטת **בשני** מקרי הביניים, או פוסלת **בשניהם**? הרי אחד משני המקרים, "נתנה היא ואמר הוא", מעולם לא הוזכר בגמרא! אלא שיש לענות, שהזכירה הגמרא את "נתן הוא ואמרה היא" בתור דוגמא **לשני** מקרי הביניים. בשני המקרים, גם הבעל וגם האשה פועלים בקניין, ולכן, הדין שייפסק במקרה ביניים אחד ייפסק גם בשני. אם נפסוק כאפשרות השלישית נפסול את **שני** מקרי הביניים, שהרי בשניהם היתה התערבות האשה. אם נפסוק כאפשרות הרביעית נכשיר את **שניהם**, כיון שבשניהם התערבות האשה אינה מעכבת, לאחר מעשה הבעל. דברי הגמרא **"נתן הוא ואמרה היא, נעשה כמי שנתנה היא ואמרה היא, ולא הוּו קידושין"**, ו"**נתן הוא ואמרה היא ספיקא היא**", חלים על **שני** מקרי הביניים, ולא רק על "נתן הוא ואמרה היא".

לשון רש"י ובה"ג, מוכיחה כאלף עדים הבנה זו בשיטתם. הגמרא מתרצת את הסתירה בין הרישא והסיפא של הברייתא, ואומרת שכוונת הרישא כפשטה, ו"נתן הוא ואמר הוא פשיטא דהוּו קידושין", ואילו כוונת הסיפא אינה כפשטה, ו"**נתן הוא ואמרה היא נעשה כמי שנתנה היא ואמרה היא, ולא הוּו קידושין**" (רש"י ד"ה "הכי קאמר"). כוונת הגמרא אינה ש"נתן הוא ואמרה היא" הוא המקרה הבעייתי היחיד, שנעשה כ"נתנה היא ואמרה היא", אלא שהבעיה היא בעצם השינוי, וכלשונו:

...**שינה ממה שאמרנו, כגון ש"נתן הוא ואמרה היא", נעשה כאילו "נתנה היא ואמרה היא", ואינה מקודשת.**

משמע, **שבכל שינוי מ"נתן הוא ואמר הוא", כולל "נתנה היא ואמר הוא", אינה מקודשת!** ברור שרש"י הבין את הגמרא כנעה בין האפשרות השלישית לרביעית, שהרי רש"י מסביר, שיכול להיות שאמירת האשה ב"נתן הוא ואמרה היא", או נתינת האשה ב"נתנה היא ואמר הוא", כלל אינן מעכבות (כאפשרות הרביעית). רש"י (ד"ה "נתן הוא" ו"אמרה היא") מדגיש, שאמירת האשה ונתינתה הן שוות ערך במעשה הקידושין, ושתייהן רק **דומות** ל"תיקח אשה לאיש", אך לא **זהות** ופוסלות קידושין בהכרח. נוסף לכך, בדבריו "תיקח אשה לאיש", חוזר רש"י פעם נוספת על כך שהפסוק "כי יקח", מלמד את שני הגדרים. אסור ש"תיקח אשה לאיש", ואסור ש"תלקיח אשה את עצמה לאיש". זאת, בניגוד לשיטת בעלי התוספות.

"נתנה היא ואמר הוא"

נסיים את הפרק בדברי בה"ג (סימן מ, הלכות קידושין) :

ומאן דמקדש איתתא, מיתבעי ליה למיתן זוזי מדידיה ומימר לה "הרי את מקודשת לך" (נתן הוא ואמר הוא)... ואי יהבה ליה איהי זוזי מן דידיה ואמרה ליה "הריני מקודשת לך", לא הוּו קידושי (נתנה היא ואמרה היא)... ואי יהבה איהי זוזי ואמר לה הוא מיקדשת לי (נתנה היא ואמר הוא), אי נמי יהב לה זוזי ואמרה ליה הריני מקודשת לך (נתן הוא ואמרה היא), בהני **תרת חיישינן מדרבנן**..."

מהסתפקותו של בה"ג להלכה **בשני** מקרי הביניים, ברור שהבין, שהתלבטה הגמרא בשניהם.

ה. סיכום

הקידושין הם קניין הלכתי, הקודם לנישואי בני הזוג. הקניין נועד לחזק את תוקף הנישואין, ולהפוך אותם לתלויים פחות ברצון הצדדים. כמו כן, נועד קניין זה ליצור חיץ בין יחסי זנות אקראיים, לבין נישואי אשה.

כיון שקידושי אשה הם קניין הלכתי בלבד, ולא קניין "אמיתי" בו מקבל הקונה תמורה לכסף, לא נראית חשיבות לנותן הכסף בקידושין, ולפי שיטת רש"י, אף אין בקידושין "מוכר" ו"קונה" אמיתיים. למרות כל זאת, לומדים ממקורות שונים ובעיקר מהפסוק (דברים כד, א) "כי יקח איש אשה", שהבעל הוא המוגדר בתורה כקונה בקידושין, ועליו מוטל לבצע את פעולות הקידושין.

¹¹ יש לעיין בציטוט שמביא בה"ג (בהמשך הדיבור) מהגמרא, שכן יש בו הפתעה מעניינת:

...דתנו רבנן (קידושין ה, ב), ...נתן לה כסף או שוה כסף ואמר לה הרי את מקודשת לי, הרי את מאורסת לי, הרי את לי לאינתו; הרי זו מקודשת. אבל היא שנתנה לו ואמרה לו הריני מקודשת לך, הריני מאורסת לך, הריני לך לאינתו; אינה מקודשת. מתקיף לה רב פפא, טעמא דנתן הוא ואמר הוא, הא נתן הוא ואמרה היא אינה מקודשת? אימא סיפא. אבל היא שנתנה לו ואמרה לו... טעמא דנתנה היא ואמרה היא, (הא נתן הוא ואמרה היא) הרי זו מקודשת! רישא דווקא, סיפא כדי נסבה. ותני סיפא מידי דסתר לרישא: הכי קאמר, נתן הוא ואמרה היא נעשה כמי שנתנה היא ואמרה היא, ולא הוּו קידושי... נתן הוא ואמר הוא פשיטא ליה דהוּו קידושי, נתנה היא ואמרה היא פשיטא דלא הוּו קידושי, **נתנה היא ואמר הוא** מספקא ליה, וחוששין מדרבנן.

לפי גרסא זו בבה"ג (גרסת פרוייקט השו"ת, על פי דפוס ונציה שנת שח, בהוצאה מחודשת של מכון ירושלים, תשלב-תשמז), בנוסח הגמרא שהיה מול בה"ג, נכתבו **שתי** האפשרויות, "נתן ואמרה" ו"נתנה ואמר". לפי גרסא זו, כלל לא מתעוררת שאלתנו, מדוע לא מטפלת הגמרא גם במקרה של "נתנה ואמר". היא אכן מטפלת! אפילו אם נלך לפי הנוסחאות המרובות האחרות, שבהן "נתנה ואמר" לא נזכר בגמרא, עדיין לפי הבנת בה"ג, המקרה לפחות **נכנס תחת הכותרת** של "נתן ואמרה".

הדבר היחיד שנותר לברר הוא, אלו פעולות קידושין תעשה האשה, ותיחשב כעושה פעולה בקניין, מקדשת את עצמה לבעלה או את בעלה לעצמה, וייפסלו הקידושין.

הגמרא (ה, ב) מבררת את הדין בשלושה מקרים, "נתן הוא ואמר הוא", "נתן הוא ואמרה היא" ו"נתנה היא ואמרה היא". ניסינו לברר מה עם מקרה של "נתנה היא ואמר הוא"?

בעלי התוספות סוברים, שאין מקום להתלבט ב"נתנה היא ואמר הוא". הנתנה היא הפעולה העיקרית בקניין, ואם לא נעשתה בידי הבעל, אין קידושין.

רש"י ובה"ג סוברים, שהנתנה והאמירה זהות בכוחן. ממילא, יש מקום להתלבט אם צריכות **שתי** הפעולות הללו להתבצע בידי הבעל, ולולא שתיהן אין קידושין, או שהבעל צריך לבצע **אחת** משתי פעולות אלו כדי לקדש את אשתו, והיתר, לא חשוב כיצד ייעשה.

לפי שיטת רש"י ובה"ג, דברי הגמרא "נתן הוא ואמרה היא", אינם מכוונים דוקא למקרה זה. הדברים מכוונים **לשני מקרי הביניים**, בהם גם הבעל וגם האשה פועלים בקניין הקידושין.

תודתי נתונה בראש ובראשונה לרב צבי שמשוני, שבשיעוריו למדתי נושא זה. חלק מרעיונותיו על הנושא, נמצאים בפרק הראשון של המאמר, ומפוזרים גם בפרקים אחרים. שיטת רש"י, בה"ג ובעלי התוספות, הובהרה בסדרי העיון עם החברותא שלי אורי בונדי. לו אני חייב חלק ניכר מהמאמר. על שאלה מסוימת בשיטת בעלי התוספות, עזרו לי לענות ארי סטון ואלעד יעקובי. תודות לכולם.

הלכה

הרב איתמר ורהפטיג

יחסו ההלכתי של הרמב"ם למוסלמים

הרב רן כלילי

סוגית "דם חימוד" – לימוד הסוגיה על פי
בתי המדרשות השונים וגרסאות הגמרא

ישי אלבק

מחסור הרגשה במחזור האשה

הרב איתמר ורהפטיג

יחסו ההלכתי של הרמב"ם למוסלמים

- א. הקדמה
- ב. יחסו לעכו"ם
 - 1. רשימת ההלכות ומקורן
 - 2. הורדה לבור
- ג. הגוי שבאמצע – שתיקת הרמב"ם
 - 1. גוי שאיננו גר תושב, יהרג
 - 2. "ואסור לרחם עליהם... לא יעלנו"
- ד. רפואת ישמעאלים
- ה. תשובת רמב"ם סותרת
- ו. גוי שבאמצע – הלכה גמישה
 - 1. מתנת חנם לנכרי
 - 2. מעמד הישמעאלים
- ז. ישיבה בארץ
- ח. מילת ישמעאלים
- ט. בן נח – מיהו ומה מעמדו?
 - 1. עריות
 - 2. שבת ותלמוד תורה
 - 3. קבלת מצוות נוספות
- י. בן נח בעבירת הריגה
- יא. נזיקין
- יב. השבת אבידה
- יג. סיכום
 - 1. כיוונים נוגדים
 - 2. הישמעאלי לעומת הגוי שבאמצע
 - 3. עמימות מכוונת
 - 4. עמימות – שיקול דעת שיפוטי

א. הקדמה

מצינו בהלכה בכמה עניינים יחס שונה לגוי מאשר ליהודי. היחס ההלכתי כלפיו תלוי בעיקר בשני גורמים: סוג הגוי, והשאלה העולה לדיון. לא הרי עובד ע"ז כהרי מי שאינו עובדה, ואינה דומה שאלת רבית כלפיו לשאלת מתנתו או רפואתו.

בגמרא ובפוסקים באו הרבה דיונים בשאלה זו, ועדיין אין לנו משנה סדורה מחמת ריבוי הפרטים והדיעות בנדון. סיבוך יחודי לנושאינו הוא קביעת הנוסח המקורי, עקב התערבות הצנזורה, הן חיצונית והן פנימית (חשש מפני "מה יאמרו").

כוונתנו כאן לעיין בקטע מתוך המכלול – יחסו ההלכתי של הרמב"ם לישמעאלים, מוסלמים בלשון ימינו, ובעיקר בשאלת רפואתם. אף בזה נמצא מבוכה רבה, כאשר על פני הדברים הרמב"ם סותר את עצמו.

הרמב"ם מתייחס לגויים בהרבה מקומות בחיבורו, ולא רכזם במקום אחד. כמו כן גם בחיבורו פגעה יד הצנזור.

מה שברור הוא כי הרמב"ם, בעקבות חז"ל, מבחין באופן חד בין הגויים למיניהם, כאשר בקצוות ניצבים עובד ע"ז מחד גיסא, וגר תושב' מאידך גיסא. אך יחסו לגוי שבאמצע, שאינו עובד ע"ז, אך גם אינו גר תושב, אינו ברור כל צרכו, ואליו נקדיש את רוב דיונינו.

ב. יחסו לעכו"ם

גוי זה נחשב כגוי הגרוע ביותר, שאינו שומר ז' מצוות בני נוח, ובראשם ע"ז. היחס כלפיו הוא השלילי ביותר.¹ עקרונית הוא עבריין החייב מיתה, כמו גם יהודי העובד ע"ז. אך סתם גוי עובד ע"ז שלא עבר הליך שפוט, אינו בכלל הנהרגין.² אבל כפי שנראה בסמוך עונשו הוא באופן אחר.

כך כותב הרמב"ם (לפי דפוס ורשה-ונציה תרמ"א המצוי בידינו) בהלכות עבודה זרה י, א:

אין כורתין ברית לז' עממין כדי שנעשה עמהם שלום ונניח אותם לעבוד עכו"ם שנאמר (דברים ז, ב) לא תכרות להם ברית אלא יחזרו מעבודתה או יהרגו, ואסור לרחם עליהם שנא' (שם) ולא תחנם. לפיכך אם ראה מהם אובד

¹ גר תושב הוא גוי שקבל עליו בפני ב"ד של ג' מישראל לשמור ז' מצוות בני נוח, ראה עבודה זרה סד, ב, ורמב"ם הלכות עבודה זרה י, ז; הלכות איסורי ביאה יד, ז; והלכות מלכים ח, י. (ושם מבואר כי בתוך קבוצת הגר תושב יש גם חסידי אומות העולם, שיש להם חלק לעוה"ב, עיי"ש).

² גם בתוך קבוצה זו יש התייחסות חמורה יותר כלפי עמלק וז' עממי כנען, ראה רמב"ם הלכות מלכים ה, ד-ה, וספר המצוות לרמב"ם, עשין קפז: "שהם (ז' עממין) היו עיקר ע"ז ויסודה הראשון" ואכמ"ל.

³ וכבר עמדו על כך בעלי התוספות, עבודה זרה סד, ב ד"ה "איזהו", וכתבו: "דכל זמן שלא דנהו ב"ד אינו חייב מיתה, תדע דהא אמרינן (לעיל כו, א) העכו"ם לא מעלין ולא מורידין".

או טובע בנהר לא יעלנו, ראהו נטוי למות לא יצילנו. אבל לאבדו בידו...
אסור, מפני שאינו עושה עמנו מלחמה. בד"א בז' עממין אצל המוסרין
והאפיקורסין מישראל...

ובהלכה ב:

מכאן אתה למד שאסור לרפאת עכו"ם אפילו בשכר, ואם היה מתיירא מהן
או שהיה חושש משום איבה, מרפא בשכר, אבל בחינם אסור. וגר תושב
הואיל ואתה מצווה להחיותו מרפאים אותו בחינם.

היום ברור לנו כי הנוסח הנכון ברישא של ההלכה הוא "אין... לעובדי ע"ז" במקום "לז'
עממין", וכפי שכתוב בגליון הרמב"ם, במדור שינויי נוסחאות, שבמהדורת ש' פרנקל:
"לעובדי ע"ז, כ"ה בכתה"י וברוב הדפוסים, וכ"ה בפרוט המצוות לפי סדר ההלכות שבראש
החיבור ושראש הספר בכתה"י ובכל הדפוסים (בדפו' המצונזרים: לעכו"ם). בשהמ"צ
ובמניין המצוות שבראש החיבור – לז' עממין, וכן תקנו בקצת דפוסים אחרונים".

כלומר, אף שהפסוק "לא תכרות להם ברית, ולא תחנם" מוסב על ז' עממין, הציווי שבו
מופנה לדורות, לכל הגויים העובדים ע"ז.⁴

וכן הלכה ב' שדנה באיסור רפואה שהיא המשך הלכה א': "מכאן אתה למד", אמורה
במפורש על "עובדי ע"ז", ולא דווקא על ז' עממין.

אם כן הרמב"ם מונה כאן רשימת הלכות כלפי עכו"ם. נסכם את הרשימה, ונבחון אם אכן
הדברים אמורים, כולם או מקצתם, כלפי עכו"ם דווקא.

1. רשימת ההלכות ומקורן

מדברי הרמב"ם למדנו: איסור כריתת ברית; איסור רחמנות; איסור הצלה בידיים, אבל
אסור להורגו בידיים; איסור רפואתם, אם לא משום איבה, להוציא גר תושב שמותר
לרפאותו בחנם.

מקורו של הרמב"ם הוא בברייתא המובאת בעבודה זרה כו, א': "העכו"ם... לא מעלין ולא
מורדין". כלומר אין מורדין בידיים לבור, ואין מעלין מי שנמצא שם, ורפואה בכלל הצלה
(ראה תוספות בבא מציעא פו, א ד"ה "ההוא") והעלאה מן הבור.

המקור בתורה, לפי מה שנראה מן הרמב"ם הוא בפסוק "לא תחנם"⁵, ובמפורש כותב כך
הרמב"ם בתשובה.⁶

⁴ ראה ספר יד פשוטה על הרמב"ם (לרה"י הרב נ. א. רבינוביץ) כאן, שהאריך בהסבר הדבר. מדברי
החינוך, מצוה צג, משמע שגרס ברמב"ם שלפניו "ז' עממין". אך הסביר שכוונת התורה לכל עובדי ע"ז,
כאשר הדוגמה שבתורה היא ז' עממין, שהיו עיקר ע"ז ויסודה הראשון כנזכר בהערה 2.

2. איסור הורדה לבור

עד כה ראינו כי למרות היחס השלילי כלפי העכו"ם, אסור להורגו בידיים. הרמב"ם מזכיר את איסור הריגת גוי עובד ע"ז במקום נוסף, וז"ל בהלכות רוצח ב, יא (מהדורת פרנקל): "ישראל שהרג גר תושב אינו נהרג עליו בב"ד שנא' וכי יזיד איש על רעהו, ואין צריך לומר שאינו נהרג על הגוי". ודייק הכס"מ שם כי בב"ד אינו נהרג, אבל נהרג בידי שמים. ומקורו במכילתא משפטים פרשה ד: "וכי יזיד איש על רעהו, להוציא אחרים. איסי בר עקיבא אומר: קודם מתן תורה היינו מוזהרים על שפיכות דמים. לאחר מתן תורה, תחת שהוחמרו הוקלו. באמת אמרו פטור מדיני אדם ודינו מסור לשמים". פרושים רבים נאמרו בבאור הדברים. לא ברור מקורו של האיסור, מאחר שאיסור לא תרצח מוסב כלפי ישראל⁷, וכן לא ברור אם החיוב בדיני שמיים מוסב על גר תושב דווקא או גם על עכו"ם⁸. עכ"פ ברור שאיסור יש, ובעונש הוקלו לעומת ישראל.

אכן יש אחרונים שהבינו כי "אין מורידין" לבור פירושו שאין חייבין, אבל מותר הדבר. כך דייקו הבי"ו⁹ והש"ך¹⁰ מדברי הרמב"ם בהלכות רוצח ד, יא (מהדורת פרנקל) וז"ל: "אבל עובדי ע"ז שאין בינינו ובינם מלחמה... אין מסבבים להם המיתה ואסור להצילן אם נטו למות. כגון שראה אחד מהם שנפל לים אינו מעלהו שנאמר לא תעמוד על דם רעך, ואין זה רעך".

בסיפא של דבריו כתב הרמב"ם כי אסור להצילן, משמע כי הרישא – "אין מסבבין", אינו בגדר איסור, אלא שאינו חובה.¹¹

אבל הדיוק אינו הכרחי, ומדברי הרמב"ם בהלכות עבודה זרה י, א שהובאו לעיל מוכח במפורש שאסור להורגו, כפי שכבר העיר המנחת חינוך.¹² וכן עולה מדברי הרמב"ם הנ"ל, שההורג גוי, כולל עכו"ם, אינו נהרג בב"ד, ומשמע שאיסור יש כאמור לעיל.

⁵ מפסוק זה נלמד גם איסור חנייה בקרקע א"י, איסור נתינת חן ואיסור מתנת חנם, ראה עבודה זרה כ, א, ולהלן סעיף ה 1.

⁶ שו"ת הרמב"ם (בלאו) סימן קמח, ראה להלן סעיף ד.

⁷ כפי שמשמע מלי הרמב"ם עצמו שם ("שנאמר וכי יזיד... על רעהו"). בעל ספר היראים (סימן קעה) סבור כי הריגתו אסורה מדין תולדות רציחה. אמנם לראב"ן (בבא קמא קיג) הוא בכלל האיסור – לא תרצח.

⁸ הרמב"ם (במהדורת פרנקל) נקט "גוי" בניגוד לגר תושב. אבל בהלכות מאכלות אסורות יא, ח, הוא אומר ש"גוי" כולל גם עובד ע"ז. עכ"פ המנחת חינוך (מצוה לד) מבחין בין גר תושב לעכו"ם, ורק בגר תושב, שקיבל עליו ז' מצוות בפני ב"ד – מה שאין כן בימינו, ללא יובל – נאמר החיוב בידי שמים. אולם ראה להלן הערה 17, וכן נאמרו של הרב יעזר אריאל, תחומין ח עמוד 359.

⁹ על הטור יורה דעה סימן קנח.

¹⁰ על שו"ע יורה דעה שם סעיף קטן ב, ונקודות הכסף שם.

¹¹ הטי"ז שם מקשה עליהם מן הגמרא בסנהדרין נז, א, שם נאמר כי מדין "לא מעלין ולא מורידין" לומדת הגמרא שישראל שהורג עכו"ם, פטור אבל אסור.

עוד קשה על הש"ך מדין גזל הגוי, שפסק הרמב"ם בתחילת הלכות גזילה ואבידה שאסור,¹³ ורבים מן המפרשים הסבירו בשיטתו שהוא מדאורייתא.¹⁴ ואם כן שואל הבית מאיר¹⁵ כיצד יתכן שממונו חמור מגופו. ואפילו לפי הט"ז? ביורה דעה שם קשה, שכן הוא אוסר את הריגת הגוי רק מדרבנן? ולכן מעלה הבית מאיר אפשרות "דאף האיסור 'דאין מורידין' נמי דבר תורה הוא", אף שמל' הרמב"ם בהלכות רוצח פרק ד משמע קצת שאין איסור כנ"ל.¹⁶ אבל מלשונו בהלכות רוצח ב, י, "משמע קצת דאפי' איסור תורה נמי הוא, מדכתב על גר תושב (כי ההורגו) אינו נהרג עליו בב"ד. ודייק הכס"מ, אבל בדיני שמים חייב, והוציאו ממכילתא (פרי משפטים). והרמב"ם מסיים, ואצ"ל שאינו נהרג על העכו"ם,¹⁷ משמע שדינו שוה לגר תושב שהוא אסור תורה, וצ"ע".

נמצא שגוי עובד ע"ז, אסור להורגו, ללא הליך שיפוטי, אם מדאורייתא ואם מדרבנן. אך מאידך גיסא, אין מעלין אותו מן הבור, ואין מרפאים אותו, אא"כ משום איבה.

ג. הגוי שבאמצע – שתיקת הרמב"ם

מה דינו של גוי שאינו עובד ע"ז, אבל גם גר תושב אינו? מדוע הרמב"ם שותק בדינו? לכאורה יכולנו לומר שאין הרמב"ם מכיר במצב אמצעי זה, אלא כל גוי שאינו גר תושב הוא בגדר גוי שעובד ע"ז,¹⁸ ולכאורה שתי ראיות לכך:

¹² מצוה לד.

¹³ וז"ל בהלכות גניבה א, א: "כל הגונב ממון... עובר על לא תעשה שנאמר לא תגנבו... ואחד הגונב ממון ישראל או הגונב ממון עובד ע"ז...". ובהלכות גזילה א, א-ב: "כל הגוזל את חברו... עובר בל"ת שנה' לא תגזול... ואפי' גוי עובד ע"ז אסור לגזולו...".

¹⁴ כך כותב הש"ך עצמו בחושן משפט סימן שנט סעיף קטן ב, וכן דעת הגר"א שם סימן שמח סעיף קטן ה, ו, ח, וציין שם מקורו.

¹⁵ אבן העזר יז, ג.

¹⁶ כדיוקו של הש"ך לעיל, ליד הערה 10.

¹⁷ אמנם לפי מהדורת פרנקל כתוב "גוי", אך נראה שגם עכו"ם בכלל, ראה הערה 8.

¹⁸ אין לאמר להיפך, שכל גוי שאינו עובד ע"ז הוא כגר תושב, שהרי גר תושב צריך קבלה כאמור, ובפירוש מבחינה התורה ביניהם בדברים יד, כא, בפסוק: "לא תאכלו כל נבלה, לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכר לנכרי". והגמרא בעבודה זרה כ, א דורשת, לדעת ר' יהודה, כי לגר תושב תתן נבילה בחנם, ולנכרי – במכר דוקא. ועוד, רק על גר תושב נצטוינו להחיותו. כמובא בעבודה זרה סה, א ע"פ הפסוק (ויקרא כה, לה): "כי ימוך אחיך... וגר תושב וחי עמך". כמו כן דינו שונה משל נכרי ביחס להריגתו את ישראל או להיפך, כמובא להלן סעיף ט. וע"ע ערך "גר תושב". אנציקלופדיה תלמודית, כרך ו עמוד רפט.

1. גוי שאינו גר תושב, יהרג

לכאורה כך כותב הרמב"ם בהלכות מלכים ח, י, וז"ל: "משה רבינו, לא הנחיל התורה והמצוות אלא לישראל... וכן ציווה משה רבינו מפי הגבורה לכופ את כל באי העולם לקבל מצוות שנצטוו בני נוח, וכל מי שלא יקבל יהרג והמקבל אותם הוא הנקרא גר תושב..."

הרי לפנינו שאין לנו אלא שני סוגי גויים: גר תושב וכל השאר, ודינם של כל השאר כעכו"ם, שהם חייבים מיתה. אולם אי אפשר לפרש כן, שהרי ראינו שאפילו עכו"ם ממש – אסור להורגו בידיים, כל שכן, סתם גוי שלא קבל עליו ז' מצות בב"ד, שאין להורגו. גם מסברה פשוט שאי קבלה בב"ד אינה עבירה על אחת מז' מצוות בני נוח, אם כן מדוע יהרג?

על כורחך שאין מדובר כאן אלא בנסיבות מיוחדות:

א. אפשר שמדובר בזמן מלחמה,¹⁹ שמציבים לגוי את הברירה – "או יחזרו מעבודתה או יהרגו" כפי שראינו בהלכות עבודה זרה בפרק י. וכ"ה בהלכות מלכים ו, ד. אך יש דוחק בהסבר זה, שכן לא נרמז כי מדובר במלחמה,²⁰ וכן הרי בהלכות מלכים ו, ד נאמר, שאין הורגין נשים וטף, וכאן אין סייג כזה.

ב. מדובר במצב מיוחד כשיד ישראל תקיפה, והיובל נוהג,²¹ וב"ד פונה בתביעה לגויים לקבל גרות תושב, ואותו גוי דרך מרד מסרב להתגייר, ורק אז מתחייב מיתה.²²

עכ"פ למעשה, הרי לא רק שיש גויים שאינם עובדים ע"ז ואינם גרי תושב, אלא רוב הגויים הם כאלה. וודאי כך הוא בימינו, כאשר אין אפשרות לקבל גר תושב, ללא יובל. יתר על כן, הרמב"ם עצמו מתייחס במקומות שונים לאותו גוי שבאמצע, כמו בעניין יינם של הישמעאלים, היינו מוסלמים, שאינם עובדי ע"ז לפי הרמב"ם, ויינם מותר בהנאה ואסור רק בשתייה.²³

¹⁹ כך ניתן להבין מדברי קרית ספר (למבי"ט) שם.

²⁰ ראה תורת המלך (לרב גרשון אריאל) על הרמב"ם כאן. הוא עצמו מיישב ע"פ התוספות בעבודה זרה סד, ב שני"ל בהערה 3, ולפי זה דנים אותנו עכשיו על ז' מצוות שעבר. וקשה לי על הסברו. תוספות שם מדבר על גוי שמפסיק לעבוד ע"ז ובא כעת להתגייר. אך הרמב"ם כאן מדבר על כל גוי, ולא נזכר שעבר בעבר על ז' מצוות, ומדוע יהרג? בעל מנחת אשר (הרב אשר וייס) על בראשית סימן ז מבאר שהוא עובר עכשיו על אחת ממצוות בני נוח. אך הוא עצמו מרגיש בדוחק שבדבר, שכן לא נזכר כן ברמב"ם, ומה החידוש שעברייך נידון בב"ד כדינו?

²¹ אין מקבלין גר תושב, אלא כשהיובל נוהג, ראה ערכין כט, ב ורמב"ם הלכות עבודה זרה י, ו.

²² וכן מצאתי שכותב הרב י" גרשוני בספרו משפט המלוכה על הרמב"ם שם, וז"ל: "אין הפירוש דאם לא קבל עליו ז' מצוות מטעם גר תושב נהרג, דלענין חיוב מיתה אם רק מקיים אותם כגר תושב, אף בלא קבלה, אינו נהרג, אלא הפירוש כל מי שלא יקבל יהרג כפורק ממנו עול מצוות, אבל אם ידוע שמקיים... אינו נהרג, אפילו אין לו דין גר תושב, וזה פשוט".

²³ ראה הלכות מאכלות אסורות יא, ז.

להלן נראה עוד מקומות בהם מתייחס הרמב"ם לגוי שבאמצע, ואם כן חוזרת השאלה מדוע כאן שתק?

2. "ואסור לרחם עליהם... לא יעלנו"

ועדיין יש אומרים שהרמב"ם לא שתק, והלכה א מופנית גם כלפי גוי שאינו עובד ע"ז. יש לחקור בפשר דבריו, לאחר שברישא של ההלכה הוא כותב: "אלא יחזרו מעבודתה או יהרגו", הוא ממשיך: "ואסור לרחם עליהם... לא יעלנו". כלפי מי נאמר הדבר?

הבנה א: הרמב"ם התכוון לגוי שאינו עובד ע"ז, שהרי אם הוא עובד ע"ז דינו שיהרג כאמור בתחילת דבריו. אלא אף שחזר מעבודתה, ולא נהרג, מוסיף הרמב"ם שאסור לרחם עליו וכו'. לפ"ז נמצא פתרון לשאלתנו, מה דינו של גוי שאינו עובד ע"ז. עדיין דינו דומה לגוי שעובד ע"ז, אמנם הוא אינו נהרג בידיים, אבל אסור להצילו ולרפאותו.²⁴

בכך נרוויח את קושית המנחת חינוך על הש"ך. הש"ך²⁵ סבור כי מה שנאמר על עכו"ם "לא מעלין ולא מורידין", פירושו שאין חובה להורידו, אבל מותר הדבר. וכיצד התעלם מדברי הרמב"ם כאן, ששפתיו ברור מללו, "אבל לאבדו בידו או לדחפו לבור וכיוצא"ב אסור"? על כורחך יש לומר שהרמב"ם כאן מדבר על גוי שאינו עובד ע"ז, אבל אם הוא עובד ע"ז מותר להורידו. וכך כותב הש"ך בנקודות הכסף שם, בדחותו את ראיית הט"ז נגדו.²⁶

נמצא כי מה שנאמר "העכו"ם... לא מעלין ולא מורידין" מוסב גם על סתם גוי, שאינו גר תושב, אלא שאם הוא עובד ע"ז מותר להורידו לבור, ואם אינו עובד ע"ז, אסור. אבל את שניהם אין מעלין מן הבור, ואם כן גם אין מרפאים, אא"כ משום איבה.

הבנה ב: אולם פירוש זה בדעת הרמב"ם הוא קשה מאוד, מסברה ומגירסה. גוי שאינו עובד ע"ז, אלא שלא קבל עליו ז' מצוות, אם בגלל שאינו יכול לקבל בימינו, ללא יובל, ואם בגלל

²⁴ כך פירש את הרמב"ם הרב ב"צ קריגר במאמרו, איסור לא תרצח ביחס לנכרי, כתלנו יד (תשנ"ב) עמודים 150, 164.

²⁵ הש"ך על יורה דעה סימן קנח סעיף קטן ב, וכן עולה מדברי הבי"י שם, ובשו"ע כתב כלשון הרמב"ם בפרק ד מהלכות רוצח: "אין מסבין להם המיתה, ואסור להצילם אם נטו למות..." משמע כי ברישא ("אין מסבין") אין איסור.

²⁶ הט"ז מוכיח שאסור להורגו מן התוספות בעבודה זרה י, ב ד"ה "חד קטיל", ששואל איך הרג אנטונינוס את עבדיו, הרי אין "מעלין ואין מורידין", משמע שאסור הדבר! ומתרץ הש"ך בנקודות הכסף, כי לא היה בטוח שהם עובדי ע"ז. בדרך אגב אעיר, כי ראייה נוספת לט"ז אפשר להביא מתוספות שם ד, ב ד"ה "שמע מינה", שמתקשה באופן דומה ביחס לריב"ל שרצה לקלל "ההוא מינאי", וי"ג "עכו"ם", ושם הרי ריב"ל הכירו כעובד ע"ז, ומשמע שאסור להורגו בידיים. וכן מצאתי בספר אורח מישור על דרכי משה הארוך (שנדפס על הטור, הוצאת מנין ירושלים) יורה דעה, תחילת סימן קנח. והאריך לבסס שיטת הט"ז, ובין היתר הסתמך על ראייה זו.

שלא היה סיפק בידו מסיבה אחרת לקבל, מדוע אסור להצילו?²⁷ להלן נזקק עוד להיבט הרעיוני שבדבר.

מלבד זאת, היום ברור לנו שהרמב"ם אכן דיבר בהלכה זו כולה בגוי עובד ע"ז. כך היא הגרסה במהדורת פרנקל: אם ראה גוי עובד ע"ז אבד... לא יעלנו, במקום: "גוי מהם", וכ"ה במהדורת הרב קפאח.²⁸ גם מלשון הרמב"ם בהלכה ב: "מכאן אתה למד שאסור לרפאת עובדי ע"ז" מוכח שגם הלכה א, הקודמת לה, דברה בעובדי ע"ז דווקא, שאסור להעלותם, ומכאן נלמד שאסור לרפאותם.

ופשר דבריו הוא פשוט. ברישא של הלכה א מדבר הרמב"ם בזמן מלחמה, אבל בהמשך דבריו הוא מדבר שלא בשעת מלחמה, שאז אינו נהרג. אלא "לא מעלין" וכפי שהוא מנמק במפורש, "לא יעלנו... אבל לאבדו בידיים... אסור מפני שאינו עושה מלחמה".²⁹

נמצא לפ"ז כי הרמב"ם כאן דיבר רק על גוי עובד ע"ז,³⁰ ואם כן חזרנו לשאלתנו הראשונה: מדוע שתק בדינו של גוי שאינו עובד ע"ז, ואינו גר תושב. אמנם גם אם גוי כזה אינו נחשב כעכו"ם, יש מקום לשאול אם יש לו גדר בפני עצמו או שהוא מצב ביניים בין עכו"ם לבין גר תושב, ראה דיון להלן בסעיף ו 1. אך בין כך ובין כך תישאל השאלה מה הן הלכותיו, המותר לרפאותו? הדברים נוגעים לעניינם של הישמעאלים, כקבוצה מבין הגויים שבאמצע. נראה מה אומרים הפוסקים באשר לרפואתם.

²⁷ וכן שואל החזון איש (בבא קמא סימן טו) בהתייחסו לדברי הריטב"א במכות ט, א המוקשים בעיניו, "דבנהר מסתבר דמעלין... אין איסור אלא מפני שמביא עובד כו"מ בעולם, אבל בזהיר בז' מצוות, למה לא יעלה".

וכן עולה מדברי הראי"ה קוק בשו"ת משפט כהן סימן נח: "וי"ל שלענין הדין דאין מעלין, שפיר לא בעינן פרטי דין ג"ת, כ"א כשאין ע"ז ג"כ מותר להעלותו, אלא דחויבא מצד התורה א"א כ"א בג"ת (אי אפשר כי אם בגר תושב) ממש, דגב"י כתיב וחי עמך".

²⁸ יתר על כן כותב הרב קפאח שם כי לפי הגירסה שלפנינו – "אם ראה מהם", מוסבים הדברים על ז' עממין, שהיא מהדורא קמא, שבו היה כתוב ז' עממין בראש ההלכה. וכן בהמשך ההלכה שם "בד"א בז' עממין... הוא נוס' מה"ק, אבל במה"ב – בגוי, וכ"ה במהדורת פרנקל שם. ובהמשך דברים מנגיד שם הרמב"ם את גוי עכו"ם לעומת ישראל עכו"ם, עיי"ש.

²⁹ כ"כ המנחת חינוך מצווה צג, וכ"ה בפירוש שושנים לדוד (לר"ד פארדו) על המשנה עבודה זרה א, ח (והוסיף כי שלא בשעת מלחמה "מותר לכרות להם ברית, ואין אחריות עבודתם עלינו (בתנאי שלא ישבו בארצנו) וזוה אתי שפיר דקרא כתיב ויהי שלום בין חירם ובין שלמה..."), וכן יש לפרש בדברי הלח"מ שם. ראה מה שכתוב בספר המפתח של מהדורת פרנקל על הרמב"ם שם, בשם כנה"ג.

³⁰ לולא דמסתייגא הייתי אומר כי אף הש"ך (הערה 10) היה חוזר בו, אם היה רואה את הגירסה המתוקנת "גוי עובד ע"ז", שכן כתוב במפורש שאסור להורגו בידיים. וראה עוד מאמרו של הרב ב"צ קריגר, לא תכרת להם ברית, שפורסם בספר אפיקי יהודה – ספר זכרון לגר"י גרשוני זצ"ל, ירושלים. תשס"ה, עמוד 366, והשגתי עליו שם.

ד. רפואת ישמעאלים

נבחן את הדברים ביחס לרפואת אחת הקבוצות שבאמצע, הישמעאלים, בני דת האיסלאם. הרמב"ם כותב במפורש שישמעאלים אינם עובדי ע"ז, וז"ל בהלכות מאכלות אסורות בפרק יא (מהדורת פרנקל): "גר תושב, והוא שקבל עליו ז' מצוות כמו שבארנו, יינו אסור בשתייה ומותר בהנייה... וכן כל גוי שאינו עובד ע"ז כגון אלו הישמעאלים יינו אסור בשתייה ומותר בהנייה וכן הורו כל הגאונים, אבל הנצרים עובדי ע"ז הן, ושתיית יינם אסור בהנייה". (וע"ע אגרות הרמב"ם, מהדורת שילת, עמוד תל).

וכן כותב הרמב"ם באגרתו הידועה לעובדיה הגר:³¹

אלו הישמעאלים אינן עובדי ע"ז כלל, וכבר נכרתה מפיהם ומלבם, והם מייחדים לא-ל יתעלה יחוד כראוי, יחוד שאין בו דופי. ולא מפני שהם משקרים עלינו ומכזבים ואומרים שאנו אומרים שיש לא-ל יתעלה בן. כן נכזב אנחנו עליהם ונאמר שהם עובדי ע"ז. התורה העידה עליהם אשר פיהם דיבר שווא וימינם ימין שקר (תהלים קמה), והיא העידה עלינו שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב... ואם יאמר אדם שהבית שהם מקלסין אותו בית ע"ז הוא וע"ז צפונה בתוכו, שהיו עובדין אותה אבותיהם, מה בכך, אלו המשתחווים כנגדו היום אין לבם אלא לשמים... כולם טף ונשים נכרתה ע"ז מפיהם, וטעותם וטפשותם בדברים אחרים היא שאי אפשר לאמרן בכתב מפני פושעי ורשעי ישראל, אבל ביחוד ה' אין להם טעות כלל, ובאמת שהיה לישמעאלים מקודם באותם המקומות ג' מיני ע"ז, פעור ומרקוליס וכמש, והם עצמם מודים בדברים אלו היום וקוראים להם שמות בלי ערבי. פעור עבודתו שיפער עצמו לפניו או שיניח ראשו על הארץ ויגביה ערותו למולו, כמו שאלו הישמעאלים משתחווים היום בתפלתם. ומרקוליס, עבודתו ברגימת האבנים, וכמוש עבודתו בפריעת הראש ושלא ילבש בגד תפור. ודברים אלו כולם מפורשים וידועים אצלם מקודם שתעמוד דת הישמעאלים. אבל הישמעאלים היום אומרים שזה שנפרע ראשנו ושלא נלבש בגד תפור בתפירות הוא כדי להכנע לפני הא-ל יתעלה ולזכור היאך יעמוד האדם מקברו. וזה שנשליך האבנים, בפני השטן אנו משליכים אותם כדי לערבבו. ואחרים מפקחיהם נותנים טעם ואומרים צלמים היו שם ואנו רוגמים במקום הצלמים, כלומר שאין אנו מאמינים בצלמים שהיו שם, ודרך בזיון להם אנו רוגמים אותם. ואחרים אומרים מנהג הוא. כללו של דבר אע"פ שעיקר הדברים יסודם לע"ז, אין אדם בעולם משליך אותם האבנים ולא משתחוה לאותו המקום ולא עושה דבר מכל הדברים לשם ע"ז, לא בפיו ולא בלבו, אלא לבם מסור לשמיים.

³¹ ראה שו"ת הרמב"ם (בלאו) סימן תמח.

על "טעותם וטפשותם" נעמוד עוד להלן, עכ"פ ברור שאינם עובדי ע"ז, ולכן יינם מותר בהנאה, אם כן, מה דין רפואתם?

הסמ"ג (לא תעשה, מה) אומר כי מן הגמרא בגטין ע, א המספרת שרב שימי בר אשי רפא גוי "משמע שמותר לרפאות הגוי לכל הפחות בשכר... ועל זה סמך רבינו משה להיות רופא בארץ מצריים לישמעאלים".³²

אומנם הרמב"ם בהלכות עבודה זרה אומר שגם בשכר אסור, ועל כרחך שהסמ"ג התכוון לומר, שכיוון שהישמעאלים אינם עובדי ע"ז, בשכר מותר.

וכך דייק הכס"מ בהלכות עבודה זרה שם מן הרמב"ם: "ומדברי רבינו שהזכיר בכל זה עובד ע"ז, משמע שאם אינו עובד ע"ז מותר לרפאותו בשכר, וכן להעלותו מן הבור". אומנם עדיין צ"ע, מדוע בשכר דווקא, ומדוע לא בחנם, הרי אינו עובד ע"ז? בכס"מ משמע כי מכך שעל גר תושב כותב הרמב"ם שמרפאים אותו חנם, משמע שהגוי שבאמצע, דינו באמצע – מותר, אבל בשכר דווקא. אך בסברה עדיין יש לשאול, מדוע? אכן בעל כנסת הגדולה, בספרו דינא דחיי על הסמ"ג שם, כותב שגם בחנם מותר. וז"ל: "אבל מה שנראה לי אמת שסמך הרמב"ם ז"ל היה לרפאות לישמעאלים מפני שלא היה ע"ז, וכל שלא היו ע"ז מותר לרפאותו בין בשכר בין בחנם". ונדחק שם בבאור כוונת הסמ"ג,³³ ובין היתר הוא מעלה השערה כי הישמעאלים שבמצרים היו עובדי ע"ז, ולא הותר לרפאותם אלא בשכר ומשום איבה, כדברי הרמב"ם בהלכות עבודה זרה (י, ב).

לסכום ביניים נמצא הדין כלפי הישמעאלים: אם הם בגדר עובדי ע"ז (כמו אלו שבמצרים, לפי השערה של הדינא דחיי, וראה עוד להלן) לא הותר לרפאותם אלא בשכר משום איבה; אמנם לפי פשוטות הרמב"ם שאין הישמעאלים עובדי ע"ז י"א שמותר לרפאותם בשכר (כס"מ, ומשמעות הסמ"ג); וי"א שמותר גם בחנם (דינא דחיי).

למעשה מצאנו תאור מעניין בדברי הרמב"ם עצמו באגרתו לר' שמואל אבן תבון:³⁴

כל יום אני עולה לאלקאהירה בהשכמה... אשוב למצרים אחרי חצי היום על כל פנים. לא אגיע, ואני מתרעב, ואמצא האכסדראות כולן מלאות גויים, בהם חשוב ובלתי חשוב, ושפטים ושוטרים, ערב רב... ואצא לרפאותם

³² אומנם הסמ"ג שם ממשיך: "אע"פ שיש לדחות שעה רב שימי כן לנסות אם טובה היא לישראל". וכ"ה בתוספות עבודה זרה כו, ב ד"ה "לאפוקי", ובתוספות גטין ע, א ד"ה "ורב שימי". ומוסיף שם התוספות עוד דחיה: "א"י העכו"ם היה יודע שהיה בקי ברפואה זאת, ושרי משום איבה". לפ"ז אומר המהרש"ל בבאורו לסמ"ג שם: "ואפשר שזהו נמי סיוע לר' משה (הרמב"ם), כי הכל היו יודעין בו שהיה רופא מומחה". ויש להעיר, כי בהלכות עבודה זרה שם נאמר כי אף משום איבה לא הותר כי אם בשכר, ובשכר הסביר הסמ"ג שמותר גם בלא איבה. אומנם בעל מעשה רקח על הרמב"ם שם כתב כי בסכנה מותר אף בחנם, אם כן אפשר שלרמב"ם היה זה בגדר סכנה.

³³ המחבר שם מציע לומר שבמצרים היו גם ע"ז או הישמעאלים שבמצרים – בניגוד לאלו שבתורכיה – היו ע"ז כאמור בפנים, וצריך להוסיף כי הותר לרפאות בשכר, משום איבה, עיי"ש.

³⁴ ראה אגרות הרמב"ם (הוצאת ר"י שילת) עמוד תקנ.

ולכתוב להם, לא יסור הנכנס והיוצא העמיד עד הלילה, ולפעמים... עד סוף שתי שעות מן הלילה.

מתאור זה קשה להניח כי לקח שכר מכל אחד (ראה עוד אגרות הרמב"ם, מהדורת שילת, עמוד שיג), וצריך לומר או כמו שהדינא דחיי אומר, שרפא ישמעאלים בחנם או שהתיר לעצמו משום איבה, וביחוד שהיה רופא מומחה, ראה הערה 32.

ה. תשובת רמב"ם סותרת

אולם עד שאנו מתלבטים בדעת הרמב"ם בהלכות עבודה זרה בחבורו, הבה נתבונן בתשובותיו, ונמצא תשובה סותרת לדברינו.

בשו"ת הרמב"ם (בלאו) סימן קמח נשאל הרמב"ם: "בדבר מילת הגויים והערלים המותר לישראל... והיש הפרש בין הישמעאלים והנוצרים". הרמב"ם מביא ברייתא במסכת עבודה זרה כו, ב האומרת כי "ישראל מל לשם גר, לאפוקי לשם מורנא, דלא". ומבאר הרמב"ם שמותר למוסלם אם נתכוון לשם מצווה אף שאינו מתגייר, אך לשם רפואה אסור, "וזה הדין בנוי על העיקר הידוע, שאסור להציל גוי מכליון, לאמרם: הגויים והכותים³⁵ לא מעלין ולא מורדין... ואין כוונתו שאסור למול גוי, ואין הפרש בזה בין ישמעאלי לנוצרי, ובכל עת שיבוא אלינו, שנמול לשם מילה, מותר לנו למולו, אע"פ שהוא נשאר בגויותו".

הרי לנו שאסור להציל גם ישמעאלי. אכן דין זה שמקורו בגמרא כאמור מובא גם בחבורו של הרמב"ם.³⁶ אך בגרסה שלפנינו נאמר "עכו"ם", ובמהדורת פרנקל: "גויים". וניתן לומר כי הכוונה לגוי עובד ע"ז,³⁷ והרי בפשטות סתם גוי שבגמרא הוא עובד ע"ז, שכן היה בזמן הגמרא. אבל הרמב"ם בתשובה במפורש אומר שגם ישמעאלים בכלל.

וראייתי שני ניסיונות להסביר את דבריו בדרך אחרת:

א. רה"י הרב נ. א. רבינוביץ,³⁸ אומר שהמשפט "ואין הפרש בזה, בין ישמעאלי לנוצרי" מוסב על צד היתר המילה בלבד, ולא על צד איסור הרפואה. והחידוש הוא שלא נאמר שמותר למול ישמעאלי בכל מצב, גם כשאינו מתכוון למצווה, שהרי בהלכות מלכים י, ח פוסק הרמב"ם שהישמעאלים חייבים במילה, משום בני קטורה שהתערבו בהם. לכן משמיענו הרמב"ם שגם ישמעאלי שאינו מתכוון למצווה, אין מצווה למולו.

³⁵ בגמרא לפנינו כתוב כאן "ורועי בהמה דקה" במקום כותים, וצ"ע.

³⁶ הלכות מילה ג, ז.

³⁷ הרמב"ם שם גורס לפי מהדורת פרנקל: "הגויים". ובהלכות מאכלות אסורות יא, ח אומר הרמב"ם (לפי מהדורת פרנקל): "כל מקום שנאמר בענין זה שהיין אסור, אם היה גוי... עובד ע"ז... אסור בהנייה, ואם אינו עובד עכו"ם הרי הוא אסור בשתייה בלבד. וכל מקום שנאמר גוי סתם הרי זה עובד עכו"ם".

³⁸ בספרו "יד פשוטה" על הרמב"ם בהלכות עבודה זרה י, א.

להלן נדון בשאלה מדוע אין למולו, אם מותר לרפאותו. מדוע לא נאמר, אדרבא, נקיים גם מצווה בהיותו בן קטורה. ועוד יש לשאול, לפי המשפט האמור אינו מוסב על קודמו – איסור מילת גוי – אלא על סברה מחודשת של חיוב מילת ישמעאלי שאינה רמוזה כלל בתשובה.

ב. פרופ' יעקב בלידשטיין³⁹ הולך באותו קו ומסביר כי המשפט "אין הפרש בזה בין ישמעאלי לנוצרי" מוסב על המשפט שקדמו ("ואין כוונתו לאסור למול גוי"). כלומר, שמותר למול לשם מצווה גם נוצרי. והחידוש הוא שגם נוצרי שהוא בגדר ע"ז, מותר. אבל בצד השני, צד האיסור – מילה שלא לשם מצווה אלא לרפואה, אין להשוותם. נוצרי – לא, וישמעאלי – כן.

יש דוחק בפירוש זה. הרמב"ם היה צריך לומר כן במפורש. יתר על כן אכן יש לשאול, מדוע מותר למול עובד ע"ז. בשלמא בגוי ששומר ז' מצוות בני נח, או גר תושב, מובן החידוש, שיכול הוא לקבל עליו עוד מצווה. אך עובד ע"ז, מה לו ולמצווה? ואם כן היה מקום לומר להיפך שהשוואת ישמעאלי לנוצרי אמורה על צד האיסור, אך לצד ההיתר – ישמעאלי דווקא. אך שוב לא נראה לומר כן בדברי הרמב"ם, שלא חילק. גם מסתמא דגמרא נראה שדברה לפחות גם בע"ז, אא"כ נברר ע"פ גרסאות שדברה דווקא בגוי שומר ז' מצוות.

ולכן י"ל בפשטות כי ההשוואה קיימת לשני הכיוונים, ויש להסביר כי אותו נוצרי אינו אדוק בתו, והוא כעת "מתחבר" למצוות מילה דווקא, ובבחינת "ימין מקרבת" מאפשרים לו מצווה זו, עוד בטרם הפסיק לעבוד ע"ז.

ברור שלשני הסברים אלו אין שום קושי מתשובת הרמב"ם, אך בהנחה שנבין את הרמב"ם כפשוטו, ארשה לעצמי השערה בדבר יחסו לישמעאליים.

³⁹ במאמר "מעמד האיסלאם בהלכה המימונית", פורסם בספר "רב תרבותיות, במדינה דמוקרטית ויהודית", ספר זיכרון לאריאל רוזן צבי ז"ל, תל אביב תשנ"ח, בעריכת מ' מאוטנר, א' שגיא, ר' שמיר, עמוד 485.

ו. גוי שבאמצע – הלכה גמישה

לאור האמור נראה לי להציע כי הרמב"ם בכוונה השמיט בהלכות עבודה זרה את דינו של הגוי שבאמצע, שאינו עע"ז מחד גיסא, ואינו גר תושב מאידך גיסא. דינו אינו מוחלט. הגמרא עוסקת בעיקר בגוי עע"ז, כפי שהיה בימיה.

1. מתנת חנם לנכרי

אין כמעט דיונים בגוי שאינו עובד ע"ז, ואינו גר תושב. אכן במקום אחד התורה לכאורה מתייחסת לגוי כזה, שכן הפסוק (דברים יג, כא) אומר ביחס לנבילה: "לגר אשר בשעריך תתנה ואכלה או מכור לנכרי", גר היינו גר תושב. ונחלקו תנאים בפשר הפסוק (ראה עבודה זרה כ, א). לדעת ר' מאיר: "אחד גר ואחד עכו"ם בין בנתינה ובין במכירה", ולא הפרידה התורה ביניהם (בתיבת "אוי") אלא כדי "להקדים נתינה לגר למכירה לנכרי". ולדעת ר' יהודה: לגר, היינו גר תושב, תן לו נבילה במתנה. ולנכרי – במכירה דווקא. ומכאן למדנו שאסור לתת מתנת חנם לנכרי, וכך נפסק להלכה.⁴⁰

תוספות שם (בד"ה "רבי יהודה") שואל: "למה לי "לא תחנם לאסור מתנת חנם (שם, בראש העמוד), ותיפוק ליה מהכא! ויש לומר ד"לא תחנם" אצטריך ליתן לו לאו, והאי דהכא איצטריך לעשה, אי נמי... האי דהכא איצטריך לגלות על נתינה דגר שהיא מתנה ממש ולא נתינה בדמים". ואם כן האיסור נובע מ"לא תחנם".

הרמב"ם בהלכות זכיה ומתנה ג, יא) מביא דרשת ר' יהודה, וכיצד יתרץ שאלת תוספות:⁴¹ נראה לי להציע שהרמב"ם מבחין בין עכו"ם לבין נכרי. "נכרי" שבתורה אינו עובד עבודה זרה בדווקא. אם כן ניתן לומר שהלאו של "לא תחנם" מופנה לעכו"ם דווקא. אך ביחס לסתם נכרי יש רק איסור עשה או רק איסור גרידא שאינו בגדר איסור עשה. אמנם להצילו מותר כאמור. אבל מתנת חנם היא נתינה נוספת, מעבר לעצם שמירת חייו, היא בגדר של "להחיות" שנאמר לגבי "גר תושב" בלבד, כאמור לעיל (הערה 18).⁴² וכך כותב הרמב"ם (זכיה ומתנה ג, יא): "אסור לישראל ליתן לעכו"ם (במהדורת פרנקל – לגוי) מתנת חנם, אבל נותן הוא לגר תושב... מפני שאתה מצווה להחיותו, שנאמר (ויקרא כח, לח) גר ותושב וחי עמך". אומנם הרמב"ם כאן מזכיר עכו"ם או גוי, אך כפי שצינו לעיל, הרמב"ם אינו מייחד

⁴⁰ רמב"ם הלכות זכיה ומתנה ג, יא, ושו"ע חושן משפט סימן רמט, ב.

⁴¹ ראה מעשה רקח על הרמב"ם שם שמוכיח שהרמב"ם אינו מתרץ כתוספות. וראה עוד מנחת חינוך מצוה תכו ואבן האזל על הרמב"ם שם מה שכתבו בזה.

⁴² בדעת ר' מאיר מציע תוספות סברה בכיוון הפוך. לאמר – להציל עכו"ם אסור, אך לתת לו מתנה מותר, משום שאינו ניצל בכך, "כי אף אם לא יתן לו כלום, לא ימות".

דיון לנכרי כקטגוריה בפני עצמה. אך בהקשר זה כוונתו לכל גוי שאינו גר תושב, כולל מי ששומר ז' מצוות ללא קבלה בבית דין.⁴³

לפי זה יוצא כי לפנינו מחלוקת ראשוניים למשמעות "הנכרי" המופיע בעניין הנבילה. לפי תוספות אין הבדל בין נכרי לעכו"ם, וסתם נכרי הוא בגדר עכו"ם,⁴⁴ וזאת בייחוד לפי הרמב"ם במקום אחר⁴⁵ שאומר כי כופין כל גוי לקבל עליו ז' מצוות ולהיות גר תושב. כל גוי שאינו עושה כן, הוא נשאר בגדר עכו"ם. אומנם למעשה יש זמנים שאי אפשר לקבל ז' מצוות בפני ב"ד (כשאין היובל נוהג), וכן יש מקומות שאין בהם ב"ד או שאין ידו תקיפה, במצב כזה – גוי ששומר ז' מצוות הוא מעין אנוס שאינו יכול לקבל עליו מצוותיו בפני ב"ד, ואז עולה השאלה מה דינו? יש המושכים לכיוון של עכו"ם ואוסרים לתת לו מתנה, ויש המושכים לכיוון של גר תושב ומתירים, כמובא להלן.

אך נראה לי דוחק כאמור כי "נכרי" מזוהה עם עכו"ם. לכן נראה לומר שלרמב"ם הנכרי הוא בגדר קטגוריה שלישית, ולא מצב ביניים בין גר תושב לעכו"ם. ובאשר לשאלה מה דינו, עונה ר' יהודה ביחס למתנה שאסור ליתן לו מתנה שהוא כעין "להחיותו". אך בשאר התחומים, כרפואתו, עדיין לא נפתרה השאלה.⁴⁶

אך במקום אחר יש לכאורה סתירה למהלך זה. הגמרא בעבודה זרה סד, ב מספרת שרב יהודה שלח לחברו הנכרי "קורבנא" (רש"י: תשורה) ביום אידם, בניגוד לאיסור לשאת ולתת איתם ביום אידם (עבודה זרה ב, א), משום שאמר: "ידענא ביה, דלא פלח לעכו"ם", וכן נפסק להלכה.⁴⁷ ובהמשך הגמרא שם מבחינה בין אותו גוי לבין גר תושב שמצווה להחיותו. שתיים זו שמענו מן הסוגייה. ראשית, יש הבדל בין "להחיות" לבין מתנה, ושנית, הנה לפנינו הגוי שבאמצע שכה חיפשנוהו, ולגביו משמע שאין להחיותו, אך מותר ליתן לו מתנת חנם. נמצא הרמב"ם סותר את עצמו.

⁴³ אמנם הרמב"ם בהלכות עבודה זרה י, ד מערב את שני הכתובים ביחס לנתינה לגוי. אבל נ"ל שמכיון שהרמב"ם הזכיר איסור מתנת חנם לעכו"ם הנלמד מ"לא תחנם", הוא השלים את היקף האיסור גם על שאינו עכו"ם מכח מקור אחר ("או מכור לנכרי").

⁴⁴ השווה לריטב"א מכות ט, א.

⁴⁵ הלכות מלכים סוף פרק ח, ראה לעיל ב 1 דיון בדבריו.

⁴⁶ אכן גם בדרך זו יש מן הדוחק. ראשית, אם לנכרי מעמד נפרד מדוע אין הרמב"ם מציינו במפורש? שנית, דווקא לרמב"ם שכל גוי חייב להיות גר תושב יש יותר מקום לראותו כמצב ביניים כאמור. שלישית, הסוגייה בע"ז בפשטות אינה מבחינה בין עכו"ם לגר תושב, ולפי הרמב"ם נצטרך לדחוק כי כוונת הגמרא לומר רק שלרבי יהודה שאסור לתת מתנה לנכרי, לא יתן לעכו"ם מצד "לא תחנם", אך לרבי מאיר שמותר לתת לנכרי, אין ראייה לגבי עכו"ם.

⁴⁷ ראה רמב"ם הלכות עבודה זרה ט, ב.

ודוחק לישב לפי תוספות⁴⁸ שאומר כי מדובר כאן במכרו הנכרי, שמצפה לקבל ממנו גמול, ואינו בגדר מתנת חנם, כי ברמב"ם אין רמז לכך. ועוד, אם כן הוא, מדוע כשמודה בע"ז אסור, הרי אין זו מתנת חנם, אא"כ נאמר כי ביום אידו כל מתנה נחזית כמחזקת ע"ז שלו.

אולם לאור האמור לעיל נראה לי עוד להציע כי ביחס לגוי שאינו עובד ע"ז, שאיסור נתינה אליו אינו נלמד מ"לא תחנם" אלא מן הדרשה של "או מכור לנכרי" כנ"ל, אין האיסור מוחלט, ותלוי בנסיבות הענין. בסתם אסור כאמור, כי מתנה דומה לגדר של "להחיותו" שיוחד לגר תושב. אבל דוקא ביום אידו הדין שונה. יש בדבר להחמיר ולהקל. אם מודה בע"ז המתנה מחזקת את כבוד העבודה זרה, ואז אסור גם מצד "לא תחנם". אבל אם אינו מודה בע"ז יש מקום לסברה הפוכה מתירה, אם כדי לעודד מי שדוקא ביום אידם ניכר שאינו מודה בה, ואם בגלל שביום זה רגילים לתת מתנות (כמו ב"חג המולד" בזמננו), ולכן המתנה מראה רק ידידות המוציאה מעלבון⁴⁹ ולא יותר, ולכן היא מותרת.⁵⁰

על כל פנים להלכה נחלקו הדעות ביחס לישמעאלים, שאינם בגדר עכו"ם. יש אומרים שאסור ליתן להם מתנת חנם⁵¹ ויש אומרים שמותר.⁵² ולדרכנו, תלוי בנסיבות המתנה, אם יש בו דרך שבח לגוי כגוי או לא.

עד כה עסקנו בדין מתנת חנם, אך עדיין לא פתרנו את יתר השאלות ביחס לגוי שבאמצע.

2. מעמד הישמעאלים

אם כן ללא מקור מפרש, נשאר דינו לא חתוך, והוא תלוי בנסיבות העניין. יש ומדמים אותו לגר תושב, יש שמדמים אותו לעע"ז. המבחן נעשה בכמה מישורים. ראשית, באופן פרטני, אם אנו מכירים אישית גוי כזה, ששומר ז' מצוות, ובמיוחד אם הוא גם ידוע כאדם הגון או אף חשוב, נעלה אותו מן הבור.⁵³

⁴⁸ עבודה זרה כ, א ד"ה "ר"י אומר", ופסחים כב, א ד"ה "ור' שמעון", וכן פוסק השו"ע חושן משפט רמט, ב.

⁴⁹ והוא קרוב לדברי תוספות הנ"ל (הערה הקודמת), שאין מדובר במתנת חנם.

⁵⁰ ולפי"ז נרויח גם את הקושי בדעת ר' מאיר שהתלבט בו תוספות (ראה הערה 42), שכן ר' מאיר התיר במפורש רק בגוי שאינו עובד ע"ז, ולגביו אין דין "מעלין ואין מורידין" כאמור.

⁵¹ ראה ב"י ובי"ח על הטור שם, ולא כפי שהובן בטעות מדברי הב"ח בדפוס שלפנינו (שנחסר בו קטע), ראה שו"ת משפט כהן סימן סג.

⁵² ראה שדי חמד, כללים, מערכת הלמד, כלל צ, ושו"ת משפט כהן שם.

⁵³ והשווה לדברי הכס"מ בהלכות מאכלות אסורות שם, (בפירושו השני) על גוי שידוע לנו אישית שאינו עובד ע"ז, שיינו מותר בהנאה, ולא גזרו שלא לשאת ולתת עמו משום אידם.

שנית יש ואותו סתם גוי משתייך לתת קבוצה, ואז יש לדון בטיבה של קבוצה זו. כך יש לומר ביחס לישמעאלים. מצד אחד, יצאו מכלל עובדי ע"ז. יתר על כן, הם אף הועילו למעט ע"ז מן העולם.⁵⁴

מאידך גיסא רבו חסרונותיהם. הרב ישראל אריאל כתב מאמר (צפיה ג) שבו הוא טוען שעדיין ע"ז לא נכרתה מפיהם. ופרופ' י' בלידשטיין מתווכח עמו במאמר הנ"ל.

בעניין ע"ז קרוב אני לעמדתו של פרופ' בלידשטיין. אכן באגרת לארס צובה בענייני זמר הישמעאלים ויינם (מהדורת שילת עמוד תכח) הוא כותב: "ואמנם אלו הישמעאלים אין רחוקה מע"ז... יותר מרחוק קטן בן יומו, אשר אמר רב (נז, א) שהוא מנסך" (והתירו יינם רק בהנאה ולא בשתייה). גם באגרת השמד יש רמזים לעניין זה, אך גם שם וגם באגרת לעובדיה הגר, הרמב"ם מתאר כי המוסלמים ממשיכים בפולחן ששמש בעבר לע"ז. אך באגרתו לר' עובדי' הוא "מנקה" אותם במפורש מכל חשד כזה, שכן "לבם לשמים", "יחוד שאין בו דופי".

אבל בעניינים אחרים הרמב"ם מגנה אותם בכל תוקף. ואף נראה שלא כל שחשב אמר.⁵⁵ באגרתו לר' עובדיה הוא מקצר בציון "טעותם וטפשותם". אך בסוף אגרת תימן הוא כותב בין היתר על אכזריותם כלפי ישראל, ועל שגיונותיהם החל מנביאם. וז"ל: "ה' ירטנו ברב עוונתנו עם... אומת ישמעאל, המרבה לצערנו ולהוציא דינים מדתם להרע לנו ולמאס (וי"ג ולשנוא) אותנו... ולא עמדה כלל על ישראל אומה יותר מרעה ממנה.... ואנחנו עם היותנו סובלים מהכנתם ושקרותם ופחזותם מה שאין ביכלת אדם לסבלו... וכל אשר נסבל כדי לעמד עמהם בשלם יעוררו עלינו מלחמה וחרב, כמ"ש דוד 'אני שלום וכי אדבר המה למלחמה'" (תהלים קכ).

הרמב"ם גם ראה אותם כשטופי תאוות בהמיות, כפי שכתב בהלכות תשובה ח, ו: "שמה תיקל בעיניך טובה זו (של עוה"ב) ותדמה שאין שכר המצוות והוויית האדם שלם בדרכי האמת אלא להיות אוכל ושותה מאכלות טובות ובעל צורות טובות ולובש בגדי שש וריקמה ושוכן באוהלי שן ומשתמש בכלי כסף וזהב... כמו שמדמים אלו הערבים הטיפשים, האווילים, השטופים בזימה". כן ידועה תשובתו (הוצאת בלאו, סימן קמט) בה הוא אוסר ללמד תורה למוסלמי – בניגוד לנוצרי – כי הם מסלפים את התורה כרצונם.

לכן אל יפלא שגוי אשר כזה, למרות שאינו עובד ע"ז, הוא בכלל "אין מורידין ואין מעלין". אבל אני מוכן לשער, כי גם עניין זה נתון לבדיקה מחודשת, ויתכן שבנסיבות אחרות או בזמנים אחרים, חכמי האיסלם יתעשתו, לא כפי מצבם כיום, לצערנו – והיחס אליהם יהא שונה.

במילים אחרות גישה זו מאפשרת הדדיות, "כמים פנים מול פנים". אם ירחמו עלינו, נרחם עליהם. וסמך לרעיון זה נמצא בכמה מקורות. נביא אחד מהם: מהר"נ זק (פרשן קדום

⁵⁴ ראה רמב"ם הלכות מלכים (מהדורת קפאח) יא, א, אולם מנקודת מבט זו גם נוצריים בכלל.

⁵⁵ ראה באגרת לר' עובדיה שצוטטה לעיל.

אשכנזי) בבאורו על הסמ"ג שם לא תעשה מה (סמ"ג השלם, מכוון ירושלים ומכוון שי אומן שע"י ישיבת שעלבים, תשס"ג) וז"ל: "וני"ל שגויים שבחוו"ל מנהג אבותיהם בידיהם, ואינם אדוקים בע"ז, ולכן יש לנהוג בהם אחווה, מאחר שגם הם חומלין עלינו. ובמדה שמודד אדם, כן מודדים לו, כמו ששנינו בסוטה".⁵⁶

ז. ישיבה בארץ

בעוד תחום מצינו עמימות ברמב"ם ביחס לישמעאלים. בהלכות עבודה זרה י, ו פוסק הרמב"ם שלגוי עע"ז אסור לשבת בארצנו, ורק לגר תושב מותר. מה עם הגוי שבאמצע, שאינו עכו"ם ואינו גר תושב? הכס"מ אומר ש"אם מעצמו קיבל עליו ז' מצוות, שאין מונעין אותו משיבת הארץ". נראה שבא להצדיק את ישיבת הישמעאלים בארץ.

הרב קוק⁵⁷ מתיר בדוחק של שביעית למכור להם קרקע, "ולסמוך דישמעאלים שאינם עע"ז, אין בהם איסור של חני' בקרקע". והוא מבחין שם בין דברים שאמרה בהם תורה "גר", כמו לעניין להחיותו, שצריך גר תושב ממש, "אבל מה דאין מפורש דבעי לזה גר, אלא הן הרחקות שמפורש בהן עניין עע"ז, אם כן י"ל פשוט דמהני כל שברור לנו שאינו בכלל זה, ובפרט אומה שלמה המוחזקת בכך ע"פ דתה".

⁵⁶ ראה סוטה ח, ב, וכעין זה נמצא גם בפרוש תפארת ישראל על המשנה, בבא קמא ד, ג, אם כי שם לא התייחס למוסלמים בדווקא.

⁵⁷ שו"ת משפט כהן סימן נח. וע"ע שם סימנים סא, סג. וכן דעת הרב הרצוג, תחומין ב, עמוד 173.

נצין, כי רה"י הרב נ. א. רבינוביץ, מחלק את הגויים לששה סוגים, ואלו הם:

- א. עובד ע"ז, והוא הנקרא "גוי" סתם, לגביו נצטוונו 'לא תחנם', ו'לא ישבו בארצך'. אמנם אף שאין מצילין אותו, כיון שחייב מיתה, מכל מקום אסור לאבדו בידיים, שהרי לא עמד לדין.
- ב. מי שאינו עובד ע"ז, אבל לא קיבל עליו מצות בני נח – אין לגביו איסור 'לא תחנם', אבל אין מותר לנו להכניסו ולהושיבו בארצנו ישיבת קבע. אבל לעבור בארצנו נראה שמותר. אין חייבין להצילו, אבל ודאי שיש בהצלתו משום מדת חסידות. אין צריך לומר שאסור להזיק לו.
- ג. מי שמקיים שבע מצוות, הוא הנקרא בן נח (מלכים י, ז) "והוא ניזון מישראל ומצוה עליהם להחיותו". "ואם עשאו מפני הכרע הדעת" הרי הוא מחכמי אומות העולם. (מלכים ח, יא כפי גירסת כ"י, הובא לקמן).
- ד. מי שקבל עליו שבע מצוות בפני שלשה חברים (מלכים ח, ז) "הוא הנקרא גר תושב בכל מקום". מצווין אנו להחיותו, ובזמן היובל מותר לב"ד לקבלו להושיבו בארצנו ישיבת קבע.
- ה. "כל המקבל שבע מצוות, ונזהר לעשותן – הרי זה מחסידי אומות העולם, ויש לו חלק לעולם הבא, והוא שיקבל אותן ועושה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה... אבל אם עשאו מפני הכרע הדעת – אין זה גר תושב, ואינו מחסידי אומות העולם אלא מחכמיהם" (מלכים ח, יא).
- ו. "גר תושב שקיבלוהו בית דין, מושיבין אותו בא"י, ועליו נאמר 'עמד ישב', ונתנין לו מקום בכל הארץ חוץ מירושלים" (בית הבחירה ז, יד).

לעומת זאת החזון איש מסביר שגוי שזהיר בז' מצוות ללא קבלה, אין אנו בטוחים בזהירותו,⁵⁸ ואין אנו בקיאים בהם, ולא הותרה ישיבתו בארץ לפי הרמב"ם (והראב"ד חולק).⁵⁹

לדרכנו שוב ניתן לומר שתלוי בנסיבות העניין. אם אינם שומרים את כל מצוותיהם או שהם לוחמים בנו, אין להם מקום בינינו (כאשר ידינו תקיפה, ע"י ברמב"ם שם). אבל אם הם מקיימים מצוותיהם ומכבדים אותנו, יש להם מקום בינינו.⁶⁰

ח. מילת ישמעאלים

מלבד שאלת יינם של הישמעאלים שנ"ל (סעיף ד) מתייחס הרמב"ם במפורש לישמעאלים במקום נוסף, מפתיע – היינו למילתם.

כבר הבאנו תשובת הרמב"ם בנידון⁶¹ ונסכם הדברים בקצרה. הרמב"ם שם מבחין בין מילת גוי לשם רפואה ("מורנה") שאסורה לנו, לבין מילתו לשם מצוה שמותרת לנו, וכזכור אומר הרמב"ם שם "ואין הפרש בזה בין ישמעאלי לנוצרי".

לעיל התלבטנו אם הדברים מוסבים גם על איסור רפואתם. עכ"פ הם ודאי מוסבים על היתר מילתם לשם מצוה. והרמב"ם לשיטתו (מלכים י, ט) מפרש שאין הכוונה לגוי שבא להתגייר אלא שרוצה לקיים מצווה נוספת.⁶²

⁵⁸ כל שכן שכך נראה לומר לפי ר"י אנגיל (גליוני השי"ס על עבודה זרה סד, ב) "דגירות של גר תושב הוא שמקבל עליו מצות גר תושב בתורת ישראליות ונעשה ישראלי למצוות אלו... נחשב כנס תחת כנפי השכינה במה שהוא גר תושב" (וראה עוד מאמרו של הגרא"י אונטרמן, "שבט מיהודה" חלק ג, חקרי הלכה, עמוד רעה). אך מדברי הר"ן בתתילת ע"ז והרמב"ן מכות ט, א משמע שאין הגירות אלא חיזוק התחייבותו לשמור מצוותיו (אמנם הרמב"ן שם מוסיף כי ע"כ הוא יהא בגדר מצווה ועושה), ראה דיון בזה במאמרו של הרב י' גרשוני, "המיעוטים וזכויותיהם במדינת ישראל לאור ההלכה", תחומין ב עמוד 180.

⁵⁹ ראה חזו"א שביעית סימן כד, וכן בבא קמא סימן י (טו, טז) והוסיף שנחלקו הרמב"ם והראב"ד בזה. גם לעניין חנייה בקרקע וכן מתנת חנם, ולכן אין למכור קרקע ערב שביעית לישמעאלי. ועוד כתב סברה מחודשת כי אף הראב"ד מיקל דווקא כשאותו גוי שלם באמונת ישראל, שישראל נתחייבו בתרי"ג מצוות ובני נח בז', אבל אם יש לו דעות כוזבות והוא משועבד לדעותיו, אף שאין בזה ע"ז ממש, וגם הוא שומר ז"מ מצד היושר, שאינו ראוי לקבלו לגי'ת, כזה הוא באיסור ישיבה, אע"פ שלענין יינו תלוי בעובד ע"ז, עיי"ש.

⁶⁰ ואולי כאשר ידינו תהיה תקיפה, ישתנו לטובה.

⁶¹ ראה שו"ת הרמב"ם (הוצאת בלאו) סימן קמח, נ"ל בסעיף ד.

⁶² וכן פסק השו"ע בירורה דעה סימן רסח, ט. וראה עוד רמ"א ושי"ך שם סוף סימן רסג.

וז"ל הרמב"ם בהלכות מילה ג, ז: "עכו"ם⁶³ שצריך לחתוך ערלתו מפני מכה... שאסור לישראל לחתוך לו אותה, שהעכו"ם אין מעלים אותם מידי מיתה ולא מורידין אותן אליה, אע"פ שנעשית מצוה ברפואה זו, שהרי לא נתכוון למצוה. לפיכך אם נתכוון העכו"ם למילה, מותר לישראל למול אותו".⁶⁴

לפי"ז מותר למול ישמעאלי לשם מצוה, אם הוא מבקש זאת מאתנו.

אבל בהלכות מלכים י, ח, שמענו חידוש נוסף. בהלכה ז אומר הרמב"ם שאברהם וזרעו נצטוו על המילה, "יצא זרעו של ישמעאל שני כי ביצחק יקרא לך זרע... שהוא לבדו זרעו של אברהם המחזיק בדתו ודרכו הישרה, והם המחוייבים במילה".

אבל בהלכה שאחריה הוא כותב: "אמרו חכמים שבני קטורה שהם זרעו של אברהם שבאו אחר ישמעאל ויצחק חייבין במילה. והואיל ונתערבו היום בני ישמעאל בבני קטורה, יתחייבו הכל במילה בשמיני, ואין חייבין עליה".

המפרשים הרבו לעסוק בדברים אלו. מדוע לא התבטלו בני קטורה ברוב? ואם אינם בטלים, מדוע לא יתחייבו כל הגויים? ומניין שבשמיני דווקא?⁶⁵ והאם זו חובת הגויים או גם חובתנו?

בתשובת הרמב"ם הנ"ל נאמר רק כי מותר לנו למולו, לישמעאלי, לשם מצווה, אף שאינו מתגייר, ולא נאמר כי חייבים אנו בכך. יתר על כן, כבר שאלנו לעיל (סעיף ה), מדוע לשם רפואה אסור, הרי יש עליו חיוב עצמי, מעבר להיתר של סתם גוי. אם כן גם אם לא התכוון למצוה הרי הוא עובר איסור כל זמן שלא נימול, אם כי "אינו נהרג עליה" כפי שמסיים הרמב"ם שם. אמנם רה"י הרב נ. א. רבינוביץ' (הערה 38) סובר שאין איסור ברפואתו, אך מדוע אין מצוה בדבר? ואולי מכאן קצת ראיה לפשר התשובה שניתנה לעיל. כלומר השוואת ישמעאלי לנוצרי אמורה גם ביחס לרפואתם, ואם כן במקום שיש איסור לרפואתו, נדחית המצווה.

במילים אחרות, אם הוא מתכוון לשם מילה, אנו מלים אותו משתי סיבות: הן משום היותו ספק בן קטורה והן משום היתרו של כל גוי לקיים מצות מילה. אך אם כוונתו לשם רפואה אין מצוה בדבר, וחוזר איסור רפואת עכו"ם, גם ביחס לישמעאלי, ואז החיוב מצד ספק בן קטורה נדחה.

⁶³ במהדורת הרב קאפח: "הגוי" במקום "עכו"ם", וכן להלן "שהגויים" במקום "שהעכו"ם", אך כבר הבאנו מדברי הרמב"ם שעכו"ם נכלל בסתם גוי, ראה הערה 37.

⁶⁴ לכאורה, כיצד יכל עובד ע"ז להתכוון לשם מצוות מילה הכתובה בתורה (כלשון הרמב"ם בתשובותיו סימן קמח – "ובלבד שיעשנה כשהוא מודה בנבואת משה רבנו במצווה זאת מפי -להים יתעלה, ומאמין בזה"), כשהוא עדיין עובד ע"ז. וכבר עמדנו על כך לעיל בסעיף ה, ביחס לנוצרי, ראה מה שכתבנו שם. אמנם הלכה למעשה, הרב הילדסהיימר בתשובותיו (סימן רכט) מחלק בין גר תושב לבין עכו"ם, עיי"ש.

⁶⁵ ראה שאגת אריה סימן מט, שו"ת נו"ב מהדו"ת סימן מב, ועוד מקורות רבים המובאים בספר המפתח שם.

ועדיין דוחק לומר, כי איסור רפואה שמקורו אינו ברור,⁶⁶ ידחה את חיוב המילה, למרות שהוא ספק חיוב (ספק בן-קטורה). אולם לדברינו לעיל, קצת מיושב, שכן אין איסור מוחלט לרפא ישמעאלי, אלא תלוי הרבה בנסיבות העניין, אם כן, אם נראה לנו הישמעאלי כגוי שאינו הגון, נדחה את מילתו, ולא נרפאו. אבל עקרונית יתכן שנתיר למולו, גם לשם רפואה, הן בזמן או מקום אחר, והן באותו ישמעאלי עצמו, בנסיבות אחרות.

למעשה נוהגים ישמעאליים למול, לשם מצוה, אך לא לשם מצות התורה, אלא על פי מצות דתם. כך גם אינם מקפידים למול בשמיני. יש גם מוהלים יהודים שמלים אותם, כיצד? יתר על כן, הרמב"ם אומר (מלכים י, ט) שאסור להם לחדש דת, אם כן כיצד מלים אנו אותם ע"פ מצוות דתם? ונראה לומר שאנו עכ"פ צריכים להתכוון לשם חיוב מילתם. ולפ"ז ישמעאלי נמול אך לא נוצרי, אא"כ התכוון לשם מצוות מילה שבתורה, או משום איבה, ובתנאי שיקבל המוהל שכר.⁶⁷

ט. בן נח – מי הוא ומה מעמדו?

עד כה ראינו – באשר ליחס כלפי לא יהודי – כי הרמב"ם מתייחס לנגי (לפי מהדורת פרנקל, ל"עכו"ם" לפי הגירסה המקובלת) או לנכר או לגר תושב. בעניינים מסויימים (יין ומילה) הוא מתייחס לישמעאליים.

אולם בהלכות מלכים, שם מקדיש הרמב"ם יותר משני פרקים לז' מצוות בני נח, הוא נוקט בלשון אחרת כלפי הלא יהודי, היינו – בן נח. מיהו בן נח זה, האם הוא גר תושב, עכו"ם או מצב ביניים, אותו גוי שבאמצע, שחפשונו עד כה?

אולי פתח לפתרון השאלה נותן לנו הרמב"ם עצמו, שכן הרמב"ם בא כאן ללמד לאותו בן נח חובתו בעולמו, ואם כן מסתבר שהוא פונה למי שבא לשמור מצוותיו, וודאי לא לעכו"ם. יתר על כן, במקומות בודדים באותם פרקים סוטה הרמב"ם מלשון "בן נח", וקורא לאותו לא יהודי – "גוי" (או "עכו"ם" לגירסה המקובלת), ואם כן נראה לומר שאותו בן נח אינו עובד ע"ז. אך מהו מעמדו המשפטי?

הבה נתבונן, בסוף פרק ח מהלכות מלכים אומר הרמב"ם שכל באי עולם חייבים לקבל עליהם ז' מצות, ומי שאינו מקבל יהרג.⁶⁸ והמקבל אותם בפני ג' חברים הוא גר תושב. בסוף הפרק ממש הוא מציין כי המקבל אותם ונזהר לעשותן הוא מחסידי אומות העולם, ובתנאי שקיבלם מחמת הציווי ה-לוהי, אבל אם עשאן מהכרח הדעת "אין זה גר תושב ולא מחסידי

⁶⁶ ראה לעיל סעיף א, והערה 6.

⁶⁷ ראה שו"ע יורה דעה סימן קנח, א ונוה"כ שם, וכן סימן רסג, ה ברמ"א, ש"ך ופ"ת שם, שו"ת מהרש"ם חלק ד סימן צג, וספר אוצר הברית (לר"י ויסברג) חלק ב, פרק יא סעיפים יג, יד.

⁶⁸ ראה לעיל סעיף ב 1.

אומות העולם אלא⁶⁹ מחכמיהם". ובפרק ט, כשעוסק בז' מצוות בני נח, הוא מדבר מכאן ואילך על בן נח. נראה שאותו בן נח אינו גר תושב ממש, שכן לא קיבל עליו ז' מצוות בפני גי חברים,⁷⁰ וכן אינו בגדר עכו"ם, אלא נכרי שלומד ומקיים המצוות שחייב בהן. וכן משמע מתוך סטייתו של הרמב"ם מלשון בן נח ללשון גוי (או עכו"ם לגירסה המקובלת) כמובא להלן.

1. עריות

בפרק ט הלכה ז אומר הרמב"ם שבן נח חייב בערוות אשת חברו, רק כשבא עליה כדרכה כשהיא בעולת בעל, וממשיך: "בד"א בבן נח שבא על בת נח, אבל גוי (עכו"ם) בגירסה המקובלת) הבא על ישראלית בין כדרכה ובין שלא כדרכה, חייב. ואם הייתה נערה המאורסה נסקל עליה כדיני ישראל...". אבל אם בא על אשת ישראל אחר שנבעלה, "ה"ז כמי שבא על אשת גוי חברו ויהרג בסייף".

מדוע סטה כאן הרמב"ם מבן נח לגוי? האור שמח על אתר מתקשה עוד, מדוע בסיפא של דבריו חייב "שלא כדרכה" בסייף, הרי "שלא כדרכה" חייב רק מכוח דיני ישראל. ואם כן צריך להיות חייב רק בחנק ולא בסייף?

לכן הוא מבחין בקבוצת ביניים במסגרת דיני עריות שנוהגת רק בגוי עובד ע"ז. כך שנינו בהלכות איסורי ביאה יב, ד, כי ישראל שבא על גויה בפרהסיא – קנאין פוגעים בו. ואומר הרמב"ם שם כי דין זה אינו נוהג בבת גר תושב.

עוד כותב שם הרמב"ם (בהלכה י) דין מחודש: ישראל שבא על גויה, "ה"ז נהרגת מפני שבאת ישראל תקלה על ידה כבהמה..."⁷¹

ומסביר האור שמח כי מכיוון שבפרהסיא קנאין פוגעים בו יש בזה איסור עריות, ולכן גם שלא בפרהסיא, נהרגת משום תקלה. ואף דין זה – סבור האור שמח – אמור רק בגויה עכו"ם, ולא בבת גר תושב. ובדומה לזה, הוא ממשיך גם להיפך. אם גוי בא על ישראלית פנויה, אינו נהרג (הלכה ט), כי אין בזה גדר של עריות.⁷² אבל כשבא על ישראלית אשת איש, יש גדר של עריות, ואם כן חוזר הדין של תקלה, ולכן הגוי יהרג לא רק משום נואף בדיני ישראל, אלא גם משום תקלה שבאה על ידו לישראלית.

ונפק"מ, בביאה שלא כדרכה, שאינו נוהג אלא בדיני בישראל, ואם כן דינו בחנק, אבל מדין תקלה חייב בסייף.

⁶⁹ זו היא הגירסה במהדורת קפאח ובמהדורת פרנקל. וי"ג "ולא" במקום "אלא" ואכמ"ל.

⁷⁰ וכן כתב הלח"מ שם בפרק י הלכה א, הובאו דבריו להלן ליד הערה 84.

⁷¹ הרמב"ם למד כן מפרשת בנות מדין, ועי' במ"מ שם, שמתקשה בדבריו, ואכמ"ל.

⁷² האור שמח מפנה לרמב"ן במלחמות, פרק שמיני בסנהדרין, עיי"ש.

ברם, דין זה נוהג רק בעכו"ם אבל לא בגר תושב, שאין בו גדר תקלה, ולכן סטה כאן הרמב"ם מהתייחסות לבן נח, כדי להסביר מדוע אותו עכו"ם דווקא חייב בסייף ולא רק בחנק.

עד כאן דבריו של האור שמח, ומכאן למדנו שבן נח נידון כגר תושב, בניגוד לעכו"ם – ואין בו גדר של "קנאין פוגעין בו", ולא גדר של תקלה. גם בסברה מובן, שמי ששומר על ז' מצוות בני נח, אין לדמותו לבהמה.

2. שבת ותלמוד תורה

בעוד מקום משנה הרמב"ם את דרכו. בפרק י, לאחר דיון מפורט בבני נח, הוא כותב בהלכה ט: "גוי שעסק בתורה חייב מיתה... וכן גוי ששבת, אפילו ביום מימות חול... חייב מיתה... כללו של דבר, אין מניחין אותן לחדש דת ולעשות מצוות לעצמן מדעתן... אבל אינו נהרג". יש מקור בגמרא שגוי אסור בת"ת ובשבת כמובא במפרשים שם. אך האם ומדוע דווקא גוי, ומה עם גר תושב, ומה עם בן נח? מחדש החתם סופר⁷³ חידוש גדול, כי גוי כאן הוא בדוקא, למעט בן נח, וזאת בניגוד לדעות אחרות כמובא בסמוך.

3. קבלת מצוות נוספות

במקום אחר הרמב"ם מבחין במפורש בין בן נח לבין גוי, והוא ביחס לצדקה שנתנו. עניין זה הובא אגב חידושו של הרמב"ם על אפשרות הנכרי לקבל עליו מצוות נוספות, מעבר לז' מצוות בני נח. וז"ל: "בן נח שרצה לעשות מצווה משאר מצוות התורה כדי לקבל שכר, אין מונעין אותו... ואם הביא עולה מקבלין ממנו. נתן צדקה מקבלין ממנו. נראה לי שנותנין אותה לעניי ישראל, הואיל והוא ניזון מישראל ומצווה עליהם להחיותו. אבל הגוי שנתן צדקה מקבלין ממנו ונותנים אותה לעניי הגויים".

כאן, באשר לכספי צדקה שהוא נותן, מבחין הרמב"ם במפורש בין בן נח לבין גוי. רק צדקה מבן נח ניתנת לעניי ישראל. יתר על כן, כאן משמע שבן נח – מצווים להחיותו, כגר תושב. קשה לומר שבן נח הוא גר תושב, כאמור בראש סעיף זה, וצריך לומר שלעניין זה של קבלת צדקה, הוא נידון כגר תושב.⁷⁴

אלא שהחתם סופר הבין כי שתי ההלכות (הלכה ט והלכה י) שלובות זו בזו. לכן נח מותר לעשות מצווה נוספת, ועליו לא נאמרה המגבלה של שבת ותלמוד תורה. ורק גוי, שאסור בשבת ותורה, אסור לו להוסיף מצוה, ולכן בהלכה ט נזכר גוי דווקא, ולא בן נח.

⁷³ בחידושו לחולין לג, א.

⁷⁴ אמנם מדברי הכס"מ שם, משמע שהבין כי "בן נח" זה הוא גר תושב, וצ"ע. ראה לעיל הערה 61.

ואם תשאל אם כן מה בין שבת ותלמוד תורה ליתר המצוות, הרי לבן נח מותר הכל, ולגוי אסור הכל? וצריך לומר כי על שבת ותלמוד תורה יש גם חיוב מיתה (אם כי לא נהרג), אבל על שאר מצוות, אף שאינו מקבל שכר על עשייתן, אך לא חייב מיתה על קיומן.

עכ"פ שוב לפנינו הבדל בין בן נח לבין גוי. בן נח נידון כגר תושב ביחס לקבלת מצוות נוספות, ואף שבת ות"ת לא נאסרו עליו, בניגוד לגוי עובד ע"ז.⁷⁵

ומכאן נעבור לישמעאלים. אם אכן בן נח הוא נכרי ששומר ז' מצוות ללא קבלה כאמור לעיל, לכאורה גם ישמעאלי בכלל. ואם כן לפי החתם סופר הוא מותר בשמירת שבת ותלמוד תורה. אך הרמב"ם בתשובה,⁷⁶ לא כן עמו, שכן שם הוא מתיר ת"ת לנוצרי ולא לישמעאלי. וצריך לומר, ששם לא הביא את האיסור העקרוני של גוי בת"ת – או שהוא מתעלם ממנו משום מה או שהוא מדבר באופן או בחלקים מן התורה שמותרים גם לגוי ללמוד. אלא שאף בדרך של היתר הוא אוסר ללמד לישמעאלי, כי מסלפי תורה הם.

לדברינו שוב יש לומר כי הרמב"ם השאיר לעצמו "מרחב מחיה" ביחס לגוי שבאמצע, ולעניין ת"ת החמיר ביחס לישמעאלי.

ועדיין יש לעיין מה דינו של ישמעאלי ביחס לשבת (לפי החת"ס). לבן נח סתם מותר לשבות, אבל לישמעאלי שוב נשאר הדין מעומעם. אפשר שכל עוד שהם בגדר מסלפי תורה, כמו שאין ללמדם תורה, אסור להם לשמור שבת, ואפשר שאין קשר בין השניים, ועכ"פ בנסיבות אחרות יותר להם לשמור שבת.

כל האמור עד כה הוא לחידושו המפליג של החתם סופר, אבל לדעות אחרות (ראה הערה 66), גם בן נח אסור בשבת ותורה, למרות שהרמב"ם משום מה כתב כאן "גוי", ושערי תרוצים לא ננעלו.⁷⁷ ולפי"ז לגר תושב אסור לשבות, וכל שכן לישמעאלי אסור,⁷⁸ ואף חיוב

⁷⁵ חידושו של החת"ס נוגד את דברי התוספות ביבמות מח, ב ומשנה ברורה סימן שד, האומרים שאף גר תושב אסור במצוות שבת. ועוד קשה לי על דברי החת"ס. מדוע אומר הרמב"ם בהלכה ט שאין מניחין אותו "לעשות מצוות לעצמן אלא או יהיה גר צדק... או יעמוד בתורתו ולא יוסיף...". הרי יש אפשרות שיהיה גר תושב, ואז רשאי להוסיף, וצ"ע.

⁷⁶ שו"ת הרמב"ם (בלאו) סימן קמט. בענין הסתירה ברמב"ם בין חבורו (מלכים ה"ל) לתשובותיו, האריכו אחרונים, ראה שו"ת יביע אומר, חלק ב יורה דעה סימן יז והערת הרב דוד יוסף במהדורת שו"ת הרמב"ם, פאר הדור, שהוציא בשנת תשד"מ, סימן נ.

⁷⁷ אולי יש לתרץ לפי המאירי בסנהדרין נט, א כי בגר תושב יש אופן שמותר לו לשבות שבת, שלא נאסר אלא כאשר "ראינוהו מתחסד וקובע לעצמו ימי מנוחה... שזה נראה כמו שהוא מבני עמנו. וילמדו אחרים הימנו... וכן הדין אם עסק בתורה שלא לכוונת קיום עקרי מצוותיה... מפני שבני אדם סבורים עליו שהוא משלנו מתוך שרואים אותו יודע ויבואו לטעות אחריו. ומ"מ כל שעוסק בעיקרי ז' מצוות... וכל שכן אם חקירתו על דעת לבא עד תכלית שלימות תורתו, עד שאם ימצאנה שלימה יחזור ויתגיייר, וכל שכן אם עוסק ומקיים עיקרי מצוותיה לשמה אף בשאר חלקים שבה, לא משבע מצוות". ואולי אף שבת בכלל זה, ולכן נקט הרמב"ם כאן "גוי", שודאי אינו עוסק במצוות בדרך זו.

ועיין עוד בספר המפתח במהדורת פרנקל על הרמב"ם שם.

מיתה יש בו (אם כי אינו נהרג). אבל בשאר מצוות אפשר שמותר לכל גוי לקיימם "כדי לקבל שכר", כלשון הרמב"ם בהלכות מלכים שם.⁷⁹

י. בן נח בעבירת הריגה

מה דין שפיקות דמים בגוי, בין שהרג ובין שנהרג? לא נדון אלא במצב שיש בו הבדל בין גר תושב לעכו"ם, כדי שנוכל לבחון דינו של גוי שאינו עכו"ם וישמעאלי בפרט, באותו ענין.

גוי שהרג במזיד חייב מיתה, כעובר על אחת משבע מצוותיו.⁸⁰

ומה הדין בשוגג? בגמרא מכות ט, א מבואר כי יש הבדל בין גר תושב לסתם גוי. גר תושב שהרג ישראלי אינו גולה, אלא נהרג.⁸¹ ומנמק הרמב"ם – "אדם מועד לעולם" (רוצח ה, ג). הרמב"ן בחידושיו למכות שם מסביר "שהרי אפילו לישראל לא ניתן דמו של הרוג למחילה, אלא גולה ועומד בספק מגואל הדם".⁸²

גר תושב שהרג גר תושב בשוגג, גולה, אלא אם כן הוא בגדר "אומר מותר",⁸³ שאז נהרג.⁸⁴

⁷⁸ ועדין יש הבדל בין גר תושב לישמעאלי בהיבט אחר של השבת. מן הפסוק "וינפש בן אמתך והגר" למדים כי אסור לישראל לומר לגר תושב לעשות מלאכה עבורו. אבל מן המשנה ברורה שם (סימן שד סעיף קטן כד) נראה שזהו דוקא בגר תושב ממש, אבל ישמעאלי אינו נידון לעניין זה כגר תושב. ולכן כיום מלאכת גוי שכיר, אף ישמעאלי, אינה אסורה מן התורה לישראל.

⁷⁹ ומשמע שיכול לקיים אבל לא לקבל עליו כחיוב מצוות נוספות. ומכאן קשה על המשנה ברורה שם (באור הלכה סימן שד) שמחדש לפי המגן אברהם, שגר תושב יכול לקבל על עצמו מצוות נוספות, כולל שבת, כחיוב. התקשה בדבריו האגרות משה, אורח חיים, חלק ה סימן יח.

⁸⁰ באשר לגוי שנהרג ע"י ישראל, ראה לעיל סעיף א 2.

⁸¹ כך עולה בפשטות מן הסוגיה במכות שם, א"כ למסקנה יתכן שהברייתא שם מדברת על "אומר מותר" דווקא. ואכן הריטב"א במכות שם אומר "ואולי נהרג על שגגתו".

⁸² הרמב"ן שם מתקשה בסברה, מדוע הורג בשוגג נהרג? ולכן – בניגוד לרש"י – הוא אומר שאין מדובר בכל הז' מצוות, כי אם ברוצח בגלל הטעם האמור ("שלא ניתן דמו למחילה").

הרב מ' הרש"ר המו"ל של הרמב"ן במכות שם, בהוצאת מכון התלמוד הישראלי השלם, הסביר מחלוקת רש"י ורמב"ן. רש"י סובר כרמב"ם שהטעם הוא שאדם מועד לעולם, וביחס לגוי טעם זה מחשיבו כמזיד גם ביתר מצוותיו. אבל לרמב"ן דווקא ברוצח נהרג משום כפרה. וקשה לי על דבריו. ראשית, וכי יש כפרה בגוי? אא"כ נפרש כפרה זו במובן אחר, היינו כפרת המעשה לכשעצמו, כמו שהרמב"ן עה"ת אומר על הפסוק בפר' נח "מיד חיה אדרשנו", וכפי שציין הרב הרש"ר שם.

שנית, הרמב"ן שם סבור שגם הרמב"ם מסכים עמו, ששונה רוצח מיתר העבירות, ובכ"ז הרמב"ם מנמק, "אדם מועד לעולם".

⁸³ רמב"ם, הלכות רוצח ה, ג-ד.

ומה דינו של גוי שאינו גר תושב שהרג בשוגג את חבירו? הגמרא במכות שם מבחינה בין גר תושב לעכו"ם לפי הגירסה שלפנינו, או בין גר תושב לגוי לפי גירסאות אחרות.⁸⁵ וכן הרמב"ם בהלכות רוצח ה, ד מחלק בין גר תושב לגוי, ובזה השני הוא אומר: "גוי שהרג את הגוי בשגגה אין ערי מקלט קולטות אותו, שנאמר לבני ישראל". לא כתוב כאן אם הוא נהרג בב"ד או רק גואל הדם יכול להרגו.⁸⁶

אולם בהלכות מלכים י, א אומר הרמב"ם: "בן נח ששגג באחת ממצוותיו פטור מכלום, חוץ מרוצח בשגגה. שאם הרגו גואל הדם אינו נהרג עליו, ואין לו ערי מקלט. אבל בתי דיניהן אין ממיתין אותו".

מיהו אותו בן נח? הכסף משנה הבין שהוא גר תושב, ואם כן הוא שואל, ממה נפשך, אם הרג – ישראלי נהרג עליו, ואם הרג גר תושב חבירו גולה על ידו, ומדוע פוסק הרמב"ם שאינו נהרג ואינו גולה, ונשאר בצ"ע.

במפרשי הרמב"ם נמצא שני כיוונים בהסבר דבריו.

א. הלחם משנה שם מבחין בין גר תושב לבין בן נח. בן נח לא קיבל עליו ז' מצוות בפני ב"ד. ואם כן דינו כעכו"ם.

לפי יוצא שגם הישמעאלי שהרג בשוגג חבירו בכלל זה, ואינו גולה, כך שגואל הדם שהרגו, אינו נהרג עליו. מאידך גיסא, הוא אינו נהרג בב"ד.⁸⁷

אולם יש שמתקשים בפירוש זה, שהרי "בן נח" בפרקים אלו ברמב"ם הוא קרוב לגר תושב, כפי שראינו בסעיף הקודם.⁸⁸ וכן עולה במיוחד מדברי הרמב"ם להלן (י, ט): "בן נח שרצה

⁸⁴ כאשר ישראל הרג גר תושב, מפשט הלשון המשנה נראה שאינו גולה. אך הרמב"ם שם (הלכה ג) אומר שגולה. וכן כתב בפיה"מ שם, ואם אכן קשה למוחקו מן הספרים, כהצעת הכס"מ שם. נראה שהייתה לו גירסה שונה, ע"י במפרשי הרמב"ם שם.

ואע"פ שבמזיד ישראל ההורג גר תושב אינו מקבל דין רוצח, בשוגג כן, והטעם "שאני גבי גלות, שכתב בהדיא ולגר ולתושב בתוכם" (במדבר לה, טו) משמע דהחמירה בו תורה להיות הישראל מתחייב בשבילו גלות" (לחם יהודה, לרבי עייש, על הרמב"ם בהלכות רוצח שם).

ולפי"ז נראה שרק בגר תושב ממש הוא כן, אך לא בגוי שבאמצע, כמו ישמעאלי.

⁸⁵ ראה חידושי הרמב"ן שם.

⁸⁶ מן הגמרא במכות ניתן להבין שנהרג בב"ד, אך מן הרמב"ם בהלכות מלכים י, א, לפי הבנת הלחם משנה המובאת להלן, יוצא שאינו נהרג, כי אם ע"י גואל הדם, אא"כ נבחין לענין זה בין עכו"ם לבין בן נח שאינו ג"ת.

⁸⁷ ראה הערה קודמת.

⁸⁸ וכך שואל הלחם יהודה (ראה הערה 81) שם: "אחר המחילה (מן הלח"ם) אינו נקרא בן נח אלא שקיבל עליו ז' מצוות, שהוא נקרא גר תושב, כמ"ש לעיל סוף פרק ח. ועוד דהרי כתב ששגג באחת ממצוותיו, דמשמע דבקבל ז' מצוות דבני נח מיירי. ועוד דכל הפרק מיירי בסתם בן נח, שהוא שקיבל עליו ז' מצוות".

לעשות מצוה... נתן צדקה מקבלין מממנו, ויראה לי שנותנים אותה לעניי ישראל, הואיל והוא ניזון מישראל, ומצוה עליהם להחיותו. אבל הגוי... " ואם מצוה להחיותו, לכאורה הוא כגר תושב ממש.

וצריך לדחוק כי רק ביחס להריגתו הוא נידון כעכו"ם,⁸⁹ אין לו הפריבילגיה של גלות לעיר מקלט, שאמורה רק לגבי גר תושב ממש.

ב. אולם י"א שכן נח נידון כגר תושב, וגולה, ויש לפרש את הרמב"ם באופן אחר. בעל לחם יהודה⁹⁰ על הרמב"ם בהלכות רוצח שם מסביר כי המילים "אין ערי מקלט" שברמב"ם, אינן מוסבות על אותו בן נח שהרג חבירו בשוגג, אלא על גואל הדם של הנהרג, שהרגו לאותו בן נח שהרג, שאותו גואל הדם אינו נהרג ואינו גולה.

בעל גופי הלכות⁹¹ מבחין בין סוגי השוגג. בהלכות רוצח מדובר על שוגג רגיל, כמו נשמת הברזל מן העץ, שאז אכן גולה, אבל בהלכות מלכים מדובר שהרג בלא כוונה, כסבור בהמה ומצא אדם, ואז אינו גולה.⁹²

בעל חמדת ישראל⁹³ מפרש בדעת הרמב"ם: "אין לו ערי מקלט" משלו, אבל גולה לערי מקלט של ישראל.

בכל הפרושים הללו הדוחק מבואר. עכ"פ לענייננו הם מדמים בן נח לגר תושב. לפי"ז לכאורה גם ישמעאלי, וכן כל גוי ששומר ז' מצות ללא קבלה, בכלל זה.⁹⁴

אבל בדעת חמדת ישראל עדיין צריך לעיין, שכן הוא מחדש כי בן נח קדום, מזמן אדם הראשון ואילך, ואפילו בן נח בימינו שמיום שנתחייב במצוות לא חטא "הוא ממילא בכלל ג"ת. כיוון דלא חטא אין צריך קבלה מחדש". וזו משמעות "בן נח" שבפרקי רמב"ם אלו.

לפי"ז יש לדון במעמדו של ישמעאלי, שמצד אחד ניתן אולי לפנות שלא עבר על אחת מז' מצוותיו, אך מאידך גיסא, דווקא בגלל שהם חדשו דת, בניגוד לדברי הרמב"ם בהלכות מלכים י, ט, הם צריכים קבלה, שבה גם יקבלו עליהם לזנוח את דתם. ואולי גם לדעת הלחם יהודה וגופי הלכות, סתם ישמעאלי שהוא בן דת אחרת, גרע מסתם בן נח ששומר ז' מצוותיו.

⁸⁹ ראה חמדת ישראל (להלן הערה 90) שוודאי מדובר בב"נ המקיים ז' מצוות, אלא שלא קיבל עליו לקיימם בפני ב"ד.

⁹⁰ ראה הערה 81.

⁹¹ להרב שלמה אלגזי. "גופי הלכות" הוא ספר על כללי התלמוד, ובתוכו פרק על לשונות הרמב"ם בהלכות מלכים. ראה שם בדף קא, ב.

⁹² המחבר עצמו התקשה מדברי הגמרא במכות שם שמדמה שוגג זה לאומר מותר, עיי"ש.

⁹³ הרב מאיר דן פלוצקי, בסוף קונטרס נר מצוה, והוסיף קונטרס בז' מצוות בני נח, ראה שם אות לה.

⁹⁴ אמנם בדעת הלחם יהודה ניתן לומר כי "בן נח" הוא גר תושב ממש, שקיבל עליו ז' מצוות, ולא ברור אם גם מי ששומרם ללא קבלה בכלל זה.

יחסו ההלכתי של הרמב"ם למוסלמים

לסיכום, שוב נמצא כי נחלקו אחרונים לאן "למשוך" את הגוי שבאמצע, לעניין זה של גלות, אם לכוון גר תושב וגולה או לכוון עכו"ם ואינו גולה.⁹⁵ כן עמדנו על אפשרות השוני של ישמעאלי מאותו גוי שבאמצע, שמחד גיסא, הוא בחזקת שומר ז' מצוות מיום שנתחייב במצוות, ומאידך גיסא הוא בן לקבוצה שחדשה דת באיסור.

יא. נזיקין

מה דינו של "הגוי שבאמצע", כישמעאלי, ביחס לנזיקין? כלומר מה דין ישראל המזיקו או הנזוק ממנו?

המשנה בבא קמא ד, ג (לו, ב) אומרת: "שור של ישראל שנגח שור של הקדש... פטור, שנאמר שור רעהו... שור של ישראל שנגח לשור של כנעני⁹⁶ פטור, ושל כנעני שנגח לשור של ישראל, בין תם ובין מועד משלם נזק שלם".

הגמרא שם (לה, א) שואלת:

אי רעהו דווקא, דכנעני כי נגח בישראל נמי ליפטור, ואי רעהו לאו דווקא אפילו בישראל כי נגח הכנעני נחייב. אי"ר אבהו אמר קרא (חבקוק א) עמד וימדד ארץ ראה ויתר גויים, ראה ז' מצוות שקיבלו עליהם בני נח, כיוון שלא קיימו עמד והתיר ממונן לישראל. ר' יוחנן אמר מהכא (דברים לג), הופיע מהר פארן, מפארן הופיע ממונם לישראל.

ובהמשך מסבירה הגמרא כי הפסוק שהביא ר' אבהו נדרש באופן אחר, לכן צריך לדרשת ר' יוחנן.

לפינוי אפוא, הפליה בדיני נזיקין לטובת ישראל. עולות כמה שאלות:

- א. היקף הדין – האם רק בנזקי שור מדובר או בכל דיני נזיקין?
- ב. באיזה גוי מדובר – האם בעכו"ם דווקא או בכל גוי, כולל גר תושב? וקשורה לכך השאלה, האם הדין הוא קבוע או שיכול להשתנות בהתאם להתנהגות הגויים?

⁹⁵ כיוצ"ב יש להסתפק ביחס לחובל בישראל, לדעה אחת. הרמב"ם (מלכים י, ו) פוסק: "מפי הקבלה שבני נח אסורים בהרבעת בהמה... ואין נהרגין עליהן, ועכו"ם (ובמהדורת פרנקל – גוי) שהיכה ישראל, אפילו חבל בו כל שהוא, אע"פ שהוא חייב מיתה, אינו נהרג". מדברי הכסף משנה, הלחם יהודה שם ועוד מפרשים מה שמה שגוי לאו דווקא, והוא הדין בגר תושב. וקשה, מדוע שינה כאן הרמב"ם וכתב "גוי" ולא "בן נח"? אכן יש מי שאומר שעכו"ם דווקא, אבל גר תושב פטור (שנות חיים על פרשת חוקת, הובאו דבריו בלחם יהודה על הרמב"ם שם). ולפי זה יש לשאול מה דינו של הגוי שבאמצע, ששומר ז' מצוות ואינו גר תושב? ושוב י"ל כי לדעת הלח"מ הני"ל, דינו כעכו"ם, ולדעת החולקים עליו דינו כגר תושב, אלא אם כן נאמר שעצם הדבר שהוא מכה ישראל במזיד מוציאו מכלל הדמיון לגר תושב, והוא נידון כעכו"ם, וצ"ע.

⁹⁶ "כנעני" הוא תיקון הצנזור כידוע.

ובאופן אחר, מה טיבה של דרשה זו של היתר ממונם – דין דאורייתא או קנס חכמים?

ג. כמו כן נשאלת שאלת פרשנות. האם דרשת הפסוק מוסבת על פטור הישראל שברישא או על חיוב הגוי שבסיפא? ובמילים אחרות, האם בסופו של חשבון "רעהו" דווקא או לא?

ובראשון החל, באשר להיקף הדין. תוספות שם אומר: דווקא בעניין זה של נגיחת שור, אבל לא בגזילה. וכן סבור הרמב"ם,⁹⁷ שגזל גוי וגניבתו אסורים.

באשר ליתר הנוזיקין, יש מבחינים בין מזיק בידים שחייב, לבין נזקי ממון, שפטור בו ישראל המזיק.⁹⁸

טרם שנענה על השאלה השניה נפנה לשאלה הפרשנית – האם למסקנה "רעהו" דווקא או לא.

יש אומרים⁹⁹ כי למסקנת הגמרא "רעהו" דווקא, ואם כן ברישא מובן פטורו של ישראל המזיק. ודרשת הפסוקים באה להסביר את הסיפא, מדוע שור של כנעני שנגח שור של ישראל, חייב.

וי"א¹⁰⁰ להיפך, כי למסקנה "רעהו" לאו דווקא, ואם כן דרשת הפסוק באה להסביר פטורו של ישראל ברישא, וכן את חיובו של הגוי בנזק שלם בסיפא.

שיטת הרמב"ם

דעת הרמב"ם איננה ברורה בנידון. וז"ל (נזקי ממון ח, ה): "שור של ישראל שנגח שור של נכרי, בין תם ובין מועד, פטור לפי שאין הגויים מחייבין את האדם על בהמתן שהזיקה. והרי אנו דנים להם כדיניהן. ושור של נכרי שנגח שור של ישראל, בין תם ובין מועד, משלם נזק שלם. קנס הוא זה לגויים, לפי שאינן זהירין במצוות ואינן מסלקים הזיקן, ואם לא תחייב אותן על נזקי בהמתן, אין משמרין אותה ומפסידין ממון הבריות".

הרמב"ם כותב טעם חדש לפטור – "כדיניהם", כפי שציין המגיד משנה שם, ומקורו בירושלמי, כפי שציין המגדל עז שם.

בסיפא – חיובו של הגוי – הביא הרמב"ם לכאורה דרשת הפסוק, אם כי בשינוי מה.¹⁰¹ הרמב"ם כותב את הטעם החדש שברישא גם בפירושו למשנה, אך שם הוא משנה מן הטעם

⁹⁷ תחילת הלכות גניבה ותחילת הלכות גזילה ואבידה.

⁹⁸ ראה פתחי חושן, חלק ה פרק א, א, וכן "בין ישראל לנכרי (ענייני חושן משפט)" להרב חיים ב. גולדברג, סימן לד, סעיפים א-ג.

⁹⁹ ראה שטמ"ק בשם הראב"ד בבא קמא לח, א.

¹⁰⁰ ראה שטמ"ק בשם תלמיד ריש פרק בבא קמא שם.

של הסיפא, וז"ל: "כשאירע דין ישראל עם כנעני, עניין הדין ביניהם כן היה. אם היה לנו בדיניהם זכות, נדון להם כדינינו ונאמר להם כך דינכם, ואם היה טוב לנו בדיננו, נדון להם בדיננו ונאמר להם כך דיננו". ובהמשך דבריו שם מסביר את פשר ההפליה שבין ישראל לכנעני, לפי שאין בו שלמות המדות האנושיות.

מקורו של הרמב"ם הוא בגמרא בבבא קמא קיג, א האומרת כי בברירת הדין בין יהודי לגוי, לעולם דנים עמם כפי הדין הנוח לנו. וכנראה שהרמב"ם הבין גם את הירושלמי באופן זה. דנים להם כדיניהם, לטובתנו, כפי שציון המגדל עז שם.

עצם הטעם לפטור של ישראל ברישא – "כדיניהם", דורש עיון. הראב"ד שם משיג: "אין הטענה הזאת מספיקה, שהרי הם תופסים גוף המזיק ונפרעין ממנו". כנראה שכן ראה הראב"ד בזמנו ומקומו. ועונה המגיד משנה: "ואפשר שבזמן התלמוד לא היו הגויים נפרעין מגוף המזיק, ואף בארץ שדינם לגבות, הדין כך".

מכאן נעבור לפשר שיטת הרמב"ם בהלכה זו על שני חלקיה – פטור הישראל וחיוב הגוי, תוך כדי בחינה של יישום הדין על גר תושב וישמעאלי. כמה דרכים לפנינו:

א. י"א ש"רעהו" דווקא, שכן כותב הרמב"ם ביחס לגניבה.¹⁰² אלא שהרמב"ם הביא טעם נוסף של "כדיניהם" כדי לפטור את ישראל. לפ"ז, גם אם נמצא שיש גויים שמחייבים בנזקי בהמתם, עדיין פטור ישראל המזיק מצד הטעם של "רעהו". ואם כן, פטור הוא גם כשהזיקה בהמתו בהמת גר תושב, שגם הוא אינו בגדר "רעהו".

מאידך גיסא, בסיפא, כשבהמת הגוי הזיקה בהמת ישראל, חייב הגוי. מעיקר הדין פטור, כי אינו בכלל "רעהו". על חצי הנזק אפשר לחייבו כי דנים להם כדינינו, כאמור בבבא קמא קיג, א, ונזקקים אנו לדרשת הפסוקים (ראה ויתר גויים) כדי לחייבו נזק שלם, כקנס.

להלן נביא שאלה, אם גם גר תושב הוא בכלל הקנס.

הדוחק בבאור זה ברור. מדוע הרמב"ם נזקק לטעם חדש של "כדיניהם", ואינו מזכיר את דרשת "רעהו".

ב. בעל מרכבת המשנה על הרמב"ם שם אומר שאכן הרמב"ם מסתמך על דרשה זו. "כדיניהם" אינו מכוון לנמוסיהם, אלא לדיניהם שקבעה להם תורה, והתורה קבעה כי רק ב"רעהו" מחייבים בנזקי שור. אבל שור של גוי שנגח שור של גוי או של ישראל – פטור.

ובסיפא – שור של גוי שנגח לשור של ישראל, נזקקים אנו לדרשת הפסוקים על חיוב של קנס.

¹⁰¹ הגמרא תולה את הקנס בכך שאינם שומרים ז' מצוות, אך הרמב"ם הוסיף גם שאינם זהירים בשמירת נזיקין, וכבר עמד על כך הלחם משנה על הרמב"ם שם. וכנראה שהרמב"ם לא הסתפק באי קיום מצוותיהן כדי להצדיק קנס, אלא שמי שאינו זהיר במצוות גם אינו זהיר בממון, ויוצאת תקלה מתחת ידם, והקנס עשוי להרתיעם.

¹⁰² ז"ל בהלכות גניבה ב, א: "הגונב את העכו"ם... אינו משלם אלא הקרן בלבד, שנאמר ישלם שנים לרעהו... ולא לעכו"ם". ועמד על כך הלח"מ על הרמב"ם בהלכות נזקי ממון שם.

וז"ל שם: "בדיניהן שקצבה להם תורה, דאע"ג דב"נ מצוה על הדינין, מ"מ שור של ב"נ שהזיק לשור של ב"נ פטור ד"ת. שאין ב"נ חייב על הגרם... ואין משגיחין כלל על נמוס שעושין ביניהן... המורם מזה דד"ת רעהו אמר רחמנא, והן של ישראל שנגח לב"נ או של ב"נ ושל ישראל פטור ד"ת", אלא שקנסו אותם כשהזיקו כאמור.

אלא שכאן מחדש המרכבת משנה כי הקנס נאמר רק בגויים שאינם שומרים ז' מצוות, "אולם בזמננו שהם שומרים הדת ומקיימים ז"מ, ואם הם נשמרין משמירת נזקיו, ודאי שור של ישמעאלי ואדומי שנגח לתורא דידן בידו נמי פטור, דלא שייך בהן ראה ויתר...". לפי יוצא כי לא רק גר תושב אלא גם הגוי שבאמצע, כישמעאלי, ואפילו נוצרי ("אדומי") הגון, ששומר על בהמתו – פטור.

קצת ראייה לחידוש זה ניתן להביא מדברי הרמב"ם במקום אחר, שכן לכאורה יש לשאול, מה נעשה עם הגמרא בבבא קמא ק"ג, א שאומרת כי בברירת הדין בינינו בוחרים בדין הנוח לנו, אם כן כששורם הזיק לשורנו, מדוע לא נדון בדינינו, ונחייב נזק שלם במועד וחצי נזק בתם?

על כרחך י"ל שגם הלכה זו של ברירת הדין הנוח לנו בנויה על הקנס האמור ("ראה ויתר גויים"). ואכן הרמב"ם במפורש אומר, שאין זה נוהג בגר תושב.¹⁰³ ואם כן, ניתן גם לומר שאינו נוהג אפילו בגוי שבאמצע, כישמעאלי ששומר ז' מצוות, אלא שלא קיבל עליו ז' מצוות בפני ב"ד.¹⁰⁴

עד כה הסברנו את הרמב"ם לפי הגישה "שרעהו" דווקא, אבל כאמור יש דוחק בהשמטת דרשה זו בדבריו, ונקיטת טעם אחר ("כדיניהם"). גם בפ"י המרכבת משנה שהטעם "כדיניהם" הוא בכלל דרשת "רעהו", יש מן הדוחק, שכן הרמב"ם מסביר באופן עובדתי "לפי שאין הגויים מחייבין את האדם על בהמתו שהזיקה...". ולא בגלל שהדין מחייבן כן.

ג. למגדל עז דרך אחרת בהסבר הרמב"ם, לפיה יוצא כי לעולם "רעהו" לאו דווקא, עכ"פ בהקשר זה.¹⁰⁵ טעם הפטור של ישראל הוא בגלל שדנים להם כדיניהם, והם פוטרים בנוקי בהמה. מקור דבריו הוא בירושלמי על אתר.¹⁰⁶ בתחילה מובאים שם דרשות אמוראים: רב ("ראה ויתר גויים") חזקיה ("הופיע מהר פארן"), רב יוסי בן חנינה ("הורידן מנכסיהון"),¹⁰⁷

¹⁰³ לאחר שהביא בפרק י הלכה יב, את הדין האמור בבבא קמא ק"ג, א, הוא מוסיף: "ונראה לי שאין עושין כן לגר תושב, אלא לעולם דנין לו כדיניהן".

¹⁰⁴ אין הכרח לומר כן גם ביחס לנוצרי, כפי שעולה מדברי המרכבת משנה, שהרי גם ברמב"ם משמע כי שמירה בנוזקין מתחילה בשמירה על מצוות, ראה הערה 98.

¹⁰⁵ אפשר שהרמב"ם למד כן מכך שהגמרא עצמה כאן מעמידה אפשרות לומר ש"רעהו" לאו דווקא, ואם כן הרמב"ם בסברה מבחין בין "רעהו" של כפל לבין "רעהו" של קרן.

¹⁰⁶ אמנם לאור האמור לעיל אין הבבלי סותר את הירושלמי, שכן הכלל המפלה של "כדיניהם" בנוי על הקנס שמוזכר בבבלי ובירושלמי.

¹⁰⁷ דרש זה אינו נזכר בבבלי, ראה פני משה שם.

ואחר כך נאמר: "רבי אבהו בשם רבי יוחנן אמר כדיניהן. א"ר לא¹⁰⁸ על הדא איתאמרת אלא כהדא, דתני רבי חייא, שור של עכו"ם שנגח שור של עכו"ם אחר חבירו, אע"פ שקיבל עליו לדון בדיני ישראל, בין תם בין מועד משלם נזק שלם. על הדא איתאמרת ר' אבהו בשם רבי יוחנן כדיניהן".

מסביר המגדל עז כי נחלקו אמוראים בירושלמי – ר' אבהו ור' אילא, על מה אמר ר' יוחנן "כדיניהן". לר' אבהו אמר על הרישא, פטור ישראל ששורו הזיק שורו של גוי, ואילו לר' אילא אמר זאת ר' יוחנן על הסיפא – חיוב גוי ששורו הזיק לשור של ישראל. הלכה כר' אבהו, תלמידו המובהק של ר' יוחנן. וכן מוכח מן הגמרא בבבלי בבא קמא קיג, א שאומרת כי דנים להם כדון הנוח לנו, ולכן ברישא אנו אומרים להם – דנים לכם כדיניכם, וישראל פטור על שורו שנגח לשורכם.

לפי? עלינו להמשיך ולומר כי בסיפא, היינו יכולים לומר כי נדון להם כדיננו, ובשור מועד שלהם שהזיק לשורנו, יחוייבו נזק שלם, ובתם – חצי נזק. אלא משום קנס, שאינן זהירים במצוות ובממון, אנו מחייבים אותם נזק שלם.

ומה הדין בגר תושב? כזכור הרמב"ם אומר כי גם בגר תושב אין הפליה של ברירת הדין לפי הנוח לנו, אלא לעולם כדיניהם דנים עמם. לפי, ברישא, פטור ישראל כי הם פוטרים בנוקי ממון (לר' אבהו), אבל בסיפא, שהגוי הוא המזיק, יש ללכת לפי דיניהם ולפטור. אלא אם כן נאמר שאכן מעיקר הדין פטור, אך הקנס ("ראה ויתר גויים") נאמר גם על גר תושב.

אך לא מסתבר לומר כן. ראשית, אם כן – יצא כי דוקא בגר תושב הקנס הופך מפטור לגמרי לחיוב נזק שלם, ולא רק מחצי נזק (בתם) לנזק שלם. שנית ועיקר, עצם הדין המפלה של ברירת הדין הנוח לנו בנוי כנראה על דרשת הקנס ("ראה ויתר גויים"), אם כן בגר תושב שלא קנסו כן, מסתבר גם שלא קנסו בחיוב נזקי בהמתו. גם בסברה י"ל כי גר תושב זהיר במצוות, ואם כן זהיר גם בממונו,¹⁰⁹ ואין סיבה לקונסו.

ואם הגענו עד הלום ניתן להמשיך בקו של המרכבת משנה ולומר כי גם הישמעאלי זהיר בז' מצוות, למרות שאינו גר תושב, פורמלי, וזהיר הוא בממונו, ואין טעם לקונסו.

יב. השבת אבידה

חייב אדם להשיב אבידה לישראל שאבדה. ומה דינו של גוי שאבד לו חפצו? לכאורה, באשר לעכו"ם, התשובה פשוטה. אם "עכו"ם – אין מעלין ואין מורדין" (ראה לעיל סעיף ב), גם אין משיבין לו אבידתו. אם אין מצילין גופו, גם לא נציל ממנו.

¹⁰⁸ המגדל עז גורס "א"ר אֵילָא, לאו על הד"א... "וצריך לומר כי בהמשך הוא לא גרס את המילים "ר' אבהו בשם", שכן אלו דברי ר' אילא שחולק על ר' אבהו.

¹⁰⁹ ראה הערה 98.

מאידיך גיסא, ניתן לומר כי עכו"ם – נוח לו שלא נברא משנברא, אלא שאין לנו סמכות להורגו ללא הליך שיפוטי. אך אם כבר חי הוא לפנינו, לא נרוויח דבר מחיסרון אבדתו,¹¹⁰ שכן לא תתמעט ע"ז בעולם מאי השבה.¹¹¹ אך אף לפי שיקול זה, מדוע שניטיב עם עבריין שעובד ע"ז? וסברה זו מובאת ברמב"ם דלהלן.

והנה בגמרא סנהדרין עו, ב מצינו, כבדרך אגב, התייחסות מפתיעה לנידונינו, ואף זאת מפי אמוראים, ללא מקור תנאי.

וז"ל הגמרא: "אמר רב יהודה אמר רב, המשיא בתו לזקן והמשיא אשה לבנו קטן, והמחזיר אבדה לכותי,¹¹² עליו הכתוב אומר (פרשת נצבים), למען ספות הרוה את הצמאה, לא יאבה ה' סלוח לו". אפשר להבין כי בנשואין עם פער גיל גדול בין בני הזוג יש חשש למכשול, אך מה השלילה שבהשבת אבידה לגוי?

רש"י מפרש: "השווה וחבר כותי לישראל, ומראה בעצמו שהשבת אבידה אינה חשובה לו מצוות בוראו, שאף לכותי הוא עושה כן, שלא נצטווה עליהם". כאן אנו גולשים לשאלה כללית של כוונה במצוות שבין אדם לחבירו. האם לכבד אב רק בגלל צו התורה או גם מכח רגש מוסרי טבעי, ואכמ"ל.

עכ"פ הרמב"ם (גזילה ואבדה יא, ג) לומד אחרת, ובדרכו הולך השו"ע (חושן משפט רסו, א), וז"ל: "אבידת העכו"ם מותרת שנאי אבידת אחיך. והמחזירה ה"ז עובר עבירה מפני שהוא מחזיק ידי עוברי עבירה" (במהדורת פרנקל – רשעי עולם).

הרי שהרמב"ם במפורש אומר את הטעם הנ"ל, שאין לחזק ידי עבריינים.¹¹³

אלא שלפ"ז מוצא בעל באר הגולה (על השו"ע) נפק"מ ביחס לגוי שאינו עכו"ם. כלומר שהדין נוהג בעובדי ע"ז, אבל "לא בעכו"ם שבוה"ז שמודים בבורא עולם"¹¹⁴ ונמוסייהם להחזיר אבידה". ולפי הטעם השני, אולי גם נוצרים מהוגנים בכלל.

לפ"ז נראה כי לרמב"ם – בניגוד לרש"י – גם לגוי שבאמצע, כישמעאלי, ששומר ז' מצוות, ואינו בגדר עבריין, אין מניעה מלהחזיר לו אבידה. אמנם למעשה, כמו שראינו בעניין

¹¹⁰ והשווה להסבר תוספות עבודה זרה כ, א ד"ה "רבי יהודה", שמתיר מתנה לעכו"ם לר' מאיר, אף שאסור להצילו.

¹¹¹ דוחק לומר שהדאגה מחסרון אבדתו תסיח דעתו מעבודת העכו"ם שלו, אדרבה, אפשר שדאגתו תביאנו להתפלל לאלהיו.

¹¹² "כותי" הוא תיקון הצנזור.

¹¹³ והשווה לרמב"ם בתחילת פרק ה מהלכות גניבה ובתחילת פרק ה מהלכות גזילה על האיסור לקנות מן הגנב והגזלן, מפני שהוא מחזק ידי עוברי עבירה. אך שם הוא גורם לו לגנוב, ואין ראייה לנידונו.

¹¹⁴ וראה עוד כנסת הגדולה על טור חושן משפט סימן רסו הגה"ט אות א, הובאו דבריו בספר "בין ישראל לנכרי" להרב ח"ב נולדברג, ענייני חושן משפט, סימן רז, ב.

רפואתו, יתכן שגם ביחס לישמעאלים, יש לשקול בכל מקרה נסיבות העניין. אמנם בני"ד עוד סברה להשיב, מצד קדוש ה' שכרוך בדבר, כדברי הרמב"ם עצמו בהמשך דבריו שם.

יג. סיכום

בפתח דברינו עמדנו על הקושי שבהלכה זו. הן בגמרא והן ברמב"ם, החומר מפוזר, ויש לאוספו, לקוטי בתר לקוטי, תוך כדי תשומת לב לשאלות של נוסח וצנזורה.

שאלה מרכזית בהקשר זה היא מיון הגויים לסוגיהם בהתאם לשאלה הנדונה. הרמב"ם מבחין בכמה מקומות בין גוי עובד ע"ז מחד גיסא, לבין גר תושב מאידך גיסא. אך יחסו לגוי שבאמצע, כמו המוסלמים, אינו נהיר כל צרכו. בדרך כלל הוא מתעלם ממנו, ורק לעתים הוא מתייחס אליו במישרין או במרומז.

1. כיוונים נוגדים

בהעדר תשובה מספיקה נחלקו דעות המפרשים בסוגיות שונות באשר לדינו של אותו גוי. יש "המושכים" לכיוון של גר תושב, ויש "המושכים" לכיוון של עכו"ם.

נדגים דברינו.

בעניין הצלתו (העלאה מן הבור) השתיקה רועמת. גר תושב – מעלין ומרפאין. עכו"ם – לא (אא"כ משום "איבה"), אבל גוי שבאמצע – נעדר דינו. ואם כי הרמב"ם גלה דעתו, לכאורה, בתשובה, עדיין נחלקו הדעות אם מרפאים מוסלמים (אף ללא חשש "איבה") אם לא, כאשר ראינו לעיל סעיפים ד-ו.

באשר למתנתו – ליתן לו מתנת חנם. שוב יש מושכים לכיוון גר תושב ומתירים, אך דווקא גדולי הפוסקים (ב"י ובי"ח) מדמים אותו לעכו"ם ואוסרים מתנת חנם לישמעאלים. אמנם הסברנו שיתכן לומר שמתנה היא בגדר "להחיותו" שמצריך גר תושב ממש.

באשר לישיבתו בארץ – יש המושכים לכיוון גר תושב, עד כדי היתר ישיבה ואפילו מכירת קרקע להם בשעת הדחק, ויש המושכים לכיוון של עכו"ם, כמובא לעיל בסעיף ז.

שאלת מילתו מעוררת בעיה מיוחדת, באשר לערבובו בבו קטורה, אך מעבר לזה שוב עולה שאלת רפואתו, ראה לעיל סעיף ח.

קושי מיוחד קיים באשר לבן נח שמופיע ברמב"ם בהלכות מלכים. אם הוא אותו גוי שבאמצע, הרי כאן נראה ששונה דינו מעכו"ם וקרוב הוא לגר תושב, עד כדי כך שיש דעה חריגה המתירה לו לשמור שבת וללמוד תורה, ראה לעיל סעיף ט.

אמנם באשר להריגתו בשוגג את חברו, נחלקו הדיעות. י"א שדינו כגר תושב והוא גולה, להבדיל מעכו"ם שאינו גולה, וי"א שדינו כעכו"ם ואינו גולה, ראה לעיל סעיף י.

גם לעניין נזקין נחלקו הדעות, אם אותו גוי שבאמצע יצא מכלל עכו"ם, ולא קנסוהו בממונו, או רק גר תושב יצא מכלל זה ("ראה ויתר גויים... התיר ממונם לישראל"), אך לא הגוי שבאמצע, ראה לעיל סעיף יא.

כמו כן ביחס להשבת אבידתו הסברנו פנים לדעה כי לרמב"ם יש מקום להשיב לו אבדתו, כי אינו בגדר "רשעי עולם", שכן המוסלמים אינם עכו"ם, לעיל סעיף יב.

סוף דבר יחסו של הרמב"ם למגזר זה של גויים הוא עמום, ומותיר פתח לגישות שונות, ואף הפוכות זו מזו.

2. הישמעאלי לעומת הגוי שבאמצע

אך בטרם נבחן פשרה של עמימות זו, יש לציין שעמדנו במספר מקומות על האפשרות שיש להבחין בין ישמעאלי – מוסלמי לבין גוי אחר ששומר ז' מצוות ללא קבלה בפני ב"ד.

השונה והשווה ניכר בשני כיוונים. מחד גיסא, המוסלמי הוא בן אומה שקבלה עליה שלא לעבוד ע"ז. ואם כן כבר שייכותו לקבוצה זו מעניקה לו יתרון, שאין לגוי בודד שצריך בחינה ממש באשר לטיבו. יתר על כן, סתם מוסלמי חונך מילדותו על שמירת ז' מצוות, ולכן אפשר שאינו צריך קבלה בפני ב"ד דווקא (חמדת ישראל, לעיל סעיף יב).

מאידך גיסא, המוסלמים חדשו דת בניגוד לפסק הרמב"ם (מלכים י, ט), ואם כן אדרבה, אפשר שגרע מסתם גוי שבאמצע, ועכ"פ צריך קבלה בפני ב"ד, כדי להופכו לגר תושב.¹¹⁵

יתר על כן, לדעת החזון איש, צריך שהגוי יקיים מצוותיו מכוח תורת משה כדי שנדמהו לגר תושב, והמוסלמי אינו מכיר בתורת משה (סעיף ז).

3. עמימות מכוונת

וכעת נשוב לפשר העמימות. ניתן לומר כי הרמב"ם פוסק את מה שכתוב בגמרא, והגוי שבאמצע כמעט שאינו מופיע בגמרא. בזמן חז"ל רוב הגויים עבדו ע"ז, ורק בתקופה שאחריה פסקו. עכ"פ דת האיסלאם התחילה רק לאחר תקופת הגמרא. אך הסבר זה אינו מספק לגמרי, שכן הרמב"ם "כמאסף לכל המחנות", צריך להקיף את כל השאלות, כולל היחס לגוי שבאמצע, שהפך להיות רלבנטי בימיו. לכן הוספתי עוד נקודה למחשבה, היינו שהרמב"ם במכוון המעיט לדבר בנידון, והשאיר לעצמו ולפוסקים אחרים פתח לפסוק בהלכה עמומה זו בהתאם לנסיבות. וכפי שהסברנו לעיל סעיף ו.

¹¹⁵ סברה זו מובאת בכתבי המהר"ץ חיות, בקונטרס אחרון (אחרי הפרק – מנחת קנאות) ומשום כך מסיק שאין לישמעאליים דין גר תושב (הובאו דבריו במאמרו של הרב י' גרשוני תחומין ב עמוד 190).

4. עמימות – שיקול דעת שיפוטי

כאן המקום לומר כמה מלים על שיטה זו בכלל. האם המחוקק נוקט מראש בדרך כזו? שאלות כאלו נידונו באחרונה בחקר המשפט בכלל – אם ועד כמה המחוקק מותיר שקול דעת רחב לשופט שיכריע במקרה שיבוא לפניו.¹¹⁶

יש והמחוקק נעזר במושגי על, בעלי משמעות רחבה, כמו "תום לב", "סבירות", "מן הצדק" וכיוצ"ב. יש והוא מותיר מקור רחב לפרשנות, ואין כאן המקום לדון בזה.

גם במקורותינו בכלל ובדברי הרמב"ם בפרט נחקרת השאלה. תחילה יש לציין מספר מתחים בנושא: מתח בין הלכה לבין הלכה למעשה, בין הכלל לפרט,¹¹⁷ ומתח שבין המחוקק לבין הדיין.

ובהקשר זה נזכיר תשובת ר' אברהם בן הרמב"ם:¹¹⁸

כללו של דבר, אומר אני שדיין שאינו הולך בפסקיו אלא אחר מה שכתוב ומפורש הוא חלש ורפה, ולפי זה יתבטל מה שאמרו אין לדיין אלא מה שעניו רואות. ואין הדבר כן, אלא הדברים הכתובים הם העיקר, וצריך הדין או המורה הוראה לשקול אותם לפי כל מעשה ומעשה הבא לפניו, ולהקיש את הדין לדומה לו ולהוציא ענפים מן העיקרים ההם. ולא נכתבו המעשיות המרובות הכוללות מקצת דינים בתלמוד חנם, וגם לא שיעשה הדין בענין ההוא לפי מה שזכר שם, אלא כפי שיסגל החכם, בשמעו אותם הרבה פעמים, כח של שקול דעת ודרך טובה בהוראה למעשה.

ומכאן נתקרב לנידון דידן. כאמור, יש והמחוקק במכוון משאיר מרחב מחיה לדיין שידון במקרה עתידי. כן כותב פרופ' טברסקי:¹¹⁹

הרמב"ם ידע יפה שהחוק נושא בקרבו ספקות אימננטיים, ושהפוסק נדון להתמודד תמיד עם מצבים בלתי צפויים ומעוררי היסוס. השלימות והסופיות הן קונסטרוקציה אוטופית... לעולם אי אפשר להפקיע את החוק מיחודו העצמי וממדה מסויימת של רב גוניות הטבעה בו. חיבור בענייני חוק ומשפט הוא יצירה שכלית, האוצרת ומקפאה בקרבה... מציאות נזילה, סרבנית ובלתי צפויה מראש. ברם תמיד יישארו מחוץ למעגל המעוצב שיריים בלתי יציבים... הרמב"ם היה ער למצב זה ורמז לכך בדרכים שונות.

¹¹⁶ לענין זה ראה ספרו של א' ברק, שיקול דעת שפוטי, תל אביב תשמ"ז.

¹¹⁷ ראה ספר "דין ויושר בתורת המשפט של הרמב"ם" (קובץ מאמרים על הרמב"ם במורה נבוכים חלק ג פרק לד) בעריכת פרופ' ח. בן מנחם ופרופ' ב' ליפשיץ, ירושלים תשס"ה, וביחוד מאמריהם של פרופ' ח. בן מנחם וד"ר ש. אטינגר שם.

¹¹⁸ בתשובותיו, סימן צז.

¹¹⁹ בספרו, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, מהדורה שניה, ירושלים תשס"א, עמוד 109.

ודוגמאות לכך הוא מביא מן השימוש במושגים: "מתישבין בדבר זה הרבה" (אישות טז, ט),
ודבר זה לפי מה שיראה לדיין, שאי אפשר לכוון הדעת בכתב (עדות ט, ז).

בנידון דידן טענתי היא כי הרמב"ם השאיר מרחב פעולה דוקא ע"י שתיקה. כלומר, לא ע"י
הוראה מרחיבה אלא ע"י העלם דבר או אמירה מרומזת ביחס לגוי שבאמצע.¹²⁰

ואם יטען הטוען כי בדרך זו של עמימות כבר נקט הרמב"ם במורה נבוכים.¹²¹ כאשר
הרמב"ם מצייין ז' סיבות לסתירות, ומוסיף שהוא נקט בחלק מהן, תשובתו בצידו: יש
להבחין בין דיון רעיוני פילוסופי, שלעיתים הטשטוש יפה לו, לבין דיון הלכתי שמורה לאדם
מה לעשות.¹²² אדרבה, הרמב"ם בא לפשט ולהסיר את המבוכה של בני דורו, שלא ידעו
בהרבה מקרים מה לעשות, ופוסק למעשה – אין דרכו לעמעם דבריו.

אכן, אף אני לא אמרתי את דברי ברובן של ההלכות, כי אם בנושאים מסויימים, כנושא
חברתי – יחס למוסלמים, לקראים, שבו יש לבחון כל שאלה מחדש, מה עוד שאין כמעט
מקורות בגמרא לשאלות אלו כאמור.

כדמות ראה לדברינו, נציין לתשובת הרמב"ם בעניין הקראים. לאחר שהחמיר בדינם
ככופרים בתורה שבע"פ, שדינם "מורדין..."¹²³, הוא כותב בתשובה:¹²⁴ "אלה הקראים
השוכנים פה בנוא אמון ובארץ מצרים ובדמשק ובשאר מקומות ארץ ישמעאל וזולתם,
ראויים הם לחלקם מחלקי הכבוד להתקרב אצלם במעשה יושר ולהתנהג עמם במדת
הענוה ובדרך האמת והשלום כל זמן שגם הם ינהגו עמנו בתמימות ויסירו מהם עקשות פה
ולזות שפה מלדבר תועה על חכמי הרבנים שבדור, וכש"כ כשישמרו לשונם מלהתלוץ
ומלהלעיג בדברי רבותינו ע"ה הקדושים חכמי המשנה והתלמוד, שבדבריהם והמנהגים
הקבועים לנו מהם מפייהם ומפי משה מפי הגבורה אנו הולכים. ובזאת יכון לנו לכבדם...
ולמול את בניהם..."¹²⁵ ואם נפש אדם לומר האי דר' טרפון דאיתניה במסכת שבת (קטז, א)
הנהו מילי דר' טרפון במינים דכפרי בעיקר ניהו... מורדין ולא מעלין... אבל הני דהכא כל
זמן דלא פקרי בחציפותא לא חשבינן להו כוותיהו..."

הרי שעלינו לבחון את המצב הנתון בכל שאלה שבאה לפנינו.

¹²⁰ על עצם הגישה של עמימות כתב גם יובל סיני ביחס לגישת הרמב"ם לקראים וכן לבעיית אוהב ושונא
בעדות, ראה מאמרו "סתירות מדומות בדברי הרמב"ם" (טרם פורסם), אך שם יש סתירות ברמב"ם,
כאשר המחבר טוען שהן מכוונות כדי לאפשר גמישות. ברם בנ"ד יש שתיקות כאמור.

¹²¹ ראה הקדמתו למורה נבוכים.

¹²² ראה הקדמת הרמב"ם למשנה תורה: "וראיתי לחבר דברים המתבררים מכל אלו החיבורים בענין
האסור והמותר... בלשון ברורה ודרך קצרה, עד שתהא תורה שבעל פה כולה סדורה בפי הכל בלא
קושיה ובלא פרוק... עד שיהיו כל הדינין גלויין לקטן ולגדול..."

¹²³ ראה הלכות ממרים ג, א-ב; פירוש משנה לחולין א, ב; אגרת תימן, פורסמה באגרות הרמב"ם (מהדורת
ר"י שילת, ירושלים תשמ"ז) עמוד קמא.

¹²⁴ שו"ת הרמב"ם, מהדורת בלאו, סימן תמט.

יחסו ההלכתי של הרמב"ם למוסלמים

ואותו דבר יש לומר ביחס למוסלמים. אכן, אי אפשר להמלט מהערת סיום אקטואלית. הערבים נמצאים כיום באחת מתקופות השפל שלהם ואולי אף גרוע יותר מזמנו של הרמב"ם, שדרש עליהם את הפסוק "אני שלום, וכי אדבר המה למלחמה".¹²⁵

אך אין הכרח בדבר. כידוע היו תקופות טובות יותר. ויחסנו אליהם תלוי גם ביחסם אלינו. וכפי שראינו לעיל ביחס לקראים, כי ראויים הם לכבדם "כל זמן שגם הם ינהגו עמנו בתמימות ויסירו מהם עקשות פה..." על הדדיות זה כבר הבאנו תימוכין לעיל מדברי כמה אחרונים.¹²⁶ ומי יתן ויחזרו בתשובה, ויחיו עמנו בשלום, גם לרווחתם וטובתם.

¹²⁵ ראה איגרת תימן, הנוכח לעיל סעיף ה.

¹²⁶ ראה לעיל הערה 47.

סוגית "דם חימוד"
לימוד הסוגיה על פי בתי המדרשות השונים וגרסאות הגמרא

- א. מבוא
- ב. מקור הדין
- ג. שיטת חכמי פרובנס וספרד
 - 1. היום שבו חוששים לחימוד ורמת החשש
 - 2. תהליך ההיטהרות / בדיקת הפסק טהרה
 - 3. האם צריכה בדיקות בשבעה נקיים
 - 4. מהו יום התביעה
 - 5. סיכום
- ד. שיטת חכמי צרפת הצפונית ואשכנז
 - 1. פרטי הדין
 - 2. גרסת רשב"ם (לסיפור)
 - 3. גרסת הרא"ש
 - 4. סיכום
- ה. צמצומים בשיטת רשב"ם וסייעתו
 - 1. האור זרוע
 - 2. המרדכי
- ו. שיטת הר"י משפירא, הר' יצחק בן אשר הלוי והראב"ה
- ז. סברות הראשונים
- ח. הלכה
 - 1. פסק הטור
 - 2. נקודות בב"י
 - 3. הגהת הדרכי משה
 - 4. פסק השולחן ערוך
 - 5. פסק הרמ"א
 - 6. ספקות האחרונים בדעת הרמ"א
- ט. הדין בימינו
- י. ביבליוגרפיה

א. מבוא

בכל התקופות ובכל המקומות, היווה לימוד הגמרא, את המרכז של חיי הרוח ולימוד התורה בישראל. מאז שנחתם, היה התלמוד המקור העיקרי להשראה, לכתיבה יוצרת, לפסיקת הלכה וללימוד תורה לשמה. למרות אחדותו של התלמוד, הבדלים רבים היו בין מרכזי התורה, הן באופן הלימוד, הן בגרסאות השונות שהיו לפנייהם והן באופן שבו הסדירו את המופיע בתלמוד שלפניהם עם ההלכה הרווחת במקומם. על ההבדלים שבין בתי המדרש שבתקופת הראשונים, כבר נכתבו כמה וכמה ספרים.

בדיון שלפנינו, ננסה לעקוב אחר בתי המדרשות השונים תוך לימוד של סוגיה אחת – דם חימוד. דהיינו: אשה שהציעו לה נישואין והסכימה, אפילו שהייתה טהורה מנידותה, חששו חכמים שמא תראה דם בעקבות ההתרגשות.

סוגית "דם חימוד" איננה תופסת יותר מכמה שורות בגמרא, וגם כמעט שאין עליה פירוש רש"י ותוספות. למרות זאת, המעיין בספרות הראשונים, יגלה, שהיא שימשה כר נרחב לדיונים. בעיון מדוקדק יותר יתגלה שלמרות קוצרה של הסוגיה, ישנם לא מעט חילופי גרסאות בראשונים, המשפיעים על פסיקת ההלכה. מחלוקות אלו, שנערכו בתקופת הראשונים, התגלגלו עד לשולחן ערוך ונושאי כליו, והשפיעו על ההלכה לדורות.

סוגית דם חימוד מסתעפת לכמה וכמה דינים, למשל: מה הדין אם דחו או ביטלו את הנישואין ושוב חזרו, מה הדין במחזיר גרושתו, מה הדין אם עבר החתן וכנסה וכו'. כל דיני דם חימוד הובאו בשו"ע ביו"ד סימן קצב.

בדיונינו, נתמקד רק בשני הסעיפים הראשונים של השו"ע:

- א. האם דיני השבעה נקיים ששומרת הכלה משום דם חימוד תואמים לדיני השבעה נקיים של זבה גדולה.
- ב. האם החשש לראיית דם חימוד הוא ברגע התביעה, או שהוא חשש שמתעורר ומתחזק דווקא לקראת החופה.

ב. מקור הדין

האמורא הראשון שמזכיר את חששם של חז"ל לדם חימוד, הוא רבא – דור רביעי לאמוראים (נידה סו, א) :

אמר רבא תבעוה לינשא ונתפייסה – צריכה שתשב שבעה נקיים.

רש"י: שמא מחמת תאות חימוד ראתה דם.

למרות שבעל המימרא הוא רבא, הגמרא מתייחסת לדינו כמוסכם להלכה גם בתקופות שלפניו, והראיה, שמקשים מדבריו¹ על רב ורב נחמן שכשהיו מגיעים לעיר חדשה היו מקדשים אשה לימים אחדים כדי שלא ישארו ללא אשה, ולא היו ממתנינים שתשב שבעה נקיים. מכאן שרבא רק חיזק והדגיש² את הדין שהיה ברור גם בדורות שלפניו.

בהבנת מקור הדין כתב המגיד משנה בהלכות אסורי ביאה יא, י: "דזו היא מדרבנן, דהם החמירו בגזרה זאת ומן התורה מותרת גמורה, שהרי אפילו ראתה בלא הרגשה מן התורה אינה טמאה, כל שכן זו שלא מצאה אפילו כתם"³. הט"ו (סימן קצב ס"ק א) הוסיף, שבאותה שעה שגזרו חכמים על כתמים שטמאה מדרבנן, גזרו גם על חשש דם חימוד.⁴

על דינו של רבא, מוסיפה הגמרא סיפור שהיה בתקופת האמוראים. הסיפור מופיע בנוסחים שונים בראשונים. הנוסח הקדום ביותר, נמצא בספר בעל הלכות גדולות⁵ (עמוד תמא) והוא מתאים לגרסת ראשוני ספרד ופרובנס,⁶ על כן נביא את הסיפור לפי גרסה זו:

¹ יבמות לו: "רב כי איקלע לדרדשיר מכריז ואמר מאן הויה ליומא ורב נחמן כי איקלע לשכנציב מכריז ואמר מאן הויה ליומא... והאמר רבא תבעוה לינשא ונתפייסה צריכה לישב שבעה נקיים...?"

² בסיפור שנביא לקמן נראה שאף רבינא ורב חביבא שהיו בסוף תקופת האמוראים, התייחסו לרבא כמקור העיקרי לדם חימוד.

³ טעמו של המגיד משנה הוא מטעם שלא הרגישה. ולעצם הדין האם דם שיצא מחמת חימוד ולא מחמת וסת הוא דם טמא או טהור מדאורי – זה מחלוקת ראשונים: הרשב"א (בנידה כ, ב) סובר שדם חימוד מטמא מהתורה (אם הרגישה וכנ"ל) ולעומתו הר"ן סובר שדם חימוד טהור אפילו מדרבנן, אלא שחששו שביחד עם דם החימוד נתעורר דם נידות. דעה שלישית היא דעת הא"י (הלכות נידה סימן שמא) שכתב בשם הרשב"א שדם חימוד טהור מהתורה וטמא מדרבנן.

⁴ וצ"ל שאף שלא גזרו על קטנה משום כתמים, גזרו עליה דם חימוד, כיון שקיים להו לרבנן שגם בקטנה שייד חימוד. שבת הלוי קצב סעיף א ס"ק ג.

⁵ לרבי שמעון קיירא מתקופת הגאונים (עיי' בהקדמתו של הרע"ז הילדסהיימר לחלק א. ויש להעיר שבהילדסהיימר רוב הלכות נידה ליתא וכן סוגיה דנן).

⁶ (בשינויים קלים) ספר האשכול, הראב"ד בבעלי הנפש, הרשב"א בתורת הבית הר"ן על הרי"ף בשבועות, והמגיד משנה איסור"ב יא, י.

וזוהי הגרסה המודפסת בש"ס וילנא:

רבינא איעסק ליה לבריה בי רב חנינא, אמר ליה: סבר ליה מר למכתב כתובה לארבעה יום? אמר ליה: אין. כי מטא לארבעה, נטר עד ארבעה אחרינא, איעכב שבעה יומי בתר ההוא יומא. אמר ליה: מאי

רבינא איעסק ליה לבריה בי רב חביבא,⁷ אמר ליה: ליום פלוני נכתוב כתובה. איעכב שבעה יומי והדר אתא.⁸ אמר ליה: מאי טעמא איעכב מר? אמר ליה: לא סבר לה מר להא דאמר רבא: תבעוה לינשא ונתפייסה צריכה שתשב שבעה נקיים? אמר ליה: אימר דאמר רבא בגדולה דשכיחי בה דמים, דקחזיא דמא, אבל בקטנה דלא חזיא דמא מי אמר? אמר ליה: בפירוש אמר רבא לא שנא גדולה לא שנא קטנה, גדולה טעמא מאי משום דמחמדא, קטנה נמי מחמדא.

רבינא לימד שהחשש שמא ראתה דם חימוד, איננו רק לנשים שרואות דם וסת אלא אף לנשים שהם מסולקות דמים.

הראשונים נחלקו האם החשש שרואה דם חימוד הוא ברגע התביעה או שהוא חשש שמתעורר ומתחזק דווקא לקראת החופה, והאם חז"ל החשיבו את האשה כאילו ודאי ראתה או חוששים רק שמא תראה, והאם שבעת הנקיים הנדרשים ממנה תואמים בדיניהם לשבעה נקיים של זבה גדולה.

ג. שיטת חכמי פרובנס וספרד

1. היום שבו חוששים לחימוד ורמת החשש

ז"ל הראב"ד בספר "בעלי הנפש" (שער הספירה והבדיקה עמוד עב):⁹

ואשה שתבעוה לינשא ונתפייסה **אע"פ שבדקה עצמה אח"כ ומצאה טהור** צריכה שתשב שבעה נקיים אחר **יום התביעה**... מאי טעמא משום דמחמדא ליום הנשואין ושמא ראתה טפת דם כחרדל ואבד, ונמצא **יום התביעה** חמור מיום הוסת, כי יום הוסת אם לא בדקה ולא ראתה ולבסוף בדקה ומצא

האי? אמר ליה: לא סבר לה מר להא דרבא, דאמר רבא תבעוה לינשא ונתפייסה צריכה לישב שבעה נקיים? אמר ליה: אימר דאמר רבא בגדולה דקחזיא דמא, אבל בקטנה דלא חזיא דמא מי אמר? אמר ליה: בפירוש אמר רבא לא שנא גדולה לא שנא קטנה, גדולה טעמא מאי משום דמחמדא, קטנה נמי מחמדא.

⁷ הראב"ד בבעה"נ, הרשב"א בתוה"ב, הרא"ש כאן, הרשב"ים במרדכי, הר"ן על הרי"ף ועוד ראשונים גורסים: "רב חביבא", ובדפוס וילנא גרס: "רב חנינא", ועיין הגהות הב"ח שתיקן כמו כאן. וכן נראה מבחינה היסטורית, שהרי רב חביבא מתואר כחותנו של רבינא (כתובות ח, א).

⁸ עיין גרסת ש"ס וילנא לעיל. וכבה"ג כן גרסו (בשינויים קלים) הראב"ד בבעלי הנפש, הרשב"א בתורת הבית הר"ן על הרי"ף בשבועות, והמגיד משנה איסו"ב יא, י. ועיין לקמן בגרסת הרשב"ים ותלמידי רש"י, ובגרסת הרא"ש.

⁹ ע"פ הגהת הגר"י קאפח.

טהור – טהורה, ואילו **יום התביעה** אע"פ שבדקה אחר התביעה ומצאה טהור טמאה.

הראב"ד הדגיש שהחשש הוא דוקא ביום התביעה ולא לאחריו. בקשת הנישואין גורמת לחימוד, ואנו מתייחסים אליה כאילו ודאי ראתה. לכן הצריך רבא שתשב ז' נקיים כדי להיטהר מהדם שראתה. וכן כתב **הרשב"א** בתורת הבית (בית שביעי שער שני ח"ג עמוד נד):

ואפילו לא הרגישה,¹⁰ ולא עוד אלא אפילו בדקה עצמה ומצאה טהור, חוששין שמא ראתה דם טיפה כחרדל ונאבד.

וכמותם כתבו גם **הרמב"ן** (הלכות נידה ג, יב), **הריטב"א** (בחיזושי, שם) ו**המאירי** (בית הבחירה שם).¹¹ **הב"י** (סימן קצב ד"ה "ומי"ש ואפילו") הוכיח את דעתם מכך שרבא סתם שאין לה תקנה אלא בשבעה נקיים, מוכח שלא מועיל לה בדיקה.¹² **והגר"א** (סימן קצב סעיף א) הוכיח כן מהגמרא ביבמות (לעיל) שלא תירצו על רב ורב נחמן, שאותן נשים היו בודקות אחר התביעה, מוכח שלא מועילה בדיקה.

מלשון הראב"ד והרשב"א משמע שהטעם שלא מועילה הבדיקה, כיוון שחוששים שהייתה טיפת דם קטנה כל כך שנאבדה.¹³ אולם **הפרישה**¹⁴ כתב שלא מהני בדיקה כיוון שיש **ריעותא לפנינו** דמחמת חימוד ודאי ראתה.

¹⁰ "אפילו לא הרגישה" כן כתב הרמב"ם אסו"ב יא, ט, והראב"ד שם בהשגה, והרא"ש פרק י אות ד. וכן מוסכם על כל הראשונים.

¹¹ בית הבחירה למסכת נידה, הוצאת קדם, עמוד 289.

¹² ולפי הוכחתו משמע שאפילו תשים מוך דחוק לא מהני. **והחוו"ד** ביאורים ס"ק א כתב שמועיל שתשים מוך. ונראה שלמעשה אין נ"מ שהרי בד"כ הבעל מציע לה נשואין לפני שיודעת, וממלא לא תוכל לשים. ועיין משי"כ בזה לקמן בדעת **הפרישה**.

¹³ כך גם הבין **החוות דעת** בסימן קצב בביאורים ס"ק א שכתב שאם היה מוך דחוק כל שעת התביעה ודאי לא חיישינן. **ושבט הלוי** הביאו בסעיף א ס"ק ד, אלא שהוסיף שכיוון שמוך שאנו עושים אינו מוך מעליא דאינו ממלא כל החורים וסדקים, א"כ אי אפשר לסמוך על המוך.

¹⁴ סימן קצב ס"ק א, וטעמו משום שלעולם אנו סוברים שאם יש בדיקה הדם היה ניכר, ואפילו הוא טיפת דם כחרדל.

2. תהליך ההיטהרות / בדיקת הפסק טהרה

מלשונו של רבא "צריכה שתשב שבעה נקיים" משמע לכאורה שצריכה הפסק טהרה ובדיקה בכל ימי הספירה כאשר הרואה דם.¹⁵ אולם הראב"ד (שם) כתב אחרת:

אך מצאתי בו צד הקל בענין אחר יותר משאר ראיות; דשאר ראיות צריכות הפסק טהרה, וחוף מיום שבדקה בו צריכה שבעה נקיים, ובתביעה זו מצאנו – אע"פ שלא הפרישה בטהרה בבדיקה סופרת שבעה חוף מיום התביעה וטובלת... ונראה לי דודאי כן הוא דבתביעת נישואין לא בעינן הפסק טהרה, והטעם מפני שאינה ראית ודאי אלא ספק, אי נמי קים להו לרבנן דדם חימוד דבר מועט הוא וכמי שפסקה בטהרה דמיא. אבל ראית וסת – מרובה היא, ואם לא בדקה להפסק טהרה חיישינן שמא לא פסק הדם.

לדעת הראב"ד אין צריך לעשות בדיקת הפסק טהרה כדי להתחיל את תהליך ההטהרות. והטעם כפול: אין ודאות שראתה,¹⁶ וגם אם נאמר שראתה טיפת דם בזמן התביעה, דם שיוצא מחמת חימוד מועט הוא, וודאי נסתם מעיינה. מקורו של הראב"ד הוא רבו-חותנו, שכתב בספר האשכול:¹⁷ "ולא פרש הגאון ר' יצחק אי צריכה הפסק טהרה... אבל בדיקת הפסק טהרה אפשר דלא בעיא כיון דלא ראתה ודאי אלא חיישינן שמא טיפת דם חמוד בא כשנרצית אמרינן ודאי פסקה בטהרה".

וכן כתב הרשב"א (שם):

ומסתברא דאינה צריכה הפסק טהרה... שהרי לא ראתה כלל ודי לך אם אתה חושש שמא ראתה דם ופסק מיד, ולא תאסור אותה כרואה ודאית שמעיינה פתוח.

וכן כתב הרמב"ן (בהלכות נידה, שם).

הראב"ד מביא ראיה לדבריו מהמקרה של רבינא ורב חביבא:¹⁸

ממעשה דרבינא דאעסק ליה לבריה בי רב חביבא ואמר להו ביום פלוני נכתוב כתובה, פי' – נהיה פנויים לכתוב כתובה ונכתוב אותה, איעכב שבעה

¹⁵ עיין מיוחס לר"ן על הסוגיה בתחילת דבריו.

¹⁶ עיין בהערות המהדיר לתורת הבית במהדורת מוסד הרב קוק בס"ק 30, שהקשה מאי שנא מכתם, והתקשה בזה מאוד. ולכאורה פשוט הוא שכתם חמור יותר שאע"פ שלא הרגישה היא עכ"פ ראתה, אולם דם חימוד לא רק שלא הרגישה אלא גם אין ודאות שראתה! והט"ז שם ס"ק ב הביא רק את הטעם הראשון וכן הרשב"א בתה"ב הקצר.

¹⁷ הוצאת מאור הגליל, הלכות נידה, אות מז עמוד 112.

¹⁸ גרסת הראב"ד לסיפור קרובה לגרסת בה"ג, ולגרסת שאר ראשוני ספרד, כדלעיל. הראייה נמצאת גם בספר האשכול שהובא לעיל, ופשוט שממנו למד הראב"ד.

יומי בתר ההוא יומא, פ"י בתר יום תביעה. כלומר אע"פ שכתב כתובה¹⁹ נתעכב עד שהשלים השבעה, ואמרינן ליה מאי טעמא עבד מר הכי שלא כנסה ביום כתיבת הכתובה, ואמרינן ליה... קא חזינא הכא דלא הוה הפסק טהרה דלא סבירא להו דתבעי שבעה ואפילו הכי עלו לה לספירת שבעה.

הראב"ד מבין שלמרות שבתו של רב חביבא לא ידעה כלל שצריכה לעשות הפסק טהרה ושבעה נקיים, מיד לאחר שבעת הימים עשו את החופה, ולא חיכו שבעה נוספים.²⁰ אולם הרא"ה בבדק הבית (ש"ב עמודים נח – נט) חולק על הרשב"א הרמב"ן והראב"ד: ואין דבריו נכונים כלל דמנא ליה הא דרבינא לא אצרכה שבעה אחריני, דגמרא לא אתא לאשמועינן אלא דלא שנה גדולה לא שנה קטנה, אדרבא כיון דבשבעה נקיים אמרינן שבעה נקיים **ספורין, בעינן ספורים בנקיות, ולא אפשר אלא בהפסק טהרה.**

הרא"ה הבין שרבינא הצריך את בתו של רב חביבא לעשות הפסק טהרה ושבעה נקיים מלאים, אלא שהגמרא לא טרחה לכתוב את סיום הסיפור.²¹ וכיוון שרבינא אמר "צריכה

¹⁹ הראב"ד מתרץ בכך את קושיית המהר"ם מלובלין: כיצד רבינא הסכים לקבוע לקבוע החופה לארבעה ימים למרות שידע שצריך לחכות עוד, ובכך הטעה אותו? ועוד הקשה בספר מגן אבות למאירי שאי אפשר שיטריחם בסעודה בחינם! והראב"ד תירץ שרבינא הבין שהם קבעו זמן רק לכתובת הכתובה, וכן עשה, אולם מעולם לא התכוון שהחופה תהיה לפני שיעברו שבעה ימים. וכן תירץ בספר "מגן אבות" למאירי (אות ז): רבינא איעסק ליה לבריה בי רב חביבא אמר ליום פלוני נכתוב כתובה, אעכב שבעה יומי בתר ההוא יומא – כלומר שהחתים הכתובה ליום הנועד ביניהם ואח"כ עיכב שלא ליחדם עד שבעה ימים שתספור בהם ז' נקיים". וע"ש שאח"כ דוחה המאירי פירוש זה כיון שבדרך כלל עושים את כתיבת הכתובה ביום הנישואין, ופירש שאכן הם נישאו ביום המיועד, ורק אח"כ עיכב רבינא אותם מלהתייחד עד שתספור ז' נקיים.

ועיין בחכמת שלמה למהרש"ל שבמקום "לארבעה יום" גרס "ליום ארבעה" ופירש שקבעו לעשות הכתובה והחופה ביום רביעי. אלא שרב חביבא הבין שקאי על יום רביעי בשבוע זה, ורבינא הבין שהכוונה ליום רביעי בשבוע הבא, שהרי צריכה לספור ז"נ, ולכן חיכה עד יום רביעי שבשבוע שאח"כ.

²⁰ כל זה לפי גרסתו בגמרא, ועיין לקמן בגרסת הרשב"ם וגרסת ורא"ש. ולפי מה שפסק הרמב"ם שת"ח יכול לערוך חופה מיד, ואח"כ תשב שבעה נקיים, אין ראייה כלל, שודאי בנו של רבינא חכם היה והיה שרי לישא אף לפני ז' נקיים. אלא שעכ"פ קשה מדוע המתין רבינא מלכתחילה. אכן שאר הראשונים חלקו על הרמב"ם בדין זה, עיין בהשגות שם.

עוד הקשו על הוכחתו, מהגמרא בכתובות ח, א לפי גרסתו שגרס "רב חביבא", ששם מבואר שלבסוף לא התחתנו כלל. ועיין סד"ט ס"ק ב.

²¹ עיין לקמן שגם הרא"ש על הסוגיה שהקשה כן לעניין ז"נ (אבל לעניין הפסק טהרה סובר כרשב"א וראב"ד וסיעתם). והרשב"א במשמרת הבית (שם) תירץ שכיון שיש כאן דין חשוב הגמרא הייתה צריכה להזכיר שהמתין עוד שבעה, אלא מוכח שכנסה מיד.

וראיתי בריטב"א (תלמיד הרא"ה) בחידושו לנידה, שדחה באופן נוסף את הראייה: ניתן לפרש שכשרבינא "אמר ליום פלוני נכתוב כתובה" הבינו שהוא מחמיר בגלל רבא, וחששו בדבריו להחמיר ועשו הפסק טהרה ז' נקיים, ולא נשא ונתן רב חביבא עם רבינא על עצם הדין עד שנסתיימו השבעה, ואז

שתשב **שבעה נקיים** ברור שאין בינה לבין אשה אחרת שסופרת שום חילוק.²² כן פסק להלכה **בהלכות נידה לרא"ה ג, ז**:²³

וכן האשה שתבעה להנשא ונתרצית חוששין שמא מחמת חמוד ראתה דם טפה כחרדל ואבדה, לפיכך צריכה לישב שבעה נקיים חוץ מיום התביעה, ודין טהרתן כמו שכתבנו למעלה (בטהרת הנידה בפרק א סעיפים ב-ג).

למרות זאת, סובר הרא"ה (בבדק הבית, שם) שניתן להקל בדין אחר בתהליך ההיטהרות מדם חימוד:

אלא אי איכא לאקולי בהא דתבעה לינשא ונתפייסה, בהא בלחוד הוא דאיכא לאקולי, דקיימא לן ברואה ופוסקת בו ביום דלא סגי לן בבדיקה באותו יום לענין הפסק טהרה באותו יום, דאמרינן הוחזק מעין פתוח לכל אותו יום אלא א"כ ידיה בין עיניה כל בין השמשות, ובהא לא אמרינן הכי, אלא כיון דלא ידעינן ודאי דחזאי אלא חשש דם חימוד הוא ובדקה ומצאה טהור, אמרינן אפילו איתה דחזאי ודאי דם מועט הוא וכיון דפסקה פסקה.

אשה שראתה דם ובאותו יום רוצה לפסוק בטהרה, לא מועיל שתעשה בדיקה ביום, אלא צריכה לשים מוך דחוק כל בין השמשות כדי שתהיה הוכחה גמורה שמעיניה נסתם ולא חזר לשפוע.²⁴ אבל החוששת מדם חימוד שבדקה ביום התביעה ומצאה טהור, אמרינן

התווכחו על הדין. וכעין זה מצאתי אף **בבית הבחירה למאירי**, והוסיף שלפי זה במקום לגרוס: "מאי טעמא **עביד** מר הכי" יש לגרוס: "מאי טעמא **עבד** מר הכי" בלשון עבר.

עוד ראיתי **שמאירי בספרו מגן אבות** גרס כך: "רבינא איעסק ליה לבריה בי רב חביבא אמר ליום פלוני נכתוב כתובה (פי' יום הכתובה הוא גם יום הנישואין) איעכב שבעה יומי. אמר ליה מאי טעמא עביד מר הכי...". כלומר שרבינא קבע יום לנישואין ואכן עשו הנישואין באותו יום שנקבע, אלא שאח"כ מנע רבינא מהם להתייחד עד שסיימה למנות ז' נקיים. ע"ש שיש מחלוקת האם רבינא מנה אותם משעת הרצוי או משעת הנישואין. והנ"מ לענייננו האם יש ראייה שאין צריך הפסק טהרה.

²² דעה זו הובאה **בר"ן על הרי"ף** בשבועות ד, ב בשם "איכא מ"ד", והר"ן שם דחה את ראיית הראב"ד כמו שהרא"ה דחה אותה, אבל למעשה לא ברור שסובר כמותו להלכה. גם **הריטב"א** בחידושו מביא דעת רבו הרא"ה בשם "יש אומרים" ואח"כ הביא דעת הרשב"א שא"צ לא הפסק טהרה ולא בדיקות בשבעה נקיים (כדלקמן) ואח"כ סיים בדעת הרמב"ן והראב"ד, וכתב: "וכיוון שכן, ראוי להחמיר כדברי רבינו הגדול ז"ל (הרמב"ן) שכל המחמיר תבא עליו ברכה". ניכר הדבר, **שהפסק של הראשונים שלא לעשות הפסק טהרה היה חזק בספרד**, עד שאפילו הריטב"א – תלמידו של הרא"ה נטה מפסק רבו, ולא החמיר בדבר.

אעפ"כ מצאתי כשיטת הרא"ה בספר **ציצה לדרך** (לרבינו מנחם תלמיד ר' יהודה בן הרא"ש) במאמר שלישי כלל חמישי (הוצאת מקיץ נרדמים עמוד פב) וז"ל: "יש לה להפסיק בטהרה ומונה מיום המחרת שבעה נקיים ובודקת עצמה בכל יום".

²³ הוצאת כתב וספר עמוד יג.

²⁴ כך סובר הרא"ה, אבל הרשב"א בשער הבדיקה והספירה (עמודים שא – שב) חולק עליו, ולדעתו אין הבדל בין הפסק טהרה ביום הראשון לראיית הדם, לשאר הימים.

שודאי מעיינה סתום ולא צריכה מוך דחוק כל בין השמשות. למעשה גם הרא"ה מקבל שלאחר יום התביעה **ברור שנסתם מעיינה**. אלא נקודת המחלוקת עם הראב"ד וסיעתו היא בגדר של ז"נ בזבה, שלדעתו יש דין שצריכה **לספור ז"נ**, והספירה נעשת ע"י הבדיקות. ההפסק איננו בא רק להעלותה לחזקת טהרה, אלא לקבוע את התחלת הספירה! לכן בין בזבה ובין בדם חימוד, אין חילוק לא בבדיקות בתוך ז"נ ולא בהפסק טהרה. הרא"ה בסוגיה זו נחלק לא רק על הרשב"א – בר פלוגתא שלו – אלא אף על הרמב"ן רבו ועל הראב"ד.

3. האם צריכה בדיקות בשבעה נקיים

(לשיטת הראב"ד, הרמב"ן והרשב"א)

הרשב"א:

ומסתברא דאינה צריכה הפסק טהרה ולא בדיקה כלל בימי הספירה לא בתחילתן ולא בסופן, אלא כל שהמתנה שבעה ימים אחר תביעה הרי זו טובלת וטהורה, שהרי זו לא ראתה כלל ודי לך אם אתה חושש שמא ראתה ופסק הדם מיד, ולא שתאסור אותה כרואה ודאית שמעינה פתוח. ואע"פ שאמרו צריכה שתשב שבעה נקיים לא נקיים ספורים בפנינו ואפילו בתחילתן או בסופן כשאר נקיים דזבה בעלמא קאמר, אלא כל שלא הרגישה בדם תוך שבעה, נקיים קרינן להו.

לדעת הרשב"א דם חימוד יוצא ברגע התביעה בלבד, ואח"כ מעיינה סתום, ולכן אין חשש כלל שתראה בשבעה נקיים, ואינה צריכה לבדוק כדי להוכיח על טהרתה. ולכן עיקר השבעה נקיים הוא ההמתנה. על הרשב"א קשה לשון רבא: "שצריכה לישוב שבעה נקיים" שלשון "נקיים" מורה שצריכה בדיקה, וגם זהו לשון משותף גם לטהרת זבה? הרשב"א תירץ שיש כאן "שיתוף השם" בכוונות שונות: שבדם חימוד לשון "נקיים" היינו שלא הרגישה יציאת דם חדשה.²⁵

הרשב"א מביא ראיה לכך, מהסיפור של רבינא, שהרי למרות שהבת של רב חביבא לא ידעה שצריכה למנות ז' נקיים, וודאי שלא בדקה, ערכו את החופה ז' ימים לאחר יום התביעה. מוכח שמספיק המתנה בעלמא.

²⁵ וכן פסק באורחות חיים (הלכות נידה אות ט): "ואינה צריכה הפסק טהרה כשאר נשים אלא כל ששהתה ז' ימים אחר יום התביעה הרי זו בחזקת טהרה וטובלת לערב וצריכה בדיקה בתחילתן או באמצען או אפילו בסופן" (עיין שם בהערת המגיה אות כ'), וכן מדוקדק בלשנו "ששהתה" וכן ממש"כ "או אפילו בסופן". וכאן המקום להעיר שמה שהוסיף שם המגיה שה"א השני הם הרא"ש והרמב"ן שמצריכים בדיקה בז"נ, לא דקדק כלל! אלא כוונת המחבר שם שאסור לה להינשא בעודה טמאה מדם חימוד וזה פשוט אף לרשב"א שכתב "עבר וכנסה..." ועיין שו"ע קצב, ד).

אולם הרשב"א מוסיף שדעת הראב"ד והרמב"ן אינה כדעתו :

אבל ראיתי לרב ר' אברהם ולרב ר' משה בר נחמן²⁶ זצ"ל שאמרו שאינה צריכה הפסק טהרה **אבל בדיקה תוך שבעה צריכה**.²⁷ ולא ירדתי לסוף דעתם, דממעשה דרבינא לא משמע הכין וכדאמרן. ועוד שאם עשינו אותה כרואה בעלמא לבדיקת שבעה, אף היא צריכה הפסק טהרה דשמא לא פסק דם ביומו, ואם אינה צריכה הפסק טהרה... אף אנו נאמר שהיא בחזקת טהרה כל שבעה. ואם משום שלא תחלוק בספירות (פי': שלא חילקו חכמים בין אשה לאשה בתהליך ההטהרות) אך אתה מצריכה הפסק טהרה כדי שלא תחלוק, סוף דבר לא מצאתי עיקר לדברים אלו.

לדעת הראב"ד והרמב"ן צריכה בדיקה אחת תוך ז'. הרשב"א מקשה שתי קושיות על דינם של הראב"ד והרמב"ן: הראשונה מהוכחתו בסוגיה, שהרי בתו של רב חביבא לא עשתה אפילו בדיקה אחת תוך שבעה. והשנייה מסברה, שהרי אם יש לאשה חזקה שמעיינה סתום ולכן היא לא צריכה הפסק טהרה, כ"ש שאינה צריכה בדיקות בז' נקיים.

על הקושיה מהסוגיה, כבר ענה הראב"ד בספרו :

ואם תאמר אפילו בדיקה נמי לא עבוד כלל והיכא אשכחן נקיים בלא בדיקה? הא לא קשיא, דכיון דסבירא לן "סופן אע"פ שאין תחילתן" (כלומר שאם בדקה ביום השביעי ולא בדקה ביום הראשון נחשבים לה הימים "ספורים ובדוקים") כי אתא בסוף שבעה אצרכה בדיקה וטבילה...

²⁶ הלכות נידה ג, יב.

²⁷ הר"ן על הרי"ף (בשבועות דף ד, ב ד"ה "תבעוה") הביא את דעת הראב"ד והרמב"ן, ושם לפנינו כתוב: "ומיהו כיוון דנקיים בעינן, צריכה בדיקה **בתחילתן ובסופן**" והדברים פלא כיוון שבהמשך דבריו מביא את ראיית הראב"ד מהמקרה של רבינא ושם ודאי לא עשתה בדיקה בתחילת השבעה. והב"י בסיומן קצב העתיק דברי הר"ן: "בתחילתן או בסופן" וכ"כ המעדני יו"ט שצריך לגרוס (נידה פרק י אות ח), וכן מצאתי בחידושי הר"ן על הסוגיה (מוסד הרב קוק, עמוד רלא) שכתב בדומה ללשונו על הרי"ף, ושם הוא כותב: "ומיהו כיון דנקיים בעינן צריכה בדיקה בתחילתן או בסופן". גם המאירי בבית הבחירה על סוגייתנו, הביא את שיטת הראב"ד (גדולי המפרשים) והסביר: "ומכל מקום סוברים שבדיקה מיהא בעיא או בכלל או בתחלתן או בסופן... וכמו שאמרו סופן אע"פ שאין תחלתן". וכן פסק הרשב"י (בחידושו לנידה סו, א הוצאת כתב וספר עמוד צא): "ואינה צריכה הפסק טהרה דודאי דם חמוד אינו אלא מועט ומיד הוא פוסק וצריכה בדיקה בימי הספיקה בתחילתן או בסופן דנקיים שאמרו בכל מקום היינו ספורין".

ואחר כל זאת מצאתי בספר האשכול (לראב"ד, חותנו של הראב"ד בעל ההשגות) בעמוד 112 שכתב ז"ל: "מיהו בדיקה תוך ז' ימים ודאי צריכה **בתחילתן ובסופן כנדה דעלמא** דאי לאו הכי לא מקרי נקיים" אולם מיד אח"כ מביא את הראייה מבתו של רב חביבא, מוכח שמספיק בדיקה בסוף ז' בלבד. ועיין בי"ח אשכול" הערה יא. וצ"ע.

לדעת הראב"ד רבינא הגיע לרב חביבא ביום השביעי לפני שקיעה, והספיקה הבת לעשות בדיקה אחת בסוף ז' נקיים.²⁸

לענין הסברה נראה, שאע"פ שמעינה סתום, צריכה בדיקה מדין "ספירה".²⁹ כלומר שגם זבה לאחר שהפסיקה בטהרה היא בחזקת טהורה, אלא שצריכה בדיקות בז' נקיים מדין "ספירה". וכן בדם חימוד אע"פ שהיא בחזקת אינה רואה וכאילו עשתה הפסק טהרה, עדיין צריכה בדיקות מדין "ספירה". אלא שלדעתם צריכה בדיקה אחת (שמועיל אף בדיעבד לזבה) כיון שספק אם ראתה בכלל.³⁰

בדומה למחלוקת בדם חימוד, נחלקו הראשונים הנ"ל בחומרת הבדיקות בשבעה נקיים: הראב"ד כתב³¹ שמספיק בדיקה פנימית, ואינה צריכה בדיקת "חורים וסדקים". וכן הרמב"ן³² סובר שלמרות שבהפסק טהרה צריכה בדיקה חמורה, בז"נ מספיק שתעשה בדיקה פנימית שאינה בדיקת "חורים וסדקים". מוכח שלדעתם היא בחזקת טהורה ואין צריך לבדיקות אלא מדין "ספירה". והרשב"א³³ חולק וסובר שלמרות שעשתה בדיקת הפס"ט צריכה עדיין להמשיך להתחזק בטהרה, ולכן צריכה בדיקות "חורים וסדקים" כל הז"נ:

²⁸ הראב"ד הרמב"ן הרשב"א הרא"ש והר"ן פסקו כרב (בנידה סח) שבדיעבד סגי בבדיקת ראשון או שביעי. אבל דעת הסמ"ג וסה"ת שצריכה לפחות בדיקה בראשון ושביעי. והשו"ע בסימן קצו, ד הביא את שתי הדעות וחרג מהרגלו ופסק כסמ"ג "ואין להקל" כיוון שזה ספק כרת. והאחרונים נקטו להקל בשעת הדחק, עיין פתי"ש ס"ק ז וערוה"ש שם.

²⁹ בשונה מהרא"ש שסובר שהאשה צריכה לספור את הימים, וזה נעשה ע"י הבדיקות, לראב"ד והרמב"ן הספירה היא סימן **שנותנת דעתה להרגשותיה** באותם ימים, וכפי שיבואר לקמן.

³⁰ עיין לקמן שיש שסוברים (ב"ח והגר"א) שהראב"ד והרמב"ן מצריכים בדיקות כל ז' כמו כל אשה, ודיברו רק בדיעבד. וכך משמע מספר האשכול שכתב: "כנידה דעלמא" וכ"כ בר' ירוחם (חלק חוה נתיב ששה ועשרים חלק רביעי): "ויש אומרים שאינה צריכה הפסק טהרה אבל צריכה בדיקה כשאר נשים הסופרות". וכן גם כתב בבית הבחירה למאירי בשיטת הראב"ד: "שבדיקה מיהא בעיא או בכלן או בתחלתן או בסופן **כשאר נידות**..."

אולם גם אם נאמר שהצריכה לכתחילה בדיקות בכל השבעה אין זה דומה לשיטת הרא"ש לקמן שהצריך כן משום שיש חשש שכל יום שמתקרב ליבה הומה, וצריכה לבדוק שלא תראה וכו' אלא הבדיקות הם חלק מתהליך ההיטהרות על שראתה ביום התביעה דם חימוד.

³¹ שער הספירה עמוד סט, אלא שלדעתו אף בהפסק טהרה אינה צריכה "בדיקת חורים וסדקים", שלא אמרו לעשות בדיקה חמורה אלא בטהרות.

³² בחידושים לנידה ה, א ד"ה "מתוך שמהומה", ועיין בהלכות הרמב"ן לנידה ט, כב.

³³ בתורת הבית, מוסד הרב קוק ח"ג, עמודים שכב – שכו.

דכיון שאתה מצריכה בדיקה בימי ספירה... ואם לא בדקה כלל **הרי היא בחזקת טומאה**,³⁴ אף אתה מצריכה בדיקה בכל מקום שמיטמאה בו, **זמה הועילה חצי בדיקה!** אם אתה חושש לה אע"פ שהפסיקה טהרה, זיל חוש לה אפילו לחורין וסדקין, ואם אי אתה חושש לחורין וסדקין מפני מה אתה חושש לשאר המקומות, ואדרבה הדעת נותנת שיהו חורין וסדקין צריכין בדיקה יותר מפני שהן מעמידין.

בין לרשב"א ובין לרמב"ן ולראב"ד, בדם חימוד ודאי נסתם מעיינה ויש לה חזקת טהרה. אלא שנחלקו באשה זבה: שלרמב"ן ולראב"ד יש לה חזקת טהרה, ומעיינה סתום, אלא שהתורה אמרה "וספרה לה" לחייב ספירה של הימים, כלומר **שתתן דעתה להרגשותיה** בימים אלה,³⁵ שמא יפתח מעיינה, ולכן תיקנו שתעשה בדיקות בז"נ, שעל ידם תספור ותשים ליבה. לכן בדיקות אלו שייכות אף לרואה דם חימוד. אלא כיון שיש חשש נמוך יותר בדם חימוד שתרגיש, לכן העמידוהו לכתחילה כדין דיעבד של סתם אשה שסגי בבדיקה אחת תוך שבעה.

לעומתם סובר הרשב"א שמה שאמרה התורה "וספרה לה שבעת ימים" איננו בא לומר שצריך "ספירה"³⁶ אלא לומר שאשה זבה שעשתה הפסק טהרה עדיין צריכה להשלים את חזקת טהרתה בימים הבאים. כלומר שיש חשש שאע"פ שמצאה טהור בהפסק, אולי עדיין מעיינה פתוח, ואם בדקה שבעה ימים ומצאה טהור – הוכח למפרע שמה שמצאה טהור בהפסק היה כיון שמעיינה נסתם. שלעולם הבדיקות שמצריכים חז"ל הן כדי לבדוק את חזקתה, לכן או שנצריך בדיקות חמורות, או שלא צריך בדיקות כלל. ובדם חימוד שודאי נסתם מעיינה, אינה צריכה בדיקות בז"נ.

אולם דעת הרשב"א צריכה ברור שהרי אם מעיינה סתום ואין חשש שתראה, ולכן לא צריכה כלל בדיקות, מדוע צריכה להמתין ז' נקיים?

³⁴ כתב הסדרי טהרה שכוונת הרשב"א שהפסי"ט מעלה אותה לחזקת טהרה רק אם ממשיכה לבדוק שבעה ימים. וני"ל הטעם כיון שאפשר שפסק הדם אבל עדיין מעיינה פתוח, ואם בדקה במשך שבעה ימים – התברר שמה שמצאה טהור בהפסק טהרה היה בגלל שמעיינה נסתם.

³⁵ כך הבינו את עניין הספירה, ולכן בדיעבד מותרת כשבדקה באמצע השבעה, ק"ו ממה שאמר רב שהבודקת בסוף שבעה עלתה לה. אבל הרא"ה שהצריך "ספורין" אינו משום **שתתן דעתה להרגשותיה** אלא שיש **מצווה לספור** את הימים (כמו ספירת העומר...). לכן בדיעבד ניתן לומר שכשבדקה רק בסוף או רק בהתחלה כאילו ספרה הכל אבל בדיקה באמצע לא מועילה כלל. ודו"ק. ולכן לדעתו אין חילוק כלל בתהליך ההטהרות של דם חימוד לתהליך של זבה גדולה, וכני"ל.

³⁶ עיין בבדק הבית לרא"ה (שער חמישי עמוד שיט בהוצאת מוסד הרב קוק) שהקשה על פסק הרשב"א שבדיקה באמצע השבעה נקיים מועילה בדיעבד, "ודבריו תמוהים דאנן שבעה נקיים ספורים בעינן...". והרשב"א במשמרת הבית תירץ "דאנן לאו ספורים לפנינו בעינן...". נמצא דעת הרשב"א שאין הבדיקות מדין "ספורין".

וזה לשון הר"ש (נידה פרק י, אות ד) :

ויש מן הגדולים שכתבו שאינה צריכה לא הפסק טהרה ולא בדיקה כלל בימי הספירה לא בתחלתן ולא בסופן. אלא כל שהמתנה ז' נקיים בתר התביעה הרי היא טובלת וטהורה. שהרי זו לא ראתה כלום אלא חשש ראייה בעלמא. ולא הוחזקה מעינה פתוח להצריכה בדיקה. וסעדו את דבריהם מעובדא דרבינא. דאיעסק לבריה בי רב חביבא ואמר ליום פלוני נכתוב כתובה. ואיעכב שבעה יומי בתר ההוא יומא. ואתא ואמר ליה מאי טעמא עבד מר הכי. ואז אמר לו מאי טעמא עבד מר הכי. ורב חביבא לא צוה לבדוק את בתו כי היה סבור דרבא לא אמר אלא בגדולה אבל בתו שהיתה קטנה לא היתה צריכה לישוב ז' נקיים ואעפ"כ כנסה. **ואינה ראייה כלל דא"כ אפי' ישיבת ז' אין כאן כלל ומה תועלת יש בהמתנת שבעה ימים.** כיון דרב חביבא סבר דבקטנה לא חיישינן לחימוד.

אולם המעיין בלשון הרשב"א יראה שרמז מדוע צריך להמתין ז' נקיים גם לשיטתו: "כל שלא הרגישה בדם תוך שבעה, נקיים קרינן להו". לדעת הרשב"א אשה רגילה שראתה דמים רבים של וסת, אע"פ שעשתה הפסק טהרה שהוכיח שנסתם מעינה, צריכה להמשיך לעשות בדיקות שימשיכו להוכיח את חזקת טהרתה. שאפשר שאע"פ שפסקה לראות דם עדיין מעינה פתוח וישוב להוציא ללא הרגשת פתיחת מקור. אבל אשה שתבעה להינשא, אפילו היה דם חימוד, דם מועט הוא וודאי שנסתם מעינה, ואין חשש שתראה דם בלי הרגשה של פתיחת מקור. לכן אינה צריכה לעשות בדיקות שיוכיחו את חזקתה, אלא רק להמתין ז' ימים, כיוון שעכ"פ נפתח מעינה לדם חימוד **יש חשש שיפתח שוב לוסת.** שקיים להוא לרבנן שכל שרואה דם חימוד, יש חשש שתקדים את וסתה, ולכן יש חשש שבעה ימים מהתביעה יפתח מעינה. ולכן צריכה להמתין ז' ימים ואם לא הרגישה, יכולה לטבול. וזוהי כוונת רבא "נקיים" שלא הרגישה פתיחת המקור.

סיכום: דעת הראב"ד הרמב"ן הרא"ה והרשב"א שחוששים לדם חימוד ברגע התביעה, וחשש זה חמור, שאפילו בדקה מיד ומצאה טהור – טמאה. אעפ"כ החשש הוא רק ברגע התביעה ולא מתמשך אח"כ, כיון שספק אם ראתה, ואפילו אם ראתה – דם מועט הוא, אנו אומרים שודאי נסתם מעינה.

לכן לדעת הראב"ד הרמב"ן והרשב"א אינה צריכה הפסק טהרה. ולגבי בדיקות בז' נקיים: הרשב"א חולק על הראב"ד והרמב"ן ביסוד הדין לבדיקות בז' נקיים לזבה: דעת הראב"ד שהאשה בחזקת טהרה, אלא שצריכה לבדוק מדין "ספורים" כדי שתתן דעתה להרגשותיה. ואילו הרשב"א סובר שגם לאחר הפסק, האשה צריכה להוכיח את טהרתה, ולכן עושה בדיקות. ממילא נחלקו האם בדם חימוד שודאי נסתם מעינה האם צריכה בדיקות. למעשה כתב הרשב"א (בתוה"ב שם): **"אלא שיש לחוש לדבריהם זצ"ל"**.³⁷

³⁷ וכ"פ בתורת הבית הקצר וז"ל: "ולפיכך אינה צריכה הפסק טהרה כשאר נשים הרואות, אלא כל ששהתה שבעת ימים אחר יום התביעה הרי זו בחזקת טהרה וטובלת לערב ומותרת. **בז"א בשבדקה**

לעומתם סובר הרא"ה שבדיקות הפסק טהרה ושבעה נקיים הם הדרך שמקיימת את הכתוב שצריכה לספור את הימים, לכן אפילו אמרין שנסתם מעיינה, אין חילוק בינה לשאר נשים.

4. מהו יום התביעה

הרשב"א³⁸ עורר את השאלה מהו היום הנחשב "יום התביעה" שבו יש חשש לדם חימוד:

ומכל מקום יש לעיין מאימתי מונין לה, כי אם תבעוה עכשיו לינשא לאחר שנים עשר חדש מונין לה משעת תביעה זו, ומסתברא שלא אמרו אלא **משעה שמתקנין לה צורכי חופה** וכאותה שאמרו: מכי רמו שערי באסינתא וכיוצא בזה, דכל שמשתדלין לתקן לה חופה נותנת דעתה ומחמדת, או **משעה שמודיעין לה שתכין עצמה לחופה**...

הרשב"א קובע שאשה רואה דם חימוד, **כשנותנת דעתה לחופה**, ולכן "יום התביעה" הוא היום שהתחילו בהכנות לחופה שמעוררים את מחשבתה. אבל במקרה שקובעים החופה לזמן רחוק – האשה לא נותנת דעתה לכך, ולכן לא מחמדה, ואם תספור ותטבול – לא יועיל לה שהרי כשיתחילו לערוך את ההכנות – היא תחמוד וצריכה ז"נ.

כדברי הרשב"א כתב גם הר"ן³⁹ (בפירושו לרי"ף שבועות ד, ב): "וז' ימים הללו מונין אותן משעה שהיא סומכת בדעתה ומכינה עצמה לחופה אע"פ שלא נתקדשה עדיין". הר"ן מוסיף שאפילו לא נתקדשה יכולה לשבת ז"נ. ומוכיח כן מהגמרא ביבמות שתירצו את מעשה רב ורב נחמן, שהיו שולחים שליחים ליעד להם אשה כשיגיעו לעיר, והייתה יושבת ז"נ מדין חימוד. אע"פ שעדיין לא קידש אותה. יום התביעה נקבע לפי סמיכות דעתה.

אבל הרא"ה **בבדק הבית** חולק וסובר שתביעה קודם קידושין לאו כלום היא. והשליחים ששלחו רב ורב נחמן, לא נשלחו רק לקבוע עם האשה את החופה, אלא היו גם שליחי

בתוך אותן שבעה או בתחילתן או באמצען ואפילו בסופן... ולא יראה לי כן אלא בין כך ובין כך טהורה... אלא שראוי לשמוע לראשונים להחמיר בדבר שיש בו כרת".

וכן פסק באורחות חיים (הלכות נידה אות ט): "ואינה צריכה הפסק טהרה כשאר נשים אלא **כל ששהתה ז' ימים** אחר יום התביעה הרי זו בחזקת טהרה וטובלת לערב **וצריכה בדיקה בתחילתן או באמצען או אפילו בסופן**" (עיין שם בהערת המגיה אות ל שהגיה מדעתו "ואינה צריכה" והוא תמוה! שלא ראה שהרשב"א עצמו פסק להחמיר, וגם המחבר מיד בהמשך דבריו ציטט את הרשב"א בתורת הבית הקצר. גם מה שכתב המגיה בהמשך שהי"א השני הם הרא"ש והרמב"ן שמצריכים בדיקה בז"נ, לא דקדק כלל! אלא כוונת המחבר שם שאסור לה להינשא בעודה טמאה מדם חימוד וזה פשוט, וכי"כ הרשב"א בעצמו בתה"ב הקצר שם, ועיין שו"ע קצב, ד, והדברים מוכיחים שלא דקדק המגיה בזה כלל).

³⁸ תה"ב ש"ב עמוד סג.

³⁹ וכ"פ ר' ירוחם חלק חוה נתיב ששה ועשרים חלק רביעי וכ"פ באורחות חיים הלכות נידה אות ט.

קידושין.⁴⁰ וכן כתב האורחות חיים לר' אהרן הכהן מלוניל⁴¹ (הלכות נידה אות ט) בשם "יש אומרים" והוסיף: "וכן המנהג ברוב המקומות".
והרשב"א במשמרת הבית כתב כדעת הר"ן וז"ל:

וגם זה הבל ורעות רוח דודאי מההיא דיבמות... ראייה גדולה היא, דהכין ודאי משמע דלא הוו מקדשי, אלא אודועי בלחוד הוא דקא מודעי להו... ועוד... אם כן לא תמצא חופה אלא לאחר שבוע של קידושין, וקידושין וחופה ביום אחד ולא תוך שבעה לא משכחת לעולם, ומשוית להו לכל ישראל טועין, שמקדשין ומכניסין לחופה וכותבין כתובתה ומכניסים את החתן ואת הכלה לחופה ובעל בעילת מצוה.

הרשב"א מעיד שמנהג ישראל היה לספור ז"נ מיום ההכנה לחופה, והקידושין והכתובה היו נעשים סמוך לחופה.

גם חכמי פרובנס נחלקו במחלוקת זו: ז"ל המאירי בספר מגן אבות סימן ז:

ראיתי בהם **לגדולי הדור** שלא למנות ביום הרצוי אלא במקודשת, שאין חימוד אלא במקודשת, ומ"מ **איני רואה בה הכרח**, שכל שנשתדכה וקבעו זמן לנישואין חמודה מתעורר.

למעשה אף המאירי לא תולה את ספירת ימי הנקיים לאחר הקידושין, אלא לאחר הריצוי.⁴² המאירי גם מסכים שאין למנות מיום הרצוי אם הוא רחוק מיום הנישואין, אלא שלהבדיל מהרשב"א – שקבע את היום משעה שמכניסים צורכי חופה – המאירי קובע זמן מוגדר:

ודוקא ביום רצוי קצר, כלומר שהרבה שידוכין אדם מיעד זמן לשנה או לשתיים, וכשהגיע זמן חוזרים ומיעדים זמן קצר ביום פלוני, ואותו רצוי שעל אותו יום פלוני השני הוא שמתחלת למנות למחרתו... אם הוא הזמן הראשון ליום קצר **תוך חודש** אף זה יום רצוי הוא להתחיל מנין השבעה ממנו.

⁴⁰ ע"ש שתירץ עוד שהעיקר כתירוץ בתרא שבגמרא שם שלא היו מתייחדים איתם כלל וכו'.

⁴¹ נולד בדרום צרפת, ובזמן הגרוש עבר לאי מיורקא.

⁴² כך כתב בספרו "מגן אבות". אבל בבית הבחירה על סוגייתנו כתב להיפוך: בתחילה כתב מנהג מקומו למנות מיום הרצוי, והוסיף שיש שמחמירים לא למנות נקיים אלא לאחר הנישואין, ורק אח"כ כונסה לביתו. (המנהג הזה מוזכר אף בחידושי הרשב"ץ וז"ל: "ונהגו למנותן משעת הנישואין בקצת מקומות"). ועל המנהג הראשון הוסיף המאירי שם: "אלא שאפשר **שדוקא בשנתקדשה מעיקרא** אבל אותה שאינה מתקדשת עד היום שהיא נכנסת לחופה יראה לדעתם שצריכה שבעה ממחרת יום קידושין והחופה, **ולדברי כולם אין מנין שבעה שקודם לכך מועיל**, שאין דם חימוד אלא במקודשת". וכן כפל את דבריו בבית הבחירה לכתובות ב, א ד"ה "ממה" וז"ל: "ומכל מקום איפשר שדוקא בשנתקדשה מעיקרא אבל אותן שאינן מתקדשות אלא ביום כניסתן לחפה יראה שצריכות שבעה חוץ מיום הקידושין שהוא יום הנישואין שאין דם חימוד אלא משנתקדשה". והמעין בהקדמה למגן אבות יראה שהמאירי כתבו לאחר שכתב את בית הבחירה, מכאן שאע"פ שבתחילה פסק כרא"ה, אח"כ חזר בו ולא ראה בזה הכרח.

עוד כתב הרשב"א שאין קשר בין יום התביעה ליום כתיבת הכתובה, והראיה ממעשה דרבינא שבא בסוף יום שביעי מהיום שנתפייסה ולא מהיום שקבעו לכתוב הכתובה. וכן פירש רש"י שם ד"ה "איעכב ז' יומי": "בתר יומא שנתפייסא לינשא". וכ"כ הראב"ד (הובא לעיל)⁴³ וכ"כ הרמב"ן (הלכות נידה סוף פרק ג).

דעה שונה מביא המאירי בספר מגן אבות (שם):

נהגו בכל גלילותינו אלה, להיות הכלה טובלת תוך שבעת ימי חופה (פירוש: שלא מצמידים את הז"נ לחופה, אלא סופרת וטובלת לפני כן) באיזה יום שכלתה בו ספירות שבעת הנקיים, אע"פ שהיא עדין תוך שבעה לחתימת הכתובה. **וצווחו עלינו אותם התלמידים שזכרנו**,⁴⁴ על שאין אנו מצריכין אותה לספור ז' נקיים מיום שנחתמה הכתובה מחשש דם חימוד, והביאו ראיה ממה שאמרו באחרון (פי' – בפרק אחרון) של נידה: תבעוה לינשא ונתפייסה צריכה שתשב שבעה נקיים, ואמרו שם: רבינא איעסק ליה לבריה בי רב חביבא אמר ליום פלוני נכתוב כתובה, אעכב שבעה יומי בתר ההוא יומא, כלומר שהחתיים הכתובה ליום הנועד ביניהם ואח"כ עיכב שלא ליחדם עד שבעה ימים שתספור בהם ז' נקיים, והם (התלמידים) מפרשים... ועיכבה ז' ימים אחר חתימת הכתובה. והשיבותי להם...⁴⁵ זהו הישר שבדרכים לדעתנו ולקיום מנהג אבותינו ורבותינו נוחי הנפש...

המאירי מעיד שבמקומותיו נהגו כשיטת הרשב"א ורש"י, והוא מגן על המנהג מפני המלעזים.⁴⁶

⁴³ אולם לפני הריטב"א (בחידושו לנידה) הייתה גרסה שהראב"ד סובר שמונים משעת כתיבת הכתובה, אולם אין זו הגרסה שלפנינו. וכבר העיר על כך המגיה לריטב"א שם הערה 44.

⁴⁴ תלמידי הרמב"ן שבאו לעירו של המאירי ויצאו נגד הרבה מהמנהגים במקום. לעומתם עמד המאירי וכתב את סיפרו כדי להעמיד את המנהג על מקומו. המאירי מביא את שיטתם גם בבית הבחירה לנידה סו, א וגם בבית הבחירה לכתובות ב, א ודוחה אותם בנחרצות. גם הריטב"א בחידושו לנידה כותב: "ומנינא משעת תביעה, ולא משעת כתיבת הכתובה... אלמא מיום תביעה הוא דמנינן שבעה נקיים חוץ מיום של תביעה, ולא משעת כתיבת הכתובה כמו שהיו סוברים רבים" משמע שהיו מתלמידי הרמב"ן שסברו שיש למנות משעת כתיבת הכתובה.

⁴⁵ כאן המאירי מוכיח מהסוגיה בכתובות ב, א ומעוד סוגיות שלא כשיטתם, אולם דיון זה חורג מסוגיתנו, ולכן לא הבאתיו.

⁴⁶ ככלל, המאירי מרבה להתייחס למנהגי פרובנס בכלל ולמנהגי העיר נרבונו בפרט, וכן למנהגי משפחתו הפרובנסלית המיוחסת. בפרובנס היה למנהג משקל חשוב שכבר עמד על עניין זה בעל המאור, אלא שהמאירי היה הראשון שכתב ספר שלם לבירור הלכתי זה. (עיין תא שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, ח"ב, עמוד 171). בעניין "כוחו של מנהג ככללי": עיין בספר "דברי שלום ואמת" עמודים 33 – 30, 260 – 259. בעניין "כוחו של המנהג באשכנז וצרפת": עיין תא שמע, מנהג אשכנז הקדמון, עמודים 39 – 27.

בסיכום דבריו כותב הרשב"א במשמרת הבית את המנהג שנהגו במקומו:

ואני אומר כי מנהגן של ישראל בכל מקום ומקום תורה היא וכל מה שעושין במנהגיהן יסודתן בקדש.⁴⁷ ובכל מקומותינו הנהיגו להכין סעודה ושמחה שבת שלפני שבת של נשואין, וזו היא תביעה וממנו מונין לה שבעה אלו.

התורת שלמים (קצב ס"ק ד) הסביר, שבתקופת הרשב"א נהגו לכוון בערב שבת ולטבול בכניסת השבת, ושבת שלפני כן היו עושים סעודה גדולה ושמחה. יום שישי שהכינו צורכי הסעודה, היה נחשב כ"יום התביעה". פירושו קשה בלשון הרשב"א, שמשמע שיום שבת היה נחשב יום התביעה.

ניתן לפרש⁴⁸ שכוונת הרשב"א "שבת של נשואין" מלשון "שבוע", כלומר שבת שלפני השבוע של הנישואין, היו עושים סעודה, ומיום הסעודה היו סופרים ז"נ.

(אפשר שהמנהג שציין הרשב"א, רומז למנהג שנהגו בני אשכנז לעשות "שבת חתן" בשבת שלפני החופה. למנהג הנ"ל יש מקורות קדומים באשכנז.)

כשיטת הרשב"א פוסק גם הרשב"ץ (בחידושו לנידה): "ומיהו מספיק לה משעת התביעה ולא בעינן קידושין, ולא כתיבת כתובה אלא סמכה בדעתה דלא הדרי בהו, כגון מה? כמו שערי באסינתא וכיוצא בה, מאותה שעה מונין..."

5. סיכום

עד עתה סקרנו את שיטת חכמי פרובנס וספרד, שבאופן כללי הלכו כולם בשיטה – שהחשש לדם חימוד הוא ביום התביעה. בדרך כלל הרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א, הר"ן והמאירי, היו מודעים לדרכים אחרות בפירוש הסוגיות שרווחו אצל בעלי התוספות, והרבו להתעמת אתם בספריהם. למרות זאת, הן בספרי החידושים והן בקבצי ההלכה לא נמצא שום רמז לפירוש נוסף, שונה או אפילו הפוך לדברי רבא! הלומד את דבריהם, מתרשם, שכל הראשונים הולכים בדרך אחת כבושה. כפי שנראה לקמן, אין הדבר כן כלל וכלל.

האם זוהי סוגיה יחידנית שלא היו ראשוני ספרד ופרובנס מודעים לפירוש בעלי התוספות, או שמא יש כאן התעלמות מכוונת מפירושים של חכמי צרפת ואשכנז האומרת דורשני...?

⁴⁷ על יחסו של הרשב"א ל"מנהגי ישראל" עיין שו"ת הרשב"א ח"ב רסח, ובח"א שו, ח"ד קפו, ח"ג תלג, ועוד... לעומת זאת עיין בח"א שצה. המעיין יראה שהרשב"א ככלל נותן תוקף גדול למנהג (במיוחד דיני ממונות). כאן הביא הרשב"א את המנהג לחזק את שיטתו נגד הרא"ה, שהרי המנהג היה שהיו קובעים את יום התביעה לפני הקידושין.

⁴⁸ אפשרות זו העלה המגיה לתורת הבית, הוצאת מוסד הרב קוק, עמוד סב הערה 18. לפי פירוש זה, לא היו טורחים להצמיד את הז"נ לחופה ממש, שהרי הייתה טובלת במוצ"ש, והחופה הייתה במהלך השבוע שאח"כ. מנהג זה תואם את שיטת פוסקי ספרד שלא חששו לדם חימוד אלא ביום התביעה.

ד. שיטת חכמי צרפת הצפונית ואשכנז

1. פרטי הדין

שיטת הרשב"ם מובאת במרדכי בסימן תשמ:

פירש רשב"ם וז"ל ואם טבלה קודם נישואיה ז' ימים או יותר **אותה טבילה לא מהני כלל** כי מה אנו חוששין אם ראתה⁴⁹ קודם⁵⁰ אם לאו, אבל ז' ימים **הסמוכים לבעילת מצוה** שהוא ליל ראשון דחופה, חוששין שמא ראתה דם, ולא מהני טבילה קודם לבעילת מצווה כי צריכה לספור שבעה נקיים. והלכך לובשת לבנים כל ז' ימים קודם חופה ופורשת סדינים לבנים על מטתה ובודקת פעם אחת או פעמיים ביום ואם לא ראתה בהם טובלת בלילה קודם בעילת מצוה כי שמא ראתה דם שנה או שנתיים קודם נישואיה ולא טבלה ועכשיו מטהרת בטבילה זו. ואם לא ישבה ז' ימים נקיים קודם ליל בעילת מצווה אסירה ליבעל לאישה בלילה הראשונה עד שתשמור ז' נקיים מליל ראשון ואילך **שלא ביום שלפני חופה ראתה דם מחמת חימוד תאות בעלה**. ע"כ לשון רשב"ם.

החשש לדם חימוד לדעת הרשב"ם, הפוך מהחשש שמובא בפוסקי ספרד, ובעקבות כך גם כל שאר פרטי הדין מתהפכים. פוסקי ספרד למדו מלשון רבא "תבעוה לינשא" שהחשש לראיית דם חימוד הוא חשש רגעי ביום התביעה, הנובע מהתאווה של האשה בעקבות **בקשת הנישואין**. לדעת הרשב"ם החשש להופעת הדם נובע מנתינת הדעת **ליום הבעילה שהולך ומתקרב**. לכן החשש לחימוד רק מתחיל ביום התביעה, אבל הוא הולך ומתגבר עד היום שלפני הבעילה. החשש הופך להיות משמעותי בשבעה ימים שסמוך לחופה, שאם תראה בהם דם לא יועיל לה טבילתה בליל החופה שהרי צריכה לספור ז' נקיים מראיית הדם. וכן אם טבלה הרבה לפני החופה, יש חשש שככל שמתקרב יום הבעילה היא תחמוד, לכן צריכה להמשיך ולבדוק את עצמה עד שתבעל. כך כותב התוספות **ביומא**⁵¹ (יח, ב ד"ה "והאמר"):

ונראה דהיכא דתבעוה לינשא וישבה שבעה נקיים וכל אותם ימים בדקה שחרית וערבית וטבלה ולא נבעלה, אז צריכה לבדוק בכל יום ויום,⁵² דלעולם

⁴⁹ כאן יש תוספת לחלק מהגרסאות: "זמן רב קודם החופה דמה שראתה סמוך לחופה מהני טבילה זו שהיתה ז' ימים קודם החופה..." והמילים "אם לאו" מוכיחים שגרסה זו משובשת ואין בה צורך.

⁵⁰ אצלנו: "קודם חופה" ועיין גהות הב"ח שמחק את המילה "חופה", שהרי כוונת רשב"ם על מה שראתה הרבה לפני החופה.

⁵¹ תוספות למסכת יומא נערכו ע"י המהר"ם מרוטנבורג (אורבך, בעלי התוספות 563) ועיין לקמן שהמהר"ם אכן פסק כרשב"ם.

⁵² עיין ב"ח סימן קצב ס"ק ד שהקשה מלשון הרשב"ם המופיע במרדכי שכתב "אותה טבילה לא מהני כלל" משמע אפילו אם תבדוק אח"כ לא יועיל. ותירץ שכוונת הרשב"ם שאם לא תבדוק לא יועיל מה שספרה, ולא דומה לשאר נשים שאם טבלו ולא שימשו שמתרות בלא בדיקה, וק"ל.

משתבעה לינשא איכא לספוקי דילמא חזיא מחמת חימוד עד שתיבעל הלכך בעינן שבעה נקיים סמוך לבעילת מצווה וכן פירש רשב"ם בפרק התנוקות.

הנ"מ:

1. לפי רשב"ם יש להצמיד את הז' נקיים ליום החופה.
2. לפי רשב"ם אשה שספרה ז' נקיים שלא סמוך לחופה, **לא מועיל לה אפילו בדיעבד**, כיוון שאנו חוששים שראתה דם ביום שלפני הבעילה, ולכן אסורה לחתן עד שתספור ז' נקיים ותטבול. אמנם אם עשתה בדיקות מהטבילה ועד לבעילה – טהורה.

רשב"ם חולק גם ביחס לבדיקות. לפי פוסקי ספרד לא מועיל לה שבדקה ביום התביעה, כיוון שאנו אומרים שודאי ראתה. לדעת רשב"ם מועילים הבדיקות כדי להוכיח שאינה רואה באותם ימים שסמוך לחופה. לכן חכמים גזרו שצריכה לעשות בדיקות. בדיקות אלו מוכיחות שלא ראתה דם חימוד וטהורה. הסיבה שטובלת לפני החופה היא משום שמא ראתה דם וסת בעבר ולא טבלה ממנו. נמצא שדברי רבא: "תבעוה לינשא צריכה שתשב ז' נקיים" אין כוונתם שצריכה ז"נ להיטהר מדם חימוד שראתה, אלא ז"נ להוכיח שאיננה **רואה דם חימוד!**

לעומת זאת בז"נ שאחרי יום התביעה, פוסקי ספרד מקלים בבדיקות באופן כללי, יותר מסתם אשה, כיוון שמעינה סתום. לפי רשב"ם הבדיקות בז' ימים הסמוכים לחופה מעכבות אף בדיעבד, ואם לא בדקה – יש חשש שראתה דם באותו יום שסמוך לחופה וטמאה. כלומר שאשה זו חמורה מסתם אשה שסופרת ז' נקיים! וז"ל המהר"ק:⁵³ "וטעמא נראה לענ"ד דכיוון דאחמדה כדקאמר בגמרא, **בכל שעתא ושעתא איכא למיחש דילמא השתא חזיא ולא אדעתה...** ולא דמי לשאר סופרת ז"נ דהתם **לא הוחזקה להיות רואה בכל שעה ושעה** אבל דאחמדה – מחמדה משתבעוה לינשא עד שתבעל איכא למיחש טובא..."

כשיטתו של רשב"ם מובא גם במחזור ויטרי לר' שמחה⁵⁴ בספר הפרדס⁵⁵ ובספר האורה⁵⁶ – המיוחסים לרש"י ותלמידיו.

⁵³ מובא בהגהות על המרדכי שם.

⁵⁴ מתלמידי רש"י בסימן תסו וז"ל: "אמר רבא תבעוה לינשא ונתפייסה. פי' נתרצית. צריכה שתשב ז' נקיים. פי' **קודם החופה**. שמא מחמת תאוות חימוד ראתה דם. שדרך אשה לחמד קודם חופה ימים או עשור. ולכולהו אין אנו חוששין אם ראתה דם אם לאו. שהרי תטבול קודם בעילת מצוה. אבל לשבעת ימים הסמוכין לבעילת מצוה דהיינו ליל ראשון של חופה אנו חוששין שאם **תראה בהם דם לא מהניא לה טבילה דקודם בעילת מצוה. שהרי צריכה לספור ז' נקיים.** והילכך לובשה בגדים לבנים כל ז' ימים שקודם חופה. וסדין לבן פורסת במיטתה. ובודקת עצמה פעם אחת או פעמיים ביום. ואם לא ראתה בהם דם טובלת בליל קודם בעילת מצוה. שמא ראתה דם שנה או שנתיים בימי בתוליה ולא טבלה. ומיטהרת עכשיו בטבילה זו. ואם **לא שימרה ז' נקיים קודם לא תיבעל בלילה הראשון עד שתשמור ז' נקיים** מליל ראשון ואילך. שמא ביום שלפני חופה ראתה דם חימוד."

⁵⁵ עמודים יב – יג.

וכ"פ הראב"ן⁵⁷ וכ"פ הרוקח⁵⁸ וכ"פ האור זרוע תלמידו⁵⁹ וכ"פ המהר"ם מרוטנבורג⁶⁰ וכ"פ סה"ת.⁶¹

2. גרסת רשב"ם (לסיפור)

המרדכי בהמשך דבריו מביא את פירושו של רשב"ם לסיפור המופיע בסוגיה:

הכי איתא פי' התינוקות: רבינא איעסק ליה לבריה בי רב חביבא ונתפייסה בת רב חביבא לינשא לבנו של רבינא. אמר להו רבינא לקרובי הכלה: ליום פלוני נכתוב כתובה (כלומר לעשות נשואין ליום הנועד. כי מטא ההוא יומא שקבעו ביניהם לכתוב כתובה) אמרו לרבינא לינטר עד ד' אחרינא ליום ד' הבא בשבוע אחרת וכי לא סבר לה מר להא דרבא תבעוה לינשא ונתפייסה צריכה ז' נקיים. והא לך לשון רשב"ם: ובתולה זו תנשא לבנך והיא שכחה ולא שמרה שבעה נקיים [עד יום זה ושמה ראתה אתמול, (ו)לא מהני טבילה דהשתא ליבעל לאורתא, הלכך נטיר מר עד ד' אחרינא ותתן דעתה ותשב ז' נקיים ותיבעל ליל ראשון לחופתה עכ"ל רשב"ם...

רשב"ם מפרש שכשהגיע היום שקבעו לכתוב כתובה ולהינשא, התברר שהבת לא עשתה בדיקות בז' הימים שלפני כן, וממלא יש חשש שראתה דם ביום הקודם. לכן רצו לדחות את החופה בשבוע נוסף. ורבינא טעה וחשב שניתן בכל אופן לבצע את החופה במועד כיוון שרק

⁵⁶ עמודים 177 – 176.

⁵⁷ ספר הראב"ן מסכת נידה אות שכד וז"ל: "משום דאשה סמוך לכניסתה לחופה מחמדת ומתאוה לבעל ומחמת חימוד אתי דם ודלמא אתי דם ולא אדעתא דסבורה הרגשת מי רגלים הוא... הילכך צריכה שתלבש בגדים לבנים כל ז' נקיים עד לנישואין, שאם תראה יפרוש ממנה בעת הנישואין עד השלמת ז' נקיים...". הראב"ן היה מגדולי מרביצי התורה באשכנז בדור שמקביל לתלמידי רש"י ולרשב"ם. רבותיו היו ר' אליקים ב"ר יוסף, ר' קלונימוס ב"ר יהודה, ור' יצחק ב"ר אשר (ריב"א). חותנו ותלמידו היה ר' יואל אביו של הראב"ן.

⁵⁸ ר' אליעזר מגרמיזא, ספר הרוקח הגדול, הלכות נדה, סימן שיז (מהדורת שניאורסון עמוד קצה) בשם אביו (ר' יהודה ב"ר קלונימוס ב"ר משה) וכל רבותיו (למעט סבו ר' יהודה משפירא ועיין לקמן בשיטת הראב"ן), וכן מובא בחידושי אנשי שם על המרדכי לשבועות אות תשמ ס"ק ט.

⁵⁹ ח"א הלכות נידה סימן שמא.

⁶⁰ מובא בהגהות מימוניות איסוי"ב יא, אות ה בשם הרשב"ם והרוקח ובשם מורו (מהמהר"ם מרוטנבורג. המהר"ם עצמו למד מפי ר' יחיאל מפרישי, ור' יצחק מוינה בעל האו"ז). וכן מובא בהגהות שערי דורא בתחילת הלכות נדה. ובתשב"ץ סימן תעח כתב בשם רבו המהר"ם וז"ל: "וצריך ללוש לכלה בכל יום בגדים לבנים בין היא גדולה בין היא קטנה ח' ימים קודם טבילה ולבדוק עצמה בלילה ובבוקר" (והוסיף על זה ר' פרץ בהגה: "ומיהו לא נהגו העולם לעשות כן ללוש בכל יום" היינו שללוש לבנים ח' ימים).

⁶¹ ר' ברוך מגרמיזא תלמיד ר"י הזקן הלכות נידה אות קח – קט.

על גדולה הרואה וסת יש חשש לדם חימוד, וענו לו קרובי הכלה: "לא שנה גדולה לא שנה קטנה". פירושו של הרשב"ם רחוק מאוד מגרסתנו בגמרא. וצ"ל שבמקום לגרוס "אמר ליה אין, כי מטא לארבעה נטר עד ארבעה אחרינא איעכב שבעה יומי בתר ההוא יומא א"ל מאי האי" גורס רשב"ם: "א"ל אין, כי מטא לארבעה, א"ל (קרובי הכלה לרבינא) לינטר עד ארבעה אחרינא, א"ל מאי האי...". כלומר יש להוסיף לפני המילה "נטר" את המילים "אמר ליה", ולמחוק את המילים "איעכב שבעה יומי בטר ההוא יומא". לפי גרסת רשב"ם רבינא טעה בהבנת דברי רבא, ורב חביבא מעמידו על טעותו.⁶² בספר א"ל⁶³ הביא את הגרסה של רשב"ם כפי שכתבנו ואת פירושו לסיפור.

הגרסה של רשב"ם מצויה בספרים המצויים בידינו מבית מדרשו של רש"י:

כך כותב מחזור ויטרי לר' שמחה בסימן תסו:

רבינא איעסק ליה לבריה בי רב חביבא. רבינא תבע את בתו של רב (חנינא) (חביבא) להנשא לבנו. ונתפייסה. אמר להו רבינא לקרובי האשה ליום פלוני לכתוב כתובה. **כי מטא ההוא יומא** שקבע לכתוב כתובה. **אמרו ליה לרבינא לינטר מר עד ארבעה אחרינא.** עד יום רביעי בשבת אחר. מיום ד' זה עד ז' ימים. וההוא יום ד' לכתוב כתובה (בדין) (כדין) בתולה הניסת ליום ד'. **אמר ליה רבינא לרב חביבא מאי טעמא.** נמתין עד ז' ימים. א"ל רב חביבא לרבינא. לא סבר מר להא דאמר רבא תבעוה לינשא ונתפייסה צריכה שתשב ז' נקיים. א"ל אימר דאמר רבא בגדולה דשכיחי בה דמים. בקטנה מי אמר. א"ל בפירוש אמר רבא לא שנה גדולה ולא שנה קטנה. גדולה טעמא מאי דמחמא. קטנה נמי מחמא. פ"י שכן דרך של אשה שרואה דם מחמת חימוד בשעה שמתרצית ואומרת רצוני ליכנס לחופה לאותו זמן וכד מטיא לאותו זמן או בין כך רואה מחמת חימוד לפיכך צריכה שתשב ז' נקיים. **ובתולה זו שתנשא לבנך שכחה ולא שימרה ז' נקיים קודם יום זה.** ושמא אתמול אותה ולא מהניא לה טבילה דהשתא לתיבעל לאורתא. או שמא למן היום

⁶² דברים אלו קשים ממה שמשמע מהגמרא במו"ק כ, א ובב"מ קו, ב שרבינא היה גדול מרב חביבא. בעניין זה עיין בכתובות דף ח, ושם דף כ, א, ובב"מ דף עד, א ובב"ב דף קמט, ב. לעומת זאת עיין בגיטין פט, ב.

⁶³ שם, וז"ל: פ' תינוקת רבינא איעסק ליה לבריה בי רב חביבא א"ל סבר מר למכתב כתובה לארבע' א"ל אין כי מטא לארבע' א"ל ננטר מר עד ארבעה אחריני א"ל מ"ט עביד מר הכי א"ל לא סבר לה מר להא דרבא דאמר תבעוה לינשא ונתפייסה צריכה לישב ז' נקיים. פ"י רשב"ם כי מטא ההוא יומא שהי' להם לכתוב כתובה אמר ליה לרבינא לינטר מר עד ארבע' אחרינא עד יום רביעי בשבת אחרת מיום רביעי זה עד שבעה ימים וההוא יום רביעי לכתוב כתובה כדין בתולי הנשאת ליום הרביעי א"ל רב חביבא לרבינא לא סבר לה מר להא דאמר רבא כו' בתמי' **ובתולה זו שתנשא לבנך שכחה ולא שמרה ז' נקיים קודם יום זה** ושמא אתמול אותה ולא מהניא טבילה דהשתא לבעול לאורתא הלכך לינטר מר עד ארבעי אחריני ותתן אל דעתה ותשב ז' נקיי ותיבעל בליל ראשון של חופה כמשפט הבתולי להכנס בליל ראשון לחופתן עכ"ל.

שנתעסק באשה וקיימו דבריהם לא היה ז' ימים עד אותו יום ד' שקבעו זמן לכתוב כתובה ולא יכולה לשמור ז' נקיים. הילכך לינטר מר עד ארבעא אחרינא ותתן על דעתה ותשב ז' נקיים ותיבעל לביל ראשון של חופה כמשפט הבתולות להיכנס (בלי) (בליל) ראשון לחופתם: איעכב רבינא שבעא יומי בתר ההוא (יומא) שהתחילה לישב ז' נקיים.

דברים אלו מופיעים מילה במילה גם בספר הפרדס⁶⁴ ובספר האורה⁶⁵ אלא ששם יש שינוי חשוב: המילים "ובתולה זו שתנשא לבנך שכחה ולא שימרה ז' נקיים" לא מצויות שם. ולמעשה לא מוסבר מדוע בתו של רב חביבא לא שמרה ז' נקיים מיום התביעה ועד היום שקבעו לכתוב כתובה, למרות שרב חביבא ידע את הדין שאף קטנה צריכה לספור ז' נ! על כך מוסיף במחזור ויטרי הסבר, שלא מופיע בגמרא: הבת שכחה לספור!

נראה לי שלמרות ששני הספרים – ספר הפרדס וספר האורה התנבאו בסגנון אחד, הגרסה המופיעה במחזור ויטרי היא העיקרית, אלא ששני הספרים העתיקו ממקור אחד, ושם טעה הסופר וקפץ מהמילים "שתשב שבעה נקיים" למילים "ולא שמרה שבעה נקיים" והוא המשיך להעתיק משם. כלומר **התוספת של מחזור ויטרי איננה משלו**, אלא הוא הוא ההסבר שהופיע בבית מדרשו של רש"י. ספר הפרדס וספר האורה העתיקו ממקור אחד שטעה בהעתקתו ודילג על הסבר זה בגלל חזרת המילים "שבעה נקיים" פעמיים באותו משפט.

למדנו, שגרסת הרשב"ם והסברו נובעים מבית מדרשו של רש"י.

כאן המקום לברר מהי הגרסה המקורית, האם הגרסה כפי שמופיעה אצל חכמי ספרד ופרובנס או כפי שמופיעה אצל חכמי צרפת? בפרק הראשון הבאנו את הגרסה כפי שמופיעה בבעל הלכות גדולות. גרסה זו מאששת שהגרסה שבספרד היא קדומה ביותר. אלא שעדיין ניתן לומר שהיו שתי גרסאות קדומות ואין גרסתו של בה"ג מעידה שבצרפת שינו את הגרסה ממה שהיה מקובל אצלם מקדמא דנא.

אעפ"כ שלושה קשיים שנותרו בגרסת הרשב"ם מאששים שאכן הגרסה שונתה:

1. העובדה שבתו של רב חביבא שכחה לספור היא הוספה פרשנית על מה שכתוב בגמרא לכל הגרסאות, ונמצא שגרסת הגמרא כפי שמופיעה בבית מדרשו של רש"י חסרה!
2. רש"י על הסוגיה גרס את הגמרא כפי שמופיעה בספרד! שהרי הוא פירש את המילים "אייעכב שבעה יומי" שאינה מצויה בגרסה של הרשב"ם וסיעתו.

⁶⁴ מיוחס לרש"י ולתלמידיו, מהדורת יהדות, עמודים יב – יג.

⁶⁵ גם הוא מיוחס לרש"י ולתלמידיו, מהדורת יהדות – בובר, עמ' 177 – 176.

3. כפי שנראה לקמן, מתברר שהיו עוד שתי גרסאות לפחות שהסתובבו באשכנז. ריבוי גרסאות מעיד על שינויים שנעשו שם בעקבות הקושי לקבל את הגרסה הבסיסית.

מכאן יש להעלות השערה שהגרסה הבסיסית היא גרסתם של פוסקי ספרד וכמו שמפורש בבה"ג. ידוע שראשוני ספרד נזהרו שלא לפגום בגרסה שהייתה לפנייהם, והם קבלו את גרסת התלמוד הבבלי כהלכה פסוקה. לעומתם באשכנז וצרפת היה כוח המנהג חזק מאוד,⁶⁶ והם העדיפו אותו על פני התלמוד הבבלי. במקרים הרבים שנוצר סתירה בין המנהג לתלמוד – העדיפו לשנות את הגרסה ולהחזיק במסורת שבע"פ שהייתה בידם.⁶⁷

3. גרסת הרא"ש

הרא"ש על הסוגיה (פרק י אות ד) מביא את דברי הרשב"א – שאין צריכה לעשות לא הפסק טהרה ולא בדיקות בשבעה נקיים – וחולק עליהם. לאחר מכן מביא את גרסת הגמרא של **ספרי אשכנז**:

אלא הכי גרסינן בסיפרי אשכנז: אמר ליה לכתוב כתובה **אמר ליה** לינטר מר עד ארבע אחרינא. אמר ליה אמאי? אמר ליה לא סבר מר להא דרבא תבעוה לינשא וכי' והודיעו שאין חילוק בין קטנה לגדולה. ואז הפריש בתו **כל שבעה** קודם חופה. ויש מן הגדולים שכתבו שאינה צריכה הפסק טהרה אבל בדיקה **כל שבעה** צריכה. ולדעתם אני מסכים דחיישינן בכל יום שמא תראה. דיותר **שהיא קרובה לזמן חופה יותר ליבה הומה ומשתאה**. ותדיר חיישינן שמא מחמת חימוד תראה.

בגרסה שמופיעה ברא"ש יש כבר התפתחות נוספת: לא גורסים כלל "א"ל אין. כי מטא ארבעה", כלומר שהיה עיכוב מהזמן שנקבע, אלא גורסים שרבינא דוחה מיד את הצעתו של רב חביבא. את הדיון בשאלה האם יש חשש לדם חימוד לקטנה – הם מבררים מיד בקביעת היום לכתובה. הגרסה שמופיעה כאן מתרצת את הקושי הגדול שהיה בגרסה הבסיסית של רבני צרפת. אין צורך לומר שהבת שכחה לספור ז"נ, שהרי את הדיון בצורך לשבת ז"נ הם מבררים מיד בתחילה.

⁶⁶ יש לעיין האם נתן למצוא מקור למנהג אשכנז. חיפוש המקור קשה מאוד, מאחר ואין לנו התייחסות לסוגיית דם חימוד במקורות הארץ ישראליים.

⁶⁷ ז"ל ישראל תא שמע בספרו "מנהג אשכנז הקדמון" עמ' 14 – 13: "ביטוי חד משמעני למעמדו הפסיקתי המורכב של התלמוד, ולהכפפתו אל מסורות המנהג החי, הוא יחסם "הפתוח" של קדמוני אשכנז אל גירסאות התלמוד והתאמתן המתמדת אל מה שידוע להם, בידיים ובורוע. מורשת "פתוחה" זו היא שאפשרה במאות הי"א – י"ב, את פעולתם הדרמטית של בעלי התוספות, שניצלו חופש מסורתי זה כלפי נוסח התלמוד כדי להשוות לסוגיותיו פנים חדשות לגמרי, בדרכים עיוניות ומשפטיות מורכבות."

לפי גרסת הרשב"א, למרות שבתו של רב חביבא לא ידעה כלל שיש לה לספור ולבדוק בשבעה ימים שנתעכבו – הם עשו חופה, מוכח שאין צורך לעשות בדיקות כל השבעה ימים (או שלפחות הצריכה לעשות בדיקה ביום השביעי – ראב"ד) אולם לפי גרסת הרא"ש הרי שבירור הדין נעשה מיד, ובתו של רב חביבא ידעה שיש לה לעשות ז"י, וכן עשתה!

לדעת הראב"ד הרמב"ן והרשב"א יש חשש שביום התביעה ראתה דם, אלא שדם מועט הוא ולכן אינה צריכה הפסק טהרה. לדעת הרשב"א גם אין היא צריכה בדיקות בז' נקיים. והרמב"ן והראב"ד מצריכים בדיקה תוך ז' כדי שיחשב לה שישבה ז' נקיים. לדעת הרא"ש צריכה הכלה לבדוק כל יום מהשבעה, אולם לא מטעם של "ספורים ובדוקים" אלא מתוך סברת הרשב"ם שהחשש הוא חשש **עתידי**, שככל שתתקרב לחופה תראה דם חימוד! לכן מצריך הרא"ש שיהיו בדיקות **כל** שבעה.

(הערה: אנו יוצאים כרגע מתוך ההנחה, הנלמדת בפשט לשונו של הרא"ש, שהוא סובר כשיטת רשב"ם להלכה. אולם למעשה יש לעורר כמה קושיות:

1. הרא"ש אומר ששיטתו מבוססת על "יש מן הגדולים" ולא ברור למי כוונתו. מתוך

דבריו שמעמיד את שתי השיטות כ"יש מן הגדולים" מול "יש מן הגדולים" נראה שכוונתו לפוסקי ספרד, כלומר למחלוקת הרשב"א מול הראב"ד והרמב"ן שנחלקו האם צריכה בדיקות בתוך שבעה.⁶⁸ אם כנים דברינו הרי שיש להתפלא על הרא"ש שהרי הרמב"ן והראב"ד הצריכו לכתחילה רק בדיקה אחת תוך ז', ולא כל שבעה!

2. עוד יש להקשות על הרא"ש שלא כתב בשום מקום שיש להצמיד את הספירה לחופה! כל הדיון שדן הרא"ש הוא בחובת הבדיקות בימים אלו.⁶⁹

בעקבות קושיות אלו אפשר אולי לומר שאכן הרא"ש בנה לו **שיטה אמצעית** בין הרשב"ם לפוסקי ספרד, אולם העניין יתברר בע"ה בביאור שיטת הטור לקמן.)

למרות שהרא"ש מעיד על הגרסה שמביא שהיא גרסת ספרי אשכנז, ניתן להוכיח מהרא"ש עצמו שאין זו הגרסה היחידה שהרא"ש ראה באשכנז. **בתוספות הרא"ש** למסכת כתובות דף נו, א ד"ה "את"ל", הרא"ש מצטט את סוגייתנו בזו הלשון:

רבינא איעסק ליה לבריה בי רב חביבא, אמר להו לארבעי ליכתוב כתובה, כי מטא לארבעי אמר ליה לינטר עד ארבעה אחרינא, איעכב שבעה יומי בתר הכי אמר ליה מאי טעמא **עבד** מר הכי, אמר ליה לא סבר וכו'.

גרסה זו היא הגרסה שמופיעה אצלנו בש"ס וילנא (בשינויים קלים),⁷⁰ והיא כוללת את מה שמופיע בגרסת הרשב"ם שהם קבעו ליום רביעי בשבוע וזה נדחה ליום רביעי בשבוע הבא.

⁶⁸ כך משמע שהבין גם המעדני יו"ט שם אות ק.

⁶⁹ בתוספות הרא"ש (המודפסים על הדף) הרא"ש דילג על הסוגיה, ולכן אין אנו יכולים לדעת כיצד פירש את הסוגיה לפני שהגיע לספרד.

⁷⁰ במקום "אמר ליה לינטר" מופיע אצלנו: "נטר עד", במקום "בתר הכי" מופיע אצלנו: "בתר ההוא יומא". במקום "מאי טעמא עבד מר הכי" מופיע אצלנו: "מאי האי".

אולם בניגוד לגרסת רשב"ם (וכ"ש גרסת הרא"ש בשם ספרי אשכנז) הדיון על שמירת הנקיים נעשה לאחר הדחייה ולא לפני כן, וזה תואם את פירוש הרשב"א וסיעתו! אפשר שהגרסה הזו היא הגרסה הבסיסית שהופיעה באשכנז, וממנה התפתחה הגרסה שמופיעה ברשב"ם וממנה הגרסה כפי שמביא הרא"ש בשם ספרי אשכנז...

התפתחות הגרסה באשכנז לפי דברינו:

גרסה א (תוס' רא"ש)	גרסה ב (רשב"ם)	גרסה ג (רא"ש בשם ספרי אשכנז)
א"ל לארבעי ליכתוב כתובה, כי מטא לארבעי א"ל לינטר עד ארבעה אחרינא, <u>איעכב שבעה יומי בתר הכי</u> א"ל מאי טעמא עבד מר הכי, א"ל...	א"ל ליום פלוני נכתוב כתובה <u>א"ל אין, כי מטא לארבעה</u> , א"ל לינטר עד ארבעה אחרינא, א"ל מאי האי א"ל...	אמר ליה לכתוב כתובה אמר ליה לינטר מר עד ארבע אחרינא. אמר ליה אמאי? א"ל...

הרא"ש מביא ראייה לשיטת רשב"ם:

ולכך הזכיר רבא בדבריו ז' נקיים, לא מחמת חומרא דרבי זירא אלא אפילו קודם שנהגו חומרא דרבי זירא. דבימי רבא לא פשטה חומרא דרבי זירא בכל מקום. כדקאמר ליה רבא לרב פפא (נידה דף סו, א) אמינא לך איסורא ואת אמרת לי מנהגא? היכא דאחמור אחמור והיכא דלא אחמור לא אחמור. (רבא קורא לדין של ר' זירא: "בנות ישראל החמירו על עצמן שאפילו רואות טיפת דם כחרדל יושבות עליו ז' נקיים" מנהג שלא התפשט עדיין בכל מקום). אלא ז' נקיים דקא אמר רבא שיהו נקיים בבדיקה. דבכל יום חיישינן שמא מחמת חימוד תראה.

הרא"ש מוכיח שבימי רבא לא נקבע עדיין הדין של ר' זירא (שצריך לשבת ז"נ לכל תהליך של היטהרות מראיית דם) כדבר מוסכם, מוכח שהחיוב שמחייב רבא לשבת ז' נקיים בדם חימוד, איננו משום "שראתה דם ביום התביעה" ולכן צריכה לשבת ז"נ, אלא משום שצריכה לבדוק ז"נ סמוך לחופה מחשש "שמא תראה דם".

דברי הרא"ש הם אנטיתזה לדברי הרמב"ם במשנה תורה הלכות איסורי ביאה פרק יא:

כל שאמרנו בנידה וזבה ויולדת הוא דין תורה וכמשפטים אלו היו עושין כשהיו בית דין הגדול מצויין והיו שם חכמים גדולים שמכירים הדמים... **ובימי חכמי התלמוד** נסתפק הדבר הרבה ראיות הדמים... ולפיכך החמירו

חכמים בדבר וגזרו שיהו כל ימי האשה כימי זיבתה ויהיה כל דם שתראה ספק דם זיבות. **ועוד החמירו בנות ישראל על עצמן**... ונהגו בכל מקום שיש ישראל שכל בת ישראל שתראה דם אפילו לא ראת אלא טיפה כחרדל בלבד ופסק הדם סופרת לה שבעת ימי נקיים ואפילו ראת בעת נידתה... וכן דין דם בתולים בזמן הזה... **יתר על זה** כל בת שתבעה להנשא ורצת **שוהה שבעת ימי נקיים מאחר שרצת** ואח"כ תהיה מותרת להבעל. שמא מחמת מחמודה לאיש **ראת** דם טיפה אחת ולא הרגישה בה. בין שהיתה האשה גדולה בין שהיתה קטנה **צריכה לישב שבעת ימי נקיים מאחר שרצת** ואח"כ תטבול ותבעל.

הרמב"ם קובע את הדין של דם חימוד כחלק מהחומרות שהתגלגלו בעקבות חומרת ר' זירא: כמו חומרת דם טוהר ליולדת ודם בתולים (אפילו לקטנה) כך גם דם חימוד. החובה לשבת על דם חימוד ז' נקיים נובעת מהחומרא שגזרו על כל דם לשבת ז' נקיים. הרמב"ם הוא הבסיס לפוסקי ספרד שהעמידו את דברי רבא לאחר שנתפשטה הגזרה. הרמב"ם גם מדגיש שהספירה נעשת בצמוד לזמן שנתרצתה, ולא דווקא בצמוד לחופה. משום שהחשש הוא שמא ראתה דם בעת שנתרצתה, ולא חשש שמא תראה דם לפני הבעילה.

אלא שדברי הרא"ש קשים מאוד מהסוגיה בדף סז:

שם בסוגיה אמר רבא שבמקום שיש סכנה מותר לטבול ביום שמיני. משמע שביום שביעי בכ"מ אסור. ושאל אותו רב פפא "מכדי האידנא כולהו ספק זבות שוינהו רבנן, ליטבלינהו ביממא דשביעאה?" כלומר כיוון שהיום אפילו נידה סופרת ז' נקיים, בין אם נידה היא ובין אם זבה היא יכולה לטבול ביום השביעי של השבעה נקיים! מדברי ר' פפא מוכח שגזרת ר' זירא התפשטה כבר בתקופת רבא! וכן כתבו התוספות בסוגיה (ד"ה "משום") וכן כתב הרא"ש בעצמו שם (נידה פרק י הלכות מקואות אות לו): "הא רבא במחוזא תקין משום אבולאי למיטבל ביממא דתמניא ואי לאו משום אבולאי הוה אסור משום סרך בתה **ובימיו כבר פשטה תקנתה דר' זירא** כדקאמר ליה רב פפא לרבא מכדי האידנא כולהו ספק זבות וכו'".

מהסוגיות מוכח שבתחילת ימיו של רבא לא פשטה החומרא, ובסוף ימיו כן פשטה, ואם כן נפלה הוכחת הרא"ש, שאפשר שמה שאמר רבא על דם חימוד היה לאחר שפשטה חומרת ר' זירא.⁷¹

לאחר עיון מצאתי הסבר לדברי הרא"ש בביאור הגר"א בסימן קצב אות ג:⁷²

ממה שכתב (רבא) שבעה נקיים, דבימי רבא עדיין לא פשטה חומרא דר' זירא **כמ"ש שם**: היכא דאחמור וכו' ועל כרחך משום שמה תראה באותם ימים משום חימוד. הרא"ש, **וכן מדפריך ביבמות שם (לו, ב) על רב ורב נחמן דקדמי לרבא**.

⁷¹ כך דחה גם המעדני יו"ט הלכות מקואות שם, אות ו.

⁷² דבריו מוסבים על הרמ"א שציטט את הפסק של הרא"ש.

הגר"א מביא שתי ראיות לכך שדברי רבא על דם חימוד היו לפני שחומרת ר' זירא נתפשטה:

1. דברי רבא על דם חימוד באו בגמרא בצמוד לדברי רבא שאמר שבימיו לא נתפשטה החומרא: "היכא דלא אחמור לא אחמור. אמר רבא תבעוה לינשא..."
2. הגמרא ביבמות מקשה על רב ור' נחמן מהדין של רבא שצריכה לישב ז' נקיים. ורב ור' נחמן חיו הרבה לפני ר' זירא וודאי שדינו לא היה בזמנם.

למרות הניסיון להסביר את הראייה של הרא"ש, דבריו נשארים בצריך עיון: שהרי אם הטעם שהצריך הרשב"ם שתבדוק ז' ימים לפני חופה הוא להוכיח שלא תראה דם לפני החופה, מדוע צריך דווקא **שבעה** ימים נקיים? הרי אם תראה דם וזה בימי זיבתה – שתשמור יום כנגד יום, ואם זה בימי נידותה – תחכה ששה ימים עם אותו יום (ואפילו רואה בהם) ותטבול!

וראיתי שהכרתי ופילתי (סימן קפג) וכן הסדרי טהרה (קצב ס"ק ט) הקשו כן על הרא"ש, ותרצו שאומנם חומרת ר' זירא לא נתפשטה בימי רבא, אבל "חומרת רבי" ("התקין רבי בשדות **ראתה יום אחד תשב ששה והוא**, שניים תשב ששה והן, שלושה תשב שבעה נקיים", נידה סו, א) התפשטה, וכוונת רבא "צריכה שתשב שבעה נקיים" הכוונה ששה ימים מלבד יום התביעה. אלא שלפי רבי מספיק שתשים לב שאין היא מרגישה יציאת דם בימים אלה, וא"כ מדוע כתב רבא "נקיים" כלומר שצריך בדיקות? מוכח שככל שמתקרבים לחופה לבה הומה ומשתהא ויש חשש לחימוד גם לאחר התביעה.

יש להדגיש שכל זה לפני חומרת ר' זירא, אבל לאחר שנתקבלה חומרת ר' זירא – פשוט שצריכה לכו"ע שבעה ימים לספור, כמש"כ הרשב"ם: "אבל ז' ימים הסמוכים לבעילת מצוה שהוא ליל ראשון דחופה חוששין שמא ראתה דם ולא מהני טבילה קודם לבעילת מצווה **כי צריכה לספור שבעה נקיים**".

4. סיכום

השיטה השנייה בפירוש הסוגיה משתלשלת מבית מדרשו של רש"י דרך תלמידיו והרשב"ם, דרך האו"ז והרוקח, דרך המהר"ם מרוטנבורג ועד לרא"ש.

קשה לומר ששיטה מבוססת כל כך במנהג אשכנז וצרפת, לא הייתה ידועה כלל בספרד. לכן נראה לומר, שכיוון שבספרד הייתה הגרסה בסוגיה מבוססת מאוד, וגם פסק ההלכה היה ברור וחד משמעי, וגם לא העלו בעלי התוספות קושיות על הפירוש המקובל בספרד, לא ראו ראשוני ספרד שום צורך להעלות את פירוש בעלי התוספות לדיון.

וכבר רמזנו לעיל, שאפשר שהחלטיות בפירושים של ראשוני ספרד בעניין זה, גרם אולי לשינוי שחל בפסק הרא"ש, כפי שנראה בע"ה לקמן.

ה. צמצומים בשיטת הרשב"ם וסיעתו

1. האור זרוע

האור"ז בח"א – הלכות נידה סימן שמא מצטט את דברי הרשב"ם, ומוסיף לדון בדין דיעבד:

ונראה בעיני דאע"ג דפ' רבינו שמואל דבודקת פעם אחת או פעמים ביום – דהיינו דוק' לכתחלה, מיהו **אם לא בדקה כ"א ביום ראשון ויום שביעי נמי טהורה** כדתנן פ' תינוקות הזב והזבה שבדקו עצמן ביום ראשון ומצאו טהור וביום השביעי ומצאו טהור ובשאר כל הימים לא בדקו ר' אליעזר אומר הרי הן בחזקת טהרה ר' יהושע אומר אין להם אלא יום ראשון ויום שביעי בלבד. וקיי"ל פ"ק דהלכה כר"א אפי' זבה וודאית **כש"כ נשי זידן האידנא דספק נדות וספק זיבות נינהו**. והיכא שבדקה עצמה יום ראשון ויום השמיני ומצאת טהור' ושאר הימים לא בדקה איפליגו פרק תינוקות ואמר רב היא היא דכמו שהתיר ר' אליעזר כשבדקה בשביעי הי"נ בשמיני. ור' חנינא אמר תחלתן וסופן בעינן והכא תחלתן איכא וסופן ליכא.

ונראה בעיני שהלכה כרב. ואפי' תמצא לומר שהלכה כר' חנינא. ה"מ **בזבה ודאית. אבל הכא ספק זבה וספק נדה...**

האור"ז סובר שאשה שרואה דם וצריכה לספור ז"נ, אם בדקה רק ביום ראשון או רק ביום שביעי – עלו לה הימים בדיעבד וטהורה בטבילה. מכאן גוזר האור"ז גם לעניין ז"נ לפני החופה, שכל מה שאמר רשב"ם שצריכה לבדוק בכל יום מהז"נ זה רק לכתחילה, אבל בדיעבד אפילו בדקה רק ביום ראשון או שביעי – עלו לה הימים לספירת ז"נ.

דברי האור"ז אינם פשוטים כלל. דם חימוד לפי רשב"ם יש בו קולא וחומרא. הקולא שלא ראינו בוודאות שראתה דם, ולא דמי לאשה שנפתח מקורה וראתה. מצד זה צודק האור"ז שיש ללמוד ק"ו מאשה שסופרת ז"נ לדם וודאי לכלה שבדקת לדם חימוד. אבל יש צד שני: אשה רגילה סופרת ז"נ לאחר שעשתה הפסק והוכח שמעיינה סתום, ואין חשש כל כך שיפתח מעיינה שוב. אבל החשש לדם חימוד הוא חשש עתידי שהולך ומתעצם כל שעה ושעה עד לחופה, ולכן הכלה חמורה יותר מסתם אשה שסופרת ז"נ לדם וודאי! ומה עוזר אם עשתה "מדגם" באותם ימים, מי אמר שלא חימדה בשעה אחרת? וכמש"כ המהרי"ק: **"בכל שעתא ושעתא איכא למיחש דילמא השתא חזיא ולא אדעתה... ולא דמי לשאר סופרת ז"נ דהתם לא הוחזקה להיות רואה בכל שעה ושעה אבל דאחמדה – מחמדה משתבעה לינשא עד שתבעל איכא למיחש טובא..."**

2. המרדכי

צמצום נוסף מצאנו בהצמדה של ז' הנקיים לחופה: ברור שלשיטת רשב"ם צריך להצמיד את הז"י לבעילת מצוה. ולעיל הובאו דבריהם של התוס' ביומא בשם רשב"ם שאם לאחר הטבילה לא נבעלה מיד: "אז צריכה לבדוק בכל יום ויום, דלעולם משתבעה לינשא איכא לספוקי דילמא חזיא מחמת חימוד עד שתיבעל הלכך בעינן שבעה נקיים סמוך לבעילת מצווה".

למרות דברי רשב"ם, המרדכי (שם במהלך הציטוט של דברי רשב"ם) מביא שמנהג בזמנו היה שונה: "והאידינא שהנשים שלנו טובלות ביום ד' דהיינו ג' ימים קודם בעילת מצוה משום דמתחילה הוה המנהג – בתולה נישאת ליום ד' – וצריך ז' ימים נקיים קודם יום ד'".

בתקופת חז"ל הבתולות היו נישאות ביום ד' והבעילה הייתה בליל חמישי. בתקופת המרדכי נהגו לעשות את הבעילה במוצאי שבת, אעפ"כ נהגו לטבול ולהינשא⁷³ כבר ביום רביעי כמנהג הקדמון! כלומר המנהג איננו תואם את שיטת הרשב"ם שהרי ספרו ז' נקיים וטבלו שלושה ימים לפני הבעילה לכתחילה! מלשונו של המרדכי לא ברור כלל שהצריך לעשות בדיקות בתוך ג' ימים אלה. ומשמע מלשונו שבימים שיש את החשש הגדול לדם חימוד – לא בדקו כלל! אמנם הב"ח (סימן קצב ס"ק ד) הבין את המרדכי שודאי שעשו בדיקות בין הטבילה לבעילה. ועיין לקמן מש"כ בזה בשיטת הרמ"א.

1. שיטת הר"י משפירא, הר"י יצחק בן אשר הלוי והראב"ה

שיטה יחודית בראשונים היא שיטת רבנו יהודה משפירא. שיטתו מובאת ברוקח (שם) וז"ל:

ושמעתי מהר"י יב"ק (יהודה בן רבי קלונימוס בן רבי מאיר) משפירא ז"ל דווקא **דבפתאום** היה המעשה דגבי רב חביבא עסקו על הנשואין להשיאם **באותו שבוע** ובההיא דפרק א' דיומא דמאן הויא ליומא ומקשי תבעוה לינשא ונתפייסה צריכה להמתין. ומשני שלוחא הוו משדרי ומודעי להו. אבל אם קידשה ועומדת לינשא כל שעה כשעברו ז' ימים אחר קידושיה שוב אין לחוש אם לא תראה ודאי.

ר"י משפירא מצמצם את החשש לדם חימוד למקרה מאוד ספציפי. רק כשהצעת הנשואין הייתה **פתאומית ומיידית** – דהיינו לאותו שבוע, רק אז אמרינן שאפילו אם לא הרגישה צריכה לישוב ז' נקיים. אבל אם נתקדשה והיה מרחק שלמעלה משבוע בין ההחלטה להינשא לנישואין – אין אנו אומרים שודאי ראתה, ואם לא הרגישה ולא ראתה דם טהורה. הר"י

⁷³ עיין שבט הלוי סימן קצב סעיף ב ס"ק ו. ומהחוות דעת ס"ק א משמע שהבין שטבלו ביום רביעי והנישואין והבעילה היו במוצ"ש, אלא שלפי דבריו שם אם כבר נישאו אין צריך כלל לעשות בדיקות אפילו נתרחק יותר מג' ימים ודבריו פלא, שהם נגד התוספות לעיל, וגם המרדכי לא הקל יותר מג' ימים.

משפירא ראה במקרה של רבינא ובמקרה של רב ורב נחמן ביבמות צד שווה, בשניהם אין מרחק זמן בין התביעה לחופה.⁷⁴

שיטתו מנוגדת לכל שיטות הראשונים, ואף הרוקח נחלק עליו וז"ל: "אבל אבא מרי ה"ר יב"ק (יהודה בן רבי קלונימוס בן רבי משה) ז"ל היה מורה לכל כלה לישוב ז' נקיים וכן הורו כל רבותי..."

לעומת זאת, הראב"ה⁷⁵ הביא בשם ר' יצחק בן אשר הלוי (ריב"א, תלמיד רש"י) שג"כ סובר שאין לחשוש לדם חימוד אם כבר קידש שבוע לפני החופה:

שוב מצאתי בדברי רבינו יב"א הא דאמר רבא תבעוה לינשא וכו', כגון **שקדשה ורוצה לינשא מיד**, דכיון דלא נתקדשה לו מקודם חמודי מחמדא ליה, ואפילו אם היא קטנה, וטעמא משום דלא נתרצית לו כי אם השתא, כעובדא דרבינא דהכא וכההיא דיבמות דמאן הויא ליומא, שהקידושין והנשואין ביחד, אבל אם **קידשה מקודם** זמן גדול או קטן ואיחור לאחר הקידושין חודש או אפי' שבעה ימים ותבעה לינשא, **כיון דיודעת בו כבר לא מחמדא, ומותרת לינשא מיד**... ובפירוש רשב"ם מצאתי תבעוה לינשא לא שנא בתולה שהגיע זמנה לראות, דהיינו נערה, לא שנא לא הגיע זמנה לראות, כדאמר רבא לבסוף, ולא שנא אלמנה ונתפייסה צריכה לישוב ז' נקיים, והלכתא לובשת לבנים וכו' כמו שכתבתי בראש הפסק לשונו. **ונראה** לל דהכי בעי למימר אפי' אם היה כך שחימדה ימים או עשור קודם חופה לא חיישינן, שהרי תטבול משום חומרא בלאו הכי שמא ראתה כשהיתה בת יום אחד או (זה) שנה או שנתים, **אבל משתבעה שבעה ימים** דקודם חופה חיישינן לחימוד, ודכוותיה הוא הדין שתפס רבינו, אבל מיהו **עיקר חימוד לא הוי אלא בשעת תביעה, כדפרישית לעיל**.

הראב"ה חיבר את דברי ר' יצחק בן אשר לדברי רשב"ם. לדעתו כל מה שאמר רשב"ם שיש חשש שהולך וגואה כל שמתקרב יום החופה הוא במקרה שהתביעה הייתה פתאומית ומיידית וקבעו להינשא תוך ז' ימים. במקרה זה צריכה לבדוק ז' ימים עד לחופה. אולם אם נשתדכו ונקבע אח"כ מועד לחודש וכדו' אין חשש חימוד לפני החופה. על מקרה זה שנשתדכו מקודם לחופה זמן הרבה, הסתפק הראב"ה מתי החשש של החימוד:

⁷⁴ לעומת זאת עיין בט"ז קצב ס"ק א שכתב להיפך! שדווקא כשקובעים שישאנה מיד (כמו בועז ורות או יהודה ותמר) אין חימוד, ואם זה לזמן ארוך יש חימוד. ומקורו הוא בתוספות ביומא יח, ב ד"ה "יחודי" בשם ר"י שפירש שרב ורב נחמן היו אומרים לנשים שהם רק מיחדים אותם, ולא היו נושאים אותם, וכיון שכן הנשים לא היו חומדות. ואם היו רוצים לבוא עליהן היו נושאים אותם מיד כשרצו ולא היו צריכים ז"נ. וכן מובא שם בתוספות ישנים (שם) בשם ר' יצחק ב"ר מאיר.

⁷⁵ ספר הראב"ה סימן קפג. הוצאת חברת מקיץ נרדמים – ח"א, עמודים 209 – 207. כאן ציטטנו את דבריו עם כל התיקונים, ועיין בפנים בשינויים שבכ"י. דברי הראב"ה הובאו גם בהגהות מימוניות בתשובות השייכות לספר קדושה הלכות ביאות אסורות סעיף א.

ומספקא לי אב"י העזר"י אם יש לפרש: גדולה טעמא מאי משום דמחמדא קטנה נמי חמודי מחמדא, פירוש **מחמדת בשעה שתובעין אותה לינשא**, ושמא ראתה טיפת דם כחרדל ולא אדעתה, הילכך צריכה שבעה נקיים כחומרא דר' זירא, **אבל קודם תביעה לינשא, דהיינו שדוכים, לא חיישינן לחימוד**. ולפי פירוש זה **אם אמרה ברי לי וגם בדקתי עצמי ביום תביעה לא היתה צריכה שבעה נקיים, אלא נבעלת לאלתר...** ובלבד שבדקה ביום שתבעה מיד כדין בדיקות כל הנשים בחורין ובסדקין שמא יצא מן המקור לפרוזדור, ותו לא בעיא שבעה נקיים.

או שמא יש לפרש כשתבעה לינשא צריכה שבעה נקיים שמא חימדה קודם שתבעה, הילכך כל אשה צריכה שבעה נקיים מתביעה ואילך, שמא קודם תביעה יום או יומים חמדה ולא אדעתה, והילכך צריכה שמשעת תביעה תבדוק לשבעה נקיים. ותבעוהו לינשא דנקיט, משום דאז הוצרכנו לבדיקתה משום בעלה. ומדברי רש"י ז"ל לא הבנתי דבר, שסתם פתרונו.

ונראה בעיני כלישנא קמא דדוקא מחמת התביעה מחמדת ומחמת תאות החופה, הילכך מסתמא בעיא שבעה נקיים, ואי ברי לה שבדקה בשעת תביעה וכל יום עונת התביעה לא עדיף משאם יש לה ווסת היום קבוע... **ומיהו טבילה בעיא** שמא ראתה זה שנה או שנתיים או כשהיתה בת יום אחד, כמו שנהגו שכל הנשים טבולות בכניסתם לחופה, ובזה ראוי להחמיר... ולקודם לכן לא חיישינן, שאם נפרש דקודם תביעה מחמדה אין לך אשה פנויה שכשירה לטהרות... אמאי נקיט תבעה לינשא, לישמועין לגבי טהרות בלי תביעה, אלא שמע מינה דהתביעה גורמת החמוד, ובברי לה סגי, כדפרישית. ועל ידי היה מעשה שנשאלתי עליה ודנתי עליה, **ודנתי כמו שכתבתי...** עיקר החימוד לא הוי אלא בשעת התביעה.

הראב"י פוסק:

1. החשש לדם חימוד הוא רק ביום התביעה ולא לפניו. שהרי אם כל בתולה שלא נישאה חוששים שמא היא חימדה – אין אשה בתולה שטהורה לטהרות. ופשוט שהחשש הוא רק ביום התביעה.
2. החשש לדם חימוד הוא רק ביום התביעה ולא לאחריו. ומה שאמר הרשב"ם זה רק כשקבעו את החופה תוך ז'.
3. אם בודקת ביום התביעה אין היא צריכה לספור ז' נקיים וסומכים על בדיקתה. (אעפ"כ יש להחמיר ולטבול לפני החופה).

הראב"י לקח את שיטת רשב"ם ואיחד אותה עם שיטת ראשוני ספרד. החשש המרכזי הוא ביום התביעה, למעט במקרה שתבעה להינשא תוך ז' ימים. הראב"י סובר כמו ראשוני ספרד שאין חשש לא לאחר יום התביעה ולא לפניו. אעפ"כ נחלק עליהם האם אנו מחשיבים אותה "כודאי רואה" ביום התביעה, ולא יועיל לה שתבדוק, או שמא זהו רק

חשש, ואם בדקה ולא ראתה דם טהורה. הראבי"ה מקל יותר מכל ראשוני ספרד ביום התביעה!

המעייין בדברי הראבי"ה יראה שיש בהם קושי. שהרי ר' יצחק בן אשר סובר בפשטות שכשתבעה לינשא מיד – החשש לדם חימוד הוא ביום התביעה ולא "סמוך לחופה", ואם לא קבעו זמן מיידי לנישואין משמע שאין כלל חשש חימוד וא"צ אפילו בדיקה. הניסיון לחבר את ר' יצחק לרשב"ם לא עולה יפה.

למרות דבריו המפורשים, האו"ז תלמידו המובהק של הראבי"ה פסק בעניין הזה כרוקח (שהיה ג"כ רבו) וכשאר הפוסקים שפירשו את הרשב"ם כמש"כ לעיל, וכן הלכו כל פוסקי אשכנז כאו"ז ודלא כראבי"ה וסיעתו.

ז. סברות הראשונים

יש לדון במה נחלקו פוסקי ספרד ופוסקי אשכנז. והנה מצאנו מחלוקת אחרונים האם הדם נובע מהחימוד לנישואין או מהחימוד לבעילה:

החוות דעת (ביאורים) בסימן קצב ס"ק א כותב:

ולפענ"ד נראה פשוט שלא חשו חז"ל רק בחימוד של נשואין שחימוד גדול יש במה שיקרא לה שם נשואה שיותר ממה שהאיש רוצה לינשא אשה רוצה לינשא... אבל לביאה של זנות אין לה חימוד רק כמו חימוד של כל ביאה, ותדע דהא פילגש אין לו בה קדושין כלל וכי צריכה כל ביאה וביאה ז' נקיים? וזהו שאמרו בש"ס – תבעוה לינשא.

החוות דעת סובר שאין חימוד לביאה גורם לדם, ולא חששו חכמים לדם חימוד אלא כשתובע אותה לנישואין, שזה שקבעו להתחתן – יכול לגרום לדם חימוד. בכך מתרץ החו"ד מדוע יהודה לא שמר ז' נקיים, שהרי שם תבע אותה לבעילה ולא לנישואין.

לעומת זאת החת"ס בסימן קפד דן באשה שדברו בה להינשא לאיש שלא ראתה מעולם ונתפייסה וקבע במכתב יום מועד לנישואין, האם יכולה לספור ז' נקיים לפני בואו של החתן אע"פ שלא ראתה אותו. והשיב: "אשה המחמדת על חיבת ביאה סתם ולא על גוף ידוע, אין שום הכרח לומר לכשתראה אותו יתחדש לה חמדה יתרה..." והנה לפי החו"ד מה הדין? הרי בכ"מ החימוד הוא על עצם זה שנישאת ולא על הביאה? מוכח שהחת"ס סבר שדם נובע מהחימוד לביאה, ועל כך בא לחדש שאין צורך בחימוד של גוף ספציפי.

וכ"כ בלחם ושמלה (ס"ק א) שאין דברי החו"ד נכונים, שודאי אף בפילגש יש לה חימוד בביאה הראשונה, ולכן א"צ ז' נקיים בכל פעם. וגם מה שהוכיח החו"ד מלשון "תבעוה לינשא" יש לדחות שחז"ל דברו בלשון נקייה על אותו מעשה אך ודאי שכוונתם לחיבת ביאה.

הרב וזנר בשיעורי שבט הלוי הביא כמה נ"מ למחלוקת (עיין בסימן א ס"ק ב וס"ק ט):

1. מי שלא ידעה עניין ביאה כלל ותבעוה לינשא, האם צריך להודיע לה עניין הביאה לפני שתספור. (וכתב שאף לחו"ד אפשר שצריכה לדעת עניין הביאה וכ"פ להלכה).
 2. פילגש שנבעלה תחילה ללא חופה וקידושין ואח"כ נשאה שאין לה חימוד ביאה ויש לה חימוד נישואין.
 3. כשלאחר החופה ראתה כתם וכדו' והפרישום עד שהראו לחכם והתירוה, שמשום חימוד ביאה ראשונה צריכה ז"נ, ומשום חימוד נישואין הרי כבר נשאה.
- נלע"ד להציע שבוזה נחלקו הראשונים. דעת הרשב"א וסיעתו שעצם התביעה לנישואין – שיקרה לה שם נשואה – היא שגורמת לדם חימוד. לכן לא משנה אם הייתה מקודשת כבר או שלא נתקדשה עדיין (ואין עדיין אפשרות ביאה) ולכן גם לא משנה מתי תבעל וכו'. לעומת זאת דעת הרשב"ם וסיעתו שהחשש של חז"ל לראיית דם הוא מחימוד הבעילה, ההתרגשות לקראת הבעילה הראשונה גוררת ראיית דם. לכן לא משנה מתי הם קבעו את הנישואין, ככל שמתקרבים לבעילה – החימוד מתגבר! לכן מדגיש המרדכי שהמנהג שנהגו בזמנו לערוך החופה ביום ד' ולבעול במוצ"ש הוא מנוגד לשיטה הבסיסית של רשב"ם, ואין להרחיק יותר מג' ימים, והטעם כיון שגם לאחר הנישואין יש חשש לחימוד לפי רשב"ם ולכן הצריך עוד בדיקות בין החופה לבעילה אם היא התאחרה.

ח. הלכה

1. פסק הטור⁷⁶

הטור הביא את הדין ביו"ד סימן קצב וז"ל:

תבעוה לינשא ונתפייסה צריכה לישוב ז' נקיים בין גדולה בין קטנה ואפילו בדקה עצמה בשעת תביעה ומצאה טהורה שמא מחמת חימוד ראתה טיפת דם כחרדל ולא הרגישה בו ומונה שבעה **ממחרת יום התביעה**. כתב א"א הרא"ש יש **מגדולים** שכתבו שאינה צריכה לא הפסק טהרה ולא בדיקה כלל בימי הספירה לא בתחילתן ולא בסופן אלא כל שהמתינה ז' ימים אחר (הספירה) (התביעה) הרי זו טובלת וטהורה **ולא נהירא** אלא שצריכה בדיקה **כל ימי הספירה** אלא שאינה צריכה להפסיק בטהרה אע"פ שלא בדקה ביום התביעה להפסיק בטהרה מונה מיום המחרת שבעה ימים **ובודקת בכל יום** וכ"כ הרמב"ן.

⁷⁶ בעקבות הדיון על הטור, נשוב ונבאר בע"ה את שיטתו של אביו – הרא"ש.

וכתב הרשב"א לא שתבעוה לינשא לאחר שנים עשר חדש שזמנה רחוק ואינה
חומדת בכך ויראה לי שמונין לה **משעה שמכינים צורכי החופה** מכי רמי
שערי באסינתא וכיוצא בו.

לעניין בדיקת הפסק טהרה, הטור פוסק כרוב הראשונים שאין צורך בהפסק טהרה (דלא
כרא"ה).

הטור פוסק כראשוני ספרד שהחשש לדם חימוד הוא ביום התביעה או עכ"פ ביום
שמתחילים להכין צורכי חופה. הטור **איננו מזכיר את שיטת רשב"ם** שיש צורך להצמיד
את הספירה לחופה. בעניין זה **נטה לכאורה הטור מדעת אביו** שכתב שהחשש שהוא שמא
תראה סמוך לחופה "דיותר שהיא קרובה לזמן החופה יותר לבה הומה ומשתאה". גם
בקיצור פסקי הרא"ש (נידה פרק י אות ד) הטור השמיט את החובה לסמוך את הספירה לחופה
וז"ל: "תבעה להנשא ונתפייסה צריכה לישוב שבעה ימי נקיים ובדיקה כל הז' נקיים אבל
אין צריכה הספק טהרה". לא ברור מדוע הטור נטה מדרכו ופסק נגד אביו מבלי להזכיר
את דעתו.

לעומת זאת, לעניין ז' נקיים מביא את דעת אביו שחלק על הרשב"א והצריך בדיקות בכל
הימים! והרי הרא"ש כתב כן כיון שלדעתו החשש לדם חימוד הוא מתמשך, אבל לפי מה
שפסק הטור שהחשש לדם חימוד הוא רק ביום התביעה, **מדוע הצריך בדיקות בכל יום?**

בנוסף קשה על דבריו שסיים: "**וכן כתב הרמב"ן**" והרי הרמב"ן הצריך רק בדיקה אחת
תוך שבעה!

על הקושיה השלישית ישנם שני תרוצים באחרונים:

תירוץ הב"ח (ס"ק ג):⁷⁷

הב"ח מסביר שמה שכתבו הראשונים בשם הרמב"ן והראב"ד שביושבת על דם חימוד
מספיק בדיקה תוך שבעה, הכוונה שאפילו בדיעבד לא מועיל אא"כ עשתה לפחות בדיקה
אחת תוך שבעה. אבל לכתחילה צריכה לבדוק בכל יום, ואין חילוק בינה לבין שאר נשים.
נמצא למעשה שהרמב"ן והרא"ש מסכימים שניהם שלכתחילה תבדוק בכל יום מהשבעה
נקיים, אלא שחלוקים בטעם: הרא"ש סובר שצריכה לעשות כן כיון שיש חשש מתגבר
שתראה דם חימוד עד לחופה, והרמב"ן סובר שצריכה לעשות כן מדין "שבעה נקיים".

תירוץ הב"י (בד"ה "ומ"ש רבינו"):

ומ"ש רבינו "וכן כתב הרמב"ן" היינו לומר דמצריך בדיקה בימי הספירה,
לאפוקי מאותם הגדולים שלא היו מצריכים. ומ"מ נראה דאיכא בין דעתו
לדעת הרא"ש: דלדעתו אפילו לכתחילה אינה צריכה לבדוק תוך שבעה אלא
בדיקה אחת, ולדעת הרא"ש לכתחילה מיהא צריכה לבדוק כל יום מהשבעה.
ומיהו בדיעבד בפעם אחת שבדקה תוך שבעה סגי דלא עדיפה מרואה ודאית.

⁷⁷ עיין בביאור הגר"א ס"ק ג שאף הוא איחד בין הרמב"ן לרא"ש וכמ"כ הב"ח.

ואע"פ שהוא (הרא"ש) ז"ל כתב דבהא איכא למיחש שמא בכל יום תראה מחמת חימוד לא מסתבר שיחמיר בה יותר מרואה ודאית.

הב"י הבין שהטור איחד בין הרמב"ן והרא"ש רק לעצם החובה לבדוק בז' הנקיים. ולא חש להיכנס למחלוקת כמה צריך לבדוק. הב"י מוסיף שהמחלוקת בין הרא"ש לרמב"ן בכמות הבדיקות היא רק לכתחילה, ובדיעבד סגי גם לרא"ש בבדיקה אחת תוך שבעה. דברי הב"י קולעים לשיטת האור זרוע שהבאנו לעיל שכל החומרא של הרשב"ם וסיעתו היא רק לכתחילה.

עדיין לא תרצנו מדוע הטור פסק נגד אביו ומדוע למרות זאת סתם בעניין כמות הבדיקות כרא"ש – שצריכה לבדוק בכל יום, והרי הוא איננו סובר שהחשש של דם חימוד "מתמשך" לאחר התביעה!

כדי להבין את הטור יש לחזור על הקשיים שהעלנו בפירושו הרא"ש:

הרא"ש לא כתב בשום מקום שיש צורך לסמוך את הספירה לחופה. יותר מכך: בפירושו לנידה כתב: "וצריכה לישב שבעה נקיים חוץ מיום התביעה" מוכח שסובר שאת הספירה עושה מיד לאחר התביעה וכמו שפסקו ראשוני ספרד! מצד שני הרא"ש כתב שכלל שיותר קרובה לחופה יותר לבה חומד, וא"כ מה מועיל שתספור מיום התביעה?

נראים הדברים שהרא"ש **קיבל את דעת פוסקי ספרד** שיום התביעה הוא היום שיש חשש שתראה דם חימוד, ואפילו בדקה אמרינן שודאי ראתה. אלא שלדעת הרא"ש יש גם **חשש נוסף** שאולי אשה זו רגישה מאוד, ויש חשש שכלל שמתקרבים לחופה **תשוב ותראה**. חשש זה **נמוך** מהחשש של יום התביעה, והוא בגדר ספק ולכן מועילים בדיקות להוציאה מהספק. אשה שעשתה שבעה ימים בדיקות לאחר התביעה ולא ראתה דם – **הוכח שאין לבה הומה לפני החופה וחזקה שלא תראה עוד דם!**⁷⁸ כלומר הבדיקות לאחר התביעה משרתות גם את הטהרה מיום התביעה, וגם את החזקה שהיא לא מאותן נשים שאף לאחר יום התביעה רואות דם חימוד!

א"כ כל מה שמביא הרא"ש את הטענה שלבה הומה לפני החופה, זה רק לעניין חובת הבדיקות בז' נקיים לכתחילה, כדי לצאת ידי הספק – אולי היא מאותן נשים שממשיכות לראות לאחר יום התביעה גם כן. כיון ששבעה ימים לא ראתה – חזקה שלא תראה עוד.

עתה מובנים דברי הטור. הטור ברמזים לא הביא את הדין שצריך להסמך את הספירה לחופה כיון שהרא"ש מעולם לא סבר כן! **והטור פסק להלכה כאביו לגמרי וכמו שמוכח בלשונו.**

כיוון זה ניתן ללמוד גם מהב"י, שאת דעת הרא"ש הביא (בתוך פוסקי ספרד) בתחילת הסימן, ואעפ"כ כשהביא בהמשך את דעת הרשב"ם הרוקח והמהר"ם לעניין החובה לסמוך את הספירה לחופה, הוא לא הזכיר שהרא"ש סובר כדעתם. מכאן נראה שלמד כמונו בדעת הרא"ש והטור.

⁷⁸ כמו זבה, שהבדיקות ז' ימים מוכיחים שלא תראה עוד דם.

נמצא שבעניין הזה לא הלך הרא"ש כמהר"ם רבו. הרא"ש קיבל בשלמות את שיטתם של פוסקי ספרד, אלא שהוסיף עליהם את החשש שהעלה הרשב"ם בגוון מיוחד משלו.

שיטת הדרישה בדעת הטור:

מתוך שהטור הביא את לשון הרא"ש הבין הדרישה שהטור פסק "כמותו" וכשיטת רשב"ם שצריך להצמיד את הספירה לחופה. ומש"כ הטור "וכן כתב הרמב"ן" כוונתו רק לעצם החובה לבדוק בז' נקיים. ומה שהביא הטור את הרשב"א שמונים את הנקיים משעה שמכניס צורכי חופה, הסביר הדרישה⁷⁹ (בס"ק ז) שאף לשיטת הרשב"ם יש לדברי הרשב"א נ"מ וז"ל:

ונפקה מינה בהאי טעמא נמי דאם תבעה לינשא לאחר י"ב חודש והתחילה לספור ז' נקיים וביום ג' או ד' לספירתה נתרצו לכנסה צריכה לספור שבעה נקיים מחדש ולא מעת התביעה שהרי מעת הטביעה לא היתה חומדת ומשום הכי לא קאמר טעמא שתחזור ותחמוד לאחר זמן קודם נישואין. ואזה נמי מסיק שמונין לה מכי רמי שערי באסינתא שאף שרגילין לעשות חופה על דרך משל ארבע שבועות אחר זה, מכל מקום מונין לה מאותה שעה דאם הסכימו ביני וביני לעשות חופה מיד אינה צריכה למנות ז' נקיים חדשים.

הדרישה מסביר שהחידוש של הרשב"א הוא שאם קבעו חופה לאחר י"ב חודש וספרה ז' נקיים, אפילו הקדימו לבסוף את החופה – לא יועיל מה שספרה כיון שתחילת ספירתה היה משעה שאין כלל חימוד. דין זה נכון לא רק לרשב"א אלא גם לרשב"ם. ולכן גם לשיטת הרשב"ם כל כלה שחושבת שיש סיכוי שהחופה תוקדם, יכולה למנות ז' נקיים מעת הכנת צורכי החופה (ואם לא הוקדמה החופה לבסוף – תמשיך לעשות בדיקות) אך לא לפני כן.

קשה מאוד להכניס את הסברו של הדרישה ללשון הטור, כיון שהעיקר חסר מן הספר, וגם הטור כתב במפורש: "ומונה שבעה ממחרת יום התביעה". ברור הדבר שהטור לא סבר כרשב"ם.

2. נקודות בב"י

א. למרות שהטור לא הביא כלל את דעת הרשב"ם שצריך להצמיד את ז' הנקיים לבעילה, הב"י הזכיר את דעת הרשב"ם הרוקח המהר"ם בביתו. וכמו שכתב בהקדמתו:

ואם המחבר ישמיט סברת איזה פוסק כמו שתמצא פעמים הרבה שהשמיט סברת הרי"ף או סברת הרמב"ם או סברת פוסקים אחרים, יביא (הב"י) סברת הפוסקים הנשמטים וטעמם.

⁷⁹ עיין בט"ז ס"ק ג שטעה בדבריו והבין שהדרישה כותב כן אליבא דהרשב"א ועל כן הקשה עליו.

ב. הב"י הביא את דעת הראב"י שאם אומרת ברי לי וגם בדקתי עצמי ביום התביעה ולא ראיתי אינה צריכה שבעה נקיים ויכולה להיבעל לאלתר, ודוחה אותה נחרצות:

והנך רואה שסברא זו מחו לה אמוחא והיא דחוייה מכל הפוסקים שהרי לא חילקו בכך והרא"ש כתב דחיישינן שמא תראה בכל יום מהשבעה משמע בהדיא דלא סגי בלא ז' נקיים, והרשב"א כתב בהדיא דאפילו בדקה עצמה בשעת התביעה ומצאה טהורה צריכה לישוב ז' נקיים... **הילכך אין לסמוך על דברי הראב"י בזה.**

את ההוכחת הב"י והוכחת הגר"א לדברי הרשב"א כתבנו לעיל בביאור שיטת הראב"ד הרמב"ן והרשב"א ע"ש.

ג. הב"י הביא את דעת ריב"א שחוששים לדם חימוד רק במקרה שקידשה ורוצה מיד לישאנה, ודחה גם אותו מההלכה וז"ל:

ודברי הרשב"א שכתב רבינו בסמוך הם בהדיא בהיפך וכן נראה ממה שכתב המרדכי בפרק ב' דשבועות בשם הר"מ וכן נראה מדברי כל הפוסקים שסתמו ולא חילקו בדבר **הילכך אין לסמוך בזה על דברי ריב"א.**

3. הגהת הדרכי משה

הד"מ הוסיף בס"ק א את דברי המרדכי בשם רשב"ם שצריך ששבעה ימים אלו יהיו סמוכים לחופה, ולא מהני שתספור ותטבול קודם לחופה ז' ימים. וד"מ חזר והעיר על כך בס"ק ב'. עוד הביא את המנהג שמופיע במרדכי שהנשים היו טובלות בליל חמישי ג' ימים קודם בעילת מצווה.

(הד"מ לא מזכיר כלל את הרא"ש ביחד עם רשב"ם וסיעתו. מוכח שהבין שלא רק הטור סטה מדעתם, אלא גם אביו, וכפירושו בדעת הרא"ש).

4. פסק השולחן ערוך

ר' יוסף קארו בהקדמתו לב"י כתב שפסיקתו נובעת משלושת עמודי ההוראה וז"ל:

ולכן הסכמתי בדעתי כי להיות שלושת עמודי ההוראה אשר הבית בית ישראל נשען עליהם בהוראותיהם הלא המה הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ז"ל אמרתי אל לבי שבמקום ששנים מהם מסכימים לדעת אחת נפסוק הלכת כמותם...

אולם כאן לא גילו לנו הרי"ף והרמב"ם דעתם במפורש. על מקרים כגון אלה כתב שם:
הנה הרמב"ן והרשב"א והרי"ן והמרדכי והסמ"ג ז"ל לפנינו אל מקום אשר
יהיה שמה הרוח רוח אלהין קדישין ללכת נלך כי אל הדעת אשר יטו רובן כן
נפסוק הלכה...

א"כ מעניין לראות כיצד פסק כאן השו"ע. ז"ל השו"ע בסימן קצב סעיפים א-ב:

תבעוה לינשא ונתפייסה, צריכה לישב שבעה נקיים, בין גדולה בין קטנה,
ואפילו בדקה עצמה בשעת תביעה ומצאה טהורה, שמא מחמת חימוד ראתה
טיפת דם כחרדל ולא הרגישה בו. ומונה ז' **ממחרת יום התביעה** ואינה
צריכה הפסק טהרה, שאף על פי שלא בדקה ביום התביעה להפסיק בטהרה,
מונה מיום המחרת ז' נקיים. ומיהו **צריכה בדיקה תוך ז'**. רמ"א: **כל יום**
לכתחלה, מיהו בדיעבד אם לא בדקה עצמה רק פעם אחת תוך ז' סגי.

שבעת ימים הללו מונים אותה **משעה שהיא סומכת בדעתה ומכינה עצמה**
לחופה, אף על פי שלא נתקדשה עדיין. רמ"א: **ויש לסמוך הטבילה סמוך**
לבעילת מצוה בכל מה דאפשר, והמנהג לטבול הכלה ליל ד' אף על פי שלא
תבעל קודם מוצאי שבת, אבל אין להרחיק הטבילה מן הבעילה יותר מזה.
ואם לא תבעל במוצאי שבת, יש לה לבדוק עצמה בכל יום עד בעילת מצוה,
ודוקא לכתחילה, אבל בדיעבד אין להחמיר אם בדקה רק פעם אחת תוך ז'.
וכל חתן ישאל לכלה קודם שיגע בה, אם שמרה ז' נקיים.

השו"ע פסק כשיטת הראב"ד והרמב"ן והרשב"א (שהודה להם למעשה שיש להחמיר)
שחשש דם חימוד הוא ביום התביעה, ומשעה שמכינים צורכי חופה יכולה לספור ז"י. ובתוך
ז"י אינה צריכה אלא בדיקה פעם אחת לכתחילה וכמו שכתב בב"י בשיטתו. וא"צ לסמוך
את הז"י לבעילה, וא"צ לבדוק בין הטבילה לבעילה.

וכתב הש"ך (ס"ק ב) שאע"פ שנפסק להלכה (קצו סעיף ד) ברואה ודאית שבדיקות ביום ראשון
ושביעי מעכבות אף בדיעבד, הכא הקלו טפי שסגי בבדיקה אחת.⁸⁰ נמצא השו"ע נקט
להלכה כפי הנהוג בספרד.

⁸⁰ אמנם עיין סד"ט ס"ק י ושבט הלוי ס"ק ט שזוהי חומרא: שכיוון שצריכה לשים לב כל ז' ימים אם
אינה רואה אלא דלא חייבו בדיקה אלא פ"א.

5. פסק הרמ"א

הרמ"א בהקדמתו לשולחן ערוך, תפס על ר' יוסף קארו על שסתם את ההלכה לרוב נגד הנהוג במדינות אשכנז, ולא הזכיר שיש דעות שחולקות. וז"ל שם :

הגאון המחבר בית יוסף ושולחן ערוך שלו חכם עדיף מנביא טבח טבחו ערך שולחנו לא הניח אחריו מקום להתגדר בו לולי ללקט דברי האחרונים ולהורות דרך המנהגים שנהגו במדינות אלו. באתי אחריו לפרוס מפה על שולחן ערוך שחיבר... אשר רובי מנהגי מדינות אלו לא נהיגין כוותיה כי כבר אמרו ז"ל "אין למדין מן ההכללות" אפילו במקום שנאמר בו חוץ, כל שכן מן הכלל שכלל הגאון הנ"ל מעצמו לפסוק אחר הרי"ף והרמב"ם במקום שרוב האחרונים חולקים עליהם, וע"י זה נתפשטו בספריו הרבה דברים שאינן אליבא דהלכתא לפי דברי החכמים שמיניהם אנו שותים דהם הפוסקים המפורסמים בבני אשכנז אשר היו לנו תמיד לעינים ופסקו מהם קמאי דקמאי והם האור זרוע והמרדכי והאשר"י והסמ"ג והסמ"ק והגהות מיימון אשר כולם נבנו על דברי התוספות וחכמי צרפת אשר אנו מבני בניהם... על כן ראיתי לכתוב דעת האחרונים עם המקומות שלא היו נראים לי דבריו בצידו...

גם בסוגייתנו השיג הרמ"א על השו"ע, ופסק כשיטת פוסקי אשכנז :

...ומיהו צריכה בדיקה תוך ז'. רמ"א: כל יום לכתחלה, מיהו בדיעבד אם לא בדקה עצמה רק פעם אחת תוך ז' סגי.

רמ"א: ויש לסמוך הטבילה סמוך לבעילת מצוה בכל מה דאפשר, והמנהג לטבול הכלה ליל ד' אף על פי שלא תבעל קודם מוצאי שבת, אבל אין להרחיק הטבילה מן הבעילה יותר מזה. ואם לא תבעל במוצאי שבת, יש לה לבדוק עצמה בכל יום עד בעילת מצוה, ודוקא לכתחילה, אבל בדיעבד אין להחמיר אם בדקה רק פעם אחת תוך ז'. וכל חתן ישאל לכלה קודם שיגע בה, אם שמרה ז' נקיים.

והרמ"א פסק כשיטת הרשב"ם שצריכה לבדוק ז' ימים לפני החופה בכל יום. אולם הרמ"א מקל שבדיעבד סגי בבדיקה אחת תוך שבעה וכש"כ הב"י וכמו שהבאנו בשם האו"ז. עוד פסק להקל את המנהג של המרדכי.

6. ספקות האחרונים בדעת הרמ"א

1. פשט דברי הרמ"א⁸¹ שכיוון שנהגו להרחיק את הטבילה לבעילה בג' ימים לכתחילה, שרי לנהוג כן ואין צריכה לבדוק בימים אלו. אולם אם נדחתה הבעילה גם לאחר ג' ימים – צריכה לכתחילה לעשות בדיקות כל יום עד לבעילה. לפי זה המנהג עוקר את החשש של הרשב"ם תוך ז' ימים. כלומר המנהג באשכנז הוא שעד ג' ימים לא חוששים לרשב"ם!

אבל ה"ח (ס"ק ד) כתב שאין כוונת הרמ"א לומר אלא ששרי לכתחילה להרחיק את הטבילה לחופה עד ג' ימים על סמך הבדיקות שתעשה עד לבעילה. אבל ודאי שצריכה לבדוק את עצמה כל אותם ימים.

2. הרמ"א כותב שאם יצא בדיעבד שספרה וטבלה הרבה לפני החופה – צריכה לעשות לכתחילה בדיקות בכל יום עד לבעילה. "אבל בדיעבד אין להחמיר אם בדקה רק פעם אחת תוך שבעה". החוות דעת הבין שכוונתו שהעיקר שעשתה בדיקה אחת בתוך השבעה נקיים לפני הטבילה (וכמש"כ בסעיף א ברמ"א) ואין הבדיקות לאחר הטבילה מעכבות בדיעבד. דבר זה תמוה שהרי הרשב"ם כתב במפורש שבמקרה זה אין הטבילה נחשבת כלל! וגם האו"ז שאמר שבדיעבד סגי בבדיקה אחת, זה רק כשהנקיים היו צמוד לבעילה, ועכ"פ עשתה בדיקה אחת תוך שבעה סמוך לבעילה. וצ"ל שהחוו"ד הבין שהרמ"א חשש לרשב"ם רק לכתחילה ולא בדיעבד!

אמנם הסד"ט (ס"ק ט) הבין שהרמ"א מצריך כל ז' ימים בדיקה אחת, ואם הרחיקה את הטבילה מהבעילה יותר מז' ימים ולא עשתה בהן בדיקות – אפילו בדיעבד לא מועיל, וצריכה לספור מחדש.

לעני"ד דברי הרמ"א נוטים להתפרש יותר כדעת החוו"ד, שהרי המילים "תוך ז'" כפשוטם, קאי על ז' הנקיים שעשתה. ולפי דברי הסד"ט היה הרמ"א צ"ל: "אין להחמיר אם בדקה פעם אחת בכל ז'".

גם אם לא נקבל את דעתו של החוות דעת – שהרמ"א בדיעבד לא פסק כרשב"ם – עדיין ניכר שהרמ"א לא פסק כמו הרשב"ם באופן קיצוני, אלא קיבל את הרשב"ם וסיעתו, עם הצמצומים של אחרוני אשכנז: האו"ז והמרדכי. דבר זה אופייני מאוד לרמ"א ולשו"ע שלא פסקו שיטה אחת של ראשונים, אלא השתדלו להתחשב בדעות השונות של הראשונים. וז"ל ספר "דברי שלום ואמת" (עמודים 267 – 266):

אחד הדברים המאפיינים את השו"ע, כולל הגהותיו של הרמ"א, הוא שבהלכות רבות, אין מר"ן או רמ"א פוסקים לפי שיטה הלכתית אישית, אלא הם פוסקים כך שההלכה תתחשב בדעות השונות של הראשונים. הלכות רבות בשו"ע הן כדי לצאת כל הדעות. דבר כזה לא ראינו אצל הראשונים... שכיח מאוד בשו"ע שפוסקים כדעת המחמירים במקרה הרגיל, וכדעת

⁸¹ כ"כ שבט הלוי סעיף ב ס"ק ז והסד"ט ס"ק ח, ואח"כ הביאו דברי הבי"ח לקמן, ומשמע שחששו לו להלכה.

המקילים כשיש הפסד מרובה. אם כן מחברי השו"ע חוללו שיטה חדשה בהלכה: לא עוד שיטה אחידה אלא פשרה בין השיטות. זה מתאים לתקופה שלהם של מפגש בין עדות. זה מתאים גם כן לרעיון של "אלו ואלו דברי-להים חיים"... הרמ"א מאידך (להבדיל מהמהרש"ל) קיבל את השו"ע של ר"י קארו, אלא שצירף לו את הגהות שמתחשבות בחלק מן המקרים במסורת האשכנזית. ובמקרים רבים הוא מקבל את הפסיקה הספרדית, או שהוא מפשר.

ט. הדין בימינו

הקלות לאשה הסופרת ז"נ גם משום נידות וגם משום דם חימוד

להלכה, בשני עניינים קל יותר דינה של כלה שנטהרת מדם חימוד, מדינה של אשה הסופרת משום שראתה דם נידה:

1. לשו"ע סגי לכלה בבדיקה אחת תוך שבעה, ואף הרמ"א מודה שכך הדין בדיעבד, מה שאין כן באשה רגילה שבדיקות ביום הראשון וביום השביעי מעכבות אף בדיעבד (סימן קצו סעיף ד).
2. ולכו"ע להלכה אין הכלה צריכה לעשות הפסק טהרה.

אלא שלכאורה בימינו אין שום נ"מ בזה. שהרי מתקנת הגאונים שנשים שאינן נשואות לא טובלות לנידותן, וא"כ כל הנשים (שראו וסת) בכל מקרה צריכות להיטהר מטומאת נידותן וחייבות שבעה נקיים כדין.

וכן כותב התורת שלמים באות ג:

ונראה לי פשוט דכל זה מיירי בקטנה שלא ראתה מעולם וליכא גבה רק חשש דשמא מחמת חימוד ראתה, אבל בגדולה שראתה – אפילו לא ראתה עתה רק זה ימים רבים שראתה – מ"מ מסתמא עדיין היא טמאה כנידה גמורה דמסתמא לא ספרה שבעה נקיים כיון שהיא פנויה אם כן **צריכה שבעה כנדה גמורה**... מה שאין כן בזמן הש"ס אפילו בגדולה אין כאן אלא ספק דמחמת חימוד דמשום ודאי נידה מסתמא טיהרה עצמה אף בפנויה משום טהרות.

התורת שלמים מסביר לפי זה את דברי **המהרש"ל**: "והאידנא נהגו להפסיק בטהרה אף לבתולה ובודקים כל שבעה נקיים". אלא שדברי התור"ש צריכים עיון שהרי **הב"ח** (בסי"ק ג) הביא את דברי המהרש"ל והוסיף: "מיהו בדיעבד אפילו לא בדקה אלא פעם אחת תוך שבעה סגיי". גם **הש"ך** (בסי"ק א) הביא דברי הב"ח והוסיף: "ופשוט הוא", והובאו דבריו בתור"ש אות ב. והרי אם הטעם של המהרש"ל שמחמירים אף בכלה, הוא משום שהיא נידה ככל הנשים, אף בדיעבד לא יועיל לה ללא הפסק וללא בדיקת ראשון ושביעי! וצ"ל שהם מדברים על קטנה שלא ראתה, ועדיין הדברים קשים, שהרי לשון המהרש"ל הוא ש"נהגו" משמע רק שנהגו ולא מעיקר הדין וכן כתב **שבט הלוי** (סעיף א ס"ק ט ד"ה ש"ד):

"אמנם גם בש"ך משמע דאפילו בגדולה אין ההפס"ט מעיקר הדין מדכתב דהאינדא נהגו להפסיק בטהרה, דמשמע דהוא רק מפני שנהגו ולא מעיקר הדין".

עוד הוסיף להקשות וז"ל:

אמנם קשה קצת, דהרי גם בזמן הרמ"א נישאו בדרך כלל לאחר י"ב שנה, ואי קאי אקטנה אמאי סתמו הפוסקים שא"צ הפ"ט ולא הזכירו דגדולה צריכה הפ"ט, וכך העיר במקור חיים (ס"ק ז) לעניין בדיקה אחת בז"נ, וגם פשוטות המחבר במש"כ דא"צ הפ"ט משמע שקאי גם אגדולה שהזכיר ברישא, ויש לישב.

שבט הלוי מדייק שלמעשה השו"ע והרמ"א והפוסקים היו צריכים להעיר שכל הדינים הנ"ל לא שייכים בגדולה. על כן הוא מסיק להלכה:

ולפ"ז יש מקום צירוף להקל בשעת הדחק גדול כדברי המקור חיים בנשים רחוקות מתורה בכלה שמנתה ז"נ בלא הפ"ט אם ראתה זמן רב מקודם, וצ"ע למעשה, אבל ודאי במנתה אחר וסתה בעינן הפ"ט אף בדיעבד.

שבט הלוי מסיק שאפשר אולי להקל בכלה שטמאה נידה, שכבר מנתה ללא הפס"ט, והיא לא שומרת תורה ומצוות, שאם נאסור אותה בזמן חופתה – היא תתרחק יותר, שיש לסמוך על כך שהיתרים לעיל נאמרו אף לכלה נידה. ודווקא שויסתה היה לא בסמוך לספירה.

הסברים נוספים לסתימת השו"ע:

הסד"ט (בס"ק ג) הסביר שהשו"ע דיבר במקרה שהפסיקה בטהרה ואז תבעוה לינשא, שאז א"צ הפ"ט נוסף.

ניתן להעלות אפשרות נוספת, שהנ"מ לימינו היא במקרה שספרה ז"נ עם הפ"ט ובדיקות כדן כל נידה, ואז ביטלו את הנישואין ושוב נתפשרו להינשא – שצריכה ז"נ מחדש משום דם חימוד. במקרה זה אם לא ראתה וסת בינתיים, סגי בבדיקה אחת תוך שבעה.

י. ביבליוגרפיה

- אבן העזר, רבי אליעזר בן נתן, ח. וגשל, ירושלים, תשמ"ד (ח).
- אור זרוע, רבנו יצחק בן משה, מאור הגליל, חצור הגלילית, תשל"ו (ח).
- אורה, רבנו שלמה יצחקי ותלמידיו, יהדות, בני ברק, תש"ס (ח).
- אורחות חיים – שלזינגר, רבי אהרן בן יעקב הכהן, ברלין, תרנ"ט (ח).
- בדק הבית, רבנו אהרן הלוי, (פ) – עיין תורת הבית לרשב"א.
- בית הבחירה – נידה, רבי מנחם בן שלמה, קדם, ירושלים, תש"ל (פ).
- בעלי הנפש – קאפח, רבי אברהם בן דוד, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשמ"ח (ח).
- האשכול – הלבשרשטדט,⁸² רבי אברהם בן יצחק, מאור הגליל, חצור הגלילית, תרכ"ח (ח).
- הלכות גדולות, רבי שמעון קיירא, מכון ירושלים,⁸³ ירושלים, תשנ"ב (ח).
- הלכות נידה להרמב"ן, רבי משה בן נחמן, ח. וגשל, תשמ"ו (ח).
- הלכות נידה לרא"ה, רבי אהרן הלוי, כתב וספר, ירושלים, תשכ"ז (ח).
- חידושי הריטב"א – נידה, רבנו יום טוב בן אברהם אלאשבילי מוסד הרב קוק, ירושלים, תשל"ח (פ).
- חידושי הר"ן – נידה, רבנו ניסים בן ראובן גירונדי, מוסד הרב קוק ירושלים, תשנ"ז (פ).
- חידושי הרשב"ץ – נידה, רבי שמעון בן צמח, כתב וספר, ירושלים, תשכ"ז (פ).
- טור ושולחן ערוך – יו"ד,⁸⁴ רבנו יעקב בן רבנו אשר ורבי יוסף קארו, מכון ירושלים, ירושלים, תשמ"ט (ח).
- מגן אבות, רבי מנחם בן שלמה, י' לאסט, לונדון, תרס"ט (ח).
- מחזור ויטרי – הורביץ, רבנו שמחה בן שמואל, מקיצי נרדמים, נירנברג, תרפ"ג (ח).
- משנה תורה – קודשים,⁸⁵ רבי משה בן מימון, שבתי פרנקל, ירושלים – בני ברק, תשמ"ו (ח).
- ספר ראבי"ה, רבנו אליעזר בן יואל הלוי, מקיצי נרדמים, ברוקלין, תשמ"ג (ח).
- פרדס, רבנו שלמה יצחקי ותלמידיו, יהדות, בני ברק, תש"ס (ח).

⁸² בהוצאה זו הוכנסו הלכות נידה ומקוואות בסוף ח"א פרק ב, לאחר הלכות מיני מזונות ופירות. אולם בספר שיצא ע"פ אלבק (וגשל, ירושלים, תשד"מ) אין כלל אזכור להלכות אלו. גם בהקדמה הארוכה של אלבק לספר לא מצאתי אזכור לכך.

⁸³ הקדמה על המחבר: הלכות גדולות – הילדסהיימר, חברת מקיצי נרדמים, ברלין, תרמ"ח.

⁸⁴ כולל הנו"כ של הטור: בית יוסף, דרכי משה, ב"ח, פרישה ודרישה; וכן כולל את הנו"כ על השולחן ערוך: ט"ז, ש"ך, תורת שלמים, ביאור הגר"א, חוות דעת, כרתי ופלתי, סדרי טהרה ופתחי תשובה.

⁸⁵ כולל את הציטוטים של הנו"כ: מגיד משנה והגהות מיימוניות.

צדה לדרך, רבי מנחם בן אהרן, מקיצי נרדמים, ירושלים, תרצ"ה (ח).
שיעורי שבט הלוי, הרב שמואל ואזנר, תשנ"ח (פ).
שערי דורא, רבנו יצחק בן מאיר, ירושלים, תשמ"ג (ח).
תולדות אדם וחווה, רבנו ירוחם בן משולם, ונציה, שי"ג (ח).
תוספות רא"ש – כתובות, רבנו אשר בן יחיאל, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשנ"ט (פ).
תורת הבית – כח"ג,⁸⁶ רבנו שלמה בן אדרת, מוסד הרב קוק, ירושלים, תש"ס (ח).
תרומה, רבנו ברוך בן יצחק, ירושלים, תשל"ט (ח).
תשב"ץ, רבנו שמשון בן רבי צדוק, האחים לוי-אפשטיין, ירושלים, תשי"א (ח).
בציטוטים מראשונים (רש"י, תוספות, רא"ש, ר"ן על הרי"ף ומרדכי) וכן אחרונים (חכמת שלמה למהרש"ל ומעדני יו"ט על הרא"ש) שהודפסו על המסכתות, השתמשתי בש"ס טל-מן, ירושלים, תשמ"א.

⁸⁶ כולל "בדק הבית" לרא"ה ו"משמרת הבית" לרשב"א.

מחסור הרגשה במחזור האשה

- א. מהי הרגשה?
1. דין הרגשה
 2. הצגת הבעיה
- ב. הסברי האחרונים
1. הנודע ביהודה
 2. ערוך השולחן
 3. האגרות משה
 4. יוסף מרקוס, כתב העת התורני צוהר
- ג. שיטת הרמב"ם בהרגשות
1. הרגשה ווסתות הגוף
 2. הסבר הציץ אליעזר
 3. הסבר מחודש

א. מהי הרגשה?

1. דין הרגשה

התורה מקדישה שתי פרשיות לתופעה של הפרשת דם מגוף האשה, בהקשר של טומאה וטהרה, בפסוקים הבאים (ויקרא טו, יט-ל):

ואשה כי תהיה זבה דם יהיה זבה בבשרה שבעת ימים תהיה בנדתה וכל הנגע בה יטמא עד הערב. וכל אשר תשכב עליו בנדתה יטמא וכל אשר תשב עליו יטמא. וכל הנגע במשכבה יכבס בגדיו ורחץ במים וטמא עד הערב. וכל הנגע בכל כלי אשר תשב עליו יכבס בגדיו ורחץ במים וטמא עד הערב. ואם על המשכב הוא או על הכלי אשר הוא ישבת עליו בנגעו בו יטמא עד הערב. ואם שכב ישכב איש אתה ותהי נדתה עליו וטמא שבעת ימים וכל המשכב אשר ישכב עליו יטמא.

ואשה כי יזוב זוב דמה ימים רבים **בלא עת נדתה** או כי תזוב על נדתה כל ימי זוב טמאתה כימי נדתה תהיה טמאה הוא. כל המשכב אשר תשכב עליו כל **ימי זובה** כמשכב נדתה יהיה לה וכל הכלי אשר תשב עליו טמא יהיה כטמאת נדתה. וכל הנוגע במי יטמא וכבס בגדיו ורחץ במים וטמא עד הערב.

ואם טהרה מזובה וספרה לה שבעת ימים ואחר תטהר. וביום השמיני תקח לה שתי תרים או שני בני יונה והביאה אותם אל הכהן אל פתח אהל מועד. ועשה הכהן את האחד חטאת ואת האחד עלה וכפר עליה הכהן לפני ה' מזוב טמאתה.

ההתייחסות הראשונה היא לתופעה של דם היוצא מן האשה באופן טבעי ונורמלי כמו דם וסתה, דם המחזור של האשה, אותו גופה של האשה מפריש לאחר שהצטבר ברחמה כהכנה לקליטת עובר במקרה של הריון. ההמשך מתייחס לאופן חריג כדם היוצא שלא במחזור, אשר מטמא גם הוא (כאשר הוא דם טמא)¹ באופן אחר ובדינים שונים. מהפסוקים מסתבר היה שכל דם **שאשה תראה** יטמא אותה כוסת נדתה או כדם זיבה. אך חז"ל הצביעו על מציאות של דם שאינו מטמא, כמובא במשנה (נדה נח, ב) המחדשת לנו מושג חדש:

מעשה באשה אחת שבאת לפני ר"ע, אמרה לו: ראיתי כתם. אמר לה: שמא מכה היתה בידך? אמרה לו: הן, וחיתה. אמר לה: שמא יכולה להגלע ולהוציא דם? אמרה לו: הן. וטהרה ר"ע. ראה תלמידי מסתכלין זה בזה, אמר להם: מה הדבר קשה בעיניכם? שלא אמרו חכמים הדבר להחמיר – אלא להקל, שנאמר (ויקרא טו): ואשה כי תהיה זבה דם יהיה זובה בבשרה, דם ולא כתם.

גדר מחודש זה מובהר ביתר פירוט בנדה נו, ב בדברי שמואל שמצמצם את הוראת התורה המטמאת את הדם ומתנה זאת בהרגשה:²

אמר שמואל: בדקה קרקע עולם וישבה עליה, ומצאה דם עליה – טהורה, שנאמר: בבשרה – עד שתרגיש בבשרה...

מהמקורות נמצאו למדים שאין האשה נטמאת מן התורה בראיית דם בלבד, אלא בהצטרפות הרגשה לראייתה. ללא הרגשה זו שמוזכר שמואל יוגדר דם זה ככתם ולא נקשור אותו לתופעה המטמאת את האשה עליה דיברה התורה, וכך נפסק ברמב"ם (איסורי ביאה ט, א), בטור (יו"ד סימן קצ) ובשו"ע (שם ובסימן קפג).

ביחס לאופי ההרגשה, מוזכרת בראשונים הרגשת יציאת הדם מהרחם, וכך ניסח זאת השו"ע (קצ, א):³

דבר תורה אין האשה מטמאה ולא אסורה לבעלה עד שתרגיש שיצא דם מבשרה.

¹ גם דם נדה וגם דם זיבה טמאים רק בהיותם באחד מחמשת הצבעים המנויים במשנה בנדה יט, א, וכנפסק בשו"ע יו"ד קפח, א.

² אמנם, למסקנת הגמרא, וכך נפסק להלכה בשו"ע יו"ד סימן קצ, האשה טמאה מדרבנן.

³ ובאופן דומה בסימן קפג. אמנם בסוף קצ, א בדין של תרוה"ד שטמאה בהרגשה ללא דם, נקט השו"ע הלשון: "הרגישה שנפתח מקורה להוציא דם", ועי' בינת אדם קיג ריש סעיף ז שתפס אותו בזה שלא משמע מהראשונים שצריך הרגשה זו שנפתח מקורה. אמנם כל האחרונים אח"כ השתמשו בהגדרה זו, ונראה שהבינו שזה היינו הך, וזו הדרך להבחין ביציאת הדם.

ברמב"ם מוזכר אופי נוסף של הרגשה – שנודעזעה גופה, וגם אותו מצטטים הפוסקים כהרגשה המטמאת מדאורייתא.⁴ בהמשך תובא הרגשה נוספת המוזכרת בפוסקים.

2. הצגת הבעיה

לכאורה המושג של חוסר הרגשה בא להגדיר סוג שלישי של ראיית דם שאינו דם נדה ואינו דם זיבה, והיינו מצפים שתהיה התאמה בין הראיות השונות לבין הימצאות ההרגשה. כלומר, שראיית דם המחזור של האשה, דם נדתה (וכן דם זיבה שאינו במחזור הרגיל שלה), ילווה תמיד בהרגשה, ודם ללא הרגשה ימצא כאשר האשה מוצאת כתם מבלי שיוצא דם מגופה.⁵

אך האחרונים העלו טענה של נשים רבות, שגם במחזורן הרגיל אותו היינו מטמאים כדם נידה, הם אינן מרגישות ביציאתו של הדם, ולכאורה, באין הרגשה ייטמאו רק מדרבנן. נוצרה מציאות שבה נשים אינן נטמאות לעולם מן התורה אף שברור שיוצא מגופן באופן טבעי דם נדה!

ב. הסברי האחרונים

1. הנודע ביהודה

כדי לאפשר התאמה מציאותית בין הימצאות הרגשה לראית דם המחזור, הרחיב הנובי"י (מהדו"ק יו"ד, נה) את אופי ההרגשה. הוא טען שגם הרגשת זיבת דבר לח בגוף האשה יחשב כהרגשה אף שלא הרגישה ביציאת הדם מהרחם, ומצא ראיה לדבריו:

ומעתה נוכל לומר לכל הפוסקים בעיני הרגשה מן התורה. ומאי ניהו הרגשה שירגישו אם הרגשת פתיחת המקור או אף הרגשת זיבת דבר לח בבשרה. **נלע"ד דאף הרגשת זיבת דבר לח חשיב הרגשה ולא בעיני הרגשת פתיחת המקור דוקא.** והרי עיקר ההרגשה יליף שמואל מבשרה שתרגיש בבשרה

⁴ ע' פת"ש קפג, ס"ק א, ויובא להלן.

⁵ חריגה מעיקרון זה של תלות "דם מהגוף – הרגשה" יכולה להיות משני כיוונים. במאמר זה נעסוק בחריגה מצד זה שברור שזהו דם אותו התורה התכוונה לטמא אך לא מלוות אליו הרגשה. על האפשרות השניה, של דם המוגדר ככתם בלבד מאחר שלא היה בהרגשה למרות שיצא בוודאות מגופה דנו באריכות כמה מהפוסקים. ע' סד"ט קפג, ס"ק ג שדן בזה ומסיק שדאורייתא, וכנגדו רוב הפוסקים הסיקו שדרבנן (ע' בינת אדם קיג, ס"ק ט) עד לפוסקי זמנינו ע' אגרו"מ יו"ד ג סוף סימן מו; ציץ אליעזר ו, כא, א; טה"ב עמוד י. יש להעיר שלפי שיטת הסד"ט שהרגשה היא סימן בלבד לכך שהדם בא מגופה, ואם זה וודאי מגופה טמאה מדאורייתא אף ללא הרגשה, מתורצת הבעיה שמועלית במאמר. כך אכן היו שתירצו, אך כאמור שיטה זו דחוייה ע"י רוב הפוסקים.

והרי האי בשר לאו על בשר המקור קאי שהרי מזה ילפינן שמטמאה בפנים כבחוף והרי אינה מטמאה אלא מן השינים ולחוף... אע"כ לא בעינן רק שבשרה ירגיש זיבת הדם ואם מרגשת זיבת דבר לח הרי כבר הרגישה והרגשת המקור לא נזכר בפסוק אלא הרגשת הבשר. ואם זה הדבר מלתא דמסתבר הוא אמינא עוד גם הוכחה לזה שהרי בכל הסוגיא דף נז, ב שמפלפל להקשות כמה קושיות על דברי שמואל דבעי הרגשה מכמה משניות וברייתות ולמה לא מקשה ממשנה קדומה בפרק שני דף יז, ב דם הנמצא בפרוזדור ספיקו טמא. היכי דמי אי דארגשה פתיחת המקור א"כ אין זה ספק אלא ודאי מן המקור ואי דלא ארגשה א"כ אפילו הוא מן המקור טהור הוא לגמרי בלא הרגשה. א"ו דלא בעינן כלל הרגשת המקור אלא הרגשת זיבת דבר לח בבשרה. ובה אי אפשר להבחין אם מן המקור או מן העליה.

הרגשה זו, כך טען גם המהרש"ך לאחר בירור,⁶ נפוצה אצל נשים, ובהצטרף לדם היוצא במחזור האשה יטמא מן התורה.

אך החתם-סופר (ח"ב יו"ד ס"ק ט) דחה חידוש זה, באין להרגשה זו מקור ובסיס להסתמך עליו.⁷ כמו כן הקשה מדף ג, א שם משמע שהרגשה צריכה להיות בכוחה להעיר אשה משנתה,⁸ והרגשה של זיבת דבר לח אין בה בכדי להשפיע בצורה כה קיצונית.⁹

(יש להעיר שאחרונים רבים קיבלו הרגשה זו אך הגבילו אותה. החו"ד (קצ, ס"ק א) צמצם הרגשה זו שמרגישה זיבת דבר לח מן המקור ולא מן הפרוזדור בלבד. הפת"ש (קצ, ס"ק ו) על פי הבנתו את החת"ס קיבל הרגשה זו רק לעניין אשה הרואה דם ממש ולא כהרגשה

⁶ מובאים דבריו בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ו, כא): "ובאמת גם אני את פי נשים שאגנות שאלתי אחר עיקרן דברים הללו והשיבו נשים נשים יש וטבעיות טבעיות יש לא ראי זו כזו, יש שמרגישים הרגשה גדולה כאלו נופלת דבר מפי מקורה בפתיחת פי מקורה ויש שאינן מרגישות כ"א את זאת שזב מהם דבר לח..."

⁷ ואת ראיית הנוב"י דחה: "רק הוא (הנוב"י) הביא ראיה ודבריו תמוהים... אדרבא דוק מיני' לאידך גיסא הא ממעטי' נמי 'בבשרה ולא בשפופרת', והיינו אם תכניס השפופרת לפי המקור ותקבל הדם דאלו לא תכניסנה אלא לביה"ח (לביית החיצון), א"כ כבר היא טמאה משעה שיצא הדם חוץ לפי המקור. אע"כ אתא למעוטי בבשרה של עצמה ר"ל שיעבור הדם בפי מקורה ולא שיהיה שם שפופרת לקבלו וא"כ הרי מבואר דהך בשר היינו פי המקור ושם צריכה שתרגיש..." כלומר, מדרשה מקבילה באותו פסוק ממנו לומדים הרגשה, רצה הנוב"י ללמוד שמדובר אף מחוץ לפיה"מ, אך מדרשה שלישית מוכח שלא מדובר בחוף אלא לכל הפחות בפה"מ עצמו, כלומר בהרגשה של יציאת דם מפי המקור! אמנם להוכחתו השניה של הנוב"י לא התייחס החת"ס (כנראה כיוון שחלשה יותר שמסתמכת על מה שלא נכתב בגמרא ולא על מה שכן).

⁸ "ואב"א, היינו טעמא דשמאי: הואיל ואשה מרגשת בעצמה... האיכא ישנה! ישנה נמי, אגב צערה מיתערא, מידי דהוה אהרגשת מי רגלים..."

⁹ כמו כן דוחה כתשובת השב יעקב, מהגמרא שלנו שמעלה אפשרות במוצאת דם במי רגליים שלא היתה הרגשה, ואילו הרגשה כזו של זד"ל לכאורה וודאי היתה! אמנם עי' ס"ק מז מה שמתרץ בזה, ועי' בינת אדם קיג, ס"ק ז שהרגשה זו נתלה במי רגליים שהוא וודאי ולא בדם שהוא ספק, והשאלה הייתה על הרגשה אחרת.

דאורייתא המטמאת אף ללא דם. אך האגרו"מ (יו"ד ד, יז, ז-ח) חולק בשניהם, שהרגשת זיבת דבר לח בכל הגוף נחשבת הרגשה כיוון שקשה להבחין היכן היא, מלבד כשבאה מחוץ לגוף בלבד. כמו כן, נחמיר אף בלא מצאה (והחת"ס הקל רק בבדקה בעד לא בדוק או ביצא דבר לח אחר עליהם דן בתשובה).

מכל מקום תירוץ זה אינו מספיק לבעיה שלנו, כיוון שהוא רק מרחיב את הסיכוי שתרגיש אך אפשר שלא תרגיש גם הרגשה זו.¹⁰

2. ערוך השולחן

את הטענה שנשים אינן מרגישות בנידותן ערוה"ש פשוט דחה, וטען שהם מרגישות אלא שאינן יודעות שהן מרגישות. לכן אין להתייחס לטענה זו, וודאי כשיוצא להן דם מגופן הן טמאות מן התורה:

והבל יפצה פי הנשים האלה ולא ידעי מאי קאמרי ורבותינו נאמנים עלינו יותר מהן, וגם אינן משקרות בדבריהן אלא שאינן מבינות. ודע דכל דבר מותרות שבגוף שהגוף צריך לדחותם הטביע הקב"ה בטבע הגוף שכשיגיע זמן דחיפתם לחוץ שיפתחו אז נקבי הפליטה... ובשעת הפתיחה יש הרגשה וקצת צער עד שמפני זה גם יקיץ משנתו כדברי רבותינו ז"ל.

אמירה זו הינה בעייתית כיוון שהיא שומטת את הקרקע מדין הרגשה, ומה"קולות" שאנו מקילים בכתמים. אם אשה יכולה להרגיש מבלי לדעת שהיא הרגישה אין משמעות לדין של שמואל שפטר מן התורה כל כתם שנראה ללא הרגשה. הרי יתכן שהאשה הרגישה כפי שמרגישה בעת נידתה, ולא ידעה שהרגישה כפי שגם בנידתה לא יודעת זאת, ונצטרך לטמא כל כתם מן התורה!¹¹

3. האגרות משה

באופן קצת יותר מתון מסביר גם האגרו"מ את חסרון ההרגשה במחזור האשה (אגרו"מ יו"ד ד, יז, סקי"ב):

נשים שאין להן שום הרגשה ביציאת הדמים הוא דבר שלא מצוי כלל, וגם שאינן מבינות (שהזכיר ערוה"ש בסימן קפג סעיף סא) הוא אינו מצוי כלל... והאין יודעות הוא רק מה הן מרגישות, אם פתיחת פי המקור או פתיחת

¹⁰ האגרו"מ כתב שאולי אין מי שלא מרגישה כלל אך עי' להלן משי"כ על דבריו.

¹¹ בעיה זו קשה גם לרש"י (נח, א ד"ה "מדרבני") ועי' תוספות (שם ד"ה "מודה") ועי' הסבר האגרו"מ ברש"י (חיו"ד ד, יז, יב).

הפרוזדור... ואולי אף מיעוט ליכא שאין מרגישות כלל ואין יודעות שנעשו נדות, שלכן מקילין בכתמים שממש לא הרגישו כלום...

כלומר, הן יודעות שמרגישות משהו אך הן אינן יכולות לנסח ולתאר את ההרגשה. זה אמנם מסיר את הצורך לצמצם ולהגדיר מהי הרגשה, אך אין זה עונה על עיקר הבעיה שהועלתה. הטענה היתה שאין הנשים מבחינות כלל בהרגשה, ומבחינתן כתם קטן שנמצא ודם מחזור היוצא מגופן מלווה באותו חוסר הרגשה, ודיניהם צריך להיות זהה – דרבנן!

4. יוסף מרקוס, כתב העת התורני צוהר

במאמר בצהר מציע מרקוס לחלק בין דם רב שוודאי יוצא מגוף האשה כחלק מתהליך גופני משמעותי, לדם מועט בו אין הדבר ברור. לדעתו הרגשה באה כסימן, אך לא לכך שהדם בא מגופה (כפי שקבע הסד"ט) שהרי גם דם מגופה טהור לרוב הפוסקים כשאינו מלווה בהרגשה, אלא לכך שהתקיים תהליך משמעותי בגופה. לדעתו בדם מחזור רגיל בו יוצאת כמות גדולה של דם אין צורך בהרגשה ורק כאשר לא ברור אם התקיים תהליך כזה, כשיוצא דם מועט, אנו נזקקים להרגשה לקבוע זאת. מכאן נפתרה בעיית אותן נשים שהרי מדובר על דם וסתן, תהליך משמעותי וודאי שאף ללא הרגשה טמאות מן התורה.

פתרון זה אמנם עונה יפה על הקושי שבמאמר¹² אך הוא אינו מתבסס על העקרונות ההלכתיים המוכרים, וגם לא מתיישב יפה עם דרך פסיקת ההלכה בשו"ע. הן בסימן כפג והן בסימן קצ תולה השו"ע את טומאת האשה (מן התורה) בהרגשה באופן טוטלי. אין הוא מחלק בין דם רב למועט, אלא סותם בכל ש"יצא דם ממקורה" שטומאתו תלויה בהרגשה – "והוא שתרגיש ביציאתו". לפי מרקוס נושא המשפט לא היה צריך להיות הדם אלא הכתם, שמייצג דם מועט, ובו היה השו"ע צריך לפתוח ולסייג בהרגשה (לדוגמה: 'כתם מן התורה לא מטמא כיוון שבא ללא הרגשה...'), והיה ניתן לדחוק שבדם רב שאינו כתם אין משמעות להרגשה). אנו ננסה להלן להציע פתרון שמשמש בעקרונות ההלכתיים הרגילים של הרגשה בלבד, ולשם כך נקדים ונביא את שיטת הרמב"ם.

¹² בתגובה למאמר דחה הרב שלמה לוי את הפתרון של מרקוס. לעני"ד דחיות אלו אינן נכונות ונובעות בין היתר מחוסר הבנה של הפתרון שהוצע, שאינו מכליל כל כמות קטנה של דם כדרבנן (כפי שהבין הרב לוי כנראה מתגובתו: "מסקנת המאמר... כאשר כמות הדם קטנה... מדובר בכתם מדרבנן") אלא בהיותו חסר הרגשה. הרב לוי הביא שלש ראיות לדחייתו, מהרמב"ם שלא קישר הגדרת כתם לכמות הדם ומתוספות שכתבו שרוב ראיות באות בהרגשה, וכן מהב"י שעסק בהרגשה גם ביחס לכמות דם קטנה מכגריס. אך הכותב הסכים שבהיות הרגשה גם כמות קטנה תהיה דאורייתא. לכן הרמב"ם לא יכול היה להגדיר כתם מדרבנן כדם בכמות קטנה שהרי לפעמים הוא דאורייתא, ולכן גם אם ראתה בבדיקה נתלה שהרגישה גם בכמות קטנה (דחיה 1), וכן תוספות הגדירו רוב ראיות עם הרגשה שכולל דם רב ומועט (דחיה 2), וגם אין בעיה בב"י שדם שמגופה אמור לבוא בהרגשה אף בפחות מכגריס (דחיה 3). ההנחה אינה שראייה קטנה היא בדרך כלל ללא הרגשה, אלא שספק אם היא חלק מתהליך משמעותי ולכן נפלו כל דחיותיו. מכל מקום נראה לבאר אחרת כדלהלן.

ג. שיטת הרמב"ם בהרגשות

1. הרגשה ווסתות הגוף

גם הרמב"ם בהגדירו דם המטמא מדאורייתא תולה זאת בהרגשה (איסורי ביאה ט, א) :
 אין האשה מתטמאה מן התורה בנדה או בזיבה עד שתרגיש ותראה דם ויצא
 בבשרה.

אך בדין אחר הדומה להרגשה, ומתייחס אף הוא לתופעות בגוף האשה הדוה, נחלק הרמב"ם עם שאר הראשונים. המשניות והגמרא במסכת נידה מאריכות באפשרות של האשה (שהייתה כנראה נורמה בתקופתם כמשתמע מהמקורות ע' טור סימן קפד) לקבוע וסת לנידתה, כלומר מחזוריות קבועה של ראיית הדם.¹³ קביעות זו יכולה להיווצר ע"י מחזוריות של ימים בהפרשים שווים (וסת ההפלה) או בתאריכים זהים (וסת החודש), או כפי ששמע מכמה סוגיות גם בהתלוות הדם לתופעות קבועות בגוף האשה. הגמרא מונה מספר תופעות כגון פיהוק ועיטוש,¹⁴ ורוב הראשונים¹⁵ הבינו שבהיקבע לאשה וסת לתופעות אלו, משמעות הדבר שהיא מוחזקת לראות דם בכל פעם שתופעות אלו יתרחשו.

אך הרמב"ם פתח כך את הפרק השמיני בהלכות איסורי ביאה, העוסק בווסתות :

הלכה א: "יש אשה שיש לה וסת ויש אשה שאין לה וסת אלא לא תרגיש בעצמה עד שיצא הדם ואין לה יום קבוע לראייתה, וזהו שיש לה וסת היא שיש לה יום קבוע, או מכ' יום לכ' יום, או מכ"ד יום לכ"ד יום, או פחות או יותר".

הלכה ב: "וקודם שיבוא הדם תרגיש בעצמה, מפקת ומתעטשת וחוששת פי כריסה ושיפולי מעיה ויסתמר שערת בשרה או ייחם בשרה וכיוצא במאורעות אלו, ויבואו לה וסתות אלו או אחד מהן בשעה הקבועה לה מיום וסתה".

משמע שקביעות הוסת היא ליום כפי שמדגים הרמב"ם בהלכה א, ואילו תופעות הגוף קשורות להרגשה כפי שהוא מנסח בהלכה ב ("תרגיש בעצמה"), והן מתלוות ליום הוסת הקבוע. כך אכן הבין המגיד משנה, והדגיש שזה בניגוד להבנת שאר הראשונים :

¹³ לקביעות זו כמה נפ"מ אם נחשוש שאשה תראה בתאריך המיועד, והוא תלוי גם בשאלה האם קביעות זו יסודה מן התורה או שזהו חשש מדרבנן. בשאלה זו נחלקו כבר תנאים ואמוראים כמובא בנדה טו, א – טז, א ונפסק ע"י רוב הפוסקים (רמב"ם איסו"ב ח, יד ושאי"ר וכן הביא הש"ך קפד, ס"ק ה) שהחשש הוא דרבנן בלבד. וע' נוב"י מהדו"ק נה – נו (מובא בפת"ש קפד, ס"ק ג) לעניין פרישה סמוך לוסת, וכן חת"ס ס"ק ע; בינת אדם קח, א.

¹⁴ וכן למעשה כל תופעה מיוחדת בגוף האשה שאינה רגעית בלבד, ע' טור קפט: "וכל שינוי חוש הגוף סימן להתעוררות הדם וכיון שהחזיקה בו צריכה לחוש לו..."

¹⁵ בעה"נ עמוד נא; רמב"ן הל"נ ו, ח; תוה"ב עמוד צז; רא"ש הל"נ ט, א.

ומדברי רבינו נראה שהוא מפרש שוסתות דגופא הם המקרים הנמשכים אחר הוסת הקבוע בימים... והוא סובר שאין כאן שני וסתות חלוקים אלא שהמשנה הודיעה שבוסת הקבוע באים מקרים אלו או אחד מהם. ונפקא מינה שיש למודה לראות תיכף שבא המקרה ההוא ויש לאחר שעה ואינה חוששת אלא לשעה שהיא רגילה לראות... **אבל כל המפרשים** שראיתי דבריהם פירשו שהם שני וסתות חלוקים וסת הימים וסת הגוף בלא ימים ידועים אלא בעת בוא המקרה, ואמרו שהוא שוה לוסת הימים לענין קביעותו...

אם כן, לרמב"ם אין תופעות אלו קשורות לקביעת וסת, אלא להרגשות המתלוות ליציאת הדם. אמנם יש משמעות להרגשות אלו גם לענין וסתות, כפי שהדגיש המ"מ, ובכך נמנע מהקושי המתעורר בשיטת הרמב"ם מהגמרא המקשרת הרגשות אלו לווסתות. הרגשות אלו ממקדות את הוסת ומצמצמות את החשש לזמנים הקבועים בהם האשה רואה עם הרגשות אלו ביומה הקבוע.

2. הסבר הציץ אליעזר

לפי הבנה זו במשמעות ההרגשות המנויות בגמרא, אין ההרגשה הצריכה להתלוות לדם מצומצמת להגדרה הצרה של יציאת דם מהגוף. כל הרגשה אותה קבעו שאר הראשונים כקובעת וסת¹⁶ תועיל לפי הרמב"ם לטמא את האשה מן התורה. כך הבין גם הפת"ש (קפג, א) מהרמב"ם בענין טהרת אשה שהשתינה (שם ה, יז) – "האשה שהשתינה מים ויצא דם עם מי רגלים... ואפילו **הרגיש גופה ונזדעזעה**..." וקבע כהרגשה המטמאת מן התורה גם את הרגשת זעזוע הגוף.

מכאן קצרה הדרך לתרץ את הבעיה שהועלתה בראש המאמר, וכפי שהובא בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ו כא, עב):

...אבל הרי ישנה עוד הרגשה עיקרית וקובעת, והיא הרגשת הזדעזעות וצער וכדומה בשעת קבלת הוסת, וזה ברור בלי צל של ספק שזה ישנו גם כיום עכ"פ אצל רוב הנשים... והרי ברור דעכ"פ אחת מכל ההרגשות האלה ישנן גם לנשי דידן לפני או עם קבלת וסתן. ועיין בפרדס רימונים... דדרך כל הנשים שיש להם וסתות שמרגשת בגופה בעת וסתה מיחוישים כמו מפקת מעטשת חוששת בפי כרסה וכן הוא באמת בזה"ז וזהו ההרגשה האמורה בתורה לדעת הר"מ... והרגשה זאת ישנה באמת גם בזה"ז בכל הנשים ושלכן... בכל זאת טמאות הן מה"ת עם קבלת וסתן מכיון שראויות נמי בזה"ז כדרך ראיית הנשים באחת מההרגשות המפורטות ברמב"ם והדומה

¹⁶ ע"ל הערה 14.

להן כל אחת בצורת תופעה שונה, ואשר הצד השווה שבהן שמרגישות הרגשה של וכיוצא במאורעות אלו (כלשונו של הרמב"ם) לפני או עם קבלת הוסת אשר טומאתה לפי"ז מה"ת.

הסבר זה אכן מרחיב מאד את הגדרת ההרגשה, ומגביל מאד את האפשרות לטעון שאשה לא הרגישה כלל, אך עדיין ישנן שתי בעיות בהסבר זה:

ראשית, תירוץ זה מתבסס על הרמב"ם לשיטתו במשמעות ההרגשות המוזכרות. אך לפי רוב הראשונים, שכמותם נפסק להלכה (שו"ע קפט, יט), משמעות ההרגשות היא לעניין קביעת ווסתות (כוסת הגוף או בצירוף לוסת היום), ואילו לעניין ההרגשה המטמאת מן התורה אין אלו נחשבות הרגשות. א"כ, נשארנו עם ההגדרה המצומצמת של השו"ע והדרא קושיא לדוכתא.

שנית, גם אם נקבל את הבנת הציץ אליעזר ברמב"ם שכל אלו נחשבות הרגשות, רק הרחבנו את גדר ההרגשה ולא הכרחנו את קיומה.¹⁷ במילים אחרות, ישנה סבירות גבוהה מאד שאשה הרגישה הרגשה כלשהי מכל ההרגשות המטמאות מן התורה, אך ישנה האפשרות, קטנה ככל שתהיה, שהאשה עדיין לא הרגישה כלום.¹⁸ חשוב להדגיש שהבעיה אינה נובעת רק מכך שיש נשים שלא מרגישות אף אחת מן ההרגשות הללו, אלא גם מזה שאנו תולים את טומאתה של האשה בכך שתוכל לקבוע בוודאות ולהודות שאכן הרגישה משהו (ואת האפשרות שתרגיש ולא תהיה מודעת להרגשתה לכאורה דחינו, שהרי בכך מתערערת האפשרות ליטמא בכתם מדרבנן בלבד, ועי' לעיל).

3. הסבר מחודש

נראה שאכן יש למצוא קשר בין ווסתות הגוף לבין הרגשה המטמאת, כפי שיצר ביניהם זיקה הרמב"ם, אך לא כהרחבת אופי ההרגשות אלא כנימוק לחוסר ההרגשה, כדלהלן. הבעיה שלנו נובעת מההנחה שאשה בהכרח יודעת ומודעת להרגשה שיש בגופה. הנחה זו נכונה ביחס לאופי ההרגשה ובקשר הסטרילי בין האשה להרגשות בגופה, אך אינה לוקחת בחשבון השפעות חיצוניות שעלולות למנוע מודעות זו. הרי לא היינו אומרים על אשה

¹⁷ ערוך השולחן קפג, ס"ק נט דחה הסבר זה בגלל שמהרמב"ם ברור שיש נשים שאין להן וסת הגוף ובאיזה הרגשה יטמאו? כמו-כן איך אפשר לטעות בהרגשות אלו עם מי רגלים כפי שהגמרא שלנו העלתה? אך לכאורה קושיות אלו אינן קשות כלל שאף הרמב"ם לא התכוון שיש רק הרגשות אלו, ואפשר שיש הרגשות נוספות כזיבת דבר לח שאפשר לפספס כשבא עם מי רגלים, ושגם נשים ללא וסת הגוף מרגישות אותן ונטמאות מן התורה (חברי נתנאל דרעי רצה לדייק כך ברמב"ם עצמו, שכתב (ח, א): "ויש אשה שאין לה וסת אלא לא תרגיש בעצמה **עד שיצא הדם**" – משמע שמיצא כן תרגיש, מסתמא את אחת ההרגשות האחרות).

¹⁸ אפשר כמובן להסתפק בתירוץ זה ולאמר שמשפר נשים אלו זניח, והתורה דיברה על הרוב, ולפי זה נשים אלו אכן לא יטמאו מן התורה כל עוד לא ירגישו. אנו ננסה להציע הסבר שיפתור בעיה זו.

שלקתה בחולשה רבה עד שנתעלפה ונתגלה שפרסה באותו זמן נידה, שהכרחי הדבר שתרגיש ביציאת הדם! והרי דבר ידוע הוא ומקובל שלנשים רבות מתרחשות תופעות ומקרים בגופן, כפיהוק ועיטוש, עליהן דיברה הגמרא בהקשר לקביעת ווסתות הגוף. אפשר, אם כן, שהרגשות אלו פקדו את האשה והסיחו את דעתה והרגשתה לגמרי מההרגשה הפשוטה של יציאת דם ממקורה!

בכך פתרנו את שתי הבעיות:

איננו מנסים להרחיב את אופי ההרגשה, דבר שמשאיר תמיד אפשרות שלא תהיה הרגשה כלל. אנו אכן משאירים כהרגשה המטמאת את הרגשת יציאת דם מהמקור, הרגשה המקובלת על כל הפוסקים כהרגשה המטמאת מן התורה, אך טוענים שאכן בזמן מחזור תמיד תהיה הרגשה זו. אלא שבניגוד לערוה"ש שעשה את הנשים טועות או לא מבינות, אפשר שהן אינן מרגישות כיוון שגופן היה מושפע מהרגשה אחרת.¹⁹

למעשה, אנו מבטלים את התלות ביכולת של האשה לקבוע שהרגישה, כיוון שאכן אין זה תמיד ביכולתה. הרגשה זו יכולה להיות מובלעת בהרגשה גופנית אחרת שלה אין משמעות לעניין טומאת הדם. יתר על כן, כיוון שלהרגשות האחרות אין משמעות לעניין טומאתה לא שומה עליה לשים אליהן לב,²⁰ וגם אותן אין צורך שהאשה תזכור ותדע. כל עוד ברור שמדובר במחזור של האשה, כפי שעלה בבעיה שלפנינו, אין צורך שהאשה תדע בוודאות שהרגישה בשעת יציאת הדם מגופה, כיוון שייתכן שהרגשות אחרות להן התרגלה וללא משמעות הלכתית (מלבד לקביעת וסת) כיסו על הרגשה זו. אמנם, כשלא מדובר במחזור ברור, אין סיבה לאמר שהיו הרגשות אחרות שהאשה לא שמה אליהן לב, ולכן הדבר תלוי בהרגשתה.

פתרון זה מתבסס על העקרונות המוכרים של ההלכה ותולה באופן טוטלי את טומאת האשה בהרגשה, כמשתמע מפסיקת השו"ע. אלא, שבגלל עיקרון הלכתי ומציאותי אחר, הרגשות המוכרות לעניין וסתות, אנו תולים שבמקרים מסויימים תלות זו היא תיאורטית ולא ניתנת ליישום.

¹⁹ אפשר אולי לדחוק כך ברמב"ם ולהסביר שבגלל זה לא הביא את הרגשות ווסתות הגוף בפרק ט בעניין כתמים אלא בפרק ח בלבד. אשה שאין לה וסת מרגישה רק כשיוצא הדם ("לא תרגיש בעצמה עד שיצאה") וזוהי ההרגשה עליה מדבר בפרק ט שמתמאת מדאורייתא. אלא שיש מקרים אחרים בגופה הבאים קודם, אותם הוא מקשר ג"כ להרגשה ("וקודם שיבוא הדם תרגיש בעצמה") לא כתחליף אלא כתופעה דומה לרמוז שיכולים לכסות על ההרגשה הרגילה.

²⁰ עי' ט"ז קצ, ס"ק ל ע"פ הכלל "כל מילתא דלא רמיא עליה דאינש לאו אדעתיה".

מקרא

הרב כרמיאל כהן	אופיה הראוי של הפרשנות ההלכתית לתורה עיון בדברי אור החיים הקדוש
הרב רן כלילי	מעזריהו לעוזיהו
עמיחי שמעוני	סיפור מכת הבכורות ויציאת מצרים מודל גאולתם של ישראל
אבינועם ביר	אבות ובנים בספרות החכמה

אופיה הראוי של הפרשנות ההלכתית לתורה עיון בדברי אור החיים הקדוש

- א. טהור הוא וטהרו הכהן – שתי הבנות חלופיות
- ב. הביאור התואם את ההלכה הוא הביאור היחיד
- ג. ההבדל בין משה רבינו לרבי עקיבא
- ד. ראב"ע ואור החיים הקדוש

א. טהור הוא וטהרו הכהן – שתי הבנות חלופיות

בסופה של פרשית הנתקים בפרשת תזריע מתואר מקרה של נתק שצמח בו שער שחור; כך כתוב בתורה (ויקרא יג, לז):

וְאִם בְּעֵינָיו עָמַד הַנֶּתֶק וְשָׁעַר שְׁחֹר צָמַח בּוֹ נִרְפָּא הַנֶּתֶק

טְהוֹר הוּא וְטְהָרוּ הַכֹּהֵן.

הכפילות בולטת "טְהוֹר הוּא וְטְהָרוּ הַכֹּהֵן", מדוע לא די ב"טְהוֹר הוּא" לבד או ב"וְטְהָרוּ הַכֹּהֵן" לבד?

כתוב בספרא (תזריע ט, טז):

טְהוֹר הוּא – יכול יִפְטֹר וילך לו: תלמוד לומר 'וטהרו הכהן', אי 'וטהרו הכהן' יכול אם אמר כהן על טמא טהור יהא טהור: תלמוד לומר 'טהור וטהרו הכהן' על הדבר הזה עלה הלל מבבל.

אלו היה כתוב רק 'טהור הוא' היה ניתן לחשוב שאין צורך בכהן כדי לטהר, אלא די בזה שהמצורע יודע בעצמו שנטהר ואז "יִפְטֹר וילך לו"; מאידך, אלו היה כתוב רק 'וטהרו הכהן' היה ניתן לחשוב שהטהרה תלויה במאמר הכהן בין שהוא צודק ובין אם לאו. לכן כתבה התורה "טְהוֹר הוּא וְטְהָרוּ הַכֹּהֵן" כדי ללמד שיש חובה בטהרה על ידי מאמר הכהן אבל בתנאי שאכן הוא צודק, דהיינו שאכן 'טהור הוא'.

עדות הספרא היא ש"על הדבר הזה עלה הלל מבבל"; כותב אור החיים הקדוש:

משמע שלא היה יכול להכריחם מהפסוק עד שעלה לארץ ישראל, וקבל שכן היא ההלכה, כמו שדרש הוא, וצריך לדעת במה היו החולקים עליו מיישבים הכתובים.

הבנתו של הלל את הפסוק התקבלה אך ורק בגלל שהיא תואמת להלכה הידועה. אבל כשלעצמה אין הבנתו היחידה האפשרית, וממילא אינה מוכרחת; ואכן החולקים עליו הבינו אחרת. אבל כיצד ניתן להבין את הפסוק אחרת מהלל? מבאר אור החיים הקדוש:

ונראה כי 'טהור' ו'טהרו' צריכין לדון שלא יפטר וילך לו, אלא עד שיאמר לו הכהן טהור אתה, שזולת 'טהור' הייתי אומר כי לצד שאינו יודע יבא כהן ויודיענו, כי הכהן הוא הבקי בהלכות אלו ותורה יבקשו מפיהו, ולעולם אם ידע הוא שהוא בזהק יפטר וילך, תלמוד לומר 'טהור הוא וטהרו', ואין הכרח לדרשת הלל עד שעלה לארץ ישראל וידע שכן באה ההלכה.

ניתן להבין שהביטוי הכפול "טהור הוא וְטָהְרוּ הַכֹּהֵן" מלמד "שלא יפטר וילך לו". אלו היה כתוב רק 'וְטָהְרוּ הַכֹּהֵן' היה ניתן להבין שאין זה תנאי הכרחי אלא זהו תאור של מציאות סבירה שהצרוע עצמו אינו יודע דיני נגעים ולכן הוא זקוק לכהן שיטהרנו "כי הכהן הוא הבקי בהלכות אלו ותורה יבקשו מפיהו". אבל אם הצרוע יודע בעצמו – "יפטר וילך לו" בלא צורך בכהן. (מאידך, יש צורך לכתוב 'וְטָהְרוּ הַכֹּהֵן' כיון שזהו המצב הרגיל מן הטעם המבואר לעיל).

ב. הביאור התואם את ההלכה הוא הביאור היחיד

בכל אופן ראינו, שעד שעלה הלל מבבל וידע שהלכה מקובלת כדבריו, היו שתי הבנות חלופיות לפסוק. אולם לאחר שעלה הלל מבבל לא רק שהסתבר שהלכה מקובלת כדבריו אלא שמעתה זהו הביאור היחיד של הפסוק.

מעתה נחזור לקבוע ההלכה בכתוב על זה הדרך: 'טהור הוא' דוקא אם הוא כפי האמת טהור, בזה הוא שיועילו דברי הכהן, אבל אם אמר על טמא טהור לא יועיל. ולא תקשה דלמא נתכוון הכתוב באומרו 'טהור' אפילו ידע הוא שהוא טהור, כי אין זו אלא דחיה, **ותצדק קודם בירור האמת שכך באה הלכה, אבל אחר שהדין שאנו קובעים בייתור הוא הלכה, יותר נבחר לומר לזה נתכוון מלדחות דחיות, וזה כלל נכון בפירוש התורה.**

פירוש הפסוקים צריך להיות בהתאם להלכה המקובלת. אמת שיתכנו הבנות חלופיות בביאור הפסוקים כשלעצמם, אך כל זה הוא קודם ידיעת ההלכה "אבל אחר שהדין שאנו קובעים בייתור הוא הלכה, יותר נבחר לומר לזה נתכוון מלדחות דחיות".

ג. ההבדל בין משה רבינו לרבי עקיבא

לאחר הצגת קביעה עקרונית זו הנוגעת בלב לבו של ענין אופיה הראוי של הפרשנות לחלקים ההלכתיים של התורה, ממשיך אור החיים הקדוש ומרחיב את העקרון שהציג:

וראיתי ליישב מאמרי רבותינו ז"ל (ויק"ר כב, א) שאמרו שלא היה דבר שלא נמסר למשה בסיני ואפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, ואמרו במקום אחר (במדב"ר יט, ה) כי רבי עקיבא היה דורש מה שלא ידע משה כאמרו 'הדברים עשיתים' אעשה לא נאמר וכו' יעויין שם דבריהם, וכן כמה מאמרים שדומים לזה.

קיימת סתירה בין מאמרם של חז"ל שהכל נמסר למשה בסיני "ואפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש", ובין מאמרם על הפסוק בישעיהו (מב, טז): "אֵלֶּה הַדְּבָרִים עָשִׂיתֶם וְלֹא עֲזַבְתֶּם":

'אלה הדברים עשיתם ולא עזבתם' אעשה אין כתיב כאן אלא עשיתם, שכבר עשיתי לרבי עקיבא וחביריו דברים שלא נגלו למשה נגלו לר"ע וחביריו.

מבאר אור החיים הקדוש:

ונראה כי ישוב המאמרים הוא, כי הן אמת שכל דבר תורה נאמר למשה, ואין חכם יכול לדעת יותר ממה שידע משה, והגם שתצרף כל דורות ישראל מיזם מתן תורה עד שתמלא הארץ דעה אין חידוש שלא ידעו משה, אבל ההפרש הוא כי משה נתן לו ה' תורה שבכתב ותורה שבעל פה, והנה האדון ברוך הוא בחכמתו יתברך רשם בתורה שבכתב כל תורה שבעל פה שאמר למשה, אבל לא הודיע למשה כל מה שנתן לו בעל פה היכן הוא רמוז בתורה שבכתב, וזו היא עבודת בני ישראל עמלי תורה שיישבו ההלכות שנאמרו למשה בסיני והסודות והדרשות כולן יתנו להם מקום בתורה שבכתב, ולזה תמצא באו התנאים וחברו תורת כהנים וספרי וכו', וכל דרשתם בכתובים אינם אלא על פי ההלכות והלבישום בתורת ה' תמימה שבכתב, ואחריהם ועד היום זו היא עבודת הקודש בני תורה לדייק המקראות וליישבם על פי המאמרים שהם תורה שבעל פה, וזו היא עבודת התורה הנקראת ארץ החיים. וענין זה לא נמסר למשה כולו לדעת כל תורה שבעל פה היכן היא כולה רמוזה בתורה שבכתב, ולזה אמרו ז"ל שדרש רבי עקיבא דרשות שלא ידעם משה, אין הכוונה שלא ידע משה עיקרון של דברים הלא ממנו הכל אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, אלא שלא ידע סמיכתם ודיוקם היכן רמוזים בתורה, וזה לך האות מה שלפנינו שדרש הלל מהכתוב ההלכה שנאמרה למשה בעל פה, ולא גילה ה' למשה עיקרה בכתוב ובא הלל ודרשה, ודברים אלו נכונים הם.

אכן הכל נאמר למשה בסיני, "מקרא משנה הלכות תלמוד תוספתות אגדות ואפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לומר לפני רבו" (כלשון ויקרא רבה שם). "אבל לא הודיע למשה כל מה

שנתן לו בעל פה היכן הוא רמוז בתורה שבכתב". אלו הם הדברים שלא נגלו למשה ונגלו לרבי עקיבא וחבריו. משה ידע "עיקרון של דברים" אך "סמיכתם ודיוקם היכן רמוזים בתורה" ידעו רבי עקיבא וחבריו.

מלאכת הקישור בין תורה שבעל פה לתורה שבכתב אינה דבר של מה בכך, זו היתה מלאכתם של התנאים במדרשי ההלכה "וזו היא עבודת בני ישראל עמלי תורה שיישבו ההלכות שנאמרו למשה בסיני והסודות והדרשות כולן יתנו להם מקום בתורה שבכתב".

ד. ראב"ע ואור החיים הקדוש

והנה, ראב"ע הוא אחד הפרשנים המצוטטים לא אחת בביאורו של אור החיים הקדוש, ועם כל הכבוד וההערכה שהוא מביע כלפיו ("והגאון ה"ר אברהם אבן עזרא אמר" – בראשית לת, א), הוא מתווכח עמו בתקיפות רבה, ובעיקר בנושא זה של אופיה הראוי של הפרשנות לחלקים ההלכתיים. נציג שתי דוגמאות:

א. בפרשת שמיני כתוב (יא, כד): "וּלְאֵלֶּה תִּטְמְאוּ כֹּל הַנֶּגַע בְּנִבְלָתָם וְטִמְאָה עַד הָעֶרְבֹב". למה מתייחס הפסוק, האם לשרץ העוף המוזכר קודם לכן או לבהמה המוזכרת לאחר מכן?

הרמב"ם (שאר אבות הטומאות ג, טו) כתב בעקבות הספרא (שמיני פרשה ד, א-ב):

אחד העוף הטהור ואחד העוף הטמא אבר מן החי הפורש מהם טהור ואין בו טומאה כלל, שנאמר ולאֵלֶּה תִּטְמְאוּ לכל הבהמה להוציא את העוף שאין לו פרסה, ומפי השמועה למדו שלא בא הכתוב אלא לטמא אבר מן החי של בהמה או חיה.

משמעות הדבר לענייננו היא שהפסוק מתייחס לבהמה המוזכרת לאחר מכן (ראה גם פירוש המשנה לרמב"ם טהרות א, ג; רש"י ורמב"ן על התורה ועוד). אולם ראב"ע כתב אחרת:

'ולאֵלֶּה תִּטְמְאוּ' לכל שרץ העוף בעל ד' רגלים, 'ואת אלה תשקצו מן העוף' (יג). ודעת אחרים שפיי 'אלה' – לכל הבהמה, וכל הולך על כפיו (כז), ולפי דעתי שמלת 'אלה' – על כל הנזכרים למעלה.

כלומר, לדעת ראב"ע – בניגוד לחז"ל – הביטוי "וּלְאֵלֶּה תִּטְמְאוּ" המלמד על טומאת נבלה מתייחס לעוף ולשרץ העוף האמורים קודם לכן.

פירוש זה של ראב"ע 'זכה' לביקורת חריפה מאד בדבריו של אור החיים הקדוש:

וראיתי לר' אברהם בן עזרא ז"ל שכתב שלדעתו נראה שמלת 'אלה' חוזרת על כל הנזכרים למעלה, ודחה דעת האומר אלה לכל הבהמה וכו'. ואני אומר שיותר היה לו שלא לומר דבר שאינו נשמע ולא יחלוק על מקבלי תורה, כי מי ישמע לדבריו כאן ואפילו ללומדם והם היפך קבלת תורת משה, ומה גם בפשט הכתוב שאפילו בי רב זוטר כן יבין בתחילת ההשכל, וממי נעדר את אשר ראו עיניו ויותר מהמה, ומה כוחו לחלוק עמהן גם בלא הכרח, ואפילו

אם יהיה המנגדו כיוצא בו ומכל שכן גדולים ממנו, וכל שכן וקל וחומר אשר קטנם עבה ממתניו, וצא ולמד מה שאמרו האמוראים על גדולים שקדמום אם הראשונים וכו' (שבת קיב, ב). וללמד על הרב ז"ל זכות אולי שפירוש זה לא כתבו אלא לסיבה ידועה לו, ונהג מנהג שבעים זקנים ששינו בכמה מקומות, וגם לזה ה' יכפר בעדו.

ב. בענין נגע בראש או בזקן (נתק) כתוב בפרשת תזריע (יג, ט): **"וְרָאָה הַכֹּהֵן אֶת הַנֶּגַע וְהֵנִיחַ מִרְאֵהוּ עִמָּק מִן הָעוֹר וּבֹו שֵׁעַר צְהַב דָּק וְטָמֵא אֹתוֹ הַכֹּהֵן נִתְקַן הוּא צָרַעַת הָרֹאֵשׁ אוֹ הַזָּקָן הוּא"**. מהו **"שֵׁעַר צְהַב"**? כתוב בספרא (תזריע פרשה ה, ה):

'צהוב' לא ירוק לא אדום ולא שחור, אוציא את כולו ולא אוציא את שיער לבן, ודין הוא ומה אם שיער צהוב שאינו סימן טומאה בנגע, הרי הוא סימן טומאה בנתק, שיער לבן שהוא סימן טומאה בנגע, אינו דין שיהא סימן טומאה בנתק, ת"ל 'צהוב', **צהוב ולא לבן, ולמה הוא דומה לתבנית הזהב.**

בניגוד לנגעי עור בשר שבהם שער לבן מהווה סימן טומאה, בטומאת נתקים אך ורק שער צהוב מהווה סימן טומאה ולא שער לבן. **"ולמה הוא דומה – השער הצהוב – לתבנית הזהב"**. כך גם בת"י: **"וְבִיָּה שֵׁעַר מְצֻלָּה בְּחִיזוֹ דְּהַב"**, וכן פסק הרמב"ם בהלכות טומאת צרעת ח, ד: **"שיער צהוב האמור בתורה הוא שיהיה כתבנית הזהב"**. לעומת זאת כתב ראב"ע:

'צהוב' בלשון ישמעאל קרוב מעין הלבן.

גם דברים אלו של ראב"ע 'זכו' לביקורת חריפה של אור החיים הקדוש:

וראיתי לר' אברהם בן עזרא ז"ל שפירש וז"ל בלשון ישמעאל קרוב מעין הלבן עד כאן, נראה שיחשוב כי לזה נתכוון הכתוב, ואנו מבני גלות ישמעאל ואותו גוון שקורין אותו ישמעאל כן הוא לבן דהוי קצת, וכפי זה הוא בהיפך מפירוש התנאים, **ובמחילה מכבודו אם באנו לחלוק על רבותינו ז"ל ולפרש מלות התורה בלשון ישמעאל היינו עושים תורת שקר, וכי כעורה זו שפירשו רז"ל בלשון הזה"ב, ובפירושים כאלו נתן הרב יד לחכמי הדורות לזלזל בכבודו, וכל כמין פירוש זה ישתקעו הדברים ולא יאמרו.**

אכן גם אור החיים הקדוש כתב לא אחת פירושים שאינם כדעת חז"ל, אך לא ראה בזה בעיה כיון שעשה זאת לא בתחום ההלכה; כפי שכתב בדרך כלל (בראשית מו, ח):

ולא יקשה בעיניך שיהיה פירושינו היפך דברי רבותינו ז"ל, כי כבר הודעתך כי **בפשטי התורה שאין הלכה יוצאה מהם רשות נתונה לתלמיד ותיק לחדש, ועליהם נאמר (שיר השירים ה, טז) חכו ממתקים וכולו מחמדים, ויש ליישב מה שהקשינו לדבריהם ז"ל והוא דחוק, והפשט כראי מוצק, והדרשה תדרש.**

הרב רן כלילי

מעזריהו לעוזיהו

- א. מבוא
- ב. פעילותו
 - 1. בניית אילת
 - 2. הישגים צבאיים
 - 3. עידוד היאחזות בקרקע
 - 4. ארגון ההגנה על הממלכה
 - 5. היחסים עם ממלכת ישראל
 - 6. דרישת ה'
- ג. החטא והעונש
 - 1. מדוע נענש בצרעת
 - 2. במה חטא עזריהו
 - 3. תגובת הכהנים
 - 4. תגובת עזריהו לעונש
 - 5. זעזוע הממלכה
- ד. תמונה כללית
 - 1. המסגרת של הסיפור
 - 2. חלוקת הסיפור
 - 3. עימות בין תיאור פעילות עזריהו בקטע א לבין המתואר בקטע ב
 - 4. ביטוי לשון והקשרים
 - 5. שינוי השם
- ה. סיכום

א. מבוא

ספר דברי הימים הוא ספר המסכם, בגוון מיוחד משלו, את דברי ימי ישראל. רובו של הספר מקביל לספרים שמואל ומלכים, אולם במקומות לא מעטים הוא מרחיב את היריעה, מוסיף פרטים ומפרש את השתלשלות האירועים מבחינה אמונית-השגחתית. יש והסיפורים הכתובים בנביאים מופיעים בו בשינויים לא מעטים, ויש ובעל ספר דברי הימים מוסיף סיפורים שלמים שלא היינו יודעים עליהם לולי עדותו.

לנביא או לסופר הכותב ברוח הקודש, יש ראייה נצחית, עמוקה. הוא רואה באירועים משמעות שיש לה השלכה לדורות ואותה הוא מטביע לתוך התבנית הסיפורית. כל תהליך היסטורי, טומן בתוכו רצף של אירועים, שאותם ניתן לספר ולפרש באופנים שונים. לפעמים סיפור אחד יכול אותו נביא לראות בזוויות שונות, והוא יביא את שתיהן בספריו השונים, בהתאם למגמות של כל ספר¹. מגמת "דברי הימים" שונה מהמגמה של "שמואל" ו"מלכים", ועל כן הוא מבליט את העניינים הרלוונטיים למגמתו, ומשמיט את העניינים הפחות רלוונטיים.

במאמר זה נדון באחד הסיפורים המופלאים שיש בספר דברי הימים: סיפור מלכותו של עזריהו / עזריהו². על עזריהו מסופר מעט מאוד בספרי הנביאים. הרמזים שיש בנביאים (ספר מלכים, ישעיהו, עמוס ועוד) מתבארים בהרחבה בסיפור שמופיע בספר דברי הימים. שם מתגלה שעזריהו היה מהמנהיגים הגדולים שקמו לישראל בתקופת בית ראשון. בתקופתו, מלכות יהודה הגיעה לממדים של מלכות דוד ושלמה. גם הצרעת שלקה, והרעש שהיה בימיו מתפרשים בספר דברי הימים. כל זה אפוף בבירור עמוק החבוי בסיפור: מהי מטרת המלכות בישראל?

המהלך של המאמר: תחילה נדון בפעילותו של עזריהו, אח"כ נעסוק בחטאו ובעונשו. לבסוף ננתח את מבנה הפרק ונחשוף את העומק החינוכי-אמוני ששזור בסיפור.

ב. פעילותו

בדהי"ב³ מתאר הכתוב בהרחבה את פעילותו הענפה של עזריהו. מסתבר שעזריהו היה המלך הפעיל ביותר בתחום המדיני במלכות יהודה, מאז תקופת דוד ושלמה. למרות זאת, בספר מלכים לא מסופר דבר על פעילותו, למעט הישג אחד של עזריהו – בניית אילת, וגם זה לא הביא הנביא בפרק טו המספר על מלכותו של עזריהו, אלא תוך כדי סיפור מותו של אביו בפרק יד. הכתוב בדהי"ב ציטט את הנביא, ככותרת לסיפור הישגיו של עזריהו. מסתבר שיש לראות בהישג זה בנין אב לכל פעילותו.

¹ למשל, סיפור המרגלים המסופר בספר במדבר, חוזר בשינויים לא מעטים בספר דברים. אין זה אלא שהנביא בוחר בכל ספר להבליט את הצדדים הרלוונטיים לעניינו, ולהכניסם לתבנית הסיפורית. ועל כן ודאי אין כאן סתירה בתיאור ההיסטורי.

² שמו של עזריהו / עזריה, מתחלף בתנ"ך לעזריהו / עזיה. על המשמעות שבחילופי השמות נדון בפרק האחרון. במהלך המאמר, כדי לשמור על האחידות והבהירות, קבענו את השם "עזריהו" לעיקרי. בשם זה הוא נזכר לראשונה בתנ"ך.

³ במהלך הפרקים הבאים, כל ציון לדהי"ב ללא מקור – הכוונה לדהי"ב פרק כו, וכן כל ציון למלכים ללא מקור – הכוונה למי"ב פרק טו.

1. בניית אילת

ויקחו כל עם יהודה את עזריה והוא בן שש עשרה שנה, וימליכו אותו תחת אביו אמציהו. הוא בנה את אילת וישיבה ליהודה אחרי שכב המלך עם אבותיו.⁴

אילת הייתה עיר בארץ אדום, שהיה בה נמל חשוב.⁵ בתקופת שלמה הייתה העיר תחת שלטון ישראל. כנראה⁶ שבתקופת יהורם בן יהושפט, כשהאדומים פרקו את עול מלכות יהודה מעליהם,⁷ אילת חזרה להיות תחת שלטונם. אמציהו, שניסה לשוב ולהרחיב את ממלכת יהודה, יצא למלחמה על אדום והצליח להביס אותם. לדעת המצודות, המלבי"ם ודעת מקרא, אמציהו הצליח לכבוש בחזרה את אילת. אעפ"כ לא נקראה אלא על שמו של עזריהו, ויש לברר מדוע. בנוסף לכך יש קושי בפסוק: הנביא מקדים את הבניין העיר לכבישתה!

המצודות: אמציה לא ביצר את המקום ולכן אין זה נחשב שהצליח להשיבה ליהודה, עד שעזריהו בנה אותה כעיר מבצר. על דבריו מוסיף המלבי"ם, שעזריהו בנה אותה לעיר והושיב בה אזרחים. – עזריהו הבין שכדי להחזיר את אילת לשליטת יהודה, לא מספיק לכבוש ולהרוס את המקום,⁸ אלא יש לבנות ולישב אותו! על כך משבח הנביא: "הוא בנה את אילת וישיבה ליהודה". הסבר זה עולה יפה, הן מפשט הכתובים והן מתוך "האסטרטגיה ההתיישבותית" שנוקט עזריהו, כפי שמסופר בהמשך.

כבישת אילת מסמלת היטב את מעשיו של עזריהו, בתחום המדיני, הביטחוני, ההתיישבותי והכלכלי גם יחד. עזריהו מעוניין **להמשיך את אביו ממקום הצלחתו**, ולא ממקום כישלונו. הוא משלים את כיבוש ארץ אדום, אולם שלא כמו אביו, הוא מבצר את המקום ובונה בו התיישבות.⁹ הוא מכיר בערך של המקום כבסיס לחידוש הסחר הבין לאומי שבין יהודה לארצות השכנות. כיבוש אילת הוא ציון דרך לשאיפתו של עזריהו להחזיר את מלכות

⁴ מלכים, שם. וכן מצוטט בדה"י, רק ששם משנים שמו מ"עזריהו" ל"עזיהו" ואת שם העיר "אילת" ל"אילות".

⁵ זה לשון הנביא במ"א ט, כו: "ואני (אוניות) עשה המלך שלמה בעציון גבר אשר את אלות על שפת ים סוף בארץ אדום". יהושפט ניסה להחיות את הנמל, אולם אוניותיו טבעו בים.

⁶ רד"ק

⁷ עיין מלכים ב ח, כ.

⁸ עיין בדעת מקרא שכתב שלאחר שנפל אמציהו לפני יואש מלך ישראל, מלך אדום שב ומרד בו, וכבש את אילת מחדש. לכן עזריהו היה צריך לשוב ולכבושה כדי להשיבה ליהודה.

⁹ פשט הפסוקים מורה שאמציהו רק כבש והרס את הערים האדומיות. והנה, **בעולם התנ"ך** עמוד 205 כתב שאמציהו התחיל במדיניות של "כיבוש והתיישבות". ובכך הוא הסביר את הפסוק במ"ב יד, ז: "ותפס את הסלע במלחמה ויקרא שמה יקתאל" שבנה שם עיר עברית. אולם שאר המפרשים פירשו כמש"כ בפנים.

יהודה למעמדה הרם שהיה בתקופת מלכות שלמה. בניית אילת היא המשך ישיר למפעלו של אמציהו אביו, אך גם הביטוי לניגוד הגדול שבניהול הממלכה, שהיה בין האב לבן.¹⁰ בבניית אילת נרמזת כל פעילותו הענפה של עזריהו. מכאן ועד סוף הסעיף נעסוק בפירוט מפעליו של עזריהו שבדה"י פרק כו.

2. הישגים צבאיים

פסוקים ו-ט

מימי שלמה ועד לימי יהושפט¹¹ נשמרה היראה של העמים הסובבים מפני מלכות יהודה. אולם בימיו של יהורם בנו התהפך הגלגל (דה"ב כא, טז-יח):

ויער ה' על יהורם את רוח **פלשתים והערבים** אשר על יד כושים. ויעלו ביהודה ויבקעוה וישבו את כל הרכוש הנמצא לבית המלך וגם את בניו ונשיו ולא נשאר לו בן כי אם יהואחז קטון בניו. ואחרי כל זאת נגפו ה' במעיו לחלי ואין מרפא.

בימי יהורם לא רק שאדום שבמזרח פשעה, אלא שגם הפלשתים והערבים שבדרום ושבמערב מרדו בו, ואף פלשו ליהודה ולירושלים, הרגו את בני המלך ונשיו ובזזו את כל הרכוש. יהורם נותר ספון בבית חוליו עד מותו.

עזריהו שואף לתקן את כל הנפילות שהיו בימי יהורם, לכן הוא לא מסתפק בהחזרת שלטון יהודה **בדרום** (בניית אילת) אלא הוא משלים את התעצמות ממלכתו גם **בגבול המערבי**:

ויצא וילחם **בפלשתים** ויפרוץ את חומת גת ואת חומת יבנה ואת חומת אשדוד ויבנה ערים באשדוד ובפלשתים. ויעזרהו ה-להים **על פלשתים ועל הערבים** היושבים בגור בעל והמעונים.

הכתוב מדגיש שעזריהו יוצא לפני הצבא למלחמה בפלשתים – בניגוד ליהורם ששוכב במטת חוליו. פריצת החומה היא סמל לכניעת הפלשתים תחת יד יהודה, ואולי גם נקמה על בקיעת ערי יהודה שעשו בימי יהורם. למרות שהכתוב מציין רק שלוש ערים של פלשתים, מסתבר שהכניע את כולם.¹² כמו באילת, הוא משלים את כיבוש ערי פלשתים, **בבניית ערים**

¹⁰ אילת נשארה בשלטון יהודה עד ימי אחז. "בעת ההיא השיב רצין מלך-ארם את-אילת לארם וינשל את-היהודים מאילות ואדומים באו אילת וישבו שם עד היום הזה".

¹¹ למרות שבימי רחבעם הממלכה נחלשת, בימי אסא ויהושפט בנו היא מתעצמת מחדש. ההצלחה נגדעת בעת שיהושפט יוצר קשרי חיתון עם אחאב. עיין בדה"ב פרקים יד – כא.

¹² לא ניתן לומר שהוא בנה שם ערים ליהודה, בעוד שעדיין לא הכניע את כל הערים. וכן כתב בדעת מקרא שמסתבר שכבש אף את אשקלון עזה ועקרון.

ליהודה. ניתן להבין מכך, שעזריהו לא נלחם בפלשתים רק כדי לשלוט בהם, אלא גם מתוך הכרה **שזוהי אדמת יהודה**, ולכן הוא מיישב אותה בישובים יהודיים.¹³

"הערבים": לא ברור היכן היה משכנם של הערבים, אולם הם נזכרים עוד פעמיים בדה"י¹⁴ ביחד עם פלשתים. מכאן ניתן לשער שהם שוכנים מדרום לפלשתים לכיוון מצרים. **התרגום הארמי** (כא, יז) פירש שמשכנם היה באפריקה: "וערבאי די על תחומי אפריקאי" וכן כתב **יוסף בן מתתיהו**¹⁵ שהם ישבו סמוך לכוש. מסתבר שהם הצטרפו לפלשתים בעלי בריתם, כדי לצאת ל"מתקפת נגד", לאחר שעזריהו כבש את ערי פלשתים.¹⁶ עזריהו מנצח אף אותם (אלא שכאן היה צריך סיוע מיוחד מ-להים כפי שמדגיש הכתוב) ובכך נוקם גם בהם על מה שעשו ליהודה בתקופת יהורם.

"המעונים" הם שבת ערבי ששכן ב"מעון" באזור הר שעיר, שהצר לישראל עוד בתקופת השופטים.¹⁷ בתקופת ימי דוד היו מואב עמון ואדום מעלים מס קבוע לישראל. כשנתפלגה הממלכה היו מואב ועמון תחת יד ישראל ואדום תחת יד יהודה. במות אחאב מרד מלך מואב בישראל, ויהורם בנו לא הצליח להשיב אותו תחתיו. בימי יהושפט¹⁸ התאחדו מואב, עמון, והמעונים – יושבי הר שעיר כדי להלחם ביהודה, אולם לבסוף הם הסתכסכו והרגו זה בזה.

כבר לעיל נאמר שעזריהו הצליח להביס את "המעונים". והכתוב ממשיך לספר: "ויתנו העמונים מנחה לעוזיהו". יש שפרשו שהעמונים כאן הם בני עמון.¹⁹ ויש שאמרו שכיוון שהן

¹³ **באינצ'י מקראית**, ו, עמודים 128 – 127 ובעולם התנ"ך עמוד 200 הסבירו את המניע לכיבוש ערי פלשתים **כמניע כלכלי**. עזריהו רצה לשלוט על הנמלים, כדי לפתוח בסחר עם צידון ועוד. כיוון שלא היו לו יחסים טובים עם ישראל, ו"דרך המלך" היבשתית לא הייתה פתוחה לו, הוצרך לצאת למלחמה עם פלשתים. ועיין **במלחמות התנ"ך** עמוד 170 שהסביר את הסיבה שעזריהו לא השמיד את הפלשתים לגמרי, כיוון שהיה צריך להם בניהול קשרי המסחר הבין יבשתיים. למרות שההסבר מתקבל על הדעת, אי אפשר לומר שהוא העיקרי, שהרי הנמלים לא נזכרים כלל בפסוקים. הכתוב מדגיש את בניית הערים בפלשת, ומכאן שעיקר מגמתו הייתה התיישבותית ולא כלכלית.

¹⁴ עיין דהיי"ב יז, יא; שם כא, טז.

¹⁵ קדמוניות ספר ט סעיף 102.

¹⁶ וכן סובר גם "עולם התנ"ך". אולם באינצ'י המקראית (שם) כתב שהם ישבו בסמוך לבני עמון ולמעונים, במזרח ליהודה.

¹⁷ דעת מקרא; אינצ'י מקראית, שם. אולם בעולם התנ"ך הסביר שהמעונים יושבים סמוך לפלשתים מעל לגבול מצרים. יש לכך תיעוד היסטורי בכתובת של תגלת פלאסר השלישי "שהכניע את המעונים שמקום מושבו מתחת לנהר) מצרים". שתי הדעות מופיעות ג"כ **במלחמות התנ"ך** עמוד 167.

¹⁸ ע"פ המסופר בדהיי"ב פרק כ. ועיין בדעת מקרא שם.

¹⁹ כך נקט גם באינצ'י מקראית, תוך שהוא מזהה את המלחמה איתם עם המלחמה שעושה יותם בנו בבני עמון. לפיו המלחמה כאן הייתה בתקופה שעזריהו נצטרע ויותם היה מנהל את הממלכה.

תמיד נזכרים כ"בני עמון", צריך לומר שכאן הכוונה למעונים הנזכרים לעיל.²⁰ בין אם אלו המעונים המעלים את המס ובין אם אלו בני עמון – הדבר ברור, שעזריהו **הצליח להרחיב את השלטון גם במזרח**. ראייה נוספת לשליטת עזריהו בעבר הירדן היא חציבת הבורות והמגדלים שעשה שם:²¹

ויבן עזיהו מגדלים בירושלים על שער הפינה ועל שער הגיא ועל המקצוע ויחזקם.

עזריהו הוצרך לבנות חלק מחומת ירושלים, כיוון שיואש מלך ישראל פרץ את החומה "עד השער הפונה, ארבע מאות אמה" בימי אמציהו אביו. בניית החומה הינה סגירת מעגל נוסף בבזיון שנחל אביו. **דעת מקרא** מסביר ש"שער הפינה" הוא "השער הפונה" שעד אליו פרץ יואש מלך ישראל את החומה.

אולם נראה שישנה סיבה נוספת לחיזוק החומות: עזריהו יודע היטב "שכשמרחיבים את יריעות האוהל, יש לחזק את היתדות"²² – דווקא התחזקותו עלולה לעורר קינאה בעמים השכנים, ויש להתכונן למלחמות, על כן הוא מחזק מבפנים את עיר הבירה. אפשר שאף כאן למד מנפילתו של אביו שלאחר שהביס את אדום, הובס הוא בעצמו בתוך עיר בירתו.²³

לסיכום: עזריהו מצליח להרחיב את תחום שלטונו במערב בדרום ובמזרח. הוא מיישב את הדרום והמערב בהתיישבות יהודית מתוך מטרה להעמיק את האחיזה במקומות שכבש. פעילותו המדינית מחזירה את מלכות יהודה לממדים הקרובים לימי שלמה, לאחר שנצטמצמו מימי יהורם. הכתוב מסיים את תיאור הישגיו הצבאיים של עזריהו באומרו: "וילך שמו עד לבוא מצרים כי **החזיק למעלה**".²⁴ תחילת הפסוק מתאר שהעמים השכנים התייחסו לעזריהו ביחס של כבוד, אולם סיום הפסוק לא ברור, מה כוונתו כשאומר ש"החזיק למעלה"?

נראה שהכתוב רומז לתיאור עוצמת מלכותו של **שלמה** בדהי"א כט, כה: "ויגדל ה' את שלמה **למעלה** לעיני כל ישראל, ויתן עליו הוד מלכות אשר לא היה על כל מלך לפניו על ישראל". תיאור זה חוזר שנית על שלמה בתחילת דהי"ב: "**ויתחזק** שלמה בן דוד על

²⁰ כך גם גורס תרגום השבעים: "מעונים". יש להביא ראיה לכך מדהי"ב פרק כ, שהכתוב מזכיר את "המעונים" לאחר שהזכיר כבר את בני עמון. ובהמשך הוא קורא להם "בני הר שעיר".

²¹ פסוק י: "ויבן מגדלים במדבר ויחצוב בורות רבים... ובשפלה ובמישור" וארץ המישור היא ארץ סיחון מלך חשבון (עיין דעת מקרא שם).

²² ע"פ ישעיה נד, ב: "הרחיבי מקום אהלך ויריעות משכנותיך יטו אל-תחשכי האריכי מיתריך ויתדתיך חזקי".

²³ גם ב"עולם התנ"ך עמוד 200 העלה סברה זו.

²⁴ המילה "למעלה" נמצאת אף אצל יהושפט (דהי"ב יז, יב): "וייהי יהושפט הלך וגדל למעלה", אולם שם הדברים ברורים. לפי מה שנבאר מיד, אפשר שאף יהושפט התעלה במלכותו כדוגמת שלמה, שהרי הפלשתים והערביאים היו מביאים לו מנחה והיה לו "עושר וכבוד לרוב" ואנשי מלחמה וגיבורי חיל.

מלכותו והי' -להיו עימו **ויגדלהו למעלה**" לפי מקבילה זו ניתן לומר שהכתוב משווה את התחזקות מלכותו של עזריהו **בתוך** עם ישראל כמו התחזקות מלכותו של שלמה! כמו שלמה מלך ישראל ללא עוררין, כך גם עזריהו קיבל את תמיכת העם כולו. וזאת בניגוד לקשר שקשרו על אביו אמציהו.

בניגוד לאמציהו אביו, הניצחון שמחוץ לגבולות הממלכה לא גרם לערעור מעמדו בתוך העם. הכתוב מדגיש שממלכתו חזקה לא רק כלפי חוץ – ששמו הולך עד לבוא מצרים, אלא אף כלפי פנים. ואולי דווקא ההצלחה במדיניות החוץ, סייע ביד עזריהו לחזק את מעמדו גם במדיניות הפנים.

3. עידוד היאחזות בקרקע

פסוק י

כבר ראינו שעזריהו בנה באילת ובערי פלשתים ערים יהודיות. אולם חיזוק הקשר עם הקרקע לא היה רק ע"י התיישבות, אלא גם ע"י חקלאות. לעזריהו היו הרבה איכרים וכורמים שעבדו באחוזותיו.

שימוש נוסף שעשה עזריהו באדמות הרחבות שכבש היה רעיית הצאן: "ויבן מגדלים במדבר ויחצוב בורות רבים כי מקנה רב היה לו". הישיבה בנגב קשה הן מהחשש הביטחוני והן ממיעוט המים. עזריהו לא נרתע, ובונה מגדלים לפקח על הדרכים בכדי להקנות ביטחון, וחופר בורות רבים, שהרי המים היו נצרכים לא רק לבני אדם אלא גם למקנה הרב. לא ברור למה בחר המלך דווקא את המדבר²⁵ כאחד המקומות לרעות את צאנו. ניתן לומר שרק שם היו משטחים רחבים ללא התיישבות, אולם הדעת נותנת שמהלך זה לא נבע מצרכים אישיים, אלא מתוך **מגמה ממלכתית להפריח את הנגב** ולהרחיב את ההתיישבות במקומות השוממים. המלך מנהיג את צאנו למדבר כדי לדרבן את האזרחים להתיישב שם.²⁶ חפירות ארכיאולוגיות בנגב חשפו מצודות רבות המיוחסות לתקופת עזריהו.²⁷ מסביב לכל מצודה ישנו כפר עם מאגרי מים ומחסני מזון. הכפר כלכל את אנשי הצבא הקבועים (שהרי אין אפשרות להביא באופן קבוע מזון ומים מהצפון למבצרים), ואנשי הצבא הגנו על הכפר. כך השתלבו ההתיישבות מחד והשליטה הצבאית בנגב מאידך.²⁸ הפרויקט האדיר של

²⁵ עיין דעת מקרא לשמות ג, א שלפעמים המילה "מדבר" מתפרשת בלשון "מקום ירוק ללא ישוב של בני אדם", אעפ"כ יש לפרש כאן מדבר ממש, שהרי הכתוב מדגיש את הצורך בחציבת בורות רבים. המדבר הוא כינוי למדבר יהודה, אולם בפרקנו הוא מכוון אף לנגב.

²⁶ כמו במלחמות, עזריהו נקט **בדוגמא אישית** ויוצא לפני העם!

²⁷ לדוגמא: מצודת קדש ברנע.

²⁸ מלחמות התנ"ך עמוד 169. עיין שם שמרחיב על החשיבות של ההיאחזות בנגב.

ההתיישבות בנגב, לא יכול היה לקום ביוזמה פרטית, אלא רק בניהול של הממשלה המרכזית.

הכתוב מדגיש שלעזריהו היה מקנה רב, עד שהיה צורך למשטחים ענקיים גם במדבר גם בשפלה וגם בעבר הירדן כדי לאכלס ולכלכל אותם.

אולם הכתוב מדגיש שעזריהו לא השתמש בקרקע כאמצעי למטרותיו הכלכליות, אלא להיפך: "כי אוהב אדמה היה" – מטרתו של עזריהו הייתה להחזיק באדמות, והוא השתמש בצאן והחקלאות כדי לחזק את ההיאחזות בקרקע. עזריהו "אוהב אדמה היה". לא משנה מה יעשה איתה – התיישבות, רעיית צאן או חקלאות, לא משנה אם זו האדמה במדבר או בשפלה, במישור או בהר. עזריהו חיזק את ההשתרשות העם בקרקע, ונתן את כל הגיבוי הדרוש לכך.

4. ארגון ההגנה על הממלכה

פסוקים יא-טו

היו תקופות בעם ישראל שלא היה צבא מאורגן. בשעת חרום, היו מזעיקים את כל העם למלחמה. שאול היה הראשון שקיבץ לעצמו אנשי חיל קבועים, וסידר ראשי צבאות ומפקדים לצבאו. עזריהו בנה מחדש את צבא יהודה, כמערכת מאומנת וקבועה. בדומה לתקופתם של יהושפט ואמציהו, ארגון הצבא היה ע"פ ההשתייכות המשפחתית: בתי האב הוו "ראש חוליה" האחראי לגיוס החוליה כולה. במפקד הצבאי נמנו שלוש מאות אלף ושבעת אלפים וחמש מאות חיילים.²⁹ המלך מינה שר ביטחון³⁰ (חנניהו) ועוד ממונים תחתיו, שהיו אחראיים לגיוס החיילים.

נוסף לאנשי הצבא הרגילים, היו "גיבורי החיל" שכנראה סבבו את המלך במלחמותיו. בדומה לדוד, עזריהו – שלוקח חלק פעיל במלחמות – ממנה אנשים שיהוו את "משמר המלך", וכגיבורי דוד – יהוו את חוט השדרה של הצבא.

עזריהו צייד את החיילים בכלי נשק אישיים ואחידים. כל חיל צויד במגן שריון וכובע – להגנה, וברומח או קשת או אבני קלע לפגוע באויב. מבין הכלים היו הכובע, השריון ואבני הקלע, תוצר מחודש שלא מוזכר לפני עזריהו. מכאן אנו למדים שהיה לעזריהו חרשי מתכות ואומנים רבים לייצור נשק!

לא נזכר בפסוקים שעזריהו חימש את הצבא במרכבות. עזריהו ממשיך את המגמה של כל מלכי יהודה (להבדיל ממלכי ישראל) שהעדיפו את חיל הרגלים על פני הרכב המשוריין.

²⁹ מספר קטן ממה שמתועד מתקופות קודמות. עיין בפרקים הבאים התייחסות לכך.

³⁰ הגרסה בתרגום השבעים "משנה המלך" במקום "משרי המלך" מעצימה את החשיבות שנתנה ל"שר הביטחון" דאז.

הסיבה לכך הייתה שהרי יהודה (לעומת העמקים הרחבים שבצפון) לא נוחים ללחימה בעזרת כלי רכב.³¹

עזריהו השתמש באומנים גם לבצר את ירושלים. הוא בנה מערכת הגנה משוכללת על חומת ירושלים לירות חיצים ואבנים גדולות, כדי להגן על העיר.³² מסתבר שעזריהו השתמש בטכנולוגיה חדישה מאוד שלא הייתה מצויה אצל מלכים אחרים, שכן על כך נאמר: "ויצא שמו עד למרחוק".

ניהול ההגנה על ממלכתו מגלה על חכמתו של עזריהו, שהבריק להשתמש בבעלי הכישרונות האומנותיים והטכנולוגיים בעם, ובכך הצליח להעלות את הרמה של הצבא בכמה רמות מעל לעמים מסביב.

5. היחסים עם ממלכת ישראל

בישראל מולך ירבעם בן יואש, משושלת יהוא. ירבעם היה אחד מהמצביאים הגדולים של מלכות ישראל (מ"ב יד, כה): "הוא השיב את גבול ישראל מלבוא חמת ועד ים הערבה", כלומר ירבעם החזיר את מימדי הממלכה בצפון ובמזרח – למימדים שהיו בתקופת דוד ושלמה. ההתעצמות של שני המנהיגים – ירבעם ועזריהו – כאחד, מעוררת שאלה: האם הם תיאמו את פעולותיהם? האם הם סייעו זה לזה? בכתובים אין תשובה ברורה לכך, אולם ניתן למצוא כמה רמזים לתיאומים שהיו בין שתי הממלכות:

- הנביא (שם, כו) אומר על ירבעם: "ואשר השיב את דמשק ואת חמת ליהודה בישראל" ופי' ר"ז יעבץ³³ שמשמע שמלחמה זו עשה ירבעם ביחד עם עזריהו מלך יהודה. ראייה לכך יש בכתובת האשורית העוסקת בכיבוש חמת בידי אשור, שמספרת שהיו לעזריהו שמונה עשר חבלים בחמת שנספחו אליו. ראייה נוספת יש מהנביא זכריה (ט, א-ב) האומר שכיבוש חמת היה ע"י "כל שבטי ישראל".
- הכתוב אומר שהמקנה של עזריהו היה שוכן בארץ המישור, אע"פ שארץ המישור הייתה נחלה של ראובן, ובזמן פילוג הממלכה היא הייתה תחת השפעתה של מלכות ישראל.
- בני עמון משתעבדים ליותם בן עזריהו (שמלך בחיי אביו) למרות שארצם הייתה נתונה תחת השפעתה של מלכות ישראל (ע"פ דה"ב כז, ה). לפי הפירוש (שהובא לעיל) ש"העמונים" הם בני עמון – שעבודם היה כבר בתקופת עזריהו.

³¹ מלחמות התנ"ך עמודים 157 – 156. חיל הרגלים של יהודה היה כל כך משמעותי עד שהסופר האשורי שמתאר את ניצחונו של תגלת פלאסר על עזריהו, מתפאר בהצלחת מלכו להביס את חיל הרגלים של עזריהו. עיין אנצ'י מקראית שם, עמוד 129 שג"כ עמד על כך.

³² יש שפירשו שהמילה "חשבונות" קשורה למבנים מיוחדים שנועדו להגן על היורים העומדים על החומה.

³³ תולדות ישראל ב, עמודים 111 – 110, מובא בדעת מקרא כאן.

- הכתוב בדהי"א פרק ה, מתאר את המפקד של שבטי ראובן וגד ואומר: "כולם התיחשו בימי יותם מלך יהודה ובימי ירבעם מלך ישראל". למרות שבשבתים אלה ישבו בבשן, יותם מלך יהודה היה שותף פעיל בייחוסם, ואולי אפילו העיקרי, שהרי הפסוק מקדים אותו למלך ישראל!

לפי הוכחות אלה ניכר שהיה שיתוף פעולה בין שתי הממלכות. בניגוד לאביו שנאבק במלכות ישראל, עזריהו מחדש את הקשרים שהיו בין שתי הממלכות, שהיו בימי יהושפט ואחאב. אולם שלא כמו יהושפט, שפיתח קשרים אישיים עם ישראל (קשרי חיתון וקשרי מסחר. עיין בפרק יח בדהי"ב, וכן בפרק כ בסופו) שגורמים לנפילה גדולה בהצלחתו הצבאית והכלכלית, ולביקורת קשה מהנביאים ("הלרשע תעזור ולשונאי ה' תאהב...") ועוד שם: "כהתחברך עם אחזיהו פרץ ה' את מעשיך..."), עזריהו נזהר לבנות את הקשרים כברית משותפת רק לצרכים המדיניים, ולפעולות הקשורות לכלל ישראל בלבד, ולא יוצר קשרי מסחר או קשרי חיתון עם מלכות ישראל. גם כאן הצליח המדינאי הגדול – עזריהו – ללמוד מטעויות קודמיו, הוא לא גורם למלחמת אחים מחד ולא מתחבר לרשעים מאידך.

כנגד ההוכחות המראות שהיו קשרים צבאיים וכריתת ברית בין הממלכות, יש שסברו שמלחמת הכוחות בין ישראל ליהודה המשיכה: ירבעם שכבש מלבוא חמת ועד ים המלח, עורר חשש כבד בארם (וכן אולי אצל פקח בן רמליהו שמרד בירבעם ומלך בגלעד) שמא יפלוש ירבעם אף לתחומו, לכן ארם כרתה ברית עם עזריהו. בעקבות הברית עזריהו פולש לארץ בני עמון, ויוצר חיבור ישיר בין ארץ אדום לגלעד – חזית אחת נגד ירבעם. כניעת בני עמון ליהודה, רעיית מקנה עזריהו "בארץ המישור", שליטה מסוימת בחמת והשפעתו בארץ הבשן **מצביעים דווקא על החלשות של ישראל מפני יהודה**. לפי זה, עזריהו ממשיך את המדיניות שהחל אביו, רק שהוא לא יוצא למלחמת אחים.

המעין יראה שהדעה הראשונה מתקבלת יותר, כיון שהנביא זכריה מתאר שותפות של כל שבטי ישראל, ולאו דווקא מאבק כוחות.

לאחר מותו של ירבעם (748 לפסה"ג), ממלכת יהודה הפכה לחזקה מבין ממלכות דרום סוריה וארץ ישראל למשך כעשר שנים, עד לכיבושה של סוריה הצפונית (בין השנים 743 – 738) בידי תגלת פלאסר מלך אשור. מכתובות של מלך אשור שנתגלו,³⁴ משמע שעזריהו עמד בראש ברית המדיניות שלחמו בתגלת פלאסר. במלחמה הראשונה לא הושגה תוצאה, אולם לאחר פירוק הברית עלה ביד האשורים לכבוש את סוריה. גם אם נקבל את הכתבים האשורים, שלפיהם עזריהו הוצרך לשלם מס למלך אשור, ברור שמלך אשור חש יראת כבוד לצבא יהודה ולא ניסה להמשיך בכיבושיו – דרומה. אפשר שהצלחתו של תגלת פלאסר בכיבושיו, גררה את ירידת קרנה של יהודה, לאחר מותו של עזריהו: ארם שבו

³⁴ עיין מלחמות התני"ך עמוד 170. אנצ'י מקראית, שם, עמוד 130.

לכרות ברית עם ישראל כנגד יהודה, והפלשתים, האדומים ובני עמון פרקו את עול יהודה מעליהם. כאמור, תהפוכות אלה קרו רק לאחר מותו של עזריהו, בימי אחז נכדו.³⁵

6. דרישת ה'

פסוק ה'

לא בכדי שילבנו את התיאור של רמתו הדתית של עזריהו לפרק העוסק במפעליו. גם הכתוב בדה"י (שמתאר באופן נרחב את הצלחתו של עזריהו) מקדים לבאר מדוע עזריהו הצליח בכל אשר פנה:

ויהי לדרוש -להים בימי זכריהו המבין בראות ה-להים ובימי דרשו את ה' הצליחו ה-להים.

סוף הפסוק מוסב באופן ברור על עזריהו: עזריהו דרש את ה' ולכן הצליח במעשיו. אבל תחילת הפסוק איננו ברור: "ויהי לדרוש" הוא ביטוי סתמי המתאר מצב כללי שהיה אולי בעם. אישיותו של "זכריהו" לא ידועה, וגם תפקידו איננו ברור: מה הפירוש שהיה מבין בראיית ה-לוהים?

דרכים שונות ישנם בפרשנים לפירוש הפסוק:

דרישת הנביא

המצודות הסביר שהיה דרכו של עזריהו לדרוש את ה' ע"י הנביאים.³⁶ והרד"ק הוסיף שזכריהו היה הנביא באותו הדור,³⁷ וכן כתב המלבי"ם והסביר שזכריהו היה נביא מיוחד שהיה יודע ומבין את המראה הנבואי מה שלא היה בכל הדורות. נראה שכוונתו של המלבי"ם שהיו נביאים שהיו זוכים למראה נבואי אך לא היו מבינים את הנמשל (לדוגמא: עיין זכריה א, ט; שם ב, ב-ד; שם ד, ה-ו) וזכריהו היה יודע לפרש את הנמשל.

לפי פירושם, הכתוב מציין גם את מעלתו של המלך שעשה את כל דבריו בהדרכת הנביא, וגם את הברכה המיוחדת במעלת הנבואה שהייתה בימיו. המילים "ויהי לדרוש" באים לומר שעזריהו דרש את הנביא בקביעות.

לפירוש זה יש לשאול, היכן היה נביא המלך בעת שבא המלך לחטוא ולהקטיר קטורת, ומדוע אינו נזכר בין המוכיחים?

³⁵ אנצ"י מקראית שם, עמוד 130.

³⁶ מקורות נוספים שהביטוי "דרישת ה'" מופיע על הנביאים: שמ"א ט, ט; מ"א כב, ה-ח; מ"ב א, ט; דה"ב לד, כו ועוד.

³⁷ דעת מקרא כתב בשם ר' זאב יעבץ שאולי זהו זכריהו בן יברכיהו שמוזכר בישעיה ח, ב והוא מייחס לו את נבואות זכריה פרקים ט – יב.

דרישה באורים ותומים

הגמרא בסוטה³⁸ (מה, ב) מעלה אפשרות שעזריהו דרש את ה' ע"י הכהן הגדול באורים ותומים.

מי היה זכריהו הכה"ג:

1. רש"י (שם) כותב שהכהן הגדול היה זכריה בן יהוידע שחי בימי יואש! המהרש"א (במקום) הקשה על רש"י, שהרי מפורש בכתובים שזכריהו נרצח בימי יואש, וא"כ א"א שיעמוד לפני עזריהו לשאול באורים!

המשך חכמה (במדבר כז, כא) תירץ שלפי רש"י הפסוק נמשך על אמציהו שזכר בפסוק הקודם: "ויעש הישר בעיני ה' ככל אשר עשה אמציהו לדרוש - להים בימי זכריהו..." כלומר: עזריהו דרש את ה' באורים, כמו שאמציהו בהיותו שר צבא של יואש, היה דורש את ה' באורים ע"י זכריה בן יהוידע (שהיה גם דודו של אמציהו) הכה"ג, עד שהרגו יואש. בימי עזריהו, הכה"ג היה "עזריה" כמו שמסופר בהמשך הפרק.

2. המיוחס לרש"י (דה"א ה, לו) מעלה אפשרות נוספת שזכריה הוא "עזריה בן אחימעץ" שהיה הכה"ג בימי עזריהו המלך. ושמו מתחלף מעזריה לזכריה.

לשני הפירושים, הכהן שהדריך את עזריהו בכל מעשיו, הוא שבא להוכיח אותו על ניסיונו להקטיר קטורת.

3. ניתן לפרש שזכריהו היה הכה"ג בתחילת שנותיו של עזריהו, וכמו יואש שכל ימי יהוידע הכהן עשה הישר בעיני ה', כך עזריהו עשה הישר בתקופת זכריהו. כשזכריהו נפטר, ובא במקומו עזריה הכה"ג (שמוזכר בהמשך הפרק בהקשר לחטאו של עזריהו) פשע עזריהו וחטא. חיזוק לכך ניתן לראות לפי הגרסה שבגמרא בסוטה (שם): "ויהי לדרוש - לואהים כל ימי זכריהו" המקבילה לפסוק במלכים על יואש: "ויעש הישר בעיני ה' כל ימיו אשר הורהו יהוידע הכהן".

לדברי הגמרא שמדובר באורים ותומים, מבואר היטב לשון הכתוב: "המבין בראות -לוהים" שהרי לא כל כהן גדול יכול לדרוש באורים ותומים, כמאמר הגמרא (יומא עג, ב) "אין שואלין אלא בכהן גדול ששכינה שורה עליו ומדבר ברוח הקודש". כלומר שע"י רוח הקודש היו האותיות בולטות או מצטרפות למילים. הוסיף המשך חכמה (שם) שמכאן מובן מדוע רק בימי השופטים, שאול ושלמה היו שואלים באורים ותומים, ואלו אח"כ לא מצאנו שהמלך שואל אלא את הנביא!³⁹ אלא שהכהנים לא היו ראויים שתשרה עליהם שכינה,

³⁸ הגמרא מסבירה בהתחלה שהדרישה הייתה באורים ותומים, ודוחה את ההסבר כיוון שמבינה שהאורים נגנזו בימי שלמה. אולם מסקנת הגמרא שהאורים נגנזו בתחילת ימי בית שני בזמן חגי זכריה ומלאכי, וא"כ למסקנה הסבר זה לא נדחה. וכן מפורש בירושלמי (סוטה ט, יג) בשם ר' יהושע בן לוי. גם דעת מקרא מעלה אפשרות זו.

³⁹ הרמב"ן בהשגות לספר המצוות (סוף מצוות ל"ת) כותב שיש מצווה למלך או למי שעומד בראש העם לשאול באורים שני: "ולפני אלעזר הכהן יעמוד ושאל לו במשפט האורים לפני ה', על פיו יצאו ועל פיו יבואו, הוא וכל בני ישראל אתו וכל העדה". הגמרא ביומא (שם) כותבת שמעלת האורים גבוהה

ולכן הכתוב מדגיש את החידוש שהיה בימי אמציהו ועזריהו שהכהן גדול היה מבין "בראות-לוהים"⁴⁰.

"בראות-לוהים" – הם האורים ותומים, כמו שאמרו בגמרא ביומא (שם) "אורים – שמאירים דבריהם, תומים – שמתמים דבריהם". וכך גם לשון הרמב"ם (כלי מקדש י, יב) "ואומר השואל אעלה או לא אעלה... ומיד רוח הקודש לובש את הכהן ומביט בחושן ורואה בו במראה הנבואה עלה או לא תעלה..."

דרישת ה' ע"י החכמים

דעת סופרים מסביר את המילה "המבין" מלשון חכם ומורה.⁴¹ עזריהו היה "דורש את ה'" בלימוד התורה והמצוות לדעת ההלכה למעשה. כמו שיהודיע הורה את יואש, כך גם זכריהו היה החכם שהדריך את עזריהו ביראת ה'. לשניהם היו מורים, משום ששניהם מלכו בגיל צעיר, כשעוד לא השלימו את לימודיהם.

שיטת המיוחס לרש"י

זכריהו המוזכר בפסוק הוא עזריהו המלך, שהבין, שיראת ה' טובה היא, ולכן דרש את ה'. לפי פירושו ג' שמות היו לו: עוזיהו, עזריהו וזכריהו.

בין אם נאמר שעזריהו דרש את הנביאים או האורים ותומים או החכמים, ובין אם נאמר שהוא עצמו היה מלא ביראת ה', ברור שהכתוב בדברי הימים רואה בכך את הסיבה להצלחה המפורטת בהמשך. עזריהו לא היה זוכה להיות מצביא וכלכלן גדול, ללמוד מטעויות קודמיו ולהירשם כאחד מגדולי המלכים שעמדו לישראל, אלמלי ה' סייע לו. והעזרה מה' באה בעקבות שדרש את ה', ושמע להדרכת הכהן או הנביא.⁴²

מהנבואה: "שגורת נביא (לרעה) חוזרת, וגורת אורים ותומים אינה חוזרת, שנאמר במשפט האורים (כדין שאינו חוזר – רש"י) גם מהגמרא בסוטה (שם) משמע שמעלת האורים גבוהה מהנבואה שהרי האורים בטלו לפני שבטלה הנבואה. **והאברבנאל** על התורה (במדבר שם) כתב שנביא לא מתנבא בכל עת, אבל באורים ניתן לשאול בכל עת.

אולם **הנצי"ב** לבמדבר (שם) מתרץ בפשטות שהשאלה באורים היא בעת שאין נביא עימו, ולכן המלכים השתמשו יותר בשאלת הנביא.

⁴⁰ ניתן להעלות השערה שלאחר תקופת שלמה, היה מתח בין המלך לכה"ג, ובמקביל הקשר שבין המלך לנביא התהדק. בימי אמציהו ועזריהו היה שלב שבו חזרו הקשרים שבין המלך לכה"ג להתהדק, עד לחטאו של עזריהו.

⁴¹ דרישת ה' במובן של הליכה במצוות מופיעה הרבה במקרא: עיין בתהלים יד, ב; שם נג, ב; ועיין בדהי"א כב, יט; דהי"ב יד, ג; שם טו, יב; שם יז, ד; שם לד, ג.

⁴² ז"ל ר' בחיי בשמות כה לט: ודע כי הגאון **רבינו חננאל** ז"ל פירש בפירוש החומש ברמז הכלים האלה כי **הארון רמז לצדיק** החכם שהוא צריך להיות תוכו כבר... למעלה מן הצדיקים מעלת **הנביאים, וכנגדן הכפורת** אשר על הארון רמז לנביאים שהם למעלה מן הצדיקים, והיה הכפורת זהב כולו וכן הנביא כולו צדק... **והשלח כנגד מלכי ישראל** שמסובין על שלחנם רבים מישראל... והיה מצופה זהב טהור כענין המלכות שאינה עשויה אלא לפנים... והיה אמתים ארכו כנגד שני דברים שצריכין מן המלך המשפט והמלחמה... עשור קירותיו תשע אמות כנגד תשע מצות שנצטווה המלך... והיתה המסגרת כדי שלא

הכתוב בדה"י מנגיד באופן ברור את עזריהו לאביו: על אביו נאמר (דהיי"ב כה, טו): "למה **דרשת** את -לוהי העם אשר לא הצילו את עמם מידך" ותוצאות מעשיו: "וינגף יהודה לפני ישראל וינסו איש לאהליו". הבן לומד מטעותו של אביו "ובימי דרשו את ה' הצליחו ה-להים". את ההצלחה שנבעה מדרישת עזריהו את ה' מביא הכתוב בהרחבה.⁴³

אולם בתוככי התיאור על מעלותיו הרוחניים, רומז הכתוב על הנפילה האיומה: "ויהי לדרוש -להים **בימי זכריהו... ובימי דורשו** את ה' הצליחו ה-להים". מכלל הן אתה שומע לאו: לא כל ימיו היה עזריהו דורש את ה'. כמו יואש ואמציהו אביו, הכתוב מחלק בין ימיו הראשונים – לאחרונים...

ג. החטא והעונש

בספר מלכים לא מוזכר חטאו של עזריהו, אלא רק את היותו מצורע: "וינגע ה' את המלך ויהי מצורע עד יום מותו". הנביא מדגיש שהצרעת באה למלך במשפט ה', אולם לא מפורט מה היה הגורם לכך⁴⁴. מה שסתם שם, שב ופירש בדה"י (פסוקים טז-כא):

וכחזקתו **גבה לבו עד להשחית וימעל** בה' -להיו ויבא אל היכל ה' להקטיר על מזבח הקטרת. ויבא אחריו עזריהו הכהן ועמו כהנים לה' שמונים בני חיל. ויעמדו על עזיהו המלך ויאמרו לו לא לך עזיהו להקטיר לה' כי לכהנים

ישמט ממנו לחם הפנים, והיתה משמשת לשמור מה שבשלחן **כנגד הכהנים והנביאים ששומרים את המלכים שלא יכשלו שנאמר: ויעש יואש הישר בעיני ה' כל ימי יהוידע הכהן, וכתוב בעזיהו: ויהי לדרוש -להים בימי זכריהו המבין בראות ה-להים**. וכל הדברים בכלים האלה הארון והשלחן והמנורה ומזבח העולה ומזבח הזהב, הארון כנגד הצדיקים תופשי התורה, השלחן כנגד מלכי ישראל, המנורה כנגד חכמי ישראל מזבח הזהב כנגד הכהנים, מזבח העולה כנגד ישראל ע"כ.

⁴³ ספר דברי הימים כתיבה היסטורית ואמצעים ספרותיים עמוד 315. אולם הוא השתמש בהגדה בין הבן לאב כראיה לכך שיש להטיל ספק בנאמנות הדיווח של הספר בעניין הצלחותיו הצבאיים של עזריהו. דבר זה לא מתקבל הן מצד התייחסותנו לכתבי הקודש והן מצד הידיעות ממקורות חיצוניים כגון הכתובות של מלך אשור וכד'.

⁴⁴ לדעת הגמרא בסנהדרין (מח, ב) כבר מימי דוד נקבע שעזריהו ילקה בצרעת:

אמר רב יהודה אמר רב כל קללות שקילל דוד את יואב (לאחר שהרג את אבנר בן נר) נתקיימו בזרעו של דוד: אל יכרת מבית יואב זב ומצורע ומחזיק בפלך ונופל בחרב וחסר לחם. זב מרחבעם... מצורע מעזיהו דכתיב ובחזקתו גבה לבו עד להשחית וימעל בה' -להיו ויבא אל היכל ה' להקטיר על מזבח הקטרת וכתוב והצרעת זרחה במצחו. מחזיק בפלך מאסא...

במבט ראשון היה אפשר להבין מהמדרש, שעזריהו לקה בצרעת בגלל דוד. אולם ברור שאין זו כוונת המדרש שהרי חטאו של עזריהו מפורש, כפי שנראה בהמשך. המדרש בא לומר שאע"פ שעזריהו נתנגע בעקבות חטאו האישי, חז"ל רואים בקללת דוד את השורש לעונש החמור ואלמלי קללת דוד, ה' היה מכפר לעזריהו בעונש קל יותר (מהרש"א בפירוש אגדות, שם). בכל מקרה, בכך שרחבעם נענש דווקא בקללה של הזיבה, ועזריהו בצרעת וכן הלאה, ניתן להסיק שגם לפי המדרש, ישנו קשר בין החטא של עזריהו לכך שדווקא הוא "זכה" להיענש בצרעת.

בני אהרן המקדשים להקטיר צא מן המקדש **כי מעלת** ולא לך לכבוד מה' -להים. **ויזעף** עזיהו ובידו מקטרת להקטיר **ובזעפו** עם הכהנים והצרעת זרחה במצחו לפני הכהנים בבית ה' מעל מזבח הקטרת. ויפן אליו עזריהו כהן הראש וכל הכהנים והנה הוא מצרע במצחו ויבהילוהו משם וגם הוא נדחף לצאת כי נגעו ה'...

1. מדוע נענש בצרעת

האם הצרעת באה על חטא מסוים? בתנ"ך ובחז"ל יש כמה מקבילות לאישים חשובים שנוגעו בצרעת. מתוכם נראה שישנם לא מעט חטאים שעונשם בצרעת:

1. מרים הנביאה מנוגעת בצרעת על שדיברה במשה (במדבר יב). הפרשנים חלוקים האם חטאה שדברה לשה"ר על אחיה או שהשוותה את מעמד כל הנביאים (ושלה) למעמד נבואתו של משה, ובכך חטאה בגאוה.
 2. לדעת חז"ל (ש"ר פרשה ג אות יב) משה נצטרע בידו על שדיבר לשה"ר על ישראל.⁴⁵
 3. נעמן שר צבא ארם היה מצורע (מ"ב ה). מפשט הפסוקים עולה שהיה גאוותן.
 4. גחזי ובניו לוקים בצרעת על שרדפו אחר הממון (שם).⁴⁶
 5. לדעת חז"ל (סנהדרין קז, ב) דוד לקה בצרעת ששה חדשים.
- הגמרא בערכין טז, א מונה שבעה דברים שבעבורם באה צרעת:
- אמר ר' שמואל בר נחמני אמר ר' יוחנן: על שבעה דברים נגעים באין: על לשון הרע ועל שפיכות דמים ועל שבועת שוא ועל גילוי עריות ועל גסות הרוח ועל הגזל ועל צרות העין.

מכלל המקורות נראה שישנם כמה וכמה חטאים שכפרתם בצרעת. עתה נפנה לכתובים ולפרשנים כדי לברר מה היה חטאו של עזריהו שבעבורו לקה בצרעת.

⁴⁵ ז"ל המדרש: "ויען משה ויאמר והן לא יאמינו לי, אותה שעה דבר משה שלא כהוגן, הקדוש ברוך הוא אמר לו ושמעו לקולך והוא אמר והן לא יאמינו לי! מיד השיבו הקדוש ברוך הוא בשיטתו, נתן לו אותות לפי דבריו. ראה מה כתיב אחריו: ויאמר ה' אליו מזה בידך ויאמר מטה, כלומר מזה שבידך אתה צריך ללקות שאתה מוציא שם רע על בני הם מאמינים בני מאמינים מאמינים... ויאמר ה' לו עוד הבא נא ידך בחיקך, אמר לו מה הנחש כשהלשין הכיתי אותו בצרעת... אף אתה ראוי ללקות בצרעת ולמה הכניסה בחיקו לפי שדרכן של לשון הרע לומר בסתר..."

⁴⁶ כך עולה מפשט הכתובים. לפי הגמרא בערכין דף טז, א הם נענשו על שבועת שוא.

2. במה חטא עזריהו

כמה חטאים שהוזכרו בכתוב:

- גאוה – "גבה לבו עד להשחית"
- ערעור על הכהונה שניתנה לבני אהרן וניסיון להקטיר קטורת – "ויבא... להקטיר על מזבח הקטרת... לא לך עזיהו להקטיר... ולא לך לכבוד מה' -להים"
- כניסה להיכל במקום שאסור לישראל להיכנס – "ויבא אל היכל ה'... צא מן המקדש"⁴⁷
- כעס – "ויזעף עזיהו... ובזעפו עם הכהנים..."⁴⁸

למעשה הכתוב מתאר תהליך של "עברה גוררת עברה"; גאוותו הובילה אותו לעבור על חוקי התורה, לא לקבל את תוכחת הכהנים, ולבסוף לכעוס עליהם. אפשר לומר שסכום החטאים גרם לעונש, אולם אפשר שהיה **חטא עיקרי** שגרר את העונש החמור. דעות שונות לכך מצאנו בפרשנים:

חלק על הכהונה

הרד"ק, המיוחס לרש"י והכלי יקר מסכימים, שהעונש היה על שרצה לקחת כתר כהונה,⁴⁹ אבל חולקים בחומרת החטא: המיוחס לרש"י כתב ש"למעול" זה לשון שגגה, כלומר שכוונתו של עזריהו הייתה לשם שמים אלא שטעה בהלכה. הפירוש מבוסס על מדרש תנחומא (נח יג):⁵⁰

יום אחד נזקק לבית הועד, אמר להם: במה אתם עוסקין? אמרו לו: בהזר הקרב יומת. אמר להם עזריהו: **הקב"ה מלך ואני מלך נאה למלך לשמש פני מלך ולהקטיר לפניו**,⁵¹ מיד: ויבא אל היכל ה' להקטיר על מזבח הקטרת,

⁴⁷ הנצי"ב בדבר העמק (דהי"ב כו, יח) הקשה למה הכהנים לא הוכיחו אותו שנכנס להיכל. ותירץ שאין לאו שזר לא יכנס להיכל או לקה"ק, ע"ש שהאריך בעניין זה. ובאמת כן משמע מתוכחת הכהנים, גם אף אחד מהפרשנים לא העמיד את העונש בגלל הכניסה להיכל, כמו שנראה לקמן. אעפ"כ משתמע מפסוק ב בפרק כז שגם בזה חטא עזריהו: הפסוק מנגיד את יותם לאביו באומרו: "ויעש הישר בעיני ה' ככל אשר עשה עזיהו אביו, רק לא בא אל היכל ה' ועוד העם משחיתים".

⁴⁸ לעומת פשט הכתובים, מפרש ספר "דעת סופרים", ש"זעף" נאמר על מי שיש לו צער גדול והוא נבוך וחסר ישע. עזריהו שהיה איש גדול ובוטח במעשיו – הובך לנוכח ההתנגדות הגלויה של הכהנים.

⁴⁹ וכ"כ גם הנצי"ב בדבר העמק, שם, שעזריהו נענש על שחלק על הכהונה. לעומתם מלשון **הרלב"ג** משמע שלקחת הכהונה היא ביטוי בלבד ל"השחתת חוקי התורה".

⁵⁰ ע"פ הדפוסים, ועיין בובר נח, כ הערה רא שבכ"י ליתא, ומקור המדרש מב"ר פרשה לו.

⁵¹ בספר **דעת סופרים** (בפירושו לדה"י, וחזר על דבריו בפירושו לתנחומא, נח יג) כתב שהייתה מחלוקת בין ישראל ליהודה, האם המקום של המקדש בירושלים הוא "מבחר המקומות" שבעקבותיו נאסרו הבמות, ועזריהו סבר כישראל שהמקום נחשב כבמה בלבד ולכן מותר לזר להקריב עליה. יש בדבריו הסבר מדוע בכל תקופת המלכים היו במות אף במלכות יהודה. כנראה שהיו אנשים שראו במזבח שבירושלים "במה" בלבד. עכ"פ הדברים קשים במקצת, שהרי אף בזמן משכן שילה הבמות נאסרו. המיוחד

ויבא אחריו עזריה הכהן ועמו כהנים לה' שמונים בני חיל וכלם מפרחי כהונה, ויאמרו לו לא לך עוזיהו להקטיר לה' כי לכהנים בני אהרן המוקדשים להקטיר צא מן המקדש כי מעלת. **ולזה יצא עליו קצף מלפני ה'.** מיד: ויזעף עוזיהו ובידו מקטרת להקטיר ובזעפו עם הכהנים והצרעת זרחה במצחו.

נמצא שהצרעת באה לעזריהו על שחלק על הכהונה בשוגג. מכאן יש ללמוד על חומרת האיסור, שאפילו מי שעשה לשם שמים נענש עונש חמור! על כך עומד **הספרי** (בהעלותך צט):

והדברים קל וחומר: עוזיה המלך, שלא נתכוון ליטול לו גדולה ולא בשביל כבוד עצמו אלא בשביל קונו כך נענש – המתכוון ליטול לו גדולה בשביל כבוד עצמו ולא בשביל קונו על אחת כמה וכמה!

מוסיף **הכללי יקר** לדברי המיוחס לרש"י שכמו שאצל יהושפט נאמר: "ויגבה לבו בדרכי ה'" כלומר שהשתמש בגאוותו לשם שמים,⁵² אף כאן: "ויגבה לבו" נתכוון לשם שמים, אלא שגאוותו גרמה לו לטעות: "עד להשחית". **המיוחס לרש"י מפרש** "ויזעף עזיהו ובידו

בירושלים שאפילו לאחר חורבנה נאסרו הבמות. האפשרות שעל המזבח שבירושלים יקריב זר, לא עלתה בכל המקרא.

⁵² ביאורים לכתוב "ויגבה לבו בדרכי ה'":

תנחומא שופטים א': "וכן את מוצא בפרנסי ישראל, שלא נשתבחו אלא על ידי הדין. בשמואל כתיב, והלך מדי שנה בשנה וסבב בית אל וגוי ואף דוד לא נשתבח אלא על ידי הדין, כמה דכתיב: וימלוך דוד על כל ישראל ויהי עושה משפט וצדקה לכל עמו. **ואף יהושפט כיון שנתחזק במלכותו**, לא נתעסק בעסקי מלכות, ולא בעושר, ולא בכבוד, ולא בדבר אחר, אלא בדין, שנאמר: וימלך יהושפט וגוי ויתחזק על ישראל. מהו ויתחזק, שנתחזק ומינה את הדיינין. ואומר: ויגבה לבו בדרכי ה', ועוד הסיר את הבמות ואת האשרים מיהודה. **גסות רוח היתה בו שהוא אומר ויגבה לבו? אלא שמינה דיינין עליהן היודעין ללכת בדרכי ה'**, שנאמר: ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט."

אורחות צדיקים שער הגאווה: "**הגאווה במעלת החכמה משובחת**, שנאמר: "כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידע אותי". ויוסיף הודאה לבורא ברוך הוא, וגם דעה והשכל ומדות טובות בתפלה לומר: מודה אני לפניך, שנתת חלקי מיושבי בית-המדרש, ולא מיושבי קרנות. וכמו: אשרינו מה טוב חלקנו ומה נעים גורלנו. **ועל זה נאמר: "ויגבה לבו בדרכי ה'.** כי יהיה אדם יקר-רוח וגבה-לב בעניני העולם הבא, שלא יספיק לו במה שיזדמן לו, ולא יאמר די במה שימצא ידו מהם, אלא ימעט בעיניו כל מעשהו, ותגבה נפשו למעלה תמיד, ויתרעם בנפשו כמו שמקצר מעבודת הבורא ברוך הוא. וזאת הגאווה אינה מזקת לענוה, אך מסיעתו, וגורמת לו לשמח במעלות הטובות, ולשמח בכבוד חבריו ולחוס על כבודם."

חובת הלבבות שער הכניעה פרק ו': "והששי שיהא בעל שאיפות גדולות ונפש רחבה בעניני העולם הבא, ואל יסתפק מהן במה שיש, ולא יאמר די במה שנזדמן מהם, אלא ימעטו בעיניו ידיעתו ומשמעתו ויכולתו והשתדלותו, ותהיה שאיפתו למה שלמעלה מכך תמיד, כמאמר הכתוב על יהושפט: ויגבה לבו בדרכי ה'."

מדות הראי"ה גאווה כז': "לפעמים מתגאה הצדיק מאד מפני גאות ה' שמרגיש בלבבו, ואז הוא קדש קדשים, ודבריו הם חוצבים להבות אש, והוא זועם בכל רוח שפל הבה להכניס בו אז ענווה פסולה, וגאווה זו היא ממולאת בענוה, הממוזגת בגבורה ושמחה ואהבת נצח לכל'."

מקטרת להקטיר" שרצה לעשות מעשה קנאות ולהכות את הכהן שניסה למונעו מלהקטיר. הגאווה שיבשה את שיקול דעתו עד כדי כך, שבקטורת שרצה לעשות נחת רוח לקונו – הוא משתמש להכות בכהן בתוך בית ה'.

לעומתם, הרד"ק סובר שעזריהו חלק על הכהונה במזיד, ולא מתוך טעות הלכתית, "וכל החולק על הכהונה לוקה בצרעת".⁵³ לפי פירוש הרד"ק מובן יותר העונש החמור, אלא שלפיו עזריהו עבר מהפך נפשי גדול מאוד: מדורש ה' – לפורק עולה של תורה!

מדוע החולק על הכהונה לוקה בצרעת? אפשר שכיון שאין טומאת נגעים וטהרתם אלא על פי כהן, וכך חז"ל דרשו בפסוק: "ובא אל אהרן הכהן או אל אחד מבניו הכהנים" שאפילו הוא חכם גדול אין הוא יכול להורות לעצמו, אלא הוא נצרך לכהן. לכן מי שחולק על הכהונה לוקה בצרעת ללמדו שהוא נצרך לכהן, ושענייני הכהונה שייכים רק לכהן ולא לשאר אדם אפילו הוא חכם או מלך.⁵⁴

חטא בגאווה

המלבי"ם⁵⁵ מפרש את המילים "עד כי חזק" שכל עשרים ושבע שנות מלכותו, היה עזריהו תחת העול של ישראל, ובאותה שנה הצליח להשתחרר. מתוך כך גבה ליבו ולא יכול היה לסבול שהוא תחת יד הכהן בהנהגה הדתית.⁵⁶ לכן רצה לקחת גם "כתר כהונה" כך שהנהגה המדינית והנהגה הדתית יהיו תחת רשותו. מעשה ההקטרה היה מעשה סמלי שבה להראות שהוא מחליף את הכה"ג ולוקח את הנהגת הדת לידיהו. גם הגמרא בערכין (טז, א) סוברת שעונש הצרעת בא לעזריהו על גאוותו.⁵⁷ הגאווה היא הניסיון הגדול ביותר של המלך, והתורה (דברים יז, ט) נתנה שורה של מצוות, שימנעו את המלך מהגאווה השלילית – "בלבתי רום לבבו מאחיו ולבלתי סור מן המצווה ימין ושמאל למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל". על כך דוד המלך משתבח (תהילים קלא, א): "ה', לא גבה לבי ולא רמו עיני ולא הלכתי בגדולות ובנפלאות ממני". עזריהו שהעצים את ממלכת יהודה בדומה לממלכת דוד ושלמה, לא יכול היה לעמוד מול הגאווה שמילאה את חלל לבבו: "וכחזקתו גבה לבו עד להשחית".

⁵³ עיין במדרש ילקוט שמעוני לישעיה פרק ו (מובא לקמן) שכך נקבע מימי משה לאחר המחלוקת של קרח.

⁵⁴ כעין זה מצאנו בפירוש רש"י לבמדבר (ה, יב): "איש איש כי תשטה אשתו, מה כתוב למעלה? ואיש את קדשיו לו יהיו, אם אתה מעכב מתנות כהן – חייך שתצטרך לבא אצלו להביא לו את הסוטה".

⁵⁵ צירפנו את דבריו בספר מלכים לדבריו בדה"י.

⁵⁶ זה לשון מדרש הגדול (ויקרא יד, א): "מה אמר בלבו, שלושה כתרים הן, כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות. כתר תורה וכתר כהונה מיכף כיפא ליה לכתר מלכות, נמצא כתר מלכות למעלה מן הכל דכתיב: כל איש אשר ימרה את פיך יומת..." אלא שמדרש הגדול חיבר לכך כדרכו, גם את מדרש תנחומא ועוד מדרשים שיש להם כיוונים אחרים ע"ש.

⁵⁷ וכן סובר ר' שמעון בן אלעזר המובא באבות דרבי נתן ט, ג: "אף על גס הרוח נגעין באין עליו שכן מצינו בעזריהו..."

"ובזעפו עם הכהנים והצרעת זרחה..." הכעס הוא ביטוי חיצוני לגאוות הלב.⁵⁸ הזעף של עזריהו על הכהנים, הוציא את גאוותו מהכוח אל הפועל. על כך לקה בצרעת לכפר על גאוותו (תנחומא חוקת ו): "מפני מה מצורע נטהר בגבוה שבגבוהים, ובנמוך שבנמוכים – בעץ ארז ואזוב? על ידי שהגביה עצמו כארז, לקה בצרעת. כיון שהשפיל עצמו כאזוב, נתרפא על ידי אזוב".

המכתב מאליהו (חלק ה עמוד 430) קושר בין הצרעת – שבאה בגלל גאווה – למעילה (כמש"כ): **"וימעל בה' -להיו"**:

...מצורע מביא אשם, בבחינת אשם מעילות, כי הצרעת באה בשביל גאווה ובשביל לשון הרע שהן עברות שבסתר, ועל שתיהן נאמר: דוחק רגלי שכינה. ושתיהן בבחינת מעילה בבחינת נהנה מן ההקדש... שהוא גדר חוטא בסתר.

גם המתגאה וגם המועל מהקודשים, דוחקים רגלי שכינה, כיון שחושבים שאין השכינה שורה בתחתונים. לכן מידת הגאווה, הובילה את עזריהו למעול בקודשים, ולדחוק רגלי שכינה.

"והצרעת זרחה **במצחו**" דעת מקרא מביא שני פירושים מדוע פרחת הצרעת דווקא שם:

- המצח רומז למקום שבו חובש הכה"ג את הנזר. פירוש זה מתאים לסברה שנענש על הכהונה: הוא רצה לשים נזר על מצחו וה' שם לו צרעת במצחו...
- המצח רומז לגאוה⁵⁹ ("מצח נחושה"). פירוש זה תואם את הסברה שנענש על גאוותו. ניתן להוסיף על דברי הדעת מקרא, שכיוון שחטא בגאוה, והתיקון לחטא בא ע"י שישפיל עצמו, ולכן הצרעת זרחה במקום הנגלה לעין כל, כדי שתגרום לו להתבייש ולשוב בתשובה, ואז ה' יכפר לו.

לצרעתו של עזריהו ישנה משמעות הלכתית: בדברים כד נאמרו שני פסוקים סמוכים: "השמר בנגע הצרעת לשמר מאד ולעשות ככל אשר יורו אתכם הכהנים הלויים כאשר צויתם תשמרו לעשות. זכור את אשר עשה ה' -להיך למרים בדרך בצאתכם ממצרים". את הסמיכות דרשו רבותינו בעלי התוספות:

הוצרך לכפול אזהרה זו לפי שהיא מכה משתלחת בכל אדם אפילו במלכים, כדאשכחן בעוזיהו מלך יהודה שנצטרע ובושה גדולה היא. לכך צריך לומר **שאפילו נצטרע המלך צריך להרחיקו ולעשות לו ככל אשר יורו הכהנים**,

⁵⁸ מסילת ישרים יא: "וימצא גאה אחר שיחשוב, שלפי שהוא ראוי לתהילה ורב המעלות, **צריך שיהיה מרגיז הארץ** ושהכל ירעשו מפניו, כי לא יאות שיהרסו בני האדם לדבר עמו ולבקש ממנו דבר, ואם יעפילו לעלות אליו יבהילם בקולו וברוח שפתיו יהומם, בענות להם עזות **ופניו זועפות** בכל עת ובכל שעה".

אורחות צדיקים שער הכעס: "הכעס נוטה מאד אל הגאווה, ואין הכועס נמלט מן הגאווה".

⁵⁹ המלבי"ם כתב שהצרעת זרחה לו במצחו כיוון שחשב מחשבות רעות. כלומר הגאוה נמצאת במחשבה במקום המצח.

ולכך נמי סמך לכאן: זכור את אשר עשה ה' - להיך למרים, שהיתה אחות המלך ואחות כהן גדול (ונביאה) ואפילו הכי הרחיקה והסגירה כשאר המצורעים.

3. תגובת הכהנים

ויבא אחריו עזריהו הכהן ועמו כהנים לה' שמונים בני חיל.

עזריהו הכהן לא הלך לבד, אלא באו עימו שמונים כהנים נוספים. מדוע באו עימו כל כך הרבה כהנים? הסבר לכך ניתן למצוא בתהליכים שקורים לאחר מחלוקת קרח ועדתו (במדבר יז-יח):

לאחר שמתים הרבה מעם ישראל בעקבות החטא, ישראל שואלים את משה בייאוש: "הן גוענו אבדנו כלנו אבדנו. כל הקרב הקרב אל משכן ה' ימות האם תמנו לגוע?" בעקבות כך ה' משנה את סדרי המשכן. עד עתה זר שנכנס למשכן באיסור, הייתה האחריות עליו. מעתה, ה' מעביר את האחריות לשמור על סדרי המשכן לכהנים: "ויאמר ה' אל אהרן: אתה ובניך ובית אביך אתך תשא את עון המקדש...". מחטא קרח, כל מי שמנסה לעבור על הסדרים של המשכן, אין זה רק אחריות שלו, אלא זוהי אחריות של הכהנים למנוע ממנו מלעשות כן. כיוון שכן, כל הכהנים שבאזור יש להם אחריות אישית לבוא ולמנוע מעזריהו מלחלל את המקדש!⁶⁰

הסבר זה איננו מספק, שהרי הכתוב מדגיש שכהנים אלו לא היו סתם כהנים, אלא היו "בני חיל". עוד הכתוב מדגיש שהם "כהנים לה'", כלומר שהם ראו במעשיהם מסירות נפש על קידוש ה'. הכתוב רוצה להדגיש שעזריהו הכהן ביקש "כוחות חיזוק" שיסייעו לו. מדוע?

עזריהו הכהן ידע שאין ביטחון שהמלך יכבד את דבריו, יתרה מזאת יש חשש כבד לחיי כל מי שינסה להוכיח את המלך ולהתנגד לרצונו.⁶¹ ברקע,⁶² עומד מעשה יואש, סבו של עזריהו המלך, שהרג את זכריהו הכהן בעת שהוכיח אותו, וזאת למרות היותו נביא ה' ובהיכל. גם אמציהו, אביו של עזריהו המלך, איים על הנביא שבא להוכיח אותו ואמר לו: "חדל לך למה יכוד?" אולם כאן החשש גדול עוד יותר, כיוון שעזריהו הכהן לא מתכוון רק להוכיח את המלך, אלא למנוע ממנו בכוח מלחלל את המקדש. אפשר שעזריהו הכהן התכוון לעימות אלים בין נאמני המלך ונאמני הכהונה. ברגע זה מתנקזים למקום אחד מאבקי כוח בין הכהונה והמלכות שהחלו לפחות שתי דורות קודם.

⁶⁰ אפשר שזאת הסיבה שלא נביא מוכיח את המלך אלא הכהנים. לא מצאנו במקומות אחרים במקרא שהכהן מוכיח את המלך.

⁶¹ דעת מקרא.

⁶² עיין מש"כ בפרק ב.

ניתן לומר שעזריהו הכהן פחד גם מעזריהו המלך עצמו. שהרי כמה פסוקים לפני כן מתאר הכתוב את עוצמתו המדינית הצבאית והכלכלית של המלך, וברור שהוא יצר יראה גדולה סביבו.

למרות זאת עזריהו הכהן לא נרתע. התוספות בערכין (טז, א ד"ה "ובחזקתו") מקשים מדוע הכתוב (נדה"א א, ה): "ויוחנן הוליד את עזריה הוא אשר כהן בבית אשר בנה שלמה בירושלים" מדגיש ברשימת הכהנים הגדולים דווקא את עזריהו? ותירצו: "לפי שהוא הכניס עצמו להתוכח על הכהונה כשבא עזריה, יותר מאחרים". כלומר שהכתוב משבח את עזריהו הכהן על מסירות נפשו.

ספר "עולם התנ"ך" (עמוד 209) הוסיף, שעזריהו הכהן לקח עימו שמונים כוהנים כדי להראות שאין זה מאבק אישי בין הכה"ג למלך, אלא מאבק עקרוני על כבוד המקדש, וחוקי התורה.

4. תגובת עזריהו לעונש

פסוקים כ-כא

ויפן⁶³ אליו עזריהו כהן הראש וכל הכהנים והנה הוא מצרע במצחו ויבהילוהו משם וגם הוא נדחף לצאת כי נגעו ה'. ויהי עזיהו המלך מצרע עד יום מותו וישב בבית החפשית מצרע כי נגזר מבית ה', ויותם בנו על בית המלך שופט את עם הארץ.

עזריהו חוזר בו מהתנהגותו: במקום להיאבק עם הכהנים – הוא מונהג על ידיהם לבחוף. כך כותב המצודות: "מעצמו היה נדחף לצאת מהר, כי ראה שה' נגעו והעונש בא". עזריהו מקבל את העונש בהכנעה, מתוך הכרה ש"נגעו ה'". הוא עוזב את המלכות (הוריות דף י: בית החפשית – שנעשה חופשי מן המלכות) ויוצא מחוץ לחומות ירושלים כדין מצורע.⁶⁴

בשלב זה ניכר ההבדל שבין עזריהו לבין אביו וסבו: יואש ואמציהו עבדו ע"ז בגאוותם וחטאו. שניהם נענשו בכך שהם הפסידו במלחמות. למרות זאת הם אינם שבים בתשובה

⁶³ דעת סופרים פירש שעזריהו הכהן ושאר הכהנים קרבו למלך כדי לזהות האם זוהי צרעת מטמאת: "והנה הוא מצורע במצחו" ואז "ויבהילוהו משם" וכי.

⁶⁴ המיוחס לרש"י פירש ע"פ הירושלמי ש"בית החפשית" היינו בית קברות (ע"פ הפסוק: "במתים חופשי"), ופירש המלבי"ם שישב מחוץ לחומות העיר ונהג דיני אבלות כדין מצורע. ואפשר שישב בבית המצורעים, שהרי מצאנו במקרא שמצורע חשוב כמת: "אל נא תהי כמת..."

ב"מדרין ירושלים מן הגניזה הקהירית" (א"י ז תשכ"ד עמודים 80 – 69) מהמאה העשירית, מתואר שבסוף מעלות הר הזיתים, היו במדרון המערבי שלוש מאות תשעים וחמש מדרגות ובסוף מעלות אלה "מצודת עזריה הנקרא בית החופשית". בכתב העת "קתדרה" (98 תשס"א עמודים 158 – 157) כתב אייל בן אליהו שיש ללמוד מכאן, שבימי בית שני העבירו את עצמות עזריהו ממקום קבורתו – למצודה. לפיו, עצמות עזריהו חזרו ל"בית החפשית" לאחר מותו בימי בית שני.

ולכן מלכותם נגדעת: עבדיהם קושרים עליהם קשר והם נרצחים. לעומתם עזריהו שלוקה בצרעת, מקבל את התוכחה – וזוכה להמשיך למלוך (באופן פורמלי) על יהודה. למעשה העונש המידי שקיבל, הצילו מהדרדרות לחטאים חמורים יותר, ועורר אותו לשוב ממעשיו.⁶⁵ יסורים אלו יסורים של אהבה הם.

יחס דומה לצרעת ישנו בגמרא בהוריות (י, א): "כי תבואו אל הארץ (הכתוב פותח בלשון של בשורה) ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחוזתכם – בשורה היא להם שנגעים באים עליהם". ההשגחה שה' משגיח על יראיו שיתקנו את דרכיהם, איננה נקמה אלא לטובה, והיא הנהגה שמיוחדת לעם ישראל ורק בארץ ישראל. כך כותב הרמב"ם בהלכות צרעת (טז, ז):

וזה השינוי האמור בבגדים ובבתים שקראתו תורה צרעת בשותפות השם, **אינו ממנהגו של עולם, אלא אות ופלא היה בישראל כדי להזהירן מלשון הרע.** שהמספר בלשון הרע משתנות קירות ביתו, אם חזר בו – יטהר הבית, אם עמד ברשעו עד שהותץ הבית – משתנין כלי העור שבביתו שהוא יושב ושובב עליהן. אם חזר בו – יטהרו, ואם עמד ברשעו עד שישרפו – משתנין הבגדים שעליו. אם חזר בו – יטהרו, ואם עמד ברשעו עד שישרפו – משתנה עורו ויצטרע, ויהיה מובדל ומפורסם לבדו עד שלא יתעסק בשיחת הרשעים, שהוא הליצנות ולשון הרע.

ההשגחה המיוחדת על עזריהו מראה על מדרגתו הרוחנית. המלבי"ם (מ"ב יב, א) כתב שהסיבה שהיו יואש ואמציהו צדיקים בתחילת מלכותם, הייתה שכך הורו להם מקטנותם והם קיימו את המצוות מתוך הרגל כ"מצוות אנשים מלומדה". אפשר שגם אם היו מקבלים צרעת, לא היו שבים בתשובה. לעומתם עזריהו התחזק ביראת ה' מעצמו, היה דורש ה' וירא ממנו. על כן הבין שהצרעת באה מחטאו, ומיד שב בתשובה.⁶⁶ בגלל תשובתו, עבדיו לא קושרים עליו קשר, להיפך – גם לאחר שניתלה ממנו עבודת המלכות, עדיין נהגו בו כבוד של

⁶⁵ אפילו אסא שהיה מלך צדיק ובערוב ימיו חטא ולא בטח בה', לא חזר בתשובה, למרות שנחלה ברגליו. בעניין זה עזריהו היה טוב אף מאסא.

⁶⁶ ניתן לראות את השפעת תשובתו של עזריהו, במידותיו של בנו – יותם. לדעת חז"ל, יותם נולד בימי חלוטו של עזריהו (מז"ק ז, ב, ולמדו מכאן שמוותר למצורע לשמש מיטתו). יותם עצמו היה עניו גדול עד שאמר רשב"י (סוכה מה, ב) "יכול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין מיום שנבראתי עד עתה ואלמלי אליעזר בני עמי מיום שנברא העולם ועד עכשיו ואלמלי יותם בן עוזיהו עמנו מיום שנברא העולם עד סופו". וכתב שם רש"י: יותם בן עוזיהו **צדיק היה ועניו יותר משאר מלכים** וזכה בכבוד אביו ועליו נאמר בן יכבד אב, שכל הימים שהיה אביו מצורע והוא היה שופט עם הארץ... **לא נטל עליו כתר מלכות בחייו וכל דינין שהיה דן – אומרון בשם אביו.** וכ"כ המיחוס לרש"י בדה"ב כז, ב שבכל מלכי בית דוד נמצא דופי (כולל דוד ושלמה) חוץ מיותם שלא נמצא בו שום דופי. אפשר שענווה זו נזרעה בו כיוון שנולד בעת תשובת אביו על גאוותו. ואולי קרא עזריהו לבנו "יותם" לומר שהודה שה' היה תם ושלם במשפט שעשה עימו.

מלך. יותם בנו מסייע להמשיך את מלכות אביו, והכתוב מונה את שנותיו האחרונות בכלל מלכותו.⁶⁷

5. זעזוע הממלכה

צרעת עזריהו – המלך הגדול – גרמה בודאי לזעזוע בעם. לפי חז"ל⁶⁸ התחילו למנות את מלכותו מחדש "שמלך מלכות מנוגעת". אינו דומה מלכותו שלפני קבלת הצרעת – לאחר כך. לפני כן היה יוצא ובא לפני ישראל במלחמות, ועתה הוא יושב "בבית החופשית". אולם **באבות דר' נתן** (ט, ג) מספר המדרש, שהזעזוע לא היה רק נפשי: "באותה שעה נבקע ההיכל אילך ואילך שנים עשר מיל על שנים עשר מיל, והיו הכוהנים מבהילים לצאת וגם הוא נבהל לצאת". **יוסף בן מתתיהו** (קדמוניות ט, 225 – 224) מוסיף:

וכשהרימו (הכוהנים) קולם וקראו שיצא ולא יחטא ל-לוהים, נתכעס ואיים עליהם בעונש מוות אם לא ישתקו, אמנם עוד הוא מדבר ורעש גדול הרעיש את האדמה, והמקדש נתבקע... שהוכה מיד בצרעת. ולפני העיר על יד (מקום) עין רוגל, נשברה מחצית ההר שבמערב והתגלגל ארבעה ריסים ועמדה על ההר שבמזרח, עד שנסתמו הדרכים ובפרדסים של המלך.

הרעש שהיה בימי עזריהו המלך מפורסם בנביאים, עד שמשמשים בו לציוני זמן, למשל: "דברי עמוס... אשר חזה על ישראל בימי עזיה מלך יהודה ובימי ירבעם בן יואש מלך ישראל שנתיים לפני הרעש". רעידת האדמה נותרה בזיכרון של העם כזעזוע עמוק גם לאחר מאתיים שנה, עד שזכריהו הנביא משתמש בו בכדי לתאר את הרעש שיהיה במלחמת גוג ומגוג (זכריה יד, ה): "ונסתם, כאשר נסתם מפני הרעש בימי עזיה מלך יהודה..."

המדרש מתאר שבקיעת האדמה התחילה מההיכל עצמו, ממקום עמידתו של עזריהו, בתגובה למעשיו בבית המקדש. פעמיים במקרא מתוארת רעידת אדמה: בעדת קרח ובתקופת עזריהו. בעדת קרח כל ישראל "אשר סביבותיהם נסו לקולם", וגם ברעידת האדמה שבזמן עזריהו מתאר הנביא (זכריה) את המנוסה של העם. משה מדגיש, שבקיעת

⁶⁷ הנצי"ב בדבר העמק (מ"ב טו, ה) למד מעזריהו שנשיא שמצטרע, אע"פ שלא נחשב נשיא לעניין קורבן חטאת, עדיין חייבים לנהוג בו מנהג מלך.

⁶⁸ דרשו כן בגלל סתירת הכתובים. שהרי במ"ב טו, א נאמר: "בשנת עשרים ושבע שנה לירבעם מלך ישראל, מלך עזריה בן אמציה מלך יהודה" ולדעת חז"ל מלכות ירבעם התחילה באותו זמן שעזריהו מלך בחיי אביו אמציה. וז"ל בסדר עולם רבה: "אפשר לומר כן? והלא שניהם מלכו כאחת! אלא שמלך מלכות מנוגעת". כלומר שבשנה העשרים ושבע למלכות עזריהו (כשכוללים את מלכותו בחיי אביו) ולמלכות ירבעם (כשלא כוללים את מלכותו בחיי אביו) עזריהו נצטרע, והתחילה "מלכות חדשה" מבחינתו – מלכות מנוגעת. על דברי חז"ל אלו הקשה האברבנאל: מדוע תלה הכתוב אינפורמציה זו, בשנות מלכותו של ירבעם! אך המעיין בהמשך המאמר, יגלה שחז"ל רצו לרמוז בזה שלא רק מלכותו של עזריהו היתה מנוגעת, אלא גם של ירבעם!

האדמה איננו מעשה טבעי, אלא "בריאה" חדשה אשר בורא ה'. אם כן אין לראות ברעידת האדמה בימי עזריהו מעשה טבעי בעלמא. קרח ועדתו היו מהעילית של העם "נשיאי עדה קריאי מועד אנשי שם" ועזריהו היה מהמלכים המעולים שקמו בישראל. עדת קרח כפרה בנבואת משה, חלקה על הכהונה והקטירה קטורת זרה. עזריהו הלך בדרכם: השחית חוקי התורה, חלק על הכהונה ובא להקטיר אש זרה בהיכל ה'. עתה ברורה ההשוואה גם בתגובת ה' – "ורעש גדול הרעיש את האדמה..." אפשר שפסוק כ שבפרקנו: "ויבהלוהו משם" רומז לבהלה שבאה בעקבות הרעש.

לרגע החטא, מוסיפים חז"ל בילקוט שמעוני (ישעיהו ו) מאורע חשוב נוסף – הנבואה הגדולה של מעשה המרכבה שראה ישעיהו:

"בשנת מות המלך עזיהו" וכי מת היה? אלא שנצטרע ומצורע חשוב כמת, שנאמר: אל נא תהי כמת. "ואראה את ה' יושב על כסא רם ונשא⁶⁹ ושוליו מלאים את ההיכל" – אלו שמונים כהנים שהיו עם עזיהו, ואין שוליו אלא כהנים שנאמר: ועל שולי המעיל. "שרפים עומדים" **שעתידה האש לשרוף את עזיהו כשם ששרפה לקרח ועדתו.** "ממעל לו" מן המעל שמעל ואמר לו צא שמעלת, **והארץ פתחה פיה לבלעו**, שנאמר: ונסתם גיא הרי כי יגיע גיא הרים אל אצל ונסתם כאשר נסתם מפני הרעש בימי עזיהו. ומנין שהראה לו הקב"ה למשה? שנאמר זכרון לבני ישראל למען אשר לא יקרב איש זר, אמר לו משה: אף מזרע אהרן? אמר לו אשר לא מזרע אהרן הוא. כקרח וכעדתו אתה עושה לו? אמר לו: ולא יהיה כקרח וכעדתו. (אמר לו משה:) מה אתה עושה לו? (ענה ה'): כמו שצרעתי את ידך כאשר דבר ה' ביד משה לו.

הכוהנים שמילאו את היכל ה' למנוע מעזריהו להקטיר, הם שולי כיסא ה' שרואה הנביא. המדרש מתאר שלא רק שנפתחה האדמה לבלוע את עזריהו, אלא שגם יצאו שרפים מן השמים לשרפו, כפי שקרה לעדת קרח. המדרש מוסיף שלמרות זאת לא נענש עזריהו אלא בצרעת.⁷⁰ רק עדת קרח נענשו בעונשי המיתה החמורים – "ולא יהיה כקרח וכעדתו".⁷¹

נמצא שלפי מדרשי חז"ל⁷² קרו כמה דברים גדולים במקדש, בעת המאבק של הכוהנים בעזריהו: לא רק שעזריהו נצטרע, אלא שמהיכל ה' נבקעה האדמה ורעש גדול פקד את

⁶⁹ ריה"ל בכוזרי מאמר ב, ג, הסביר שראיית ה' על כיסא רם ונישא מורה על סילוק שכינה וחרון אף!

⁷⁰ עיין בפרק לעיל, שיש בהבאת הצרעת "חסד ה'" על עזריהו.

⁷¹ אפשר ששינוי העונש נבע מהטלת האחריות ל"שמירת סדרי המקדש" על כוהנים, כפי שהובא לעיל.

⁷² שמתחברים לעדותם של עמוס וזכריה.

הארץ, וישעיה הנביא (שאפשר שהיה בבית המקדש באותו זמן)⁷³ מנבא את **נבואת החורבן של ממלכת יהודה**.⁷⁴

ברעש ובנבואת החורבן חז"ל מגלים את המשמעות הלאומית בכל הסיפור: תוצאות מעשה ההקטרה מוטטו לא רק את מלכותו של עזריהו, אלא את ממלכת יהודה כולה. לא רק עזריהו המלך מצורע, אלא "המלכות מנוגעת"...

ד. תמונה כללית

דרך ניתוח הפרק

1. המסגרת של הסיפור

דהי"ב כו

הפסוקים הראשונים של פרק כו המספרים על המלכתו של עזריהו תחת אביו אמציהו, אינם חלק מהסיפור. הפסוקים מצוטטים ממ"ב פרק יד, לעומת המשך הסיפור שמצוטט ממקור אחר. גם המקור במלכים איננו סיפור על עזריהו עצמו, אלא הוא נספח לסיפור של אמציהו, אשר נכתב כדי להראות שהיה לו המשכיות. הכתוב מתאר שלמרות הקשר עליו, אין הקושרים מעוניינים בהקמת שושלת חדשה, אלא רק להדיח את המלך העכשווי. גם בניית אילת היא המשך ישיר לפעולותיו של אמציהו. ספר מלכים עוסק בעזריהו רק כמה פסוקים אח"כ, בפרק טו.

מפסוק ג בפרקנו, מתחיל סיפור חדש שלא מצוטט ממלכים, ואפשר שהוא ציטוט מספרו של ישעיהו בן אמוץ המוזכר בסוף הפרק. סיוע לתיחום שעשינו, ניתן לקבל מחלוקת המסורה שהתחילה את הפרשה בפסוק ג.

לסיפור ישנה מסגרת ברורה עם פתיחה וסיום:

הפתיחה (פסוקים ג-ד):

בן שש עשרה שנה עזיחו במלכו וחמשים ושתים שנה מלך בירושלם ושם אמו
יכליה מן ירושלם. ויעש הישר בעיני ה' ככל אשר עשה אביו אמציהו.

הסיום (פסוקים כא-כג):

ויהי עזיחו המלך מצרע עד יום מותו וישב בית החפשית מצרע כי נגזר מבית
ה' ויותם בנו על בית המלך שופט את עם הארץ... וישכב עזיחו עם אבתיו

⁷³ ולפי זה פירש דעת מקרא (הערה 46 ג) את דברי ישעיה: "ובתוך עם טמא שפתיים אנוכי יושב" – שכוונתו לצרעת עזריהו שנובעת מטומאת הפה.

⁷⁴ בספר דעת סופרים מפרש לפי שיטתו, שישעיהו הכריע במחלוקת האם המקדש הוא כבמה או כמקום קבוע: ישעיהו חוזה שמעל המקדש שבירושלים עומד כסא ה', ומכאן שזהו המקום הנבחר.

ויקברו אתו עם אבתיו בשדה הקבורה אשר למלכים כי אמרו מצרע הוא
וימלוך יותם בנו תחתיו.

הניגודים שבין הפתיחה לסיום :

"בן שש עשרה שנה..." למרות ששני פסוקים לפני כן כבר נאמר גילו של עזריהו, הכתוב מדגיש את גילו של המלך הצעיר.

"וחמישים ושתים שנה מלך..." הכתוב מונה את שנות מלכותו בחיי אביו וגם את שנות מלכותו לאחר שנצטרע ויותם היה נושא בתפקיד. בכך הכתוב הופך את עזריהו למלך שמלך הכי הרבה שנים על ישראל! הכמות רומזת על האיכות – עוצמתה של ממלכת יהודה, כתקופת דוד ושלמה.

"...מלך בירושלם ושם אמו יכליה מן ירושלם" הכתוב מדגיש את הקשר של עזריהו לירושלים – עיר המלוכה והקדושה – לא רק מצד מקום מלכותו, אלא גם מצד מוצאו.

"ויהי עזריהו מצרע עד יום מותו" – המלך שהתחיל את מלכותו מוקדם, גם סיים את מלכותו טרם הזמן.

למרות שנות מלכותו הארוכות הוא לא זוכה להיקבר אלא **בשדה הקבורה** של המלכים. מודגש שגם לאחר מותו הוא נשאר בתודעת העם **"מצורע"** ("כי אמרו מצרע הוא") ולא **"המצביא הגדול"**.

בסוף חייו עזריהו יושב **"בבית החפשית"** מרוחק מירושלים, מחוץ לחומותיה, כמנודה מעיר מולדתו.

דגשים נוספים :

- בסיום חוזרת המילה **"בית"** שלוש פעמים. עזריהו יושב בבית החפשית (בית המצורעים או בית הקברות) ולא בבית ה' או בבית המלך.
- הצרעת חוזרת שלוש פעמים בסיום הסיפור: **"ויהי עזריהו המלך מצרע... וישב בבית החפשית מצרע... כי אמרו מצורע הוא"**. הכתוב מדגיש שהצרעת סיבבה גם את הריחוק מבית ה' ומבית המלך, וגם את מקום קבורתו הלא שיגרת.

הפתיחה של הסיפור מעוררת תקווה גדולה: הנה עולה מלך צעיר, שעתידי למלוך שנים ארוכות, המאפשרות יציבות ופריחה, עושה הישר בעיני ה' ומצליח במעשיו. מדינאי גדול ואיש רוח בשיעור קומה של דוד ושלמה. הקורא את הסיפור כולו מבלי לעיין במכמניו, **מתרשם שעזריהו עמד בציפיות הגדולות**. דווקא בשל כך, בא הסיום ומעמיד בסימן שאלה גדול, את ההבנה שעזריהו מימש את הציפיות, ודורש מהקורא לעיין שנית בסיפור...

2. חלוקת הסיפור

במבט ראשון, הסיפור נחלק לשני קטעים מרכזיים. קטע א מתאר את דרישת ה', והצלחתו של עזריהו בתחום המדיני (פסוקים ה-ט) הכלכלי (פסוק י) וההגנתי (פסוקים יא-טו). קטע ב (פסוקים טז-כ) מתאר את חטאו של עזריהו והעונש שה' פוקד עליו.

גם המסורה חילקה את הסיפור לשני פרשות, אבל באופן שונה. פרשה ראשונה מפסוק ו עד י, הכוללת את ההצלחה המדינית והכלכלית, ופרשה שנייה מפסוק יא ועד כג הכוללת את הביצור וההתחמשות ואת החטא ועונשו. לכאורה החלוקה של המסורה לא ברורה. מדוע חיברה את סיפור ההתחמשות והביצור עם החטא, ולא עם תיאור מפעליו של עזריהו?

ניתן למצוא חיזוק לחלוקת המסורה מלשון הכתוב: החלק הראשון מתחיל במילה – ויהי: "ויהי לדרוש -להים בימי זכריהו המבין בראות ה-להים ובימי דרשו את ה' הצליחו ה-להים" החלק השני (לפי חלוקת המסורה) מתחיל גם הוא במילה – ויהי: "ויהי לעזיהו חיל עשה מלחמה יוצאי צבא לגדוד במספר פקודתם..." וכן סיום הסיפור חותמת מילה זו: "ויהי עזיהו המלך מצרע עד יום מותו וישב בית החפשית מצרע..." עתה יש להבין מדוע הסיפור על הביצור וההתחמשות של עזריהו מצטרף לחטא. כאשר מעמיקים עוד בסיפור, מתברר, שאי אפשר לחלק באופן אחר.

3. עימות בין תיאור פעילות עזריהו בקטע א לבין המתואר בקטע ב

א. בקטע הראשון חוזר שם **"-לוהים"** ארבע פעמים, שלוש מהם בפסוק שמתאר את דרישת ה', ואחד בעזרה שה' נותן לו במלחמותיו. שם **-לוהים** מסמל את הופעת הכוח והעוצמה של ה' בטבע, ואכן ה' מצליח אותו הן במלחמותיו והן בהיאחזות בקרקע ובחוסן הכלכלי.

בקטע בשני חל מהפך. עזריהו ממשיך לפעול, אולם שם **"-לוהים"** לא נזכר שם. הן במפקד, הן בחימוש הצבא והן בביצור ירושלים.

ב. השורש **"בנה"** חוזר בקטע א שלוש פעמים: **"ויבנה** ערים באשדוד ובפלשתים... **ויבן** עזיהו מגדלים בירושלם... **ויבן** מגדלים במדבר ויחצוב בורות רבים..." הפועל **"בנה"** מלווה את מעשי המלך בשלושת התחומים המתוארים בקטע: כיבוש, חיזוק עיר הבירה וישוב המדבר. הכתוב משתמש בו גם **כלשון נופל על לשון** בבנייה בערי הפלשתים: **"ויפרוץ את חומת גת ואת חומת יבנה... ויבנה** ערים באשדוד" עזריהו פורץ את הבנייה הפלשתית ובונה במקומה בנייה עברית. (אפשר לפי זה להבין מדוע מבין הערים הפלשתיות בוחר המספר להזכיר את יבנה שהיא חשובה פחות מאשקלון ועזה).

בקטע ב מחליף השורש **"עשה"** את השורש **"בנה"** – שלא מופיע כלל. השורש **"עשה"** חוזר שלוש פעמים: **"ויהי לעזיהו חיל עושה** מלחמה יוצאי צבא לגדוד... ועל ידם חיל צבא שלש מאות אלף ושבעת אלפים וחמש מאות **עושי** מלחמה בכוח חיל... ויכן להם עזיהו מגנים... **ויעש** בירושלים חשבנות מחשבת חושב להיות על המגדלים..." בנוסף, הכתוב מזכיר את

שמו של השוטר האחראי לגיוס הלוחמים: "מעשיהו השוטר" – שמו משתלב יפה ב"עשייה" המתוארת הקטע.

בנייה זוהי פעולה מתמשכת – שיש לה משמעות לדורות. לעומתה עשייה זהו תיאור של פעולה עכשווית מזדמנת.

ג. בקטע א מוזכר שעזריהו שם מבטחו על ה' שיצליחו במעשיו: "ובימי דרשו את ה' הצליחו ה-להים... ויעזרהו ה-להים על הפלשתים ועל הערבים..." לעומת זאת בקטע ב' עזריהו כבר לא מסתמך אלא על פקודי הצבא וגיבורי החיל: "כל מספר ראשי האבות לגבורי החיל אלפים ושש מאות ועל ידם חיל צבא... עושי מלחמה בכח חיל לעזור למלך על האויב".⁷⁵ הכתוב מאריך לספר על המפקד והסידור של הצבא, להראות עד כמה המלך נתן את מחשבתו לכך. עזריהו שם את מבטחו לא רק בבני החיל אלא גם **בכלי ההגנה וההתקפה המשוכללים**: "ויעש בירושלם חשבנות... לירוא בחצים ובאבנים גדולות... כי הפליא להעזר עד כי חזק".

ד. פעמיים הכתוב מזכיר את הבנייה בירושלים: בקטע א (פסוק ט) מסופר על **בניית החומה והמגדלים**, ובקטע ב (פסוק טו) מסופר על **המכוונות המשוכללות** ששם על המגדלים. למרות שפסוק טו הוא המשכו הישיר של פסוק ט – הכתוב פיצל בניהם. נראה שיש הבדל גדול בין מעשיו הראשונים בירושלים למעשיו האחרונים.

ה. בשני הקטעים מתאר הכתוב את פרסום שמו של עזריהו:

פסוק ח: "ויתנו העמונים מנחה לעזריהו וילך שמו עד לבוא מצרים כי החזיק עד למעלה".

פסוק טו: "ויעש בירושלם חשבנות... ויצא שמו עד למרחוק כי הפליא להעזר עד כי חזק".

הסיבה לפרסום שמו בהתחלה הייתה **ניצחונו במלחמות**. בתקופת התנ"ך כל העמים יחסו את הניצחון במלחמה כביטוי לכוח הגדול של האל, שהמנצח עובד לו. יש לשער שניצחונו של עזריהו הובילו לקידוש שמו של ה' בכל המזרח התיכון. שמו של עזריהו היה סמל לכיסאו ושמו של ה'. בהמשך מתפרסם שמו של עזריהו על **חוכמתו בפיתוח הטכנולוגי-בטחוני**. החכמה, על פי תפיסת עובדי האלילים, לא הייתה ביטוי ליכולת האל אלא ביטוי לחכמה האנושית.⁷⁶ על כן, המטרה כאן הייתה שונה לחלוטין – פרסום שמו של **עזריהו עצמו**. הפרסום על העוצמה הצבאית הייתה בעיקר לטובת העם שיכל לחיות בשלווה ולא לחשוש מהעמים מסביב, לכן מודגש בפסוק, שהדברים הגיעו: "עד לבוא מצרים". לעומת זאת הפרסום על החכמה הטכנולוגית הייתה דווקא לעמים הרחוקים: "עד למרחוק" והייתה משמעותית רק לכבודו האישי של עזריהו.

⁷⁵ הביקורת איננה על ההשתדלות – שהיא ודאי נצרכת, אלא על שעזריהו שם בהם את מבטחו שיעזרו לו.

⁷⁶ עיין מ"א ג, יא שזה ששלמה לא בקש מה' עושר ואריכות ימים והצלחה במלחמות אלא חכמה – היה חידוש גדול. גם מלכת שבא שהתפעלה מחכמת שלמה, יחסה לה' את הבחירה הטובה של המלך לעמו, ולא את קבלת החכמה. עכ"פ שם מתפרסם שלמה בחכמה לשפוט את העם, דהיינו, חוכמת המוסר והתורה, וכאן מתפרסם עזריהו בחכמת הטכנולוגיה.

4. ביטויי לשון והקשרים

א. הפסוק המסיים את קטע א, מתאר את המקנה הרב שהיה לעזריהו: "ויבן מגדלים במדבר ויחצוב ברות רבים **כי מקנה רב היה לו** ובשפלה ובמישור...". המילים "ובשפלה ובמישור" מוסבים על חציבת הבורות, אולם הכתוב שינה את סדר הפסוק, כדי שלקורא תהיה תחושה שהמילים מוסבות על המקנה – שהיה רב ועצום.

הביטוי "מקנה רב" נגזר מהסיפור של בני גד ובני ראובן בסוף פרשת מטות: "**ומקנה רב היה לבני ראובן ולבני גד** עצום מאוד". כדי לכלכל את המקנה היה צורך בשטחי מרעה רחבים, ולכן שני השבטים העדיפו לנחול את נחלתם בארץ סיחון ועוג שבעבר הירדן המזרחי, ולא לנחול בארץ המובטחת שבעבר הירדן המערבי. בתוככי המשא ומתן מרמז להם משה על טעותם המוסרית: בני גד וראובן אומרים: "גדרות צאן נבנה למקננו פה וערים לטפנו" ומשה הפך את הסדר: "בנו לכם ערים לטפכם וגדרות לצנאכם".

כך לשון התנחומא (מטות ז): ⁷⁷

ומקנה רב: זה שאמר הכתוב, לב חכם לימינו ולב כסיל לשמאלו; לב חכם לימינו – זה משה, ולב כסיל לשמאלו – אלו בני ראובן ובני גד, **שעשו את העיקר טפל, והטפל עיקר**. למה? **שחבבו נכסיהם יותר מגופן**, שאמרו למשה, גדרות צאן נבנה למקנינו פה – תחלה, ואחר כך – וערים לטפנו. אמר להם משה, לא תעשו כך. עשו את העיקר תחלה: בנו ערים לטפכם, ואחר כך גדרות לצנאכם. הוי, לב חכם לימינו, זה משה. ולב כסיל לשמאלו, אלו בני ראובן ובני גד. אמר להם הקדוש ברוך הוא, אתם חבבתם ממונכם יותר מנפשתיכם. **חייכם, אין בו ברכה**, שנאמר, נחלה מבוהלת בראשונה ואחריתה לא תבורך...

וכן דורש התנחומא (מטות ה) ⁷⁸ את הפסוק: ומקנה רב היה לבני ראובן ולבני גד:

ילמדנו רבינו, כמה מתנות נבראו בעולם. כך שנו רבותינו, שלש מתנות ברא הקדוש ברוך הוא בעולם, חכמה וגבורה ועושר. זכה אדם לאחד מהן, נוטל חמדת כל העולם, אימת? **בזמן שהן מתנות שמים ובאות מכח התורה**, ⁷⁹ אבל גבורתו ועשרו של אדם אינן כלום... ומתנות אלו בשעה שאינן מן הקב"ה, **סופן ליפסק ממנו**... שני עשירים עמדו בעולם, קרח מישראל, והמן מאומות העולם, ושניהם אבדו מן העולם. למה? **שלא היתה מתנתן מן**

⁷⁷ מופיע בנדפס, ובבובר ליתא.

⁷⁸ ע"פ הנדפס, ובבובר המדרש מופיע באות ז. הגרסה למעלה היא ע"פ בובר, ובהערות נוספו השינויים החשובים שנוספו ע"פ הנדפס.

⁷⁹ בנדפס כתוב: "מכח הגבורה של הקדוש ברוך הוא".

השמים.⁸⁰ וכן את מוצא בבני גד ובני ראובן, שהיו עשירים הרבה והיה להם מקנה גדול **וחבבו את המקנה**⁸¹ **וישבו להם חוצה לארץ ישראל**. לפיכך גלו תחלה מכל השבטים, שנאמר, ויגלם לראובני ולגדי ולחצי שבט המנשי. ומי גרם להם? **על שהפרישו עצמן מן אחיהם בשביל מקניהם**. ומנין? ממה שקראו בענין ומקנה רב היה לבני ראובן ולבני גד.

חז"ל מבדילים בין עושר שבא לאדם במתנת שמים לבין עושר שהוא "חטף" בעצמו. כיצד ניתן לחטוף מהקב"ה? ברור שלעולם העושר ניתן מהקב"ה, אלא שהוא ניתן לאדם בתנאי שישתמש בו כאמצעי לצורכי שמים ולכבוד שמים. אדם שמקיים את התנאי – זוכה בממון כשלו, אבל אדם שלא מקיים את התנאי, ומשתמש בממון למילוי תאוותיו וכבודו האיש, הרי הוא הפך את הטפל לעיקר והעיקר לטפל. אדם זה מעל בפיקדון, ולכן הממון נחשב כגזל בידו.

הכתוב בדה"י יוצר השוואה בין בני גד וראובן לבין עזריהו. **אף עזריהו הפך את הטפל לעיקר והעיקר לטפל**.

ב. בפסוק טו מתאר הכתוב את סוג האומנות שהשתמש עזריהו לצורך ביצור ירושלים בביטוי נדיר: "ויעש בירושלם חשבנות **מחשבת חושב**". ביטוי זה נמצא פעמיים נוספות במקרא, המתארים אומנים, בעלי יכולת נדירה לחדש חידושים ע"י חכמתם. בפעם הראשונה, מופיע הביטוי על בצלאל ואהליאב **בבניית המשכן** (שמות לה, לה): "מלא אתם חכמת לב לעשות כל מלאכת חרש וחשב ורקם בתכלת ובארגמן בתולעת השני ובשש וארג עשי כל מלאכה **וחשבי מחשבת**". בפעם השנייה, משתמש חירם מלך צור בתואר זה, כדי להראות לשלמה שהאומן ששולח אליו לצורך **בניית מקדש ה'**, הוא אומן רב פעלים (דהיי"ב ב, יב): "ועתה שלחתי איש חכם יודע בינה... יודע לעשות בזהב ובכסף בנחשת בברזל באבנים ובעצים בארגמן בתכלת ובבוץ ובכרמיל ולפתח כל-פתוח **ולחשב כל מחשבת אשר** ינתן לו עם חכמיד וחכמי אדני דויד אביך". עזריהו, בדומה למשה ושלמה, משתמש באומנים "חושבי מחשבות", אבל לא לצורך פיאור בית ה', אלא לצורך פיתוח טכנולוגיות צבאיות חדישות.

ג. לאורך כל הסיפור, הכתוב מתאר רק את פעולותיו של עזריהו. פעם אחת בלבד יוצא הכתוב מגדרו, ומתאר את אופיו של עזריהו (פסוק טו): "כי מקנה רב היה לו... אכרים וכרמים בהר ובכרמל כי **אהב אדמה היה**". היה ניתן לתאר את עזריהו בתואר אחר כגון: מצביא גדול, איש ארגון או כלכלן מצליח, אולם הכתוב מספר שנפשו של עזריהו הייתה מחוברת ל – אדמה! האם הכתוב מתכוון לחקלאות? לכבוש שטחים? לבניית ערים? אולי לכולם יחד. בין לכך ובין לכך, התיאור "אוהב אדמה" הוא תיאור ארצי – חומרי, שמשפיל את מעלותיו של עזריהו.

⁸⁰ בנדפס כתוב: "מן הקדוש ברוך הוא, אלא היו חוטפין אותה להן".

⁸¹ בנדפס כתוב: "ממונס".

ואכן חז"ל דייקו, שבכתוב זה ישנה ביקורת סמויה על עזריהו :
מדרש ב"ר פרשה לו :

ויחל נח איש האדמה : נתחלל ונעשה חולין,⁸² למה ויטע כרם? לא היה לו ליטע דבר אחד של תקנה? לא יחור אחד לא גרופית אחת אלא ויטע כרם! ...שלשה הם שהיו להוטים אחר האדמה ולא נמצא במ תוחלת⁸³ ואלו הן קין נח ועוזיהו. קין היה עובד אדמה, נח – ויחל נח איש האדמה, עוזיהו – אכרים וכורמים בהרים ובכרמל כי אוהב אדמה היה... אמר ר' ברכיה : חביב משה מנח, נח משנקרא איש צדיק נקרא איש אדמה, אבל משה משנקרא איש מצרי נקרא איש -להים (הוי חביב משה) מנח דהוה סופיה אלום. (שהיה סופו סריס).

חז"ל בהרבה מאמרים משבחים את עבודת האדמה, אולם קין נח ועזריהו היו "להוטים אחר האדמה". הם התייחסו לעבודת האדמה לא רק כאמצעי כלכלי, אלא כתחביב, כהתמכרות. הקשר בין נח לעזריהו איננו רק בתואר שהם מקבלים – שעסקו באדמה, אלא גם בסוג העיסוק. שניהם עסקו בנטיעת כרם, שהתוצרת שלו היא מן המותרות. הם גם אינם מסתפקים במעט ענבים "לשמח את הלב" אלא ב"כרם" / "כרמים" לצריכת יין רב. חז"ל ראו בכך את השורש הרקוב, שהוביל לביזיונו של נח. נח הפך מ"איש צדיק" – לאיש שכבודו באדמה... האם גם שורש חטאו של עזריהו נעוץ כאן? במדרש תנחומא (נח יג) ישנה תוספת לברור שעושים חז"ל :

שלשה נזקקו לאדמה ונעשו חולין, אלו הן קין נח ועוזיהו, קין דכתיב : וקין היה עובד אדמה, מה כתיב? נע ונד תהיה בארץ. נח דכתיב : ויחל נח איש האדמה ויטע כרם, ונתבזה...⁸⁴ בעוזיהו כתיב : כי אוהב אדמה היה, **שהיה מלך והפקיר עצמו לאדמה ולא נזקק לתורה**, יום אחד נזקק לבית הועד, אמר להם במה אתם עוסקין אמרו לו בהזר הקרב יומת, אמר להם עוזיהו הקב"ה מלך ואני מלך נאה למלך לשמש פני מלך ולהקטיר לפניו, מיד ויבא אל היכל ה' להקטיר על מזבח הקטרת, ויבא אחריו עזריה הכהן ועמו כהנים לה' שמונים בני חיל וכלם מפרחי כהונה, ויאמרו לו לא לך עוזיהו להקטיר לה' כי לכהנים בני אהרן המוקדשים להקטיר צא מן המקדש כי מעלת, ולזה יצא עליו קצף מלפני ה', מיד ויזעף עוזיהו ובידו מקטרת להקטיר ובזעפו עם הכהנים והצרעת זרחה במצחו, באותה שעה נבקע ההיכל והילך וי"ב על

⁸² שהרי היה צריך לומר : ויחל נח איש האדמה **לטעת** כרם? אלא שהמילה "ויחל" מוסבת על נח עצמו (מתוך פירוש משה מירקין לתנחומא).

⁸³ כך הגרסה במהדורת אלבק. וע"ש שהביא (בפרשה כב) שבעקידה שער יא גורס "תועלת".

⁸⁴ כאן המדרש מאריך מאוד בביזיון שנגרם לנח.

י"ב מיל ויבהילוהו משם וגם הוא נדחף לצאת כי נגעו ה'. מי גרם לו? זו
שבטל מן התורה והפקיר עצמו לאדמה.

עזריהו עלה על כיסא מלכותו בגיל צעיר, ונתגלה כמלך בעל כישרונות גדולים. מלא ביראת ה' הוא יוצא למלחמות וה' עימו. ה' עוזר לו במלחמות ועד מהרה מלכות יהודה הופכת להיות המעצמה העיקרית באזור. הוא משכיל לחזק את ההיאחזות באדמות המדינה תוך עידוד הבנייה, ומתברך בכלכלה משגשגת. מה עושה עזריהו עם העוצמה הזו? לאן הוא מוביל אותה? האם הוא מבין שזוהי מתנת שמים כדי שיפעל לחזק את העם בקיום התורה והמצוות? האם לברכה הגשמית שקיבלו ישראל יש אופק רוחני? עזריהו הופך את האמצעי למטרה. במקום לעלות שלב, הוא מתמכר לפעילותו הראשונה: הוא ממשיך בפיתוח החקלאי (למותרות) וחוצב בורות לכלכל את מקנהו הרב. למרות שאת מלחמותיו הוא ניצח ללא חימוש ומיגון מיוחד וללא צבא מאורגן, הוא לא לומד מכך שה' יכול להושיעו "ברב או במעט". גם בתקופת "השלום" הוא מרכז את כוחותיו ואת מיטב מוחות המדינה – בחימוש הצבא וארגונו. עזריהו נכשל בהשתדלות מוגזמת, ומבצר את עיר הבירה ולא מסתפק בבניית חומת העיר. שם -לוהים כבר לא נזכר בקטע ב, המלך לא נשען עליו וה' לא עוזר לו. קטע א מסיים בקינה למלך גדול, שהעיסוק החומרי הפך לו לאובססיה: "כי אוהב אדמה היה" ובכך הוא הופך להיות הכותרת למסופר בקטע ב.

העזרה שזכה עזריהו בימי מלכותו לא הייתה מקרית אלא מכוונת. בדומה לעזריהו גם ירבעם בן יואש מלך ישראל זכה במקביל להתחזקות עצומה והפך לאחד המצביאים הגדולים של ממלכת ישראל (מ"ב יד, כה): "הוא השיב את גבול ישראל מלבוא חמת ועד ים הערבה"⁸⁵. הנביא מסביר מדוע למרות המצב הרוחני העגום של ישראל בתקופה ההיא, ה' סייע להם (שם ש, כו-כז): "כי ראה ה' את עני ישראל מרה מאד ואפס עצור ואפס עזוב ואין עזר לישראל. ולא דבר ה' למחות את שם ישראל מתחת השמים ויושיעם ביד ירבעם בן יואש". מרוב עוונות וצרות, החלו עם ישראל להתייאש מן הישועה ובגלל הייאוש הפליגו ברשעתם.⁸⁶ מלכות ירבעם הייתה השלב האחרון לפני חורבן שומרון וגלות ישראל. ה' נותן לישראל הזדמנות אחרונה לשוב אליו, תוך שהוא מחזק את השלטון המרכזי ונותן רווח כלכלי ומדיני. ירבעם – שהיה משושלת יהוא שהיו מכבדים את הנביאים⁸⁷ – נשלח ע"י ה', אולם הוא לא עומד בניסיון (שם ש, כד): "ויעש הרע בעיני ה' לא סר מכל חטאות ירבעם בן נבט אשר החטיא את ישראל". הנביאים מתארים שדורו של ירבעם היה סאוב בתאוות, חמס ושוד.⁸⁸

⁸⁵ תנא דא"י פרק ז: "מה שלא מסר הקב"ה בידי יהושע בן נון ובידי דוד המלך – מסרו בידו".

⁸⁶ מלבי"ם, שם.

⁸⁷ עיין עמוס פרק ז פסוקים י-יב שירובעם לא מקבל את ההלשנה של הכהן מבית אל, שעמוס הנביא קשר עליו קשר. וכך לשון הגמרא בפסחים פז, ב "אמר (ירובעם) ח"ו אמר אותו צדיק עלי כך ואם אמר מה אעשה לו, שכינה אמרה לו".

⁸⁸ דוגמאות: עמוס ג, ט-י; שם ד, א; הושע ו, ח; ישעיה כח, א.

על כך אמרו חז"ל: "עזריהו וירבעם מלכו כאחתי". לא רק תיארוך יש כאן, אלא תיאור מהותי, המדמה את שתי הממלכות לממלכה אחת! שניהם זכו לברכת שמים ולרווחה כלכלית ומדינית. שניהם לא השתמשו בכך לחיזוק רוחני של העם, והרווחה הכלכלית והשלוש הפכו לרועץ – סיאוב, חמס ושוד.

דוגמה חיובית לשימוש חיובי בברכת ה' היה יהושפט מלך יהודה. יהושפט זכה לעושר גדול וצבא חזק. כל עמי הסביבה פחדו ממנו והיה ליהודה שלום בימיו. יהושפט הבין היטב שמתנת שמים היא, ולא לחינם ניתנה לו: "בשנת שלוש למלכו שלח... ללמד בערי יהודה... וילמדו ביהודה ועמהם ספר תורת ה' ויסבו בכל ערי יהודה וילמדו בעם", "וישב יהושפט בירושלם, וישב ויצא בעם מבאר שבע עד הר אפרים וישיבם אל ה' - להי אבותיהם. ויעמד שפטים בארץ בכל ערי יהודה הבצורות לעיר ועיר..." על כך משבחו הנביא: "ויגבה לבו בדרכי ה'" הוא משתמש בגאונו על ישראל כדי לחזקם בדרכי ה'.⁸⁹

אמציהו, אביו של עזריהו זוכה גם הוא להצלחה מדינית, אולם הוא פשע בגאוותו וחטא בע"ז, וניצחונו גרר את מפלתו. עזריהו קיווה להמשיך את אביו ממקום הצלחתו. ואכן הוא קיבל יותר עזרה והצלחה מה-לוהים מאשר קודמיו, ויכל להרים את המצב הרוחני של העם לרמה שהייתה בימי דוד ושלמה, כמו שעשה בתחום הכלכלי והמדיני. אולם הוא פספס את העיקר "והפקיר עצמו לאדמה ולא נזקק לתורה".⁹⁰ יהושפט מבין שהכיסא שעליו הוא יושב הוא כדי להכין את כיסא ה' בעולם, אולם עזריהו הופך את היוצרות ומשתמש בברכת שמים לצורך הנאתו האישית: "ויגבה לבו עד להשחית". במקום להשתמש בעוצמת שלטונו לחזק את לימוד התורה בעם, הוא משתמש ב"דרישת ה-לוהים" לחזק את כיסאו. טעותו מגיעה לשיא כאשר הוא חושב שאף הכהונה – סמל עבודת ה' – משרתת את מלכותו. בזמן מעילתו, מתנבא הנביא ישעיהו, על המלאכים המקיפים את כסא הכבוד ואומרים "קדוש קדוש קדוש ה' צבאות מלא כל הארץ כבודו".⁹¹ הכהנים שמוכיחים אותו בבית ה' מגלים את שורש טעותו: "ולא לך לכבוד מה' - להים" הכהונה היא לכבוד ה' ולא לכבודו של המלך. לפי מדרש חז"ל כוהני ה' שבבית המקדש הם הם השרפים שמקיפים את כיסא הכבוד...

"וימעל בה' - להיו... צא מן המקדש כי מעלת... והצרעת זרחה במצחו לפני הכהנים בבית ה' מעל למזבח הקטורת". המועל משתמש בקודשי ה' לצרכיו האישיים. הוא רואה את עצמו "מעל למזבח הקטורת". המעילה איננה תיאור למעשה ההקטרה בלבד, אלא לכל פעילותו

⁸⁹ עיין מש"כ בהערה 76.

⁹⁰ גם בנח תלו אביו ואנשי דורו תקווה שהוא יביא את העולם לתיקונו (בראשית ה, כט): "זה ינחמנו ממעשנו ומעצבון ידנו מן האדמה אשר אררה ה'". ועיין רש"י שם שהקשה לפי התכלית שהעמיד לו אביו היה צריך לקרוא לנח "מנחם". ואכן לדעת חז"ל נח אכזב. הוא בנה להם מחרשה כדי להקל על עבודת האדמה, אבל הוא לא תיקן את הקלקול הרוחני. הוא עסק רק בהקלה על העבודה החומרית, לכן נקרא "נח". גם לאחר המבול היה נח תקוות העולם, אבל הוא בוחר להתמכר לחולין "ויחל נח איש האדמה ויטע כרם" ומתחלל. מנחם הוא לא היה...

⁹¹ ישעיהו ו.

של עזריהו על כיסא מלכותו. כמו כן, הצרעת איננה תיאור פיזי בלבד של המלך, אלא זהו המבט האמיתי למלכותו של עזריהו. הצרעת מבטא את ריקבון הבשר, "מצורע חשוב כמת" – כלפי חוץ הוא נראה אדם חי, אבל למעשה הוא ללא רוח חיים. ממלכתו של עזריהו מנופחת מבחוץ ורקובה מבפנים. חז"ל דרשו זאת על הפסוק: "בשנת עשרים ושבע שנה לירבעם מלך ישראל, מלך עזריה בן אמציה מלך יהודה – אפשר לומר כן? והלא שניהם מלכו כאחת! אלא שמלך מלכות מנוגעת". המלכות מנוגעת! הצרעת איננה עניין אישי של עזריהו. בכך מובן מדוע הכתוב תולה את תחילת מלכותו המנוגעת של עזריהו בירבעם,⁹² שהרי גם מלכותו של ירבעם הייתה "מנוגעת". האדמה – שאלה התמכר עזריהו – מזדעזעת, כאילו רומזת לחורבן העתידי (ישעיה שם): "עד אשר אם שאו ערים מאין יושב ובתים מאין אדם והאדמה תשאה שממה".

הכתוב בלשונו משווה את עזריהו להמן. על המן נאמר: "והמן נדחף אל ביתו אבל וחפוי ראש", ועל עזריהו נאמר: "וגם הוא נדחף לצאת כי נגעו ה'". אחשוורוש גידל את מעמדו של המן בתקווה שהמן יחזק את מלכותו, והמן השתמש בגדולה זו לכבוד עצמו ואף חתר תחת המלך. להבדיל, גם הקב"ה גידל את מעמדו של עזריהו כדי שירומם את כבוד ה' בישראל, ועזריהו רצה ליטול את הכבוד לעצמו. על כך אמרה הגמרא בסוטה (ט, ב): "עזייהו והמן שנתנו עיניהם במה שאינו ראוי להם,⁹³ מה שביקשו לא ניתן להם ומה שבידם נטלוהו מהם".

5. שינוי השם

שמו של עזריהו מתחלף במקרא לעזייהו. בארכיאולוגיה מצאו סימוכין לשני השמות. בכתובות של שרי עזריהו נמצא רשום: "לאביו עבד עזיו", "לשבניו עבד עזיו". לעומת זאת בכתובות תגלת פלאסר מלך אשור הוא מכונה בשם: Azriyau.

החוקרים העלו השערה ששמו נשתנה במהלך מלכותו. לדעת מזר כשעלה למלוך בחיי אביו היה שמו עזייהו. לאחר שאביו נפטר והוא מלך לבדו, שינה את שמו לעזריהו, כדי להורות על השינוי במעמדו. לדעת יבן שמו בתחילה היה עזריהו וכשנצטרע הוחלף שמו לעזייהו (כדי להתרפאות).⁹⁴

אולם מהפסוקים משמע, שלא היה זמן מסוים שנשתנה שמו, אלא שני שמות היו למלך במקביל: במ"ב הוא מופיע לראשונה בפרק יד פסוק כא בשם "עזריה" וכך מכנה אותו

⁹² עיין בפרק ב שהאברבנאל הקשה כן על סע"ר ורש"י.

⁹³ ניתן לפרש את כוונת הגמרא, שעזריהו רצה לקחת את הכהונה. אבל לפי דברינו מעשה ההקטרה היה ביטוי בלבד לטעות בתפיסתו של עזריהו את כל תפקידו כמלך. גם ההשוואה שמשווה המדרש את עזריהו להמן יוצאת יפה, שהרי המן רצה לחתור תחת כיסא המלכות של מי שנתן לו את מעמדו.

⁹⁴ שתי הדעות מופיעים באנצ'י המקראית עמודים 127 – 126.

הנביא גם בפרק טו פסוקים: א, ז וכו'. בפסוק ו הוא מכונה "עזריהו". גם בדה"א (ג, יב) ביחוס מלכי דוד נקרא שמו "עזריה". לעומת זאת בפסוקים יג ולב מתחלף שמו ל"עזיה/עזיהו". וכך גם נקרא לכל אורך הסיפור בדה"ב, ובישעיה, הושע עמוס וזכריה. וכן הסביר בדעת מקרא⁹⁵ שהשורש "עזר" משמש גם כביטוי של כוח וגבורה, ולכן מתחלף "עזר" ב"עזיה".

ניתן לתת חיזוק לדברי דעת מקרא, ממקרה נוסף שבו השמות עזריה – עזיה מתחלפים: בדה"א ו, יח-כג מיחסים את הימן המשורר: "מבני הקהתי הימן המשורר בן יואל בן שמואל... בן יואל בן עזריה בן צפניה בן תחת..." לעומת זאת כמה פסוקים לפני כן נאמר: "תחת בנו אוריאל בנו עזיה בנו..." (על החילוף בין אוריאל לצפניה עיין בדעת מקרא שם) גם כאן מתחלפים השמות מעזריה לעזיה.⁹⁶

למרות שמתקבל על הדעת שהשמות מתחלפים, אי אפשר שלא לתת את הדעת, שספר מלכים משתמש לרוב בשם "עזריה" וכן הוא מופיע ברשימת הייחוס של מלכי בית דוד. ואלו הספרי הנביאים ובסיפור בדה"י מוזכר רק השם "עזיה". מכאן שהמספרים ראו בחילוף השמות, גם את הפנים השונות בדמותו של עזריהו. על כך עמד הכלל יקר: "בתחילה היה שמו עזריהו על שם שהייתה לו עזרה גדולה מה'. אולם כיון שחטא ונענש, נשתנה שמו לעזיהו, ע"ש עוז ה' שפגע בו".⁹⁷ אפשר שהשוני בין ספר מלכים לספר דה"י בשימוש בשמותיו של המלך, מעלה הבדל מהותי, במגמות של הספרים.

ה. סיכום

עזריהו היה מלך גדול שמלך בתקופה גדולה. יחד עם ירבעם מלך ישראל, הוא השיב את מעמדם של ישראל באזור, לכפי שהיה בתקופת מלכות דוד ושלמה. עזריהו היה מלך צדיק שדרש את ה', ואכן ה' סייע לו, הן בתחום הביטחוני, הן בתחום הכלכלי והן בתחום המדיני. עזריהו השתמש בברכה שנתנה לו כדי לחזק את ההיאחזות בקרקע, את הכלכלה, את הצבא ואת עיר הבירה. בכך נחל כשלוך חרוץ – הוא הפך את האמצעי למטרה. במקום להשתמש בשלווה ובשלום כדי לחזק את העם בלימוד התורה, בקיום המצוות ובאמונה בה', להוביל את ישראל למימוש ייעודם הנצחי – להיות "ממלכת כהנים וגוי קדוש", עם

⁹⁵ מ"ב יד, הערה 35 א.

⁹⁶ לראיות נוספות על חילופים בין עזריהו לעזיהו עיין ב"ספר דברי הימים כתיבה היסטורית ואמצעים ספרותיים" עמוד 106.

⁹⁷ הכלל יקר הוסיף שם: ההפרש בין עזריהו לעזיהו היא האות רי"ש, אולם הוא לא מבאר מדוע. מצאתי באותיות דר' עקיבא על האות רי"ש זו"ל: "רי"ש: ראש, זה הקב"ה שהוא ראש לכל העולם כולו... ראש, אין ראש אלא דברו של הקב"ה שנקרא ראש... דבר אחר: אין ראש אלא חולי ומכה שניא: כל ראש לחל... כלומר האות רי"ש מסמלת את הקב"ה שהיה בעזרו של עזריהו, לקדש את שמו בעולם. כיוון שנתגאה ונטל הכבוד לעצמו – ניטלה האות רי"ש ממנו והפכה לחולי ומכה.

מופת לכל העמים ששם ה' מתקדש על ידו, הוא מרכז את מאמציו בהמשך הבניין החומרי של העם. עזריהו החשיב את "מלך הכבוד" כאמצעי למימוש שאיפותיו האישיים, במקום להעמיד את כבוד ה' במרכז שאיפותיו. תפיסתו את המלכות, התבטאה בחטאו: גאווה וניסיון לחלוק על הכהונה. העונש המידי התבטא בשלושה מישורים:

- הצרעת ביטאה את המלכות שלו – מנופחת כלפי חוץ, אך ריקה מכל תוכן פנימי.
- הרעש ביטא את הפספוס הלאומי, ואת החורבן הממשמש ובא.
- הגירוש ממקום השכינה (המקדש וירושלים) מגלה, שהמלך האמיתי שמולך על ירושלים הוא ה'.

סיפור עזריהו פותח בפנינו פתח לבירורים חדשים: מדוע סיפור חייו של עזריהו, שהיה מגדולי מלכי יהודה "נשמט" מספר מלכים? מה צריכים להיות היחסים שבין המלך למעמד הכהונה? אפשר ששתי השאלות קשורים זה בזה. פתחנו את המאמר בכך ש"כל תהליך היסטורי, טומן בתוכו רצף של אירועים, שאותם ניתן לספר ולפרש באופנים שונים. לפעמים סיפור אחד יכול אותו נביא לראות בזווית שונות, והוא יביא את שתייהן בספריו השונים, בהתאם למגמות של כל ספר." ברור שספר דברי הימים אינו בא לחזור על קודמיו, אלא להוסיף זווית חדשה להסתכלות על האירועים.

בהסתכלות כללית בלבד, ניתן לומר, שהדגש שבספר מלכים הוא החטאים של מלכות ישראל ויהודה על עוברים את מצוות ה', ובמיוחד חטאי הע"ז והחטאים המוסריים (ובכך הוא ממשיך את מגמת ספר שופטים ושמואל). אולם ספר דברי הימים מעביר את כל מרכז הכובד לעניין אחר: משמעות המלך כמכונן את כיסא ה'.⁹⁸ עניין זה בא לידי ביטוי בכך

⁹⁸ דוגמאות:

- א. סיפור הבאת ארון ה' לעיר דוד מתארך בספר דברי הימים ע"פ כמה פרקים (יג – יז) ומודגש שם: "וְנִסְבָּה אֶת אֲרוֹן -לְהִינּוּ אֲלֵינוּ כִּי לֹא דָרְשָׁנָהּ בְּיָמֵי שְׁאֹוֹל". גם הקמת המקדש ע"י דוד ושלמה מאריך ספר דברי הימים מאוד: מפרק כד ועד כט שבדה"י א, וכן מפרק א עד ט בדה"י ב.
- ב. דברי הימים לא מספר על הע"ז שעשה שלמה בסוף ימיו. מה שמודגש במלכים.
- ג. דברי הימים מדגיש את ההבדל בין היחס של רחבעם ואביהו לכהנים לבין יחסו של ירובעם, ושבגלל זה הוא נפל במלחמה נגד אביהו.
- ד. מודגש בדברי הימים דרישת יהושפט את ה', הצבת הלויים ללמד ולשפוט את העם. השתתפות הלויים והכהנים במלחמות ובהודאה לה' על הניסים.
- ה. סיפור יואש: במלכים לא מודגש שהאחות המצילה היתה אשתו של הכה"ג. דברי הימים גם מאריך לספר על יהוידע הכהן ומותו, ועל כך שנקבר בקברי המלכים – מתייחס אליו כחלק מהמלכות! ועל כך שיואש חטא רק לאחר מות הכה"ג שהיה מדריכו: "וַיִּזְקַן יְהוֹיָדָע וַיִּשְׁבַּע יָמָיו וַיָּמָת בֶּן מֵאָה וּשְׁלֹשִׁים שָׁנָה בְּמוֹתוֹ. וַיִּקְבְּרֵהוּ בְּעִיר דָּוִד עִם הַמְּלָכִים כִּי עָשָׂה טוֹבָה בְּיִשְׂרָאֵל וְעַם הַלְוִיִּים וּבֵיתוֹ. וְאַחֲרַי מוֹת יְהוֹיָדָע בָּאוּ שָׂרֵי יְהוּדָה וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ לְמֶלֶךְ אִזּו שָׁמַע הַמֶּלֶךְ אֲלֵיהֶם. וַיַּעֲזְבוּ אֶת בֵּית ה' -לְהִי אֲבוֹתֵיהֶם וַיַּעֲבְדוּ אֶת הָאֲשֵׁרִים וְאֶת הָעֲצָבִים וַיְהִי קֶצֶף עַל יְהוּדָה וִירוּשָׁלַם בְּאֲשַׁמְתָם זֹאת."

שהמלך דורש את ה' לפני כל מעשה שעושה, שהוא דורש את בית ה' ומחזקו, מחזק את מעמדם של הכהנים והלוויים משרתי ה'. התואר "ויעש הישר בעיני ה'" בדברי הימים, ניתן למלכים אשר חיזקו את הכהנים והבית, והחוטאים – כמלעיבים בנביאי ה' ובכהנים ועוזבי בית ה'.

ההפרש שבין הספרים מודגש בסיום. ספר מלכים מסתיים בהחזרת יהוכין מלך יהודה למעמדו. ואילו ספר דברי הימים מסתיים בהצהרת כורש מלך פרס **לבנות את בית ה'**:

ובשנת אחת לכורש מלך פרס, לכלות דבר ה' בפי ירמיהו, העיר ה' את רוח כורש מלך פרס ויעבר קול בכל מלכותו וגם במכתב לאמר: כה אמר כורש מלך פרס: כל ממלכות הארץ נתן לי ה' - להי השמים והוא פקד עלי לבנות לו בית בירושלם אשר ביהודה, מי בכם מכל עמו ה' - להיו עמו ויעל.

-
1. בספר מלכים לא מסופר שיואש הורג את הכה"ג והנביא זכריה בבית ה', וספר דברי הימים מאריך בכך, ואף מסביר שקשרו עליו קשר והרגוהו בגלל שהרג את הכה"ג. דברי הימים מדגיש גם את חטאו של אמציהו שדרש באלוהי אדום ולא בה', ולפי המלבי"ם הקושרים עליו היו כהני ה'.
 2. דברי הימים מתאר בהרחבה את דרישת חזקיהו לבית ה' ועל כך שניסה לתקן את חטא עשרת השבטים שהפנו עורף לבית ה': "וַיִּשְׁלַח חֲזַקְיָהוּ עַל כָּל יִשְׂרָאֵל וַיְהוּדָה וְגַם אֲגָרוֹת כְּתַב עַל אֶפְרַיִם וּמְנַשֶּׁה לְבֹא לְבֵית ה' בִּירוּשָׁלַם לַעֲשׂוֹת פֶּסַח לַה' - לַה' יִשְׂרָאֵל!... וַיֵּלְכוּ הַרְצִיִם בְּאֲגָרוֹת מִיַּד הַמֶּלֶךְ וְשָׁרְיוֹ בְּכָל יִשְׂרָאֵל וַיְהוּדָה וּקְמִצֹת הַמֶּלֶךְ לֵאמֹר: בְּנֵי יִשְׂרָאֵל! שׁוּבוּ אֵל ה' - לַה' אֲבֹתֵיכֶם וְצַחֵק וְיִשְׂרָאֵל וְיָשׁוּב אֵל הַפְּלִיטָה הַנִּשְׁאַרְתְּ לָכֶם מִכָּפַי מַלְכֵי אַשּׁוּר. וְאַל תִּהְיוּ כְּאֲבוֹתֵיכֶם וְכַאֲחֵיכֶם אֲשֶׁר מָעַלוּ בַה' - לַה' אֲבוֹתֵיהֶם וַיִּתְּנֶם לְשִׁמָּה כְּאֲשֶׁר אַתֶּם רְאִים. עַתָּה אֵל תִּקְשׁוּ עֲרַפְכֶם כְּאֲבוֹתֵיכֶם תִּגְנוּ יָד לַה' וּבֵאוּ לְמִקְדָּשׁוֹ אֲשֶׁר הַקִּדִּישׁ לְעוֹלָם וְעַבְדוּ אֶת ה' - לַה' יִכֶּם".

סיפור מכת הבכורות ויציאת מצרים מודל גאולתם של ישראל

- א. הקדמה
ב. כמה קושיות
ג. חלוקת הפרשה
ד. שיטת החציה
1. ניתוח פרשת החודש
2. היחס בין שתי המחציות
3. הציווי החלקי של משה לזקני ישראל
4. הגירוש ממצרים
5. ליל שימורים הוא לה'
6. מקומה של פרשת 'חקת הפסח'
- ה. המבנה הסינכרוני – שני סיפורים מקבילים
1. תוכן פרשיית 'חקת הפסח' וחשיבותה להשלמת הסיפור השלם
2. מצה זו שאנו אוכלים – על שום מה?
3. פרשיית 'קדש לי' – איחוד שני הסיפורים
- ו. סיכום

א. הקדמה

את סיפור יציאת מצרים מכירים אנו בעיקר מילדותנו, עת למדנו את סיפורי המקרא כשהם מתובלים במדרשי חז"ל. כתוצאה מכך, מסרים חשובים רבים הצפונים בפשטי המקראות אינם ידועים לאלה אשר אינם מכירים את סיפורי המקרא בצורתם המקראית המקורית. אכן, בעת עיון בפסוקים בניסיון לפרשם כפשוטם נתקלים לעיתים קרובות בקשיים רבים, כגון ביטויים קשים, חזרות, כפילויות וכיוצא בזה, מה שהביא גם פרשנים גדולים 'להיעזר' בנתונים 'חוץ מקראיים' המופיעים בדברי חז"ל, כדי להסביר בעיות אלה.

במאמר זה אנסה לבאר בצורה שיטתית את פרשיית מכת הבכורות על פי פשוטו של מקרא בלבד, באמצעות ניתוח ספרותי בדרכו של הרב אלחנן סמט ('עיונים בפרשות השבוע'), בניסיון 'לחשוף' את המסר הטמון באחת הפרשיות המרכזיות בתורה בצורתה ובקריאתה המקורית. אחת ההנחות שתעמוד בבסיס פרשנותנו את הפסוקים היא, שדברי חז"ל לא

באו לפרש את פשוטו של מקרא, אלא לבנות רובד אחר שמגמתו להגיע להגדרות קונקרטיות, אם בהלכה, אם במחשבה ואם במוסר.

ב. כמה קושיות

ישנן כמה שאלות בנוגע לעניין הפסח שמקורן בקושי בפשטי המקראות ובדברי חז"ל; ננסה לעמוד על כמה מהם בעיוננו:

א. מה המקור לאכילת מצה בפסח? האם משום שנצטוו על כך בני ישראל במפורש או משום שלא הספיק בצקם להחמיץ? לכאורה, פשוט הדבר שהאכילה נובעת מהציווי, ברם, מדברי חז"ל בהגדה נראה אחרת:

מצה זו שאנו אוכלים – על שום מה? על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא וגאלם שנאמר (שמות יב, ט): וַיֹּאפֵּי אֶת הַבֶּצֶק אֲשֶׁר הוֹצִיאוּ מִמִּצְרַיִם עִגְתַּי מִצּוֹת כִּי לֹא חֲמָץ כִּי גִרְשׁוּ מִמִּצְרַיִם וְלֹא יָכְלוּ לְהִתְמַהֵמֵה וְגַם צִדָּה לֹא עָשׂוּ לָהֶם.

כיצד התרחשות 'עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים' משתמעת מהפסוק? מה היחס בין ציווי אכילת המצה אשר קדם ליציאה ובין היציאה החפוזה עצמה? מה משמעות החיפזון והמצות בתוך ההקשר המצומצם של הציווי? אכן, יש מפרשים שפרשו שהציווי ניתן 'על שם העתיד', שהרי הקב"ה יודע את העומד להתרחש, ברם, במאמר זה אנסה להציע הסבר אחר בקריאת הפסוקים.

ב. בכל הפרשיה העוסקת בפסח ניכר בקריאה אי סדר מסוים המאפיל על סיפור מכת הבכורות והיציאה ממצרים ויוצר תחושה של חוסר בהירות:

1. לאחר ההתראה על מכת הבכורות נקטע רצף הסיפור על ידי פרשת החודש (יב, א-ב): "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר: הַחֲדָשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֲדָשִׁים רֹאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחֲדָשֵׁי הַשָּׁנָה וכו'". אמנם ניתן להסביר בפשטות שזוהי הכנת בני ישראל למכת הבכורות, אך המילים 'בארץ מצרים' גורמות לציווי להישמע כדבר תלוש אשר ודאי איננו המשך ישיר לפסקה הקודמת.
2. בפרשת 'החדש' מוזכרים שלושה עניינים שאותם מצווים משה ואהרן לצוות את בני ישראל: קרבן הפסח, מכת הבכורות וחג המצות. מיד לאחר מכן קורא משה לזקני העם! ומוסר להם רק פרטים מסוימים בקשר לקרבן הפסח, ולא מזכיר כלל את חג המצות! גם לגבי מכת הבכורות משנה הוא מדברי ה' שאמר (שם, יב-ג):

¹ מיד בתום הציווי אל משה ואהרן נאמר: "וַיִּקְרָא מֹשֶׁה לְכָל זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם מִשְׁכּוֹ וקחו לָכֶם צֹאן לְמִשְׁפַּחְתֵּיכֶם וגו' " משמע כביצוע מיידי של מה שזה עתה נצטווה, והתורה טורחת להדגיש גם את דבריו לזקנים על אף שזה כבר נאמר לעיל! מוכרח מכאן שהתורה רוצה שנשים לב היטב לכל ההבדלים, החיסורים וההוספות כדי להדגיש מגמה מסוימת.

”וְעַבְרָתִי בְּאַרְץ מִצְרַיִם בְּלִילָה הִזָּה וְהִפִּיתִי כָל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מֵאֲדָם וְעַד בְּהֵמָה וּבְכָל אֱלֹהֵי מִצְרַיִם אֶעֱשֶׂה שְׁפָטִים אֲנִי ה' . וְהָיָה הַדָּם לָכֶם לְאֹת עַל הַבְּתָרִים אֲשֶׁר אֲתֶם שֹׂם וְרֵאִיתִי אֶת הַדָּם וּפְסַחְתִּי עֲלֵיכֶם וְלֹא יִהְיֶה בְּכֶם נֶגֶף לְמַשְׁחִית בְּהַכְתִּי בְּאַרְץ מִצְרַיִם” , ואילו משה אומר לזקנים: ”וְעַבְרָה ה' לְנֶגְף אֶת מִצְרַיִם וְרָאָה אֶת הַדָּם עַל הַמִּשְׁקוֹף וְעַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזוֹת וּפְסַח ה' עַל הַפֶּתַח וְלֹא יָתֵן הַמַּשְׁחִית לְבֹא אֶל בְּתֵיכֶם לְנֶגְף” (שם, כג), בלי להזכיר כלל את עניין הכאת הבכורות, לא בהודעה לזקנים ולא בציווי להודיע על כך לבנים.

3. בפרק יג לאחר היציאה ממצרים מוסר משה לעם שתי מצוות המתייחסות לשני מאורעות מכוננים שאותן יש לזכור על ידי מצוות אלו, חג המצות וקדושת הבכורות. אלא שבשונה ממצוות הבכורות שלא נתחדשה עד אחר היציאה, נאמרה מצוות חג המצות למשה כבר בפרשת 'החדש הזה' עם קרבן הפסח טרם היציאה. מהו אם כן פשר הציווי על התייחסות למאורע וזכירתו טרם התרחשותו, ובמה נשתנתה מצוה זו מקדושת הבכורות?

4. מיד לאחר סיפור היציאה מופיעה פרשיה המשלימה כמה הלכות בעניין קרבן הפסח, אשר לכאורה אינה במקומה. הפרשיה פותחת כך (יב, מג): ”וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן זֹאת חֻקַּת הַפֶּסַח כֹּל בֶּן נָכָר לֹא יֹאכַל בוֹ וְכוּ” , ובסיומה כתוב (שם, ט): ”וַיַּעֲשׂוּ כָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה וְאַתָּה אַהֲרֹן בֶּן עֲשׂוּ” . הפרשיה מעוררת מספר קשיים: א. למתי נאמרה פרשה זו? מפשט הפסוקים עולה שהכתוב דיבר לדורות: ”וְכָל עֶבֶד אִישׁ מִקְּנַת בְּסוֹף... תֹּשֵׁב וְשֹׁכֵר... וְכִי יְגוֹר אֲתָךְ גֵּר... וְהָיָה בְּאֶזְרַח הָאֶרֶץ” , ביטויים אלה אינם תואמים את מצבם של בני ישראל שהיו עבדים בעצמם, וודאי שלא העבידו אחרים. ואף אם ננסה לומר שהיו בין בני ישראל גרים, מה הופך את ישראל ל'אזרח הארץ' יותר מהגרים? כמובן, אם דיבר הכתוב לדורות לא מובן כיצד ”וַיַּעֲשׂוּ כָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְגו'” , ומשמע קודם היציאה. ב. קושי נוסף הינו מה בא פסוק זה ללמדנו? אם לספר בשבחם של ישראל שקיימו את מצוות ה' כמאמרה – הרי כבר נאמר לעיל (שם, כח): ”וַיִּלְכוּ וַיַּעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן בֶּן עֲשׂוּ” . ג. כמו כן יש לשאול באשר לתוכן הפרשיה, מדוע הוצאה מכלל פרשיית 'החדש הזה'?

5. אף הפסוק (שם, נא): ”וַיְהִי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה הוֹצִיָא ה' אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם עַל צְבָאוֹתָם” , טעון בירור, שכן לכאורה הוא מהווה חזרה, אמנם בשינויים קלים, על הנאמר לעיל (שם, מא): ”וַיְהִי מִקֵּץ שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וָאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה וַיְהִי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה יָצְאוּ כָל צְבָאוֹת ה' מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם” .

ג. חלוקת הפרשה

הבנת הפרשה מותנית בדרך שבה נתחם ונחלק אותה. לגבי התיחום – הפרשה משתרעת מתחילת פרק יא ועד פרק יג פסוק טז, החל מההתרעה על מכת הבכורות ועד הפסוק המסיים את הציוויים שנצטוו ישראל לאחר שיצאו ממצרים. הפרשה פותחת בבשורה על כך שאחר הנגע הבא פרעה ישלח את בני ישראל: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה עוֹד נֶגַע אֶחָד אָבִיא עַל פְּרֹעֶה וְעַל מִצְרַיִם אַחֲרַי כִּן יִשְׁלַח אֶתְכֶם מִזֶּה וְגו'" וחותמת בהודעה לבנים על מכת הבכורות כסיבה לקדושת הבכורות ופדיונם; הסיבה לחשיבות הדבר היא "כִּי בְחַזֵּק יָד הוֹצִיאָנוּ ה' מִמִּצְרָיִם". כיצד מתארת התורה את סיפור מאורעות מכת בכורות שהביאה ליציאת מצרים? את תוכן הפרשה ניתן לחלק בשני אופנים, המהווים שתי קריאות שונות של הסיפור, המשלימות זו את זו מבחינת המסרים הצפונים בו: החצייה, והמבנה הסינכרוני.

ד. שיטת החציה

החטיבה שלפנינו מתחלקת לשתי מחציות כמעט שוות (38:39) (בהתחשב בכך שמספר הפסוקים אינו זוגי). לפי חלוקה זו היחס בין שתי המחציות הוא היחס בין השלב המקדים למכת הבכורות – הכולל את הציווי ה-לוהי למשה ואת ההכנות של העם לקראת אותו לילה – לבין ביצועה של מכת הבכורות ומה שנמשך מכל התכנון והציוויים שבמחצית הראשונה. עלינו לבחון כיצד, על ידי כל ההכנות שבמחצית הראשונה, יוצאת התוכנית ה-לוהית אל הפועל, וכיצד מקבל כל פרט בציווי ה-לוהי ביטוי במחצית השנייה. נציג את תוכן החטיבה:

א 1 (יא, א-ז) דבר ה' על מכת הבכורות, השילוח ממצרים ושאלת הכלים.

א 2 (יב, א-ב) דבר ה' אל משה ואהרון על קרבן פסח מצרים, מכת הבכורות וחג המצות.

א 3 (כא-כח) הציווי של משה לזקני ישראל וקיום בני ישראל את הציווי.

ב 1 (כט-מב) מכת הבכורות, שאלת הכלים והיציאה ממצרים.

ב 2 (מג-נא) דבר ה' אל משה ואהרון על 'חקת הפסח', קיומו, וחזרה על 'יציאת מצרים'.

ב 3 (יג, א-טז) ציווי משה לעם על חג המצות וקדושת הבכורות.

ניתן להבחין בתקבולת ישרה בין שתי המחציות: **א 1 = ב 1**: הכאת ה' את בכורי מצרים – התראה וביצוע; **א 2 = ב 2**: דברי ה' אל משה ואהרון; **א 3 = ב 3**: מסירת משה את דברי ה' אל העם.

לפני שנעמוד על משמעות היחס שבין שתי המחציות, יש לנתח את פרשת 'החדש הזה' המהווה את הבסיס לכל ההתרחשויות בסיפור.

1. ניתוח פרשת החודש

בפרשייה זו העומדת בתוך סיפור מכת הבכורות כחטיבה בפני עצמה, מופיע נאום ארוך בן 19 פסוקים, של ה' למשה ואהרן. הנאום מתחיל מפסוק ב ומתחלק לשתי מחציות באופן די בולט כאשר מחצית א מספרת על ציווי קרבן הפסח לעדת ישראל, ובמחצית ב מתואר מה יעשה ה' בעת הקרבת הקרבן, וכן הציווי על חג המצות שנמסר גם הוא כאן :

(א) ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר.

<p>(ב) החדש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה. (ג) דברו אל כל עדת ישראל לאמר בעשר לחדש הזה ויקחו להם איש שֶׁה לִבִּית אֲבֹת שֶׁה לִבִּית. (ד) נאם ומעט הבית מהית משה ולקח הוא ושכנו הקרב אל ביתו במקסת נפשות איש לפי אכלו תכסו על השֶׁה. (ה) שֶׁה תמים זכר בן שנה והיה לכם מן הכבשים ומן העזים תקחו. (ו) והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום לחדש הזה ושחטו אתו כל קהל עדת ישראל בין הערבים.</p>	<p>א. ההכנות לקראת יום הארבעה עשר בחודש</p>	מחצית א
<p>(ז) ולקחו מן הדם ונתנו על שתי המזוזות ועל המשקוף על הבתים אשר יאכלו אותו בהם. (ח) ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מררים יאכלהו. (ט) אל תאכלו ממנו נא ובשל מבשל במים כי אם צלי אש ראשו על כרעיו ועל קרבו. (י) ולא תותירו ממנו עד בקר והנותר ממנו עד בקר באש תשרפו. (יא) וככה תאכלו אתו מתניכם חגרים נעליכם ברגליכם ומקלכם בידכם ואכלתם אתו בחפזון פסח הוא לה'.</p>	<p>ב. המצוות האמורות לליל הארבעה עשר</p>	

<p>(יב) וְעִבְרָתִי בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּלֵילָה הַזֶּה וְהִכִּיתִי כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מֵאָדָם וְעַד בְּהֵמָה וּבְכֹל אֱלֹהֵי מִצְרַיִם אֲעֲשֶׂה שְׁפָטִים אֲנִי ה'.</p> <p>(יג) וְהָיָה הַדָּם לָכֶם לְאֹת עַל הַבְּתָרִים אֲשֶׁר אֲתֵם שֹׂם וְכֹאֲתִי אֶת הַדָּם וּפְסַחְתִּי עֲלֵכֶם וְלֹא יִהְיֶה בְּכֶם נֶגֶף לְמִשְׁחִית בְּהַכֹּתִי בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם.</p>	<p>ג. מאורעות ליל עשר ארבעה</p>
<p>(יד) וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה לָכֶם לְזִכָּרוֹן וְחֻגְתֶּם אֹתוֹ חֹג לֵה' לְדֹרֹתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם תִּחְגְּלוּ.</p> <p>(טו) שְׁבַעַת יָמִים מִצּוֹת תֹּאכְלוּ אֲךָ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תִּשְׁבִּיתוּ שְׂאֵר מִבְּתֵיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל חֶמֶץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרִאשׁוֹן עַד יוֹם הַשְּׁבִיעִי.</p> <p>(טז) וּבַיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶה לֹא יַעֲשֶׂה בָהֶם אֲךָ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל נֶפֶשׁ הוּא לְבַדּוֹ יַעֲשֶׂה לָכֶם.</p> <p>(יז) וּשְׁמֹרְתֶם אֶת הַמִּצְוֹת כִּי בְּעֵצָם הַיּוֹם הַזֶּה הוֹצֵאתִי אֶת צְבָאוֹתֵיכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וּשְׁמֹרְתֶם אֶת הַיּוֹם הַזֶּה לְדֹרֹתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם.</p> <p>(יח) בְּרִאשׁוֹן בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם יוֹם לַחֲדָשׁ בְּעֶרְבֹב תֹּאכְלוּ מִצַּת עַד יוֹם הָאֶחָד וְעִשְׂרִים לַחֲדָשׁ בְּעֶרְבֹב.</p> <p>(יט) שְׁבַעַת יָמִים שְׂאֵר לֹא יִמָּצֵא בְּבֵתֵיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל מִחֻמְצָת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מֵעֵדֶת יִשְׂרָאֵל בְּגֵר וּבְאִזְרַח הָאֶרֶץ.</p> <p>(כ) כָּל מִחֻמְצָת לֹא תֹאכְלוּ בְּכֹל מוֹשְׁבֵתֵיכֶם תֹּאכְלוּ מִצּוֹת.</p>	<p>ד. ציווי על חג המצות</p> <p style="text-align: center;">מִחְצִית ב</p>

כל המצוות שמופיעות במחצית א כוללות למעשה הכנה למצות הפסח בליל ארבעה עשר, ופרטים מעשיים הנוהגים בלילה עצמו. הביטויים "וְעִבְרָתִי בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּלֵילָה הַזֶּה" שבמחצית א ו"וְעִבְרָתִי בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּלֵילָה הַזֶּה" שבמחצית ב מעידים על מעין יחס של גומלין בין קיום מצוות ה' לבין הכאת ה' את מצרים. לכאורה היה ניתן לומר שפסקה ג מסכמת את כל התכלית שאליה שאפה מחצית א, כלומר, ההינצלות ממכת הבכורות. אלא שהנאום לא נגמר בזה. מחציתו השנייה של הנאום כוללת גם את חג המצות, ואם אמרנו שמחצית זו מהווה תכלית לחציו הראשון של הנאום, לא מובן לכאורה איך הציווי על חמץ ומצה משלים רעיון זה.

על פניו, לא נראה מהפסוקים כי ישנו קשר ישיר בין מכת הבכורות לבין הוצאת צבאות ה' ממצרים, אך התורה מזהה בין שני אירועים אלו כאילו הם שני פנים של אירוע אחד. אחר כל תיאור אירועי 'הלילה הזה' ממשיכה התורה באופן טבעי (שם, יד): "וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה לָכֶם לְזִכָּרוֹן... כִּי בְּעֵצָם הַיּוֹם הַזֶּה הוֹצֵאתִי אֶת צְבָאוֹתֵיכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם" ולעומת זה במקום

אחר הוא אומר (דברים טו, א): "כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאֶבֶב הוֹצִיָאֲךָ ה' - לַהֲיִךְ מִמִּצְרַיִם לְיָלֵה", משמע שהיציאה מיוחסת למה שקרה באותו הלילה אף על פי שנאמר (שמות יב, כב): "וְאֵתֶם לֹא תִצְאוּ אִישׁ מִפֶּתַח בֵּיתוֹ עַד בֹּקֶר".² מהי אם כן משמעות הציווי 'וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה לָכֶם לְזִכָּרוֹן'? ומה משמעות הזהות שמוצגת בפסוקים בין יציאת מצרים למכת הבכורות, מלבד הקשר הסיבתי המתואר בהמשך הפסוקים? שהרי בשלב זה עוד טרם נודע כיצד יתרחשו הדברים.

נסה לעמוד על המסר הספרותי של הנאום על ידי כמה מאפיינים ספרותיים:

מילים מנחות

השורש א.כ.ל. חוזר 14 פעמים בנאום, 7 פעמים במחצית א בהקשר של אכילת קרבן הפסח ו 7 פעמים במחצית ב במצוות חג המצות, 3 באכילת מצות, 3 לגבי אי אכילת חמץ ופעם אחת בנוגע לאוכל נפש. דבר זה בא ללא ספק להעמיד את שני העניינים זה מול זה כדי שהקורא יערוך השוואה במטרה להבין את היחס שבין שתי המצוות, ועל ידי כך לעמוד על ההתפתחות שחלה במחצית השנייה ביחס למחצית הראשונה.

המילה 'חודש' חוזרת 7 פעמים: 3 פעמים בהקשר של קביעת הלוח החדש של ישראל (פסוק ב), פעמיים אצל פסח מצרים ועוד פעמיים אצל חג המצות.

המילה 'בית' חוזרת 7 פעמים כמקום מגורים.³ במחצית א כמקום אכילת הפסח, ובמחצית ב בתור המקום שממנו מצווים להשבית חמץ.

ביטויים חוזרים

על הקשר בין המחציות יכולים להעיד אף מספר ביטויים החוזרים ביניהן: "עדת ישראל" (פסוקים ג, יט); 'ארבעה עשר יום לחודש בערב' ו'בין הערביים' (פסוקים ו, יח); 'פסח הוא לה' – וְפִסַּחְתִּי עֲלֵכֶם.

לאור מאפיינים ספרותיים אלה נבחן את הקשר שבין פסח מצרים לחג המצות.

פסח מצרים

בקרבן פסח מצרים מודגשות שלוש מגמות המאפיינות את עשייתו:

1. **יחודו של שה מסוים לצורך מצווה**, וזאת על ידי בחירת שה ממין מסוים ובגיל מסוים, דבר המצריך תשומת לב ולא לקיחה שרירותית מתוך העדר, וכמו כן לקיחתו של השה למשמרת ארבעה ימים מראש (פסוקים ה-ו).

² הביטויים 'הלילה הזה' ו'היום הזה' חוזרים כל אחד פעמים בנאום.

³ הביטוי 'בית אבות' (פסוק ג) משמעותו משפחה, ולכן אינו מן המניין.

2. המגמה **לכלות את השה עד תומו**, באה לידי ביטוי הן בהקפדה על ההתאמה בין גודל החבורה הנמנית על השה (פסוק ד) והן בציוויים שלא להותיר ממנו עד בוקר, הגבלת זמן אכילתו ושריפת הנותר (פסוק ו).

המגמה הניכרת בכל המצוות הכרוכות סביב עיקר מצוות הפסח היא **מהירות הביצוע**,⁴ ראשית, מצד הכנת הבשר (פסוק ט) – "אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נֶאֱוָשֶׁל מִבֶּשֶׂל בְּמַיִם כִּי אִם צְלִי אֵשׁ רֹאשׁוֹ עַל כְּרַעְיוֹ וְעַל קַרְבּוֹ", אין פנאי לבשלו ולפרקו לחלקיו אלא יש לצלותו כפי שהוא. בנוסף, מצד התנהגות האוכלים (פסוק יא) – "וְנִכְכְּהוּ תֹאכְלוּ אֹתוֹ מִתְּנִיכֶם הֶגְרִים וְעַלְיֶכֶם בְּרַגְלֵיכֶם וּמִקְלָכֶם בְּיַדְכֶם וְאַכְלֶתֶם אֹתוֹ בְּחַפְזוֹן". זאת ועוד, באופן האכילה ישנה מגמה סמלית של מהירות (פסוק ח) – "וְאָכְלוּ אֶת הַבֶּשֶׂר בְּלִילָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמִצּוֹת עַל מְרֹרִים יֹאכְלֶהוּ". את הביטוי 'ומצות על מרורים יאכלהו' יש לפרש כביטוי שבא להגדיר במה צריכה להתאפיין אכילת הפסח עצמו: תפקיד המרור הוא להכין את החיך לאכילה ותפקיד המצה הוא להתלוות לבשר באכילתו ולהטעימו כך שהאכילה תהיה נוחה ומהירה יותר.⁵

⁴ וכן פירש רשב"ם.

⁵ 'אור החיים' על הפסוק מפרש כך:

"לפי פשט הכתוב לפי מה שראינו שאמר ה' שצריך צלי אש ושיהיה שלם וכו', זה יגיד שדעת עליון היא להראות בחינת הגדולה והחירות, ואין רשות אחרים עליו, ולפי זה גם המרורים שיצו ה' הוא לצד כי כן דרך אוכלי צלי לאכול עמו דבר חד כי בזה יערב לחיך האוכל ויאכל בכל אות נפשו, גם בזה יוכר גודל העריבות כשיקדים לפיו מרורים, גם מה שהזכיר המצות הוא פרט אשר יכוון חיך האוכל יטעם לו הצלי והנה ג' השריגים יטעימו יחד".

דבר טעים הנאכל לתאוה, באופן טבעי אכילתו מהירה יותר. גם אם נרצה לפרש את טעם המצה והמרור באופן סמלי כגון 'על שום שמררו את חייהם' או 'על שום שלא הספיק בצקס' וכו' כמו שנאמר בהגדה, אין לפרש את טעם אכילת כל מרכיב בקרבן הפסח בפני עצמו, שכן הפסח, המצה והמרור מהווים **ביחד** ג' שריגים של יחידה אחד, ולכן הסמליות שבדבר תעשה בדרך אנלוגית (השוואה בין ממדים שונים) על פי הבנת תפקידו של כל אחד מהמרכיבים של אכילת הפסח: בשר הפסח הוא עיקר האכילה. אותו יש לאכול עם מצות על מרורים, כלומר, אחר שכבר הוכן החיך לאכילת הבשר על ידי טעם המרור שקדם לו, יאכל את הבשר עצמו עם מצות בתור מה שמסייע לאכילת הבשר ויאזן את טעמו בפה. (כך יתפרש הפסוק על פי טעמי המקרא: "וְאָכְלוּ אֶת הַבֶּשֶׂר בְּלִילָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמִצּוֹת, עַל מְרֹרִים יֹאכְלֶהוּ"). כעת יובן גם הנמשל המפורסם שבהגדה באופן עמוק יותר מאחר והקשר שלו למשל הוא לא רק סמלי אלא אנלוגי: המרור כנגד קושי השעבוד שהווה 'כור ברזל' (דברים ד, ב) שזיקק את בני ישראל והכינם להיות ראויים לגאולה העומדת מראש מקדם בתכלית השעבוד, ושאותה מבטא בשר הפסח. המהירות המאפיינת את אופן היציאה באה לידי ביטוי במצה כדבר המתלווה לאכילת הבשר על מנת לזרזה. נמצא שטעם שילוב המצה באכילת הקורבן איננו מהירות אפיינית; טעם זה שייך לממד של אירוע היציאה, שלזכרו אוכלים אנו מצות שבעת ימים. על פי הסבר זה יש להבין את דברי ההגדה: "כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, ואלו הן: פסח, מצה ומרור". מאחר ושלושת אלו מהווים את המרכיבים של מעשה קטן אחד בסיפור יציאת מצרים, המקיף בסמליותו את כל שלושת מרכיבי הגאולה.

נראה, שאין תכלית הציווי התכוננות ליציאה עתידית כפי שהבינו כמה פרשנים,⁶ אלא כך צריכה להתאפיין התנהגות האוכלים.

ניתן אם כן לסכם את ציווי קרבן הפסח כמשימה המתאפיינת בכל חלקיה ופרטיה בתכליתיות גמורה לטובת מטרה אחת, והיא, אכילה מהירה של כבש הפסח – שזומן לכך מראש ונבחר לשם כך בתשומת לב – על ידי חבורה המיוחדת לכבש, שנמנתה עליו 'במכסת נפשות', כלומר, באופן שסביר שיהיו מסוגלים ביחד לגמור את השה.⁷ וכל זה אחר שסימנו את הבית בו הם אוכלים בדמו של הפסח. נמצא כל קהל עדת ישראל שקוע באכילת כבש מסוים במטרה לכלותו, וכל זה באופן המכוון כולו על פי דבר ה'.

חג המצות

חג המצות לעומת זאת שונה בתכלית באופיו. נענין ברצף הפסוקים (יד-ט) הטעון ביאור:

(יד) "וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה לְכֶם לְזִכְרוֹן וְחֻמָּתָם אֹתוֹ חַג לֵה' לְדֹרֹתֵיכֶם חֻמָּת עוֹלָם תִּחְגְּהוּ" (פסוק יד). פסוק זה הוא למעשה המשכו הישיר של הפסוק הקודם ולא כפי שמקובל לפרש שהוא פותח נושא חדש לגמרי של מצוות זיכרון לדורות של יום יציאת מצרים (וכפי שרש"י אכן מפרש על פי המכילתא). (יג) "וְהָיָה הַדָּם לְכֶם לְאֵת עַל הַבְּתָרִים אֲשֶׁר אָתֶם שָׂם וְנִאֲמַתִּי אֶת הַדָּם וּפְסַחְתִּי עֲלֵיכֶם וְלֹא יְהִי בְכֶם נֶגֶף לְמַשְׁחִית בְּהַכְתִּי בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם". עצם המאורע של הפסיחה וההצלה של בתי ישראל מן המשחית יביא לידי – "וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה לְכֶם לְזִכְרוֹן" – כלומר, עצמו של יום זה יהיה בעבורכם סמל זיכרון לדורות המעיד על דבר בעל ערך מכוון ביחס למציאותכם וזהותכם; דבר שהתרחש בעצם היותכם מופלים מן המצרים במגפה שפקדה את כל ארץ מצרים, ולא בכדי נצטוויתם על ההכנות למאורע זה במשך כל המחצית הראשונה! ועל כן – "וְחֻמָּתָם אֹתוֹ חַג לֵה' לְדֹרֹתֵיכֶם חֻמָּת עוֹלָם תִּחְגְּהוּ" – מאחר וכן, ראוי שתחוגו את חג ה' ביום זה שהוא לכם לזיכרון.⁸

⁶ כך פירשו אור החיים וקאסוטו שהיה עליהם להתכונן בזה ליציאה וכל ציוויי פסח מצרים מכוונים אל היציאה כהכנות טכניות, וכן פירש את הפסוק 'ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר'. אמנם אילולא דבריהם יש לומר שהניסיון להסביר כך קצת צורם בקריאת הפסוקים כיוון שלא נמסר לבני ישראל שום ציווי המתייחס לעצם היציאה כאל מאורע ממשי של יציאה לדרך שאליה יש להתכונן. הציוויים המתייחסים לקרבן הפסח עצמו. גם בפסוק שהכי קרוב להתפרש כהכנות לדרך מבוארת השייכות אל הפסח בצורה מפורשת: "וְכִכָּה תֵאָכְלוּ אֹתוֹ מִתְּנִיכֶם חֲגָרִים נִעְלִיכֶם בְּרִגְלֵיכֶם וּמִקְלָיֶכֶם בְּיָדְכֶם וְאֶכְלַתֶּם אֹתוֹ בְּחַפְזוֹן פֶּסַח הוּא לֵה'". וראה עוד לקמן בפסקה 'הגירוש ממצרים'.

⁷ עיקרו של הציווי הוא 'שה לבית' – שה המספיק לבית, אך אם ימעט הבית אז יש לצרף גם את שכנו הקרוב. יתכן שקשה לשער במדויק את שיעור 'איש לפי אכלו', ואכן התורה מתחשבת גם בזה – 'והנותר ממנו עד בוקר באש תשרפו', אך מצד העושים את הפסח נדרשת השתדלות **להתאים את החבורה אל הפסח**.

⁸ על פירושו של רש"י על פי המכילתא שלפיו משמעות הכתוב היא זיכרון ליום יציאת מצרים קשה לכאורה כיצד ציווה לעשות יום זיכרון לדבר שעוד לא הוזכר בכתוב. וגם לפירושו של האבן עזרא לפיו 'היום הזה' מתייחס למעלה והמצוה היא לזכור את חג הפסח – קשה שהרי לא מצינו בשום מקום שיש לזכור את יום הקרבת פסח מצרים, וראה בפרקי מועדות' לרב מרדכי ברויאר עמודים 94 – 93 שדן בזה. אמנם יש

בהמשך הפסוקים, מפורטים דיני חג המצות לדורות בשני שלבים: שבעת ימים המתאפיינים בהחלפת לחם החמץ במצות, ומצוות על מעשים מוגדרים – אכילת מצות בתאריכים מסוימים שבהם נקבעים אותם 'שבעת ימים'.⁹ ציון חשיבות משמעותן של המצוות שהוזכרו לעיל ביחס ליציאת מצרים, המוזכרת כאן לפתע בין שני השלבים (פסוק יז) הוא בלי שום קשר סיפורי ישיר לפסוקים הקודמים, שלא כמכת הבכורות והפסיחה על הבתים שלוה נצטוו ישראל להכין את עצמם. נראה שכדי לענות על שאלה זו יש לבחון את היחס בין מצוות קרבן הפסח לבין מצוות חג המצות.

לשם כך נסכם את הקשרים הספרותיים בין פסח מצרים לחג המצות על מנת לעמוד על ההתפתחות שבין שתי המחציות:

לדקדק בלשון שלא נאמר כאן 'וזכרתם את היום הזה' כשם שנאמר (יב, יז) "ושמרתם את היום הזה" או (יג, ג) "זכור את היום הזה". הביטוי "זכור את" מתייחס למאורע מסוים אותו יש לזכור (יצ"מ, מרים ועוד), או זכירת מעשה מסוים של מצווה הקשור בזכירת דבר כלשהו כמו "זכור את יום השבת לקדשו", מה שאין כן הביטוי "וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה לְכֶם לְזִכְרוֹן" שמשמעותו, היום הזה יהווה עבורכם סמל לזיכרון מאחר ונעשה בו דבר משמעותי מאוד ששינה את מציאותכם באופן מהותי בעצם הפסיחה על בתיכם בעת הכאת כל בכורי מצרים. ולגבי האופן שבו ישמש יום בתור סמל ראה לקמן בביאור הפסוק המקביל לעניינינו (שם, ט): "וְהָיָה לְךָ לְאוֹת עַל יָדְךָ וּלְזִכְרוֹן בֵּין עַיֲנֶיךָ".

⁹ יש לנתח את היחס המיוחד שבין שני החלקים שלכאורה חוזרים על עצמם.

חלק ראשון	חלק שני
(טו) שְׁבַעַת יָמִים מִצֹּט תֹאכְלוּ אֶךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תִּשְׁבִּיתוּ שְׂאֵר מִבֵּיתְכֶם כִּי כָל אֶכֶל חֻמֶּץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרִאשׁוֹן עַד יוֹם הַשְּׁבַעַי.	(יח) בְּרִאשׁוֹן בְּאַרְבַּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בְּעָרֵב תֹאכְלוּ מִצֹּט עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֵשְׂרִים לַחֹדֶשׁ בְּעָרֵב. (יט) שְׁבַעַת יָמִים שְׂאֵר לֹא יִמָּצֵא בְּבֵיתְכֶם כִּי כָל אֶכֶל מִחֻמֶּצֶת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מִעֵדֶת יִשְׂרָאֵל בְּגֵר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ.

מה ההבדל בין הביטוי "שְׁבַעַת יָמִים מִצֹּט תֹאכְלוּ" לבין "בְּרִאשׁוֹן בְּאַרְבַּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בְּעָרֵב תֹאכְלוּ מִצֹּט"? גם הציווי החוזר לגבי החמץ נסמך לאותם הביטויים (אך ביום הראשון; שְׁבַעַת יָמִים) רק ביחס הפוך! יתכן להסביר שכוונת הציווי מִצֹּט תֹאכְלוּ, שבו הדגש הוא על המצות, היא שדווקא מצות ולא לחם. בעוד שבציווי תֹאכְלוּ מִצֹּט הדגש הוא על פועל הציווי תֹאכְלוּ, ולכן זהו ציווי לאכול מצות. לכן הביטוי הראשון נסמך למילים 'שבעת ימים' כדבר שבא לאפיין משך זמן מסוים באכילת מצות, ואילו הביטוי השני נסמך להגדרת יום מסוים שבו יש לבצע את הפעולה המסוימת שבציווי. כעת נוכל להבין את היחס המיוחד שבין שני החלקים, ולעמוד על שני הפנים של חג זה.

בחלק הראשון (יד-טז) מוצגת המצווה שעל ידה יהווה יום היציאה סמל לזיכרון לדורות. וזה יעשה על ידי שבעת ימים (שעוד טרם נתפרש התאריך בו יחולו) המאופיינים בשני דברים עיקריים: א. הלחם, המאכל העיקרי בכל ארוחה, יוחלף בימים אלו במצות, ולא עוד אלא שישנה גם חובה להשבית את המרכיב העיקרי באפייתו של לחם חמץ, את השאור. ב. את יום הראשון והשביעי יש לעשות 'מקרא קדש', כלומר לתת אופי מסוים לימים אלו על פי האיסור המפורש בפסוק.

בחלק השני (יז-כ) מוגדר מעשה מצווה אקטיבי שעל ידו נשמור את המצות ואת היום הזה. כאן כבר אוכלים מצות לא רק מפני שאסור לאכול חמץ במשך שבעת ימים אלו, אלא בגלל הציווי לאכול מצות. גם התאריך המדויק של החג מוזכר כאן.

- השורש ש.מ.ר. משנה את תפקידו ממשמרת כבש הפסח למועד מסוים ולשם מטרה מעשית מוגדרת, הנוהגת לאותה שעה בלבד כהכנה אל מכת הבכורות, לשמירה לדורות של מצוות המצות אשר הינה לזכר עצם המאורע שהתרחש באותו יום, כתוצאה ממכת הבכורות.
- המצות גם כן משנות את תפקידן מתפקיד שולי של דבר המתלווה לאכילת בשר הפסח ומביא לאכילה מהירה וחפזוה, לדבר שנאכל בפני עצמו בתור לחם מהיר הכנה המסמל אלמנט של חיפזון.
- יום הארבעה עשר לחודש בערב (דברים טז, ו), "מועד צאתך ממצרים" מקבל מעמד קבוע בלוח השנה בשביל הדרישה לשמור את "היום הזה" דווקא.

ההתעסקות בהכנה ממשית לקראת אירוע חד-פעמי של הצלה העומדת להתרחש באותו הלילה, עוברת לממד נצחי, המעוגן באופן קבוע בלוח השנה לדורות, ואשר המצות ממלאות בו תפקיד סימבולי ומשמעות לזיכרון 'לְדֹרֹתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם' של יום היציאה ממצרים. גם הביטוי 'שבעת ימים' – שמשמעותו יחידת זמן אחת של שבעה ימים¹⁰ – מסמל משהו כלל עולמי, יחידה שממנה בנוי כל העולם שנברא בשבעה ימים. שמירת הערך של המצות והיום היא הביטוי הנצחי להקפדה המוחלטת מכל צד שהוא על ייחודו של כבש הפסח לתכלית מסוימת. דבר זה בא לידי ביטוי גם בציווי לעשות את היום הראשון והשביעי מקרא קודש – מיוחדים לתכלית אחת, וכל מלאכה אחרת אסורה בהם. כמו כן, אכילת המצה בתור לחם הידוע כמהיר הכנה¹¹ היא הביטוי הסמלי לחיפזון שנדרש באכילת הפסח, ואף איסור הימצאותו של שאור בבתי המגורים, שמטרתו היא הרחקה שמא יתערב בעיסה שיאפו באותם הימים ויחמיץ אותה, מקביל לאיסור של "אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נֶאֱמַר וּבִשְׁלַח מַבְּשָׁל בְּמַיִם כִּי אִם צֶלֶי אֵשׁ וּגוֹי", שמגמתו היא גם כן הכנה זריזה של הבשר על ידי הימנעות מאופן מסוים של הכנה, שהרי גם השאור הוא מרכיב הנצרך בשלב ה**כנת** הלחם.

כשם שהתורה תופסת את שני הציוויים הללו כשני פנים של עניין אחד, חד-פעמיות מול קביעות, כך גם יציאת מצרים נמצאת בקשר עצמי עם מכת הבכורות, כאשר מכת הבכורות היא ביטוי של מאורע חד פעמי, ואילו יציאת מצרים, על אף היותה גם כן מאורע היסטורי השייך לעבר, מקבלת משמעות הקיימת לדורות. ואולי אף יותר מכך, ייתכן ובא הכתוב לרמוז כי במובן מסוים עדיין ממשיכה מגמתה הנצחית של היציאה שהתחילה במצרים – לצאת אל הפועל. אך כאמור, עיקר חשיבותו של כל מאורע נמדדת על פי הציוויים המלווים אותו.

¹⁰ ע"פ רש"י.

¹¹ המצות במשמעותן המקראית נתפסות בתור לחם שהכנתו מהירה, כפי הנראה כאשר יש צורך מידי בלחם, כגון בסיפור שאול ובעלת האוב בשמואל א כח: "וְלֹאֲשֶׁה עֶגְל מִרְבֵּק בְּבֵית וְתִמְהַר וְתִזְבְּחֶהוּ וְתִשָּׂא קֶמַח וְתִלְשׁ וְתִפְּחֶהוּ מִצוֹת", ויתכן שגם אצל לוט הייתה סיבה למהר (בראשית יט, ג): "וַיִּפְצַר בָּם מְאֹד וַיִּסְרוּ אֵלָיו וַיָּבֵאוּ אֵלָיו בֵּיתוֹ וַיַּעַשׂ לָהֶם מִשְׁתֶּה וּמִצוֹת אֶפֶה וַיֹּאכְלוּ". יש מי שמפרש שמצות הוא מאכל מכובד הנעשה לכבוד אנשים חשובים.

עדיין עלינו לברר מה מבטאים החיפזון והמצות בהקשר המצומצם של נאום הציווי. הרי יציאת מצרים, שבה נחפזו לצאת ואפו מצות – טרם התרחשה! גם הפסוק (פסוק יז) "וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַמִּצְוֹת כִּי בְעֵצָם הַיּוֹם הַזֶּה הוֹצֵאתִי אֶת צְבָאוֹתֵיכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם" טעון בירור, שכן לא מובן מהו הקשר בין המצות לבין היציאה!

בהסבר זה עלינו לשאול את עצמנו: לאיזה סוג של ציווי מסוגלים להתמסר עם של עבדים מושפלים בעלי מנטליות של עבדות וביטול אישיות בת כמה דורות? עצרת תפילה או כל עניין רוחני אחר אינם נראים ברי ביצוע. ברור הדבר שיש להפנות את הציווי אל הרובד הטבעי והבסיסי, בו עומד עם זה. לכן כוון הציווי אל הבית, אל המשפחה ("בית-אבות"), ועיקר תוכנו הוא אכילת שה, אלא שאין זו סעודה משפחתית רגילה, כאן נדרשו כל עדת ישראל להתאים כל פרט בסעודה לתכלית שנקבעה על ידי צו ה', החל מתכנון חבורת הסועדים בהתאם לשה, ועד הכנתו ואופן אכילתו. החיפזון נועד לכך שגם בעת האכילה לא יסיחו דעתם מעניין המצווה, כך שיימצאו ישראל שקועים במצוות אכילת הפסח בעת הכאת ה' את בכורות מצרים. בדומה, הציווי לדורות מצריך תשומת לב מיוחדת דווקא תוך התעסקות בדבר בסיסי בחיי היום יום של האדם – אפיית לחמו.¹² נמצא שעניינו של ציווי זה, המקדים ליציאת מצרים, הוא פנייה אל החיים הבסיסיים של האדם בדרישה לרומם אותם לתכלית לא חומרית – של התמסרות לדבר ה'.

על פי זה נפרש את הפסוק "וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַמִּצְוֹת וגו'" כך: יציאת מצרים היא לא הסיבה לאכילת המצות לזיכרון, אלא הסיבה לעצם הציווי; תכלית הגאולה הייתה בעבור זה ש**נשמור** את המצות,¹³ שנעבוד את ה' במצווה זו שכל עניינה הוא לייחד את הרובד הבסיסי בחיים לשם המצווה. על פי זה יובנו גם דברי חז"ל כאן (מכילתא דרבי ישמעאל בא – מס' דפסחא בא פרשה ט) הדורשים את עומק פשוטו של מקרא, ומעמידים אותנו על הפן המעשי שבו נממש את הציווי שבפסוק: "וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַמִּצְוֹת – שמרהו עד שלא תביאהו לידי פסול מכאן אמרו תפח תלטוש בצונן שיאור ישרף והאוכלו פטור סידוק ישרף והאוכלו חייב מיתה". זו תשומת הלב הנדרשת כפי שהזכרנו, ובזה באה לידי ביטוי תכליתה המעשית של המצווה – הקפדה שלא יחמיץ.¹⁴

המסר הצפון במבנה הנאום

מלבד החלוקה למחציות ניתן להבחין בשני מעגלים בנאום:

המעגל הפנימי (פסקאות ב, ג) המדבר במה שיעשה 'בלילה הזה' בלבד, על ידי בני ישראל ובמקביל על ידי הקב"ה – אכילת הפסח, הכאת הבכורות והצלת בתי ישראל.

¹² המשותף בזה הוא הדרישה לאבסולוטיות בעניין מסוים – כלוי הפסח עד תומו במהירות מגמתית, והשבתה מוחלטת של החמץ. וראה לעיל הערה 9.

¹³ "ושמרתם את המצות" משמעותו – את מצווה הזו שזכרה, כמו "ושמרתם את חוקותי", דרישה על הקפדה במצוות שזכרו.

¹⁴ ועיין ספורנו על אתר.

המעגל החיצוני (פסקאות א, ד) שהוא המעגל הרחב יותר על ציר הזמן (המילה 'חדש' היא מילה מנחה בו החוזרת 7 פעמים) הכולל את ההכנות שנדרשו להיעשות כמה ימים מראש, וכן את חג המצות שנועד להזכיר את יום היציאה ממצרים לדורות בתאריך קבוע בכל שנה. נמצא אם כן שלפנינו מודל מצומצם המייצג בצורה סמלית את אופי גאולתן של ישראל. המחצית השנייה כוללת עניין נוסף על זה שלקראתו נצטוו להתכונן במחצית הראשונה, כלומר, נוסף על מכת הבכורות. ואף על פי כן מהווה המחצית השנייה **כולה** תוצאה הנמשכת מהחצי הראשון: קיום דבר ה' על ידי כל עדת ישראל היושבים כעם עבדים במצרים, עשוי להביא לא רק להצלתם המיידית מהמגפה שפקדה את מצרים באותו לילה, אלא להעלאתם למדרגה אחרת בעלת משמעות רוחנית נצחית, כפי שבא הדבר לידי ביטוי במישור ההלכתי ביחס בין מצוות קרבן פסח לחג המצות. ביציאתם לחירות עולם נעשו בני ישראל לצבאות ה'. זאת הסיבה לכך שיציאת מצרים עצמה הוזכרה בנאום דווקא בתוך הציווי על אפיון יום זה לדורות על ידי חג המצות, ולא בסמוך למכת בכורות, מאחר ואין זה אירוע חד פעמי של הצלה אלא לידה של דבר חדש שלא היה קודם לכן.

נראה שמוטיב 'היום הזה' והלילה הזה' בא לרמוז שהקשר שבין ההכנות לבין הגאולה הוא אינו קשר סיבתי ישיר, אלא יציאת דבר מן הכח אל הפועל, מן ההסתר אל הגילוי, כמו הזרע הקטן המתפתח בחשכת מעבה האדמה, הצופן בתוכו את כל תכונות הצמח, ולעומתו הצמח השלם הפורח החוצה לאור השמש כתוצאה מזריעת הזרע.

2. היחס בין שתי המחציות

אחר שעמדנו על 'ההכנות' לגאולה, הטומנות בתוכן באופן סמלי את מאפייניה של גאולת ישראל, ניגש לניתוח הסיפור כולו. במחצית הראשונה נשלמה מצידו של ה' כל ההתכוננות לגאולה, הן מצד ההתראה לפרעה והן מצד הציווי לבני ישראל. מאחר ולא יעלה על הדעת שדבר ה' לא יקום, מדוע נצרכה כאן עוד מחצית שלימה הזוהה באורכה לקודמתה כדי לספר לנו את מה שלא נטיל בו ספק שיקרה?

נראה, כי הסיפור הגדול כולו על שתי מחציותיו בא להבליט את המשמעות המהותית של יציאת מצרים מעבר לאירוע ההיסטורי של היציאה; המעבר מעם של עבדים במצרים לעם של גאולים הוא מעבר מורכב ומסובך הטומן בחובו משמעות עמוקה, ואת זה באה התורה ללמד. הקב"ה, בנתנו לישראל את מצוות הפסח, הינו 'זורע צדקות' ולבסוף 'מצמיח ישועות'. פסח מצרים מהווה מעין מודל קטן ומצומצם, של עם אשר כולו עובד את ה', ודווקא בסוג העבודה החשוב ביותר, אשר לימים יימצא אך ורק במקום המקודש ביותר, הקרבת קרבן ואכילת מצות. עבודה מיוחדת זו מתאפיינת בכל פרטיה במהירות הביצוע. בנוסף, מצטיין העם בשונותו הבולטת מסביבתו בהקריבו את השה אשר שימש כאלוהי

מצרים.¹⁵ גם מצד ההשגחה הייתה ניכרת נבדלותו של עם ישראל באותו לילה (יא, ז): "למען תִּדְעוּן אֲשֶׁר יִפְלֶה ה' בֵּין מִצְרַיִם וּבֵין יִשְׂרָאֵל", וכפי שבא הדבר לידי ביטוי בהצלת בתי ישראל מהמשחית שנגף את מצרים.¹⁶ ניתן להבחין בכך שמאפיינים אלה באים לידי ביטוי ברמת המאורע ההיסטורי של הגאולה ובמאפייניו של העם הנגאל לדורות כעם סגולה. זהו תפקידה של המחצית השניה, לתאר את היציאה אל הפועל של התכנית ה-לוהית במציאות האנושית המסובכת, ולהבין את משמעות החותם שהוטבע בהיסטוריה לדורות על ידי כך. על פי עיקרון זה יתבארו לקמן כמה וכמה מקראות.

3. הציווי החלקי של משה לזקני ישראל

מדוע לא מסר משה לזקני ישראל את כל 'פרשת החודש': יש לשים לב לדגש של לשונות 'הַחֲדָשׁ הַזֶּה לְכֶם', 'וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה לְכֶם' לעומת 'וַיִּקְחוּ לָהֶם'. מה ההבדל בין 'לכם' ו'להם'? האם היחדש הזה הוא ראש חדשים רק למשה ואהרון?¹⁷ בהסבר הפשט יש להניח שדומה זה ל'לכם' שבפסוק (יב, יד) "וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה לְכֶם לְזִכְרוֹן... חֻקַּת עוֹלָם". אין ספק ששני הביטויים מתייחסים אל בני ישראל, אלא שבאו להבדיל בין הציווי המיידי לעם היושב במצרים טרם נגאל, לבין הציווי לדורות לעם ישראל המופיע לראשונה כיצבאות ה' ביציאתו ממצרים.¹⁸ לכן הציווי היחיד שנצטווה משה למסור לעם בהיותם במצרים הוא הציווי על קרבן הפסח ונתינת דמו על המשקוף, שנמסר להם באופן ישיר ומיידי כהכנה לאותו לילה. גם על הכאת הבכורות לא אמר להם משה דבר (שם, כג) "וַיַּעֲבֹר ה' לַגֹּף אֶת מִצְרַיִם". כל מגמתו של משה בדיבורו אל העם הייתה להכין אותם להינצל מהמגפה העומדת ליפול במצרים. נאומו של משה לעם מתחלק גם הוא לשתי מחציות – ההינצלות ממגפת ה' במצרים על ידי שפסח על בתיהם, וההודעה על כך לבנים, כאשר המגמה היא הגדרת החוויה האישית של העם באותו לילה. חוויה זו לא היתה קשורה למכת הבכורות, שהרי גם אם ידעו מראש מה הולך לקרות למצרים, לא היו מבחינים מיהו בכור ומי מת במגפה, הגם שלא יצאו כלל מפתח ביתם, אלא החוויה היא עצם הפסיחה על בתיהם, בעוד

¹⁵ וכפי שמעיד חששו של משה (שמות ח, כב): "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה לֹא נִכּוֹן לַעֲשׂוֹת כֵּן כִּי תוֹעֵבֶת מִצְרַיִם נִזְבַּח לֵה' - לַהֲיִנו הֵן נִזְבַּח אֶת תּוֹעֵבֶת מִצְרַיִם לַעֲיִנֵיהֶם וְלֹא יִסְקָלְנוּ?"

¹⁶ יש להבין שהייתה פה הצלה ניסית ולא שהקב"ה חשב מראש שלא להכות את בתי ישראל. יש מפרשים שהיתה זו מגפת דבר מדבקת אשר רק בדרך נס לא פגעה בישראל (ע"פ הר"ן, דרוש שלישי). וראה לקמן בהסבר מכת הבכורות.

¹⁷ חז"ל אמנם דרשו מכאן לעניין קידוש החדש כפי שמובא ברמב"ן: "ולפי מדרשו 'לכם' לומר שקדוש החדש צריך בית דין מומחין (ראש השנה כה, ב). ולכך לא נאמר בתחלה 'דברו אל כל עדת ישראל', שאין בקדוש החדש אלא משה ואהרן וכיוצא בהם". אך חז"ל כאמור לא באו אלא להעמידנו על אופן מימוש ציווי זה המוטל על הכלל כולו. מובן שאין הדבר מסור ביד כל אדם ואדם, אלא על גוף המייצג את הכלל.

¹⁸ ראה אור החיים לפסוק כא שרומז לכך.

שבכל בתי מצרים נשמעת זעקה גדולה באמצע הלילה (שם, כז) – "וַאֲמַרְתֶּם זָבַח פֶּסַח הוּא לַה' אֲשֶׁר פֶּסַח עַל בְּתֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנִגְפוֹ אֶת מִצְרַיִם וְאֶת בְּתֵינוּ הִצִּיל".¹⁹

4. הגירוש ממצרים

מחצית א	מחצית ב
וַיִּכְרְדוּ כָל עֶבְדֵי אֱלֹהֵי אֲלֵי וְהִשְׁתַּחֲווּ לִי לֵאמֹר יָצָא אֲתָה וְכָל הָעָם אֲשֶׁר בְּרַגְלֶיךָ וְאַחֲרֵי כֵן אֲצַא... (יא, ח)	וַיִּקְרָא לְמֹשֶׁה וּלְאַהֲרֹן לֵאמֹר קוּמוּ יָצֵאוּ מִתּוֹךְ עַמִּי... וְתִזְזַק מִצְרַיִם עַל הָעָם לְמַהֵר לְשַׁלְּחֵם מִן הָאָרֶץ... וַיִּשָּׂא הָעָם אֶת בְּצִקוֹ טָרֶם יִחְמָץ... וְגַם יַעֲרֵב רַב עֲלֵה אֲתֶם... וַיֹּאפֹּנוּ אֶת הַבָּצֵק אֲשֶׁר הוֹצִיאוּ מִמִּצְרַיִם עֲגוֹת מִצּוֹת כִּי לֹא חָמָץ כִּי גִרְשׁוּ מִמִּצְרַיִם וְלֹא יִכְלוּ לְהִתְמַהֵמָה וְגַם צָדָה לֹא עָשׂוּ לָהֶם. (פרק יב, פסוקים לא, לג, לט)

על אף כל התכנון שקדם, בשעת מעשה מתרחשים כמה דברים לא צפויים לכאורה, שבני ישראל ודאי לא יכלו לחזות מראש.

רבים מקשים, מדוע לא הכינו ישראל צידה לדרך הארוכה? הרי ידעו כבר מראש חודש שהם הולכים לצאת בלילה הזה? יש הדורשים לשבח (רש"י בשם המכילתא): "מגיד שבחן של ישראל, שלא אמרו היאך נצא למדבר בלא צדה, אלא האמינו והלכו, הוא שמפורש בקבלה (ירמיהו ב, ב) 'זכרתי לך חסד נעוריד אהבת כלולותיך לכתך אחרי במדבר'..." אך זה נאמר על התנהגותם של ישראל לאור המצב שכבר נוצר, אך מה הביא אותם להזדקק לכך אם לא חוסר אחריות, או גרוע מכך – חוסר אמונה בזה שאכן הם עומדים לצאת? אמנם מקריאת הפסוק לא נשמעת שום טרזניה גלויה על ישראל, אדרבה, זה נשמע כמציאות שנכפתה עקב הנסיבות ששלטו בהם – "כי גרשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה וגם צדה לא עשו להם" (כלומר, עד שאפילו צדה לא הספיקו להכין! וראה רס"ג כאן) אך אם היה הדבר תלוי בהם ודאי היו מתכוננים כראוי.²⁰ אין סיבה להניח שמשה הסתיר מהעם את הבשורה על כך

¹⁹ מכאן גם יובן הבדל נוסף בין המחציות הבא לידי ביטוי בהודעה לבנים. במחצית השניה חוזר על עצמו ביטוי שלא מופיע במחצית הראשונה: "וְהָיָה לְךָ לָאוֹת עַל יָדְךָ וּלְזִכָּרוֹן בֵּין עַיְנֶיךָ", וכן ביטוי דומה אצל מצוות קדושת הבכורות. כיוון שמצוות אלו באות לזכר הפרטים המהותיים ביותר השייכים בעצם הגאולה של ישראל ממצרים, בעוד שפסיחת ה' על בתי בני ישראל היא עצם המאורע הפרטי הזה שבו נצלו מאותה המגפה במצרים.

²⁰ ישנם דעות שאומרות שאף ניסו להחמיץ הבצק ע"י חוס גופם כששמוהו על שכמם (שד"ל; קאסוטו). העובדה שאפו את בצק מצות בסוכות ולא נתנו לו לגמור להחמיץ, נובעת ככל הנראה מהלחץ לגמור

שפרעה עתיד לשלחם לאחר המכה הבאה ואף לגרשם מן הארץ, אך בשעת מעשה התרחש דבר שאותו בני ישראל לא היו יכולים לצפות מראש: ²¹ "וַתִּחַזַּק מִצְרַיִם עַל הָעַם לְמַהֲרָה לְשַׁלְּחָם מִן הָאָרֶץ כִּי אָמְרוּ בְּלִבָּם מֵתִים", כל מצרים נרתמים ללחוץ את ישראל שיצאו מתוכם בהקדם האפשרי כי הרגישו שכל רגע ורגע ממש שישראל בתוכם זה עולה להם בחייהם. זה בדיוק מה שמתגלה במחצית השנייה. במילים אחרות, מבחינה ספרותית צריך לומר שאם היה ניתן לחזות מראש כיצד יקרו הדברים בפועל לא היה צורך בשתי מחציות, אלא שזהו בדיוק תפקידה של המחצית השנייה – להראות את המורכבות הכרוכה ביציאה מן הכח אל הפועל של דבר ה' הנאמר בצורה פשוטה וחד משמעית, אך התממשותו היא מורכבת ומסובכת; עד כה היה השיח עם הגברים שבעם, עם "בני ישראל" אך כעת יוצא לו ממצרים שבת ענק, מגושם מאוד מבחינת התנהלותו מרוב טף ונשים ומקנה כבד מאד, וגם מבחינה דמוגרפית אין מדובר פה במשפחת בית יעקב בלבד, בטהרתה מכל זר וערל. המוני גויים הסתפחו אליהם ביציאתם ונצלו את הגירוש הגדול ממצרים. ועל אף כל זאת מדגישה התורה שבוה אכן יצאה לה אל פועל התכנית ה-להית: "וַיְהִי מִקֵּץ שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וַאֲרָבַע מֵאוֹת שָׁנָה וַיְהִי בַעֲצָם הַיּוֹם הַזֶּה יָצְאוּ כָּל צְבָאוֹת ה' מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם".²²

עדות נוספת למרכזיות העניין של "וַתִּחַזַּק מִצְרַיִם עַל הָעַם" בתיאור היציאה אל הפועל הוא הביטוי 'בחזק יד' החוזר ארבע פעמים בפרשת מצוות הזיכרון החותמת את סיפור מכת הבכורות, הרומז לכך שגם אותה תגובה חזקה של מצרים מקורה בידו החזקה של ה'.²³

את אפייתו מאחר ולא היה להם מזון אחר. בנוסף המצה הינה מזון מעולה לדרך ארוכה כיוון שמשמרת זמן רב מלחם החמץ.

²¹ שד"ל כתב שהיו בני ישראל סבורים שיצאו בבוקר שהרי עד אז נאסר עליהם מפי הקב"ה בעצמו לצאת מפתח ביתם, ולבסוף גורשו בלילה ולכך לא היו מוכנים.

²² בפסוק זה ניתנת 'הגושפנקא הרשמית' לכך שהסתפחות הערב רב אינה סותרת את התכנית ה-להית, ואף מעוגנת בה. כמו כן סוגר פסוק זה את המעגל שהתחיל אצל אברהם בברית בין הבתרים.

²³ פרשת 'קדש לוי' היא מסירת הציווי על אכילת המצות לעם, אך הביטוי 'בחוזק יד' לא נזכר כלל ואף לא נרמז בציווי שנאמר למשה בפרשת 'החדש הזה'. בפרשת 'קדש לוי' מעמיד משה את בני ישראל שזה עתה גורשו ממצרים על משמעות המאורע הטבעי לכאורה של הגירוש והמהירות שבה נאלצו לצאת, ועל השלכותיו של המאורע לגבי בני ישראל לדורות, הן מבחינה מעשית והן מבחינה תודעתית וכפי שיבואר לקמן בפרק העוסק בפרשייה זו.

5. ליל שימורים הוא לה'

תיאור יציאת מצרים נחתם בפסוק מיוחד (יב, מב) :

ליל שִׁמְרִים הוּא לַה' לְהוֹצִיאֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם הוּא הַלַּיְלָה הַזֶּה לַה' שִׁמְרִים
לְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְדֹרֹתָם.

"אין בכל המפרשים, הראשונים והאחרונים יודע פירוש הדברים האלה", כך כותב שבתאי בן יום טוב אבן-בדוד, מפרשני המקרא החדשים בספרו "המקרא כפשוטו".

מהי משמעות הביטוי "ליל שימורים לה'?" ומה משמעותו של הפסוק על פי הקשרו דווקא כאן? מדוע נבחר דווקא ביטוי זה לחתום את התיאור המרגש של היציאה? לאור הדרך בה הסברנו את היחס שבין מצוות פסח מצרים לבין התרחשות הגאולה בפועל, ננסה להסביר פסוק סתום זה. ראשית יש לעמוד על כך שהמילה 'לילה' והשורש ש.מ.ר. חוזרים בסיפור עצמו עד לפסוק זה 7 פעמים,²⁴ ולכן הן מילים מנחות בעלות משמעות.

המילה 'לילה' נזכרה עד כה לגבי שלושה הקשרים: פסח מצרים (שם n), מכת הבכורות (פרק יא, פסוק ה; פרק יב, פסוקים יב, כט, ל), וגירוש ישראל ממצרים (שם לא). בזה באה התורה לרמוז שהתרכזותם של שלושת הגורמים הללו דווקא ב**לילה הזה** היא בעלת משמעות, היא שהביאה ליציאת בני ישראל ממצרים **ביום**. על כן מקבל דווקא 'היום הזה' משמעות לדורות, כי הוא התכלית והיציאה לפועל של כל אירועי 'הלילה הזה'.

אמנם השימוש החוזר בשורש ש.מ.ר. מוסיף נדבך חשוב לכל העניין. כבר עמדנו על כך ששני הציוויים שבנאום 'החדש הזה', הם ציווי אחד שחלקו האחד לשעה והשני לדורות, ובשני החלקים מצוויים ישראל על שמירה מסוימת.²⁵ כפי שהסברנו, תפקיד המחצית השניה הוא לתאר כיצד יוצאת לפועל התכנית ה-לוהית הקשורה ביחס סימבולי לכל 'ההכנות' שנדרשו מבני ישראל, כלומר, עשיית הפסח. על פי הבנות אלה עלינו לחפש את המשמעות המסומלת במצווה **לשמור** את כבש הפסח מהעשור לחודש.

את הביטוי "ליל שימורים" נראה לפרש כמו 'ואביו שמר את הדבר'. משמעות פסוק זה היא שאביו לא התעלם מן החלומות כי חש שיש בהם רמז אמיתי שעשוי להתגלות בעתיד ולכן שמר בלבו זיכרון החלומות כדבר משמעותי שעשוי להתגשם ביום מן הימים.²⁶ כך גם "וְהָיָה

²⁴ השורש ש.מ.ר. חוזר פעם נוספת לאחר היציאה.

²⁵ "וְהָיָה לָכֵם לְמִשְׁמֶרֶת עַד אֲרָבֶעָה עָשָׂר יוֹם לַחֲדָשׁ הַזֶּה" (שם, n); "וּשְׁמֵרְתֶם אֶת הַמִּצְוֹת כִּי בְעֵצָם הַיּוֹם הַזֶּה הוֹצֵאתִי אֶת צְבָאוֹתֵיכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וּשְׁמֵרְתֶם אֶת הַיּוֹם הַזֶּה לְדֹרֹתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם" (שם, יז). ואל שמירת אלו מצטרפת השמירה על עבודת הפסח לדורות הנזכרת פעמים (יב, כד-כה): "וּשְׁמֵרְתֶם אֶת הַדָּבָר הַזֶּה לְחֻק לְךָ וּלְבְנֶיךָ עַד עוֹלָם. וְהָיָה כִּי תֵבֵאוּ אֶל הָאָרֶץ... וּשְׁמֵרְתֶם אֶת הַעֲבֹדָה הַזֹּאת".

²⁶ שהרי לא כתוב 'ואביו זכר את הדבר', דהיינו אי שכחה של דבר מסוים באופן טכני. את עצם הביטוי 'ליל שימורים' יש לפרש כמו 'יום כיפורים', זמן המיוחד לפועל חיובי מסוים (על פי רס"ג בפירושו למשלי ל, ג הובא בהערה בחומש 'תורת חיים', מוסד הרב קוק, בפירושו על אתר).

לְכֶם לְמִשְׁמֶרֶת – ייחדו אותו מראש ליעוד מסוים. אל תקריבו את הפסח משה שיילקח בו ביום באופן אקראי מתוך העדר, אלא דווקא שה המזומן ועומד מראש למטרה זאת.

גם את מושג השמירה לגבי המצוות יש להבין במשמעותו המקראית המקורית. כדי שמערכת מצוות לא תישאר בגדר תיאוריה כתובה אלא תתקיים באופן מעשי כמערכת שלימה, לא די בעשייה אקראית של הפעולות הנדרשות אלא צריך הקפדה על הקיום לשם המימוש עצמו של החוקה מתוך הכרה בתוקפה והחשבתה בתור ערך עליון. אם לא זה אין למצוות קיום בתור מערכת.

על דרך זו יש לפרש את המילה 'שימורים' במחצית השניה, וזהו המפתח לביאור הפסוק כפשוטו ממש: ²⁷ בני ישראל ייחדו שה לשם קרבן הפסח במצוות ה', ולדורות נצטוו לשמור (במובן של הענקת משמעות ערכית) את חג המצות, ואת זיכרון היום הזה וכן "אֵת הַדָּבָר הַזֶּה" ו"אֵת הַעֲבֹדָה הַזֹּאת", שבזה יהיה משמעות לקיום מצוות ה' בתוך עולם הערכים שיעצבו בני ישראל לעצמם על פי התורה. כנגד זה בא הקב"ה בעצמו, ובאותו לילה שבו התרכזו להם שלושת הגורמים הנ"ל שהביאו ליציאתם של ישראל ממצרים, מעניק משמעות חיובית חדשה לאותו שבט שפל ומעונה של עבדים, מייעד אותם לתכלית חדשה ומעלה אותם למדרגה של צבאות ה'. ²⁸ הפסוק הוא למעשה הכרזה חגיגית, אשר תחילתה מתבארת בסופה. גם המילה 'שימורים' חוזרת פעמים באותו מובן בדיוק, וזהו שיעור הכתוב: לא בחר לו הקב"ה באקראי את האופן בו יוציא עם של עבדים ממצרים, כי אם "לִיל שְׁמֹרִים הוּא לְה' (ישנצרך' על מנת) לְהוֹצִיאֵם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם" – הקב"ה יצר לו על ידי שלושת המרכיבים הנ"ל ליל ייעודים – זמן מיוחד שבו יעשה 'ייעודים', יטביע במציאות משמעות ממשית, כי לא די בהוצאה עצמה ממצרים בלא כל מה שקדם לה מאירועי אותו הלילה אלא חייב היה הדבר מעצם מהותו להתרחש דווקא כך! ומהי משמעות 'הייעודים' של אותו הלילה? את מה ייעד הקב"ה בכבודו ובעצמו? ממשיך הכתוב ומבאר – "הוא

²⁷ ישנם פירושים שונים לפסוק, דבר המעיד על הקושי בפירושו. ואמנם נראה שהכל נובע מאי הבנת הביטוי 'שימורים' על פי הקשרו הספרותי. נציע שני כיוונים עיקריים בהבנת ביטוי זה ונעמוד על חלק מהקשיים שבהם:

מלשון 'שמירה' מן המשחית שנגף את מצרים. זהו אמנם המובן הבסיסי של השורש ש.מ.ר. ולהולכים בכיוון זה יש סמך בחז"ל (פסחים קט, ב) אך מה הטעם להזכיר עניין זה כאן ולחזור להצלת בתי ישראל אחר שכבר הגענו לשיאו של הסיפור – יציאת כל צבאות ה' ממצרים?

מלשון המתנה וציפייה לאותו לילה מסוים. גם לכיוון הזה יש בסיס בדברי חז"ל (מכילתא פסחא יד) הבאים לבטא רעיון חשוב, והוא, שלא היה במאורע ההיסטורי של יציאת מצרים שום צד של אקראיות, ועל אף שהגאולה הייתה תלויה במידת מה במעשיהם של בני אנוש – קיום מצוות הפסח על ידי ישראל ויאוושם של פרעה ומצרים עד כדי גירוש ישראל – כבר היה 'הלילה הזה', ליל הגאולה, שמור ומזומן לדבר זה. אך על פי זה נאלץ לפרש את המילה 'שימורים' שבחלק השני של הפסוק שלא באותה משמעות וכפי שעשו כמה פרשנים ויש בזה דוחק מסוים מאחר והמילה 'שימורים' נאמרת בשתי הפעמים בהקשר של הלילה, כלומר בהקשר של אותו הביטוי.

²⁸ יש כאן מעין מידה כנגד מידה כאשר פסוק זה מהווה את חלקו של הקב"ה לעומת חלקם של ישראל שכבר נתבאר.

הַלַּיְלָה הַזֶּה לְה' שְׁמֵרִים לְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל – בלילה הזה ייעד לו הקב"ה את בני ישראל לצבאותיו שלו! אך לא רק בתור קבוצת אנשים נבחרים אלא "לְדֹרֹתָם" – את זרע ישראל, כדבר בעל המשכיות. פסוק זה נאמר על דרך שירה, לכן אין לתמוה על החזרה שבו.²⁹ התורה למעשה חותמת את תיאור התרחשות המאורע ההיסטורי בפסוק המעמיד את עצם המאורע כפעולת ה' שיצאה לפועל עקב כל ההכנות שבמחצית הראשונה. נמצא שפסוק זה הוא בעל מסר מרכזי מאוד בכל סיפור יציאת מצרים!

6. מקומה של פרשת 'חקת הפסח'

על פי הפרשנים נאמרה פרשה זו ב"ד בניסן לקראת קיום מצוות שחיטת הפסח. וכן נראה אף מן הפסוק החותם את הפרשיה (פסוק 6). מדוע אם כן הוצאה פרשיה זו מן הציווי הקודם שבמחצית הראשונה? נראה כי זאת משום שתוכן הפרשיה של חוקת הפסח לא שייך להקשר שבו נאמר הציווי הראשון.³⁰ לשון 'חוקה' מורה על חוק קבוע לדורות. "זאת חקת הפסח" בא ללמד את הפרטים המגדירים את הפסח לדורות ואשר בלעדיהם אין זה קרבן פסח, לא לשעה ולא לדורות, לכן מובן מדוע הובא ציווי זה בהקשר של קיומו המיידי כבר במצרים. אך מאידך גיסא, כיוון שכל הפרטים שנתוספו כאן שייכים גם לדורות, לא נכללו בנאום 'החדש הזה' שבה קרבן הפסח מהווה מעין הקדמה נקודתית לליל הגאולה.³¹ הפרטים שנמסרו בציווי הראשון כוללים את עיקר צורת עשייתו האקטיבית של קרבן הפסח, בעוד שבפרשיה השניה נוספים פרטים השייכים 'לפרוצדורה' המחייבת כל אחד מאוכלי הפסח, וכן הגבלות הקשורות בקרבן הפסח עצמו, אך הציווי האקטיבי כולו כבר נמסר קודם לכן.

אולם אחר כל זאת עדיין נשארו כמה שאלות פתוחות. אין בכוח החלוקה לשתי מחציות לבדה לתת הסבר למה שנראה לכאורה כאי סדר בסיפור.³² הוכחנו שפרשת 'חקת הפסח' היא השלמת הציווי על קרבן הפסח והסברנו מדוע נתפצל הציווי לשני חלקים, אך מדוע מבחינה ספרותית מפסיק תיאור היציאה בין שני החלקים עד שהתורה רואה צורך לחזור ולהזכיר לנו בדיוק את מה שסופר מספר פסוקים קודם לכן בלבד: את עניין עשיית בני ישראל את צו ה', ואת היציאה ממצרים (יב, נ-נא)? דבר נוסף שטרם הוסבר הוא כיצד מהווה פרשיית 'קדש ל' חלק מהותי מבחינה ספרותית הבא להשלים את המחצית השניה של

²⁹ יתכן ועל בסיס פירוש זה בפשט באו חז"ל עם הרעיון של 'לילה המשומר מן המזיקים', מכיוון שזהו לילה שבו מייעד הקב"ה עם אחד להיות לו לצבאותיו ויש בזה מעין הופעה של מדרגת חיים חדשה, צפים ועולים להם כוחות שמתנגדים למהלך הזה, וממילא יש צורך בשמירה, וכעין זה קטרוגו של השטן בשעת מתן תורה (שבת פט, א).

³⁰ וראה רמב"ן שהלך בכיוון זה.

³¹ וראה לעיל בניתוח פרשת 'החדש הזה'.

³² עיין בקושיות בפתיחת המאמר.

סיפור יציאת מצרים המתארת את היציאה אל הפועל של התכנון ה-לוהי? על פניו נראית פרשיה זו, וכמו כן גם פרשיית 'חקת הפסח', כ'נספחים' לסיפור היציאה שלכאורה כבר נשלם.³³ כדי להתמודד עם הבעיות הללו יש להעיר על דרך קריאה חדשה בכתוב שלא באה לסתור את החלוקה לשתי מחציות אלא להוסיף עליה.

ה. המבנה הסינכרוני – שני סיפורים מקבילים

אם נשוב ונעיין בחלוקה לפסקאות שעשינו לעיל (ב'חלוקת הפרשה') נראה שפסקה ב 1 היא המשך ישיר של א 1 וניתן לקרוא את שתייהן ברצף כסיפור אחד מבלי שנרגיש שמהו חסר בסיפור. לעומת זאת, פסקה א 2 פותחת במעין התחלה של עניין חדש הנראה כעומד בפני עצמו. כפי שראינו, פסקאות א 2 ו ב 2 קשורות זו לזו בקשר ענייני – שתייהן עוסקות בדבר ה' למשה ואהרן על דיני קרבן הפסח לשעה ולדורות. ההתראה על מכת הבכורות שבפסקה א 1 נאמרה ביום י"ד ערב מכת הבכורות שכן היא מתייחסת ללילה הקרוב: "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה כֹּה אָמַר ה' פְּחַצֵּת הַלַּיְלָה אֲנִי יוֹצֵא בְּתוֹךְ מִצְרָיִם". הפתיחה של פרשת החודש (א 2) מורה על כך שפרשה זו נאמרה עוד קודם לכן מראש חודש.³⁴ פסקה ב 2 שבה נמסרה חוקת הפסח, נאמרה כפי הנראה לקראת קיום הקרבת הפסח, ביום י"ד.

נמצא אם כן שישנם שני סיפורים נפרדים המתרחשים במקביל: סיפור מכת הבכורות המתאר את המאורע של הכאת בכורי מצרים וכתוצאה מכך – גירוש ישראל ממצרים, וסיפור קרבן הפסח שבו נמסרים דיני הפסח מה' למשה וממשה לעם בשני שלבים – הכנת הקורבן מעשור לחודש והקרבתו בליל ט"ו, ומסירת ההלכות הפרוצדורליות הנוגעות לפסח עצמו בשעת מעשה. מדוע בחרה התורה לספר את סיפור יציאת מצרים דווקא על ידי מבנה סינכרוני של שני סיפורים מקבילים?

מבנה זה נועד להעביר מסר חשוב והוא, שהתממשות גאולתן של ישראל תלויה ביחס שבין שני מישורים מקבילים התלויים זה בזה ומעצבים זה את זה: המישור ה'חיצוני' שבו מתוארים מאורעות היסטוריים במציאות הריאלית הקשורים בעם ישראל, והמישור ה'פנימי', העומד מאחורי האירועים ההיסטוריים, שהוא למעשה מערכת היחסים שקיימת בין מצנה לבין העושה – בין ישראל לאביהם שבשמים.

במחצית הראשונה, במקביל להתראה על מכת הבכורות שהיא החלק הראשון של הסיפור ה'חיצוני', בא סיפור קרבן הפסח ומגלה על עצם היות בני ישראל מצווים ועומדים כבר כמה ימים מראש ומוכנים לבאות לאחר שקיבלו את ציווי הפסח והדם על המשקוף ואף קיימוהו, וגם ציווי לדורות המעוגן בלוח שנה שנתחדש עתה על ידי ה' כבר נמסר למשה

³³ וכך אמנם פירשו קאסוטו וב"דעת מקרא", כנספח לסיפור יציאת מצרים הבא 'להשלים' כמה מצוות הקשורות לזכר היציאה.

³⁴ "חודש" במובן המקראי מתייחס במקומות רבים לתופעה הידועה של חידוש הלבנה.

ואהרון. זוהי 'הסיבה האמיתית' שעליה מבסס הקב"ה את היציאה אל הפועל של מכת הבכורות, עליה הודיע לפרעה רק כמה שעות מראש. לכן דווקא לאחר הפסוק – "וַיִּלְכוּ וַיַּעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן בֶּן עֶשְׂרִים³⁵ נִיתַן לַעֲבוֹר לְשֵׁלֵב הַבַּיִת."

המחצית השנייה פותחת בתיאור המאורע ההיסטורי של יציאת מצרים ולבסוף מסכמת (וב, מא): "וַיְהִי מִקֶּץ שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה וַיְהִי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה יָצְאוּ כָּל צְבָאוֹת ה' מִמִּצְרָיִם מִצְרָיִם". מיד לאחר תיאור היציאה מגיעה פרשיית הציווי על חוקת הפסח שנאמרה לבני ישראל כנראה ממש עובר לעשייתה, ונכתבה פרשיה זאת דווקא כאן כדי לחשוף את מה שעומד בתכליתו הפנימית של האירוע הגדול הזה והוא – עצם המעמד של ישראל כלפי ה' כמצויים ועושים את חקת הפסח כמשפטה המדויקת כפי שמדגישה התורה: "וַיַּעֲשׂוּ כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה וְאַתְּ אַהֲרֹן בֶּן עֶשְׂרִים³⁶ לְכַן נִסְמָךְ גַּם לְכַן הַפְּסוֹק – "וַיְהִי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה הוֹצִיָּא ה' אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם עַל צְבָאוֹתָם" כדי להדגיש שהגאולה ממצרים היא דבר הנמשך דווקא כתוצאה מעשיית בני ישראל את רצון ה'. נמצא שאין כוונת התורה בפסוק זה 'לסכם' או לחתום סופית את סיפור יציאתם של ישראל ממצרים אלא זוהי חתימת הסיפור 'הפנימי'! על פי זה יובנו שלא 'על דרך הגיוון' הבדלי הניסוח בין שני הפסוקים החוזרים לכאורה בדיוק על אותו רעיון. בתיאור המאורע עצמו הניסוח הוא "וַיְהִי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה יָצְאוּ כָּל צְבָאוֹת ה' מִמִּצְרָיִם" כן מתואר אירוע שארע באותו יום – עם יצא ממצרים. לעומת זאת בחתימת הסיפור 'הפנימי' הלשון היא: "וַיְהִי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה הוֹצִיָּא ה' אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם עַל צְבָאוֹתָם".³⁷ זהו אינו סיפורו של אירוע

³⁵ על מנת לעמוד על המשמעות החשובה של אמירה זו שבפסוק בהיקף היותר רחב שלה יש להעיר על כך שפסוק זה סוגר מעגל נוסף שנפתח כבר בפרק ו פסוק ט: "וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא שָׁמְעוּ אֶל מֹשֶׁה מִקֶּץ רוּחַ וּמַעֲבֹדָה קָשָׁה". באותה פרשיה מתוארת בעיה זו גם לגבי מנהיגם של ישראל – משה רבנו עצמו, הנרתע מהשליחות אל פרעה, וגם ההישג החלקי שלכאורה כבר הושג לו ביחס אל העם (ד, לא) – "וַיִּצְמָן הָעָם... וַיִּקְדּוּ וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ" ירד עתה לטמיון. בסוף הפרשה שם לאחר נאום ה' אל משה מגיע הסיפור למטרתו ומנהיגי העם נרתמים לשליחותם: "וַיַּעַשׂ מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֹתָם כִּן עָשׂוּ". המטרה הסופית של גאולת מצרים על כל האותות והמופתים שבה, מלבד היציאה עצמה, היתה הבאת בני ישראל לידי מוכנות לקראת קבלת מצוות ה', ומטרה יסודית זו היא הושגה בפרשתנו: "וַיִּקְדּוּ הָעָם וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ. וַיִּלְכוּ וַיַּעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן בֶּן עֶשְׂרִים" (המילים 'כן עשו' אינן מוסבות אדלעיל אלא באות כתוספת לחיזוק ואישור). ואולי ניתן לומר שבפסוקים אלו מצטרפים בני ישראל למעגל עוד יותר רחב של היתאמות מוחלטת לדבר ה-להים על ידי נציגיו האנושיים כאן עלי אדמות. כוונתי היא לנח, המהווה לגמרי לבדו את התממשות הכוונה ה-להית בבריאת האדם בשלב הקודם של האנושות, היינו קודם השתלשלות עשרת הדורות שעד אברהם שהתחיל התחלה חדשה לגמרי של הקמת אומה שלימה לתפקיד הנ"ל. ובנח מוזכר לראשונה ביטוי זה (בראשית ו, כב): "וַיַּעַשׂ נֹחַ כְּכֹל אֲשֶׁר צִוָּה אֱתוֹ-לֵהִימ כִּן עָשָׂה".

³⁶ כאן מדובר בקיום הקרבת הפסח ואכילתו בבית אחד על פי כל ההלכות השנויות בפרשיה; בעוד שלעיל (פסוק כח) מדובר על שחיטת הפסח ונתינת הדם על המשקוף בתור הכנות לקראת הלילה. לגבי ניתוח משמעות פרשיית 'חקת הפסח' ראה בפסקה הבאה.

³⁷ א. כמו כן הביטוי "כָּל צְבָאוֹת ה'" מתאים למבטו של אדם המתבונן מהצד במאורע, לעומת ההבחנה של "בְּנֵי יִשְׂרָאֵל... עַל צְבָאוֹתָם" המתייחס למבנה הפנימי – שאינו ניכר לעין – של אותה קבוצה: בני ישראל הם עיקר היוצאים, ואיתם כל המשפחה. דווקא בפסוק זה מוענקת משמעות עמוקה יותר לעצם היציאה

אלא פעולת ה' כחלק מקשר הדדי עם ישראל היא המתוארת כאן, והיא שעומדת מצד האמת מאחורי אותו אירוע שתואר לעיל.

כך על ידי אמצעי ספרותי זה של שני סיפורים מקבילים, מבקשת התורה להעמידנו על היסוד החשוב הזה של דרך פעולת ההשגחה על ישראל כדבר התלוי בעצם היות "בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" מצויים ועושים רצון ה'. הדגש הוא שאין גאולתן של ישראל מתאפשרת על ידי סיבתיות טכנית, אלא דווקא על ידי מה שנראה במבט אנושי כקשר בלתי אמצעי בין מצב האינטראקציה שבין ישראל להקב"ה, לבין גורלה של האומה על במת ההיסטוריה.

1. תוכן פרשיית 'חקת הפסח' וחיבתה להשלמת הסיפור השלם

לאור כל האמור לעיל, נוכל להבין במה נתייחדה לעצמה פרשייה זו דווקא ולא נכללה עם הציווי הראשון. בעוד שבקיום הציווי הראשון ניצלו ישראל מהמגפה שפקדה את מצרים, בקיום הציווי האחרון נגאלו ישראל בפועל מתחת יד מצרים. לכן כבר אין זה ציווי המכוון כפנייה ראשונית לאותו עם של עבדים היושב במצרים בדרישה להתעסקות באיזו הוראת שעה. כאן זהו ציווי נצחי השייך גם לדורות.³⁸ בקיום הציווי הזה פועלים ישראל כעם של גאולים עוד בהיותם בארץ מצרים, ובזה ממילא ראויים היו להיגאל; מעצם כך שראו את עצמם כבעלי מעמד עצמאי אמיתי (ודבר זה כבר מוטבע בצורה סימבולית באופיו של הציווי עצמו כפי שיבואר) תוך כדי ציות למצוותם הראשונה ששייכת לכל בני ישראל לדתם,³⁹ כבר זכו לגאולה רוחנית ממצב השעבוד, והשלב הבא הנמשך מזה הוא היציאה לפועל של גאולה רוחנית זו במישור ההיסטורי.³⁹

יתכן להסביר גם את תוכן הפרשיה על בסיס היותה המקבילה הרוחנית-תכליתית לסיפור המאורע של היציאה ממצרים. עיקרה של הפרשיה מבחינה ספרותית הוא למעשה ההגדרה של 'מיהו יהודי' השייך "לעדת ישראל" הראוי להשתתף בעשיית הפסח, ומי אינו רשאי

הכוללנית שתוארה קודם לכן, הרומזת גם למה שנתבשרו בראשונה (שמות ג, טז): "פֶקֶד פְּקֹדֹתַי אֶתְכֶם וְאֶת הַעֲשׂוֹי לְכֶם בְּמִצְרַיִם".

ב. יתכן וגם ההבדל שבין פסוק נ שבו כתוב "וַיַּעֲשׂוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְבִין פְּסוּק כח – וַיַּעֲשׂוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" אינו מקרי, אלא פסוק נ נאמר במחצית השניה במקביל לגאולה עצמה המדגישה פעמיים את מדרגתם החדשה של ישראל הבאה לידי ביטוי בכלליות היקף הגאולה וזה כנגד הכלליות שבקיום מצוות הפסח: "וַיְהִי בַעֲצֵם הַיּוֹם הַזֶּה יֵצְאוּ כָּל צְבָאוֹת ה'... הוּא הַלְיָלָה הַזֶּה לְה' שְׁמַרְיִם לְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְדֹרֹתָם".

³⁸ וראה לעיל בשאלות בראש המאמר.

³⁹ דבר זה רמוז כבר בפנייה הראשונה אל משה ואהרן (יב, א): "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אֶהֱרֹן בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר", הדגש הוא שהמצווה הראשונה שבה יגאלו נתנה להם דווקא בעודם נתונים תחת שיעבוד מצרים.

לעשות הפסח וליטול בו חלק.⁴⁰ רק פסוק מו מונה הלכות הנוגעות לפסח עצמו, ועל כן הוא מהווה ציר מרכזי כפי שיבואר לקמן.

(מג) וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן

זֹאת חֻקַּת הַפֶּסַח כָּל בֶּן נֹכֵר לֹא יֹאכַל בוֹ.

(מד) וְכָל עֶבֶד אִישׁ מִקְנֵת כֶּסֶף וּמִלֶּתֶה אֹתוֹ אִזּוֹ יֹאכַל בוֹ.

(מה) תּוֹשֵׁב וְשֹׁכֵר לֹא יֹאכַל בוֹ.

(מו) בְּבֵית אֶחָד יֹאכַל לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבֶּשֶׂר חוּצָה וְעַעֲם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ.

(מז) כָּל עֵדֶת יִשְׂרָאֵל יַעֲשׂוּ אֹתוֹ.

(מח) וְכִי יִגֹּר אֶתְנֶה גֵר וְעֵשָׂה פֶסַח לְה' הַמּוֹל לוֹ כָּל זָכָר וְאִזּוֹ יִקְרַב לַעֲשׂוֹתוֹ וְהָיָה כְּאֶזְרַח הָאֶרֶץ

וְכָל עֶרְל לֹא יֹאכַל בוֹ.

(מט) תּוֹרַח אַחַת יְהִי לְאֶזְרַח וְלִגֵּר הַגֵּר בְּתוֹכְכֶם.

(נ) וַיַּעֲשׂוּ כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כְּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה וְאֶת אַהֲרֹן כִּן עָשׂוּ.

המחצית הראשונה (מג-מה) מגדירה שגוי אינו רשאי להשתתף בפסח, אך אם הגוי הוא "עֶבֶד אִישׁ מִקְנֵת כֶּסֶף" הרי שייך הוא ל"עֵדֶת יִשְׂרָאֵל" ובלבד שימול, מה שאין כן תושב ושכיר שאף על פי שהם יושבים אתנו או עובדים עבורנו אין הם שייכים לישראל, ואף המילה לא תועיל להם.

המחצית השנייה של הנאום (מז-מט) לעומת זאת עוסקת כולה במי שכן עושה את הפסח. ומלבד הפסוק הפותח את המחצית – "כָּל עֵדֶת יִשְׂרָאֵל יַעֲשׂוּ אֹתוֹ" מוסיפה התורה גם את הפרוצדורה של הגר, כלומר, אדם נוכרי הגר בקרב ישראל ורואה עצמו כחלק מהאוכלוסייה הישראלית,⁴¹ ואף הוא אינו שייך להגדרה הבסיסית של ישראל עד שימול, מאחר ואין זו הגדרה חברתית. אמנם, זהו ההבדל בין גר לבין 'בן נכר' שלא יכול להסתפק במילה בלבד כצעד פרוצדורלי, אלא רק מתוך כוונה להצטרף לעדת ישראל על כל המשתמע. לכן לא מסתפקת התורה באיסור אחד של "וְכָל עֶרְל לֹא יֹאכַל בוֹ" הנוגע לכאורה גם לישראל וגם לנכרים, אלא מקדימה את ההגבלה של "כָּל בֶּן נֹכֵר לֹא יֹאכַל בוֹ" לכל ההלכות שבפרשיה.

נראה שלא במקרה מקבילות הלכות אלה, הקובעות מי שייך לעדת ישראל, לתיאור התרחשותה של יציאת מצרים במישור ההיסטורי. התורה מוסרת נתון שלכאורה אינו שייך מהותית לגאולת עם ישראל, ואף לא נצפה מראש על ידי הקורא, אך התורה רואה בו דבר

⁴⁰ הפרשיה מגדירה מי ראוי 'לאכול בו', שכן עיקר עניינה של מצווה זו הוא מעשה האכילה של בשר הפסח וכפי שהתבאר לעיל בניתוח פרשת החודש.

⁴¹ "ובאמת אין בכל המקרא גר שנתגייר כי אם איש נכרי שנשתקע בארץ ישראל, ולפי שהגר הגר בארץ נהנה מחוקות עם הארץ שתשמורנה על נפשו וממונו, מדת הדין שאף הוא יצא ידי חובתו מן התורה שישמרו בעם שהוא יושב בקרבו. ולפיכך היה הגר חייב במצוות הראויות לו..." (מקרא כפשוטו לר' שבתאי בן יום-טוב אבן בודד).

בעל משמעות (פסוק לח): "וְגַם עָקֵב רַב עֲלָה אֶתֶם", גויים רבים⁴² התערבו בבני ישראל היוצאים ביד רמה ונצלו את ההזדמנות להימלט ממצרים ולכאורה 'השתתפו' בנס הגאולה של ישראל. זוהי בזעיר אנפין תופעת הגירות הראשונה שבה בחרו מרצונם גויים להסתפח אל ישראל. לכן באה במקביל פרשיית חוקת הפסח – שמצד האמת דווקא בעבור קיומה נתאפשרה יציאתה של הגאולה אל הפועל – ומגדירה במדויק את הגרעין שסביבו הכל מתרחש, את "עדת ישראל".

גם את ההלכות הקשורות לפסח עצמו המנויות בפסוק מו, המשמש כציר מרכזי בין שתי המחציות, ניתן להסביר – כמו בפרשיית החודש – בקשר סימבולי אל תכליתה של כל הפרשייה, והוא עניין האחדות שבו: אכילתו במקום אחד, והשמירה על שלמות גופו של הפסח בעת צליתו.⁴³

נמצא, שפרשייה קצרה זו באה ללמדנו כי הדבר העומד ביסודו של המאורע ההיסטורי של היציאה הגדולה ממצרים הוא בני ישראל, העומדים כחטיבה הנבדלת לעצמה, ושהגדרתה המדויקת של חטיבה זו ניתנת לה על ידי הציווי על הגדרת החבורה של קרבן הפסח, אשר אף הוא עצמו מסמל אחדות.

2. מצה זו שאנו אוכלים – על שום מה?

מדוע הקדימה התורה את הציווי על חג המצות לתיאור המאורע עצמו שבו לא הספיק בצקם להחמיץ? מה באה ללמדנו בכך? הדבר הראשון שניתן להסיק מכך הוא שאין זה ציווי שבא לזכר אותן המצות שאפו באותו יום. לאור המבנה הסינכרוני של הסיפור, המקביל בין שני מישורים שונים, תתקבל משמעות חדשה בהבנת עניינן של המצות.

כפי שבארנו לעיל, ממכת הבכורות ואילך, 'מערכת היחסים' החדשה שנוצרה בין ישראל לאביהם שבשמים היא המניע את האירועים ההיסטוריים במצרים; היא שמכוננת את מהלך המציאות המהווה למעשה יציאה אל הפועל של הקשר הרוחני הזה – על במת ההיסטוריה. זהו מודל גאולתם של ישראל, שאינה מתאפשרת דווקא מכח ההשתדלות הטכנית בעולם הסיבתי, ואף שאין לזלזל בחשיבותה של השתדלות מעין זו – לא מכאן מתחילים הדברים. כי בסופו של יום, הכל יקבע על פי השתדלותם של ישראל במישור מערכת היחסים שבינם לבין הקב"ה, שבו הם מצווים ועומדים, ומלבד הציות המוחלט לדבר ה' אין שום משפיע משמעותי נוסף על מהלך ההתרחשויות.

אך לכאורה, מי ערב לכך שאכן הסיבה האמיתית שעומדת ביסוד הגאולה ממצרים היא קשר בלתי אמצעי המושפע על ידי השתדלותם של ישראל במישור אחר לגמרי?

⁴² כפי הנראה לא רק בני ישראל היו משועבדים תחת יד המצרים; האימפריה הגדולה של אותם הימים השתעבדה בעבדים רבים (זוהר בשלח לח).

⁴³ ע"פ המהר"ל בגבורות ה' פרטי קרבן הפסח מבטאים אחדות.

בני ישראל אכן גורשו על ידי המצרים המבוהלים כתוצאה ממכת הבכורות, אך מלבד תיאור פרטי הגירוש והיציאה עוקב הכתוב בשני פסוקים גם אחר התעסקותם של בני ישראל בבצקם.⁴⁴ אילו היינו משמיטים את פסוקים לד ולט לא היה חסר הפן המעשי ההיסטורי כלום. אך התורה בחרה באופן מפתיע ללא כל קשר סיפורי-טכני (לכאורה) למה שקדם בענייני אותו הלילה, להדגיש את עניין הבצק שלא החמיץ כדי לרמוז לנו על הפן הנוסף הכרוך ביסוד התהוותו של המאורע כדי שלא נטעה להתייחס אל עצם היציאה ממצרים אך ורק כאל תגובה טבעית של המצרים שמיהרו לגרש את ישראל מתוכם. אם לא המסר הזה הרי העיקר כולו חסר.

נמצא, שעניין המצות בסיפור היציאה תפקידו להעיד על היות כל המאורע הזה יציאה לפועל של המהלך ה-להי שביסודו עומדת הרתמותם של ישראל למילוי מצות ה' שנתנה בפרשת החודש. בזה נמצאו דברי חז"ל בהגדה מכוונים לעומק פשט הכתוב על פי הקשרו האמיתי: "מצה זו שאנו אוכלים – על שום מה? על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא וגאלם שנאמר: וַיֹּאפֹךְ אֶת הַבֶּצֶק אֲשֶׁר הוֹצִיאוּ מִמִּצְרַיִם עֲגַת מִצּוֹת כִּי לֹא חָמַץ כִּי גֵרְשׁוּ מִמִּצְרַיִם וְלֹא יָכְלוּ לְהַתְמַהֵמָה וְגַם צָדָה לֹא עָשׂוּ לָהֶם".

3. פרשיית 'קדש לי' – איחוד שני הסיפורים

בהמשך לדברים הקודמים יובן תפקיד פרשיית 'קדש לי' באור חדש על פי ההקשר שלה במהלך הסיפור. יש להבין את מצבם של בני ישראל המגורשים בבהלה ממצרים. עד כה, הדבר היחיד שהיו מסוגלים לקלוט מכל אירועי היום הוא שהם ניצלו באורח פלא ממגפה שפקדה את מצרים, אך בלא שום משמעות לדורות.⁴⁵ דווקא כאן מצא משה לנכון למסור לעם את עניין חג המצות אך לא לפני שיעמידם על המשמעות שיש ליום זה בעבורם, ודווקא מתוך הקשר זה מוסר הוא את הציווי לעם.

לעיל עמדנו על המבנה הסינכרוני שבסיפור בו שני סיפורים שונים מתרחשים במקביל. בפרשיה זו למעשה מתקבל מבט כולל הרואה את שני הסיפורים כדבר אחד שהתרחש. זהו למעשה המסר המרכזי העולה מסיפור גאולתם של ישראל, מסר אותו מבקש משה ללמד את העם לאחר שחוו בעצמם את ההצלה משעבוד מצרים. בנאום 'החדש הזה' המהווה את 'קוד הגאולה',⁴⁶ מוזכרים שני אופנים של חיפזון: חיפזון ממשי באכילת הפסח, הקודם בזמן לגאולה עצמה (יב, יא), וחיפזון הבא לידי ביטוי באופן סמלי בלבד בציווי לאכול מצות,

⁴⁴ "וַיֵּשֶׂא הָעָם אֶת בְּצֵקוֹ טָרֵם וְחָמַץ מִשְׁאַרְתָּם צָרְרֹת בְּשִׁמְלָתָם עַל שִׁכְמָם... וַיֹּאפֹךְ אֶת הַבֶּצֶק אֲשֶׁר הוֹצִיאוּ מִמִּצְרַיִם עֲגַת מִצּוֹת כִּי לֹא חָמַץ כִּי גֵרְשׁוּ מִמִּצְרַיִם וְלֹא יָכְלוּ לְהַתְמַהֵמָה וְגַם צָדָה לֹא עָשׂוּ לָהֶם".

⁴⁵ עיין לעיל בפרק 'הציווי החלקי לזקני ישראל'. יש לציין שאל נאומו של ה' בראש פרשת וארא המכיל את מלא משמעותה של גאולת מצרים ותכליתה, לא שמעו בני ישראל מקוצר רוח ועבודה קשה.

⁴⁶ ראה לעיל בסוף ניתוח נאום 'החדש הזה'.

כזיכרון לגאולה שהייתה. בפסקה ב 1 המתארת את היציאה אל הפועל של הגאולה עצמה גם כן באים לידי ביטוי שני אופנים אלו של חיפזון: חיפזון ממשי של בני אדם – מצרים הדוחקים את ישראל, והבצק שלא החמיץ כמוטיב הבא לרמז על חיפזון רוחני העומד מאחורי ההתרחשות ההיסטורית.⁴⁷ ואילו משה פותח את הציווי לעם בהסבר משמעותו של המאורע הגדול של יציאתם ממצרים, וממשיך בתרגום הדבר למצוות מעשיות (יב, לג-לד): "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם זְכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יָצִאתֶם מִמִּצְרַיִם מִבְּיַת עֲבָדִים: **כִּי בַחֲזֶק יָד הוֹצִיא ה' אֶתְכֶם מִזֶּה וְלֹא יֶאֱכַל חֶמֶץ**". את הפסוקים "וַתִּחַזַּק מִצְרַיִם עַל הָעָם לְמַהֵר לְשַׁלְּחֵם מִן הָאָרֶץ... וַיִּשָּׂא הָעָם אֶת בְּצֻקוֹ טָרִם יְחֶמְצוּ מִשְׁאַרְתָּם צָרַרְתָּ בְּשִׁמְלֹתֶם עַל שְׂכָמְךָ" הופך משה ל'**בַּחֲזֶק יָד הוֹצִיא ה' אֶתְכֶם מִזֶּה**' (יג, ג) ואל זה מצמיד משה את הציווי "וְלֹא יֶאֱכַל חֶמֶץ" בו נצטווה לעיל (יב, טו).⁴⁸ אילולא שהעמידם על הקשר בין הדברים, יתכן ולא היו יודעים ישראל ליחס את מלא המשמעות לעצם יציאתם ממצרים, שכן כמו שהזכרנו, מן הסתם היו מבוהלים וחפוזים באותה שעה לצאת ממצרים, והיו רואים בכך רק מעשה הצלה חד פעמי גדול שנמשך מתגובת המצרים למכת הבכורות. כל עניין המצות בא לכוון את תודעתם אל הערך הנצחי שביציאה עצמה. כעת יבינו ישראל שהעובדה של אי החמצת בצקם היא למעשה עדות מוחשית לרושם שהטביע בעולם המהלך ה-לוהי שהביא להוצאתם ממצרים ביד חזקה. דווקא בהקשר זה מוסר משה לעם את תוכנו של חג המצות,⁴⁹ וממילא ייווכחו ישראל בכך שהקשר בין הציווי להתרחשותה של הגאולה איננו מקרי.

⁴⁷ ראה לעיל "מצה זו שאנו אוכלים על שום מה".

⁴⁸ ראה לעיל הערה 9 שם בארנו שציווי חג המצות בפרשיית 'החדש הזה' התחלק לשני חלקים כאשר בחלק הראשון מוצג צד אחד של המצווה שנועד לתת צביון מסוים לשבעה ימים (שמועדם המדויק טרם הוגדר) על ידי החלפת הלחם הרגיל של האדם במצה, וכן בהשבת כל שאור הדרוש להכנת לחם זה. גם בציווי לעם מגדיר משה לפני הכל את הצד העיקרי שבציווי – "ולא יאכל חמץ" – שבו יקיימו בפועל את הדרשה שבתחילת הפסוק "זְכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה וְגו'" , ורק בהמשך מזכיר את פרטי המצווה המעשיים בשינויים משמעותיים שלא נעמוד עליהם כאן.

נמצא לפי זה שגם במסירת הציווי לעם לא התייחס משה במפורש לקשר הבלתי אמצעי שבין חג המצות לבין בצקם שלא הספיק להחמיץ, אלא בני ישראל יוכחו בעצמם ביחס הבולט שקיים בין הדברים.

⁴⁹ יש המפרשים שמשה מסר לזקני ישראל את כל פרשת 'החדש הזה' אלא שלא חש הכתוב להאריך (עיין רמב"ן), אך נראה שהכתוב עצמו רומז לכך שאמירת 'חג המצות' שנאמרה בפרשת החודש נדחתה עד פרשת 'קדש לי' ולא שנזכר שם שוב חג המצות כהקדמה לציווי קדושת הבכורות בלבד. הכתוב רומז על כך ע"י משחק בכתוב מלא וחסר שמבחינה ספרותית הוא לכאורה חסר משמעות. ישנם כמה הבדלים בין חג המצות שביפרשת החדש לבין זה שבפרשת 'קדש לי' אך הציווי על אכילת מצות חוזר פעמים הן בציווי למשה והן בציווי לישראל. בציווי למשה: "שִׁבְעַת יָמִים מִצַּת תֹּאכְלוּ... בְּרֹאשׁוֹן בְּאַרְבַּעַת עֶשֶׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בְּעֶרְבֵי תֹאכְלוּ מִצַּת" ובציווי לעם: "שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכְלוּ מִצַּת וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי חַג לַה'... מִצַּת יֶאֱכַל אֶת שִׁבְעַת יָמִים וְגו'". דומה שהכתיב המלא והחסר בא להעיד על כך שדווקא כאן סיים משה למסור לעם את כל מה שנאמר לו קודם לכן. אמנם המתבונן ימצא עוד כמה וכמה ביטויים שחוזרים על עצמם בשתי הפרשיות המעידים על הזהות שבין שני הציוויים.

בשיאו של הציווי מגיע פסוק (יג, ה) שהתלבטו בו המפרשים:

וְהִגְדַּתְּ לְבָנֶיךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר בְּעֶבְרָה זֶה עָשָׂה ה' לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרָיִם.

ויש לדקדק בפשט הכתוב "בעבור זה", בעבור מה? לפי הפשט, מתייחס אל "וְעֵבְדָתְךָ אֶת הָעֶבֶדְהָ הַזֹּאת בְּחֹדֶשׁ הַזֶּה..." ומשמע לכאורה שהקב"ה גאלנו אז בעבר ממצרים בעבור העבודה שאנו מקיימים היום? בדרך כלל הדברים הפוכים! הפרשנים התקשו בכך.⁵⁰ אך לאור כל האמור לעיל יתפרש הכתוב כפשוטו. כפי שבארנו, קיבלה גאולת מצרים משמעות נצחית עוד קודם התהוותה, בנאום 'החדש הזה' בו נתנו בדיבור אחד המצוה לשעה והמצוה לדורות. רוצה לומר, קיום מצוות על ידי ישראל הוא תכלית הגאולה ובעבור זה יצאנו ממצרים. נמצא אם כן, **שהתורה עצמה צוותה עלינו בגלל עצם היותנו גאולים, לחוג את חג המצות לדורות, כי על ידו נזכיר את זיקתנו לאותו אירוע מכונן שבו נהיינו לעם, ונזכור מאין באנו. ובשיאו של היום הזה נודיע לבנינו שמראשיתנו הננו אומה 'שנבראה יש מאין' ממש על ידי ה' במצרים על מנת שתהא עובדת את ה' בעבודה הזאת. זה הדבר אשר 'עשה ה' לי בעצם יציאתי ממצרים, שנהייתי לעם.**

זהו עומקו של המסר אותו מצווה האב להגיד לבנו "ביום ההוא", וזוהי מטרת סיפור יציאת מצרים מלבד הזכרת העובדות 'שאיננו ושהיו'.⁵¹

את הענין הזה צריך כל אחד מבני ישראל לעשות לו 'לאות על ידו ולזכרון בין עיניו', שמשמעו על דרך הפשט לא רק זיכרון מאורע והנצחתו, אלא הפיכת זיכרון היום הזה לסמל, המעיד על קיומו של קשר מהותי עם הבורא המגדיר את זהותו של האדם. זוהי משמעות "אות" המופיע במקרא בכמה מקומות: סימן המורה על קשר שיש לאדם עם בוראו, כגון אות קין, אות הקשת בענן, הדם שניתן על המשקוף והמזוזות, והשבת. דבר זה, האמור לעצב את זהותו של האדם בפנימיותו, צריך לקבל גם ביטוי חיצוני המודיע לסובבים אותו על זהותו של אותו אדם בתור אחד מגאולי ה' שהוציאם ביד חזקה ממצרים להיות לו לעבדים.⁵² מתוך שיגיע האדם להזדהות מוחלטת עם התוכן הזה, המצביע על

⁵⁰ נחלקו הפרשנים בקריאת פסוק זה: לפי הרמב"ן והרשב"ם יש לקרוא כך – 'בעבור זה שעשה ה' לי ניסים במצרים אני עובד עבודה הזאת'. אולם על פירוש זה כתב אבן-עזרא: "כי איך נהפוך דברי-להים חיים? וטעם הפסוק הפך מחשבתו, כי אין אנו אוכלים מצות בעבור זה, רק פי' בעבור זה, בעבור זאת העבודה שהוא אכילת המצה ולא יאכל חמץ שהוא תחלת המצוות שצוה לנו השם עשה לנו השם אותות עד שהוציאנו ממצרים. והטעם – לא הוציאנו ממצרים רק לעבדו", ובכיוון זה הלך הרש"י הירש וכללעני"ד.

⁵¹ ראה רמב"ם הלכות חמץ ומצה ז, א.

⁵² נראה שעל דרך הפשט יש לפרש את הביטוי "ולזכרון בין עיניך" על דרך הכתוב (במדבר י, ט-ו): "וְנִזְכְּרָתָם לְפָנֵי ה'... וְהָיוּ לָכֶם לְזִכְרוֹן לְפָנֵי-לַהֲיָקָם" הזיכרון שם הוא במונח של הזיכרות בפני אחרים ולא שהם עצמם יזכרו דבר מסוים. כך נראה לפרש גם כאן כהמשך לביטוי "והיה לך לאות על ידך" המבטא את היחס הרצוי אל המאורע של היציאה ממצרים בתור דבר המגדיר זהות, אלא שזה ביחס לדרך בה האדם אמור לראות את עצמו, ואילו הביטוי השני אומר איך עליו להיראות כלפי חוץ. יתכן לומר שדוקא הביטוי הזה יוכל ללמד על חברו "וּלְטוֹטוֹפֵת בֵּין עֵינֶיךָ", וראה רש"י כאן. ידועה המחלוקת

הקשר ההדוק בינו לבין ה' כפי שבא הדבר לידי ביטוי בגאולה על ידי המצות, יגיע למצב בו תהיה תורת ה' בפיו, היינו בראש מעייניו, כדבר שבו הוא עסוק ומדבר תמיד.⁵³ פסוק זה מקביל לפסוקים יג-יד בפרק יב, ובא לבאר באיזה אופן ישמש 'היום הזה לזיכרון' לבני ישראל, על ידי הזדהות אישית של כל אדם פרטי עד כדי ענידת סמלים מיוחדים.⁵⁴

גם בציווי על הבכורות מסביר משה את טעמו של הציווי ובכך שוב מעניק משמעות למאורע ששייך אל העבר כדי שיעמדו ישראל על משמעותו. על פי מה שנתבאר לעיל היה צורך ליידע את העם על עצם העובדה שהמוכים בליל המגיפה במצרים היו דווקא הבכורות, וגם אם נאמר שדבר זה היה ידוע לעם, היה צריך להבהיר להם שזהו עניין מהותי העומד ביסוד גאולתם ממצרים, שיש בו כדי לקבוע מצווה לדורות, ואף להיות גם הוא לחלק מזהותו של כל ישראלי.

עצם הרעיון של היות ישראל 'בנו בכורו' של הקב"ה, המשמש בסיס ענייני לכל סיפור הגאולה ממצרים, בא בסיפור זה לידי ביטוי ממשי. עד פסקה ב 3 לא דובר כלל על בכורי ישראל. רק במציאות החדשה שנוצרה אחרי הכאת בכורי מצרים והצלת בני ישראל, או במילים אחרות העדפת בכור על בכור, שייך היה לצוות על קידוש בכורי ישראל לה'. 'התוצאה הסופית' של מכת הבכורות היא למעשה הביטוי המעשי שניתן לה בתור מצווה לדורות, דבר המעיד על הערך המהותי הנצחי הטמון במכה זו.

לעיל חלקנו כל מחצית לשלוש פסקאות כאשר הפסקה השלישית בכל מחצית מהווה למעשה את תכליתה – מסירת דברי ה' על ידי משה לעם. בעוד שבמחצית הראשונה השלימה פסקה א 3 את 'הכנת העם' לקראת הלילה, מהווה פסקה ב 3 את שיא היציאה אל הפועל של מה שתוכנן במחצית הראשונה, על ידי מתן מצוות מעשיות שמטרתן היא הטבעת חותמו של המאורע בזהותו של עם ישראל לדורי דורות. אילו לא פרשה זו, חסר העיקר מן

לגבי ביטוי זה אם נאמר הוא על דרך משל ומליצה, ובא להבליט את רעיון הזהות וההשתייכות לקטגוריה מסוימת כפירוש הרשב"ם, או שאכן נאמר פה ציווי מעשי על קשירת סמל כלשהו לגופינו, כפירוש האבן עזרא. לעני"ד, גם אם לא נקבל את הרשב"ם ונאמר שאכן יש כאן ציווי מעשי, אי אפשר להתעלם מן הדרך בה בחרה התורה לנסח ציווי זה באופן שמעמיד את כל המצווה בתור מעשה של הזדהות. יתכן לומר שבוזוה באה התורה לענות על צורך אנושי שקיים, והוא הנטייה לענווד סמלים ותכשיטים שאינם בגדים כסמל דתי המעיד על השתייכות לכת מסוימת או הזדהות עם דבר מסוים, כפי שניתן למצוא אצל דתות שונות בהווה ובעבר, וכפי שהיה נהוג אצל עובדי אלילים. וראה שד"ל כאן.

⁵³ ולא רק שלא תשתכח ממנו. סמך לפירוש זה מהמהר"ל נתיב התורה פרק ה.

⁵⁴ ההקבלה בין המחציות:

מחצית א'	מחצית ב'
וְהָיָה הַדָּם לְכֶם לְאֹת עַל הַבְּתָרִים אֲשֶׁר אֲתֶם שָׁם... וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה לְכֶם לְזִכְרוֹן...	וְהָיָה לְךָ לְאֹת עַל יָדְךָ וּלְזִכְרוֹן בֵּין עַיִנֶיךָ

עניין ה"אות" רומז לקשר שבין 'קדש ליי' הבכורות למחצית הראשונה. "וְהָיָה הַדָּם לְכֶם לְאֹת עַל הַבְּתָרִים", אות ממשי הנועד לצורך שעה בלבד, הופך לאות במובן סמלי השייך לדורות.

הסיפור המקראי של יציאת מצרים כי הדרך לבטא את הערך הנצחי של גאולת מצרים היא דווקא על ידי סיפור דבר זה שממנו נובעות השלכות מעשיות לדורות, מאחר ודווקא במצוותיו נתייחד עם ישראל להיות בפועל "בני בכורי ישראל".⁵⁵

ו. סיכום

ראינו כי ישנם שתי דרכי קריאה בסיפור יציאת מצרים:

א. דרך החזייה, כאשר **מחצית א** היא השלב המקדים להתממשות המכה, בו מתרה משה בפרעה, ובמקביל מכין את ישראל, על ידי ההתעסקות בדבר מצוות הפסח, להיות ראויים להינצל מהמגפה ולהיגאל. **ומחצית ב** היא שלב היציאה אל הפועל, הן במישור ההיסטורי – מכת הבכורות ויציאת כל צבאות ה' ממצרים – והן במישור הציוויים, בו מקבלים ישראל את פרטי קרבן הפסח שבהם נדרשת עדת ישראל להתייחד בעצמה משאר בני הנכר הערלים שהסתפחו אליהם ביציאתם. אך בנוסף לזאת, מוסר להם משה שתי מצוות האמורות דווקא לדורות, שבהן המגמה היא לעצב את זהותו של כל אדם פרטי בישראל לאור היותו מעם גאולי ה'.

ב. הקריאה הסינכרונית: במכת הבכורות, החותמת את תהליך גאולת מצרים והתהוותו של עם ישראל, משתלב סיפור המקביל להתרחשות ההיסטורית, המתאר רובד נוסף שלא היה במכות הקודמות שבהן כל השיח התקיים בין פרעה למשה בשליחות ה'. זהו הרובד של מערכת היחסים, של הקשר החי שנרקם בין ה' לבני ישראל. לצורך גאולתם ממצרים בתור 'עבדי ה' נדרש שיתוף פעולה' בהפלייתם הסופית מהמצרים, שבאה לידי ביטוי בהצלתם מהנגף שפקד את מצרים במכה זו, מה שלא נדרש מהם במכות הקודמות. עקב זה מופיע כאן לראשונה מושג **הציווי** לבני ישראל, הקודם לכל מהלך היסטורי בסיפור ואף מכונן אותו על ידי קשר בלתי אמצעי בין תוכן הציווי המקוים על ידי ישראל, לבין אופן התרחשותם של המאורעות. על כן התאפיין הציווי בדרישה מכל עדת ישראל לפעול כחטיבה לעצמה המרוכזת סביב מגמה מיוחדת שאינה נוגעת ישירות לשום השתדלות במישור הפרקטי, אשר מצד שני נושאת אופי של נבדלות מן הסובב אותם.⁵⁶

למעשה, רובה של החטיבה הספרותית של מכת הבכורות כוללת ציוויים לבני ישראל ורק במיעוטה מסופרים המאורעות ההיסטוריים המרכזיים בתולדות עם ישראל. מגמתן של

⁵⁵ בכל סיפור מכת הבכורות מתואר המאורע עצמו (הסיפור 'החיצוני') בעשרים וחמישה פסוקים בלבד לעומת חמישים ושתיים פסוקים העוסקים במצוות שנאמרות מה' למשה ולאהרן ונמסרות ממשה לעם.

⁵⁶ הכוונה לזביחת אלהי מצרים.

המצוות לדורות היא להפוך את יום יציאת מצרים לזיכרון לדורות, לא כזכר לרווחה הגדולה משעבוד מצרים באותה עת בלבד, אלא הנצחת עצם התהוותו של עם גאולי ה' על ידי פעולה ישירה של יד ה', המוצגת על ידי התורה כדבר בעל משמעות מחייבת מבחינה מעשית ותודעתית לדורות עבור כל אדם מישראל. לכן גם העברת המסר הזה לבנים מהווה חלק מהותי בכל עניין הגאולה, כי בזה מותנית בפועל אפשרות מימוש תכלית הגאולה כדבר בעל משמעות בלתי אשר אינה מוגבלת לשעתה בלבד אלא הינה לדורות עולם.

לאור זאת ניתן שוב להבחין, כפי שראינו בסוף ניתוח פרשת 'החדש הזה', באותם היחסים הקיימים בין ההשתדלות במצווה לשעה, לבין היציאה לפועל שבה. מלבד התוצאה המצופה מצד התכונות של ישראל לבאות, נוסף אותו רובד גבוה יותר של מצוות המכוננות למעשה את זהותו החדשה של עם ישראל לדורות. בזה יצאה לה אל הפועל גאולתן של ישראל על פי המודל שנקבע לה כבר מראש חודש, ונזרע במציאות זרע הישועה, והולידה והצמיחה... (עי"פ ישעיהו נה, י).

יש בכל זה כדי ללמדנו כי אין ביציאת מצרים משום מעשה חסד חד-פעמי של הצלת העשוק מיד עושקו בלבד, אלא יצירת זהות חדשה המוענקת למשפחת עבדים גדולה. זהות זו ניתנת על ידי מצוות קרבן הפסח לפרטיו, היא מבדילה אותה מן המצריים ומכל הערב רב שהיו במצרים ומייעדת אותה לדורותיה לתכלית נשגבה של צבאות ה', המבשרים לעולם את בשורת החירות הגדולה. מאותו היום ואילך תלך ותתברר חירות זו בכל המישורים ובכל המובנים, החברתיים והרוחניים, הפרטיים והכלליים. ויחד עם זאת גם האופן המסוים בו התרחשו הדברים – על ידי הכאת בכורות מצרים – בא להצביע על מעמדם של בני ישראל שניצלו ממכה זאת כבכור ה' ובחירו.

אבינועם ביר

אבות ובנים בספרות החכמה

- א. הקדמה
- ב. אבות ובנים בספר משלי
 1. בני
 2. המוסד המשפחתי והמסורת
- ג. אבות ובנים בספר קהלת
 1. "כי אם אשר יצא ממעיך הוא יירשך"
 - אברהם ושרה
 - רחל
 - תמר
 - חנה
 2. קהלת ויחסו לבנים
- ד. אבות ובנים במזמורי החוכמה של ספר תהילים
 1. מזמורי החוכמה
 2. מזמור קכ"ז
 3. מזמור קכ"ח
- ה. השוואה וסיכום דברים

א. הקדמה

במאמר זה ברצוננו לסקור את יחסה של ספרות החוכמה לסוגיית יחסי אבות ובנים. לשם כך נפנה לסקור כל חיבור כשלעצמו תוך ניסיון לעמוד על אמירותיו בנושא זה. נתחיל את עבודתנו בסקירת ספר משלי. נעמוד על תופעות שונות, אשר קשורות בנושא המאמר ומתוך כך ננסה לעמוד על ייחסו של ספר משלי כולו לנושא. לאחר מכן נפנה לעסוק בספר קהלת. לשם עיסוק זה נסקור בתחילה כמה סיפורים תנ"כיים שעניינם בכמיהה לצאצאים וננסה לדלות מהם מניעים שונים לכמיהה זו. אחר כך נבחן את דעתו של ספר קהלת לשאלה זו, תוך השוואתה לסיפורים הנסקרים. לאחר מכן נעסוק בקצרה במזמורי החכמה של ספר תהילים ונבחן האם הם שופכים אור חדש על סוגייתנו. לבסוף נערוך את ממצאנו בהשוואת סיכום ובכך נסכם בקצרה את אשר העלנו בידנו במהלך המאמר.

ב. אבות ובנים בספר משלי

1. 'בני'

- "שָׁמַע בְּנֵי מוֹסֵר אֲבִיד וְאֵל תִּטֹּשׁ תּוֹרַת אִמְדָּ" (א, ח)
- "בְּנֵי אִם יִפְתּוּךָ חֲטָאִים אֶל תִּבְא" (א, ט)
- "בְּנֵי אֵל תִּלְךָ בְּדָרְךָ אֲתָם מִנֶּעַ רִגְלֶךָ מִנְתִּיבָתָם" (א, טו)
- "בְּנֵי אִם תִּקַּח אֲמָרִי וּמִצּוֹתַי תִּצְפֹּן אֶתְךָ" (ב, א)
- "בְּנֵי תּוֹרָתִי אֵל תִּשְׁכַּח וּמִצּוֹתַי יִצַּר לְבָבְךָ" (ג, א)
- "מוֹסֵר ה' בְּנֵי אֵל תִּמְאָס וְאֵל תִּקַּח בְּתוֹכְחָתוֹ" (ג, יא)
- "בְּנֵי אֵל יִלְזוּ מֵעֵינֶיךָ נֹצֵר תִּשְׁיָה וּמִזְמָה" (ג, כא)
- "שָׁמַע בְּנֵי וְקַח אֲמָרִי וְיָרְבוּ לְךָ שָׁנוֹת חַיִּים" (ד, ט)
- "בְּנֵי לְדַבְרֵי הַקְּשִׁיבָה לְאֲמָרֵי הַט אֲזַנְךָ" (ד, כ)
- "בְּנֵי לְחֻכְמֹתַי הַקְּשִׁיבָה לְתַבּוּנֹתַי הַט אֲזַנְךָ" (ה, א)
- "בְּנֵי אִם עֲרַבְתָּ לְרַעַךְ תִּקְעֶתָ לְזָר כְּפִידָ" (ו, א)
- "עֲשֵׂה זֶאת אִפּוּא בְּנֵי וְהִנְצִל כִּי בָאתָ בְּכַף רַעַךְ לְךָ הַתְּכַפֵּס וְרָהֵב רַעִידָ" (ו, א)
- "נֹצֵר בְּנֵי מִצּוֹת אֲבִיד וְאֵל תִּטֹּשׁ תּוֹרַת אִמְדָּ" (ו, כ)
- "בְּנֵי שְׁמֹר אֲמָרִי וּמִצּוֹתַי תִּצְפֹּן אֶתְךָ" (ו, א)
- "חֲדַל בְּנֵי לְשִׁמְעַ מוֹסֵר לְשִׁגוֹת מֵאֲמָרֵי דַעַתָ" (ו, ט)
- "בְּנֵי אִם חֲכַם לְבָבְךָ יִשְׁמַח לְבִי גַם אֲנִי" (כג, טו)
- "שָׁמַע אֶתְהָ בְּנֵי וְחֲכַם וְאִשֵּׁר בְּדָרְךָ לְבָבְךָ" (כג, יט)
- "יִשְׁמַח אֲבִיד וְאִמְדָּ וְתִגַּל יוֹלְדֶתְךָ. תִּגַּה בְּנֵי לְבָבְךָ לִי וְעֵינֶיךָ דְרָכֵי תִצְרֶנָּה" (כג, כה-כו)
- "אֲכַל בְּנֵי דָבַשׁ כִּי טוֹב וְנִפְתָּ מְתוֹק עַל חֶכְךָ" (כד, יג)
- "יִרְא אֶת ה' בְּנֵי וְנִמְלֶךְ עִם שׁוֹנִים אֵל תִּתְעַרְב" (כד, כא)
- "חֲכַם בְּנֵי וְשִׁמַּח לְבִי וְאִשִׁיבָה חֲרִפֵי דְבָרְךָ" (כז, יא)
- "שָׁמְעוּ בְּנִים מוֹסֵר אֵב וְהִקְשִׁיבוּ לְדַעַת בִּינָה" (ד, א)
- "וְעַתָּה בְּנִים שָׁמְעוּ לִי וְאֵל תִּסּוּרוּ מֵאֲמָרֵי פִי" (ה, ז)
- "וְעַתָּה בְּנִים שָׁמְעוּ לִי וְאִשְׁרֵי דְרָכֵי יִשְׁמְרוּ" (ה, לב)
- "שָׁמַע לְאֲבִיד זֶה יִלְדֶךָ וְאֵל תְּבוֹז כִּי זָקְנָה אִמְדָּ" (כג, כב)

פניית הדובר הישירה אל שומעי לקחו בכינוי 'בני' או 'בנים' מופיעה בספר משלי עשרים וארבע פעמים.¹ ריבוי זה מעמיד את המילה 'בני' כביטוי אנאפורי האומר דרשני. מדוע נוקט כותב הספר סגנון פדגוגי זה ומה משמעותו?

כאשר פונה אדם אל זולתו בתואר 'בני', נוצרת מאליה היררכיה ברורה בין הדובר לשומע, אשר נושאת בחובה משמעויות מספר. ראשית, הדובר מציב עצמו מעל השומע, פעמים מכוח פערי גיל, פעמים מכוח פערי תפקידים ופעמים מכוח פערים לימודיים. שנית, מגלה הדובר כי יחסו אל השומע הינו אבהי, דהינו יחס אוהב, דואג, אחראי ומחנך. שלישית, השומע מוצב בעמדה המעמיסה על כתפיו מחויבויות מספר כלפי הדובר, כפי מנהגי התרבות הרווחים בדבר זיקת הבן אל אביו-חונכו ואף הדובר מעמיס על עצמו מחויבויות אלו. רביעית, הדובר כשומע מוכללים כאחד במסגרת מלכדת, אשר כובלתם ליחסי גומלין מכוח נסיבות השתייכותם אליה, כפי המקובל בחברת השתייכותם.

משמעותו הראשונית של הכינוי בן לקוח מעולם המושגים הזואולוגי, כאשר עניינו בתיאור זיקת פרט מסוים כלפי אחד מהוריו. אצל מין האדם, וכן אצל מינים נוספים, זיקה גנטית זו כוללת זיקות נוספות ברמות שונות בתחומי ההזנה, ההגנה, ויסות הטמפרטורה, הקניית מיומנויות שרידה ועוד. מתייחד מין האדם משאר מיני בעלי החי, בזיקה נוספת בין הבן והוריו – זיקת הקניית ערכי המוסר והתרבות. זיקה רבגונית זו בין ההורים לבנם הולידה עם השנים משמעות מושאלת לכינוי בן, אשר עניינה בתיאור יחסי גומלין בין שני פרטים, כשהאחד הבכיר מאציל דבר על האחר הזוטר, לרוב מתוך ריגשה חיובית. משמעויות אלו הובאו על ידי הרמב"ם בהסברו (מורה נבוכים² א, ז) על המילה ילד:

ילד. המשמעות המובנת במלה זאת ידועה, והיא הלידה... אחרי-כן הושאל ביטוי זה להבאת הדברים הטבעיים לידי מציאות... הוא הושאל גם למה שהמחשבות מחדשות, ולסברות ולשיטות המתחייבות מזאת... על-פי משמעות זאת, מי שהורה למישהו דבר-מה ולימדו סברה, הרי הוא כאילו הולידו, מבחינה שהוא בעל הסברה הזאת. במשמעות זאת נקראו תלמידי הנביאים בני הנביאים, כפי שנסביר בדבר שיתוף השם בן...

נמצאנו למדים כי השימוש בפניה 'בני' בפי הדובר מעמידה אותו בעמדה "אבהית" ביחס לשומע. נראה כי עמדה זו איננה נובעת מכוח מעמדם הגיניאולוגי, אם כי אין היא שוללתה. עמדה "אבהית" זו נובעת מפערי הידע הנטושים בין הדובר ושומע לקחו.³

¹ פעם נוספת פונה הדובר אל שומע לקחו ללא כינוי זה, אולם דבריו הישירים עולים בקנה אחד עם סגנון הפניה המשתמשת בכינוי 'בני' – "שְׁמַע לְאָבִיךָ זֶה לְדָדְךָ וְאֵל תְּבוֹז כִּי זָקְנָה אִמְךָ" (כג, כב). פסוק זה מעלה את מניין הפניות לעשרים וחמש הופעות.

² מ' שורץ (מתרגם), מורה נבוכים לרמב"ם, אוניברסיטת ת"א, ת"א תשס"ג, עמודים 41 – 40.

³ יש לשים לב כי אצל הרמב"ם האב מביא את הבן לידי מימוש, ואילו הרב מוליד את התלמיד באופן שלם יותר.

בספר משלי, הדובר פונה אל שומעי לקחו מעמדת מחנך, אשר יודע את דרך ההתנהלות הנכונה בחיים, את המעשה הרצוי בעיני ה', את הסכנות האורבות לאדם ואת הגמול הצפון להולך בעצתו ומכוח יידע זה מקבל הוא את מעמדו כאוטוריטה פדגוגית. שימוש התכוף בצורת הפניה 'בני' מזכירה לחניכים את מעמדם ומעמד רבם ומביאה אותם להסכין לנאמר להם, מתוך אמון מלא בו.

מעבר למשמעויות הפעריות הטכניות, אשר עולות מעמדות הדובר והשומע, נושא הכינוי 'בני' משמעויות רגשיות. הדובר "האב" פונה אל שומע לקחו מתוך רגשות אבהיים: אהבה, דאגה, אכפתיות וכו', ואילו השומע מצידו מקבל את דברי המוסר ברגשות הבן אל אביו: אהבה, הערצה, הערכה, כבוד, הכרת הטוב וכו'. מקור דברי התוכחה אם כן, הינו אהבת הדובר לשומעו. משקל רגשי זה, הננפח בתוכחה שמקורה באהבה, נזכר מפורשות בדברי המחנך (ג, יב):

פִּי אֶת אֲשֶׁר יֶאֱהֵב ה' יוֹכִיחַ וְכָאֵב אֶת בֶּן יֶרְצָה.

הזכרת האם כמקור נוסף לחוכמה (כדוגמת: "...וְאֵל תִּטֹּשׁ תּוֹרַת אִמְךָ") מוסיפה נופח אימהי לסיטואציה החינוכית ומגבירה את האמוציות החיוביות. נמצא שמעבר לבירור המעמדות הטמון בפניה 'בני', מוסיפה היא נופח רגשי למעמד, ביצירת אמפטיה ואווירה "משפחתית".

העמדת מערכת יחסי הרב והתלמיד במסגרת "משפחתית" אף גוררת עימה מספר מחויבויות. כמו שהבן הביולוגי נותר בן לאביו גם בסטותו מדרכיו, כך מחויב הרב לתלמידו שסרח. מסגרת זו יוצרת גבולות ברורים, אשר מעניקים ביטחון לנכללים בה.

לסיכום נוכל לומר כי החזרה האנאפורית על הפניה 'בני' משמשת אמצעי דידקטי בידי הדובר, אשר בעזרתו הוא מקנה לחניך תחושה רגשית טובה ובטחון בד בבד עם העמדתו במקומו. כמו כן, מעמידה היא את הדובר בעמדה מרעפת אהבה, תוך מחויבות כלפי חניכיו.

2. המוסד המשפחתי והמסורת

המוסד המשפחתי הינו מוטיב מרכזי בספר משלי.⁴ הוא מתאפיין במחויבות רבה למסורת ולתורה,⁵ בנקיטת אמצעים רבים להקנייתם הלאה, ובמישוב⁶ עצמי לפי מידת הצלחתו החינוכית.⁷ הבן ההולך בדרכי אבותיו ייתפס כבן החכם, הצדיק והמצליח ואילו הבן המורד ייחשב ללא, נבל וכסיל. אף כבודם של דור ההורים יקבע לפי מידת הליכת בניהם בדרכם, קל וחומר בהליכת נכדיהם ("עֲטֹרַת זְקֵנִים בְּנֵי בָנִים...") (זו, ו).

חשיבותן הרבה של שימור המסורת והנחלתה לדורות ההמשך מביאים בהכרח לידי העלאת נס החינוך. עצם תפקודו ותקינותו של התא המשפחתי נבחן על פי מידת הצלחתו בחינוך הדור הצעיר. כאשר משמרים הבנים את תורת הוריהם ומכלכלים חייהם בחכמה, אזי עשתה המשפחה את תפקידה כראוי. הבנים יקבלו תארי שבח ויהוו תפארת להוריהם ומקור כבודם ושמתם. אם חלילה סטו הבנים מדרכי הוריהם וכילו ימיהם לריק המשפחה כולה נכשלה בתפקידה. הבנים יוקעו כנבלים, לצים וכסילים ואת הוריהם ישביעו בכוס מרורי הבושה, הכלימה, הקלון והכעס. עובדה זו, הרואה בחינוך את אבן הבוחן לתפקוד המשפחה, משתקפת בפסוקים רבים:

"מְשָׁלֵי שְׁלֵמָה: בֶּן חָכָם יִשְׁמַח אָב וּבֶן כָּסִיל תִּוְגַת אָמוֹ" (י, א)

"אִגֵּר בְּקִיץ בֶּן מְשָׁפִיל נִרְדָּם בְּקִצִּיר בֶּן מְבִישׁ" (י, ה)

"בֶּן חָכָם מוֹסֵר אָב וְלֹץ לֹא שָׁמַע גְּעָה" (יג, א)

"אֵוִיל יִנְאֹץ מוֹסֵר אָבִיו וְשֹׁמֵר תּוֹכַחַת יַעֲרֵם" (טו, ה)

"בֶּן חָכָם יִשְׁמַח אָב וְכָסִיל אָדָם בּוֹזֵה אָמוֹ" (טו, כ)

"עֶבֶד מְשָׁפִיל יִמְשַׁל בְּבֶן מְבִישׁ וּבִתּוֹךְ אַחִים יִחַלַּק נַחְלָה" (יז, ב)

"עֲטֹרַת זְקֵנִים בְּנֵי בָנִים וְתַפְאֶרֶת בָּנִים אֲבוֹתָם" (יז, ו)

⁴ בספר משלי כינויי היחס המשפחתיים, דוגמת 'בן', 'אישה' ו'אבי' יותר רווחים באופן משמעותי מבשאר ספרי התנ"ך. אף תכניו הפדגוגיים המרובים מתיישמים באטמוספירה המשפחתית ומכוונים עדיה.

⁵ לדוגמה (ג, יא): "מוסר ה' בְּנֵי אֵל תִּמְאָס וְאֵל תִּקְצֹץ בְּתוֹכָתוֹ", (כד, כא) "יָרָא אֶת ה' בְּנֵי...". (יד, כו) "בְּיָרְאֵת ה' מִבְּטַח עֵז וּלְבָנָיו יִהְיֶה מִחֶסֶה". לפשר המושגים תורה וחוכמה אין הידרשות בספר משלי, כך שנוכל לראות באמירותיו מסרים אוניברסאליים, אולם לעניות דעתנו נראה כי שימוש התכוף בשם הוויה, שם הייחודי לעם ישראל, יכול ללמדנו כי התורה והחוכמה הינן תורת ה' וחוכמתה, קרי מסורת היהדות.

⁶ עריכת משוב, דהינו בחינת מידת הצלחה של דבר מסוים על ידי בחינת תוצאותיו.

⁷ לדוגמה (י, א): "...בֶּן חָכָם יִשְׁמַח אָב וּבֶן כָּסִיל תִּוְגַת אָמוֹ", (יז, כה) "כַּעַס לְאָבִיו בֶּן כָּסִיל וּמְמַר לְיֹדְדָתוֹ", (כג, כד) "גִּיל יְגִיל אָבִי צְדִיק וְיֹלֵד חָכָם יִשְׁמַח בּוֹ", (כח, ז) "נוֹצֵר תּוֹרָה בֶּן מְבִין וְרֵעָה זֹלְלִים וְכָלִים אָבִיו".

"ילד כסיל לתונה לו ולא ישמח אבי נבל" (יז, כא)
 "כעס לאביו בן כסיל וממר לילדתו" (יז, כה)
 "הות לאביו בן כסיל ונדלף טרד מדיני אשה" (יט, ג)
 "גיל גיל אבי צדיק וילד חכם ישמח בו" (כג, כד)
 "נוצר תורה בן מבין ורעה זוללים וכלים אביו" (כח, ז)

"משדד אב נבריח אם בן מביש ומחפיר" (יט, כו)
 "מקלל אביו ואמו ידעך נרו באשון חשך" (כ, כ)
 "גוזל אביו ואמו ואמר אין פשע חבר הוא לאיש משחית" (כח, כד)
 "איש אהב חכמה ישמח אביו ורעה זונות יאבד הון" (כט, ג)
 "שבת ותוכחת יתן חכמה ונער משלח מביש אמו" (כט, טו)

מעבר לעמדה החינוכית המובהקת בה נוקט דובר הספר, עמדה בה מוכיח הוא את שומעיו ללכת בדרכיו ולשמור את מסורת אבותם, אנו מוצאים כי הוא מחנך את שומעיו גם בדרכי הנחלת המסורת לדורות הבאים:

"יסר בנך כי יש תקנה ואל תמיתו אל תשא נפשך" (יט, יח)
 "חנך לנער על פי דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנה" (כב, ו)
 "יסר בנך ויניחך ויתן מעדנים לנפשך" (כט, יז)

הדרכות חינוכיות אלו מלמדות כי מרכזיות חינוך הבנים אינה מסתכמת רק בהליכת הבנים בדרכי הוריהם ובחיותם חיים מאוזנים ותקינים. הצלחת החינוך נמדדת גם בשימור מסורת האבות על ידי הדורות הבאים, נינים כבנים. המסירה מדור לדור הינה אימננטית במהותה של מסורת, ואם בנקודה כלשהי במהלך ההיסטוריה היא נגדעת, אזי מפעל דורות העבר מאבד מכוחו.

העמדת מהות המשפחה בהשרשת המסורת בנבכי הדורות דורשת כי נפנה לעיון בעניינה של אותה המסורת. נאומי התוכחה והמוסר מכוונים את הבנים להלך בדרכי ה', לשמוע לתוכחותיו ולירא אותו:

"יראת ה' ראשית דעת חכמה ומוסר אילים בזו" (א, ז)
 "מוסר ה' בני אל תמאס ואל תקץ בתוכחתו" (ג, יא)
 "בטח אל ה' בכל לבך ואל בינתך אל תשען" (ג, ה)
 "תחלת חכמה יראת ה' ודעת קדשים בינה" (ט, ו)

"בִּירְאֵת ה' מִבֶּטֶח עַז וּלְבָנָיו יִהְיֶה מַחְסֵה" (יד, כו)
"עֲשֵׂה צְדָקָה וּמִשְׁפָּט נִבְחַר לֵה' מִזָּבַח" (כא, ג)
"אַל יִקְנֵא לְבֶן בְּחַטָּאִים כִּי אִם בִּירְאֵת ה' כָּל הַיּוֹם" (כג, יז)
"יִרְא אֶת ה' בְּנֵי נִמְלֵךְ עִם שׁוֹנִים אֶל תִּתְעַרְב" (כד, כא)

מטרת החינוך הינה בהולכת הדור הצעיר בדרכי ה'. התורה מהווה את הנקודה הארכימדית סביבה מתגבשת תפיסת העולם של דובר ספר משלי ומתפיסה זו צומחות הדרכותיו החינוכיות. האמונה במקור ה-לוהי להדרכותיו מעניקה לדובר בטחון מוחלט שהליכה בן תביא בהכרח לחיים, אורך ימים, שלום, רפואה, עושר, כבוד ונחת:

"בְּנֵי תוֹרָתִי אֶל תִּשְׁפָּח וּמִצּוֹתַי יִצַּר לְבָבְךָ. כִּי אֲרַךְ יָמִים וּשְׁנוֹת חַיִּים וְשָׁלוֹם יוֹסִיפוּ לָךְ" (ג, א-ב)

"שְׁמַע בְּנֵי וְקַח אֶמְרֵי יִרְבּוּ לָךְ שְׁנוֹת חַיִּים" (ד, ו)

"בְּנֵי לְדַבְרֵי הַקְּשִׁיבָה לְאֶמְרֵי הַט אֲזַנְךָ. אֶל יִלְיוּ מַעֲיִינֶיךָ שְׁמֵרָם בְּתוֹךְ לְבָבְךָ. כִּי חַיִּים הֵם לְמִצְאֵיהֶם וְלִכְל בְּשָׂרוֹ מִרְפָּא" (ד, כ-כב)

"נִצַּר בְּנֵי מִצְוֹת אָבִיךָ וְאֶל תִּשְׁטַשׁ תּוֹרַת אִמְךָ. קִשְׁרָם עַל לְבָבְךָ תָּמִיד עֲנֵדָם עַל גְּרָרְתְּךָ. בְּהִתְהַלֵּךְךָ תִּנְחָה אֶתְךָ בְּשִׁכְבְּךָ תִּשְׁמַר עֲלֶיךָ וְהַקִּיצוֹת הֵיא תִּשְׁיַחֲךָ. כִּי גַר מִצְוָה וְתוֹרָה אֹר וְדָרְךָ חַיִּים תּוֹכְחוֹת מוֹסֵר" (ו, כ-כג)

"שְׁמַר מִצּוֹתַי וְחַיָּה וְתוֹרָתִי כְּאִישׁוֹן עֵינֶיךָ" (ז, ב)

"עֲשֵׂר וְכָבוֹד אֲתִי הוֹן עֲתַק וּצְדָקָה. טוֹב פְּרִי מִחֲרוֹץ וּמִפֶּז וּתְבוֹאֲתִי מִכֶּסֶף נִבְחַר. בְּאֵרַח צְדָקָה אֶהַלֵךְ בְּתוֹךְ נְתִיבוֹת מִשְׁפָּט. לְהִנְחִיל אֶהְבִּי יֵשׁ וְאַצְרִיתֵיהֶם אֲמַלֵּא" (ח, יח-כא)

"... בֶּן חֶסֶד יִשְׁמַח אָב וּבֶן כְּסִיל תּוֹגַת אִמּוֹ. לֹא יוֹעִילוּ אוֹצְרוֹת רֶשַׁע וּצְדָקָה תַּצִּיל מִמּוֹת. לֹא יִרְעִיב ה' נַפֶּשׁ צָדִיק וְהוֹת רֶשָׁעִים יִהְדֹף. עֲשֵׂה כֹף רַמְיָה וְיַד חֲרוּצִים תַּעֲשִׂיר. בְּקִיץ בֶּן מִשְׁפִּיל נִרְדָּם בְּקִצִּיר בֶּן מִבִּישׁ. בְּרִכּוֹת לְרֹאשׁ צָדִיק וּפִי רֶשָׁעִים יִכְסֶה חֶמְס" (י, א-ו)

"אֶהָב מוֹסֵר אֶהָב דַּעַת וְשִׁנָּא תוֹכַחַת בְּעַר. טוֹב יִפִּיק רְצוֹן מֵה' וְאִישׁ מִזְמוֹת יִרְשִׁיעַ" (יב, א-ב)

"בִּירְאֵת ה' מִבֶּטֶח עַז וּלְבָנָיו יִהְיֶה מַחְסֵה. יִרְאֵת ה' מְקוֹר חַיִּים לְסוֹר מִמִּקְשֵׁי מוֹת" (יד, כו-כז)

מעבר לביטחון הדובר בצדקת דבריו ובשכרם שבצידם, נראה כי האמונה במקורם ה-לוהי מוסיפה להם נופח חשוב נוסף. נאומי המוסר הנושאים בחובם מסרים -לוהיים, מהווים תשתית למסירה הבין-דורית. דור האבות משמש כצינור המעביר לבנים את דברי האל וכך מקבלים הבנים חינוך מפי האל. התשתית החינוכית מאגדת את כל באייה, הבנים האבות

והקב"ה, תחת מעטפת אחת שעניינה בהדרכה לדרך הישר והאמת. מעטפת זו מהווה בעצם מעין משפחה. מכוחה משוקע החינוך באווירה הרמונית ובאינטימיות בין האדם ו-לוהיו. מאהבת האל לברואיו נאמרים דברי תוכחתו ומאהבת האבות לבניהם נמסרת תוכחה זו הלאה (ג, יב):

פִּי אֶת אֲשֶׁר יִאָהֵב ה' יוֹכִיחַ וּכְאֵב אֶת בֶּן יִרְצָה.

אינטימיות זו אנו מוצאים אף בדברי המחנך אודות חינוכו הוא (ד, א-ד):

שָׁמְעוּ בָּנִים מוֹסֵר אָב וְהִקְשִׁיבוּ לְדַעַת בִּינָה. פִּי לֶקַח טוֹב נְתַתִּי לְכֶם תּוֹרַתִי אֶל תַּעֲזוּבוּ. פִּי בֶן הֵייתִי לְאָבִי כִּד וְיָחִיד לְפָנַי אָמִי. וַיִּרְנֵי וַיֵּאמֶר לִי יִתְמַךְ דְּבָרִי לְבֶד שְׁמֵר מִצְוֹתַי וְחַיָּה.

הדובר מספר כי הוא התחנך כבן יחיד לאביו ולאימו. נראה כי אין לפרש עובדה זו רק כפשטה, כיוון שאין היא תורמת דבר מהותי לתוכן התוכחה במישורה הפשטי. סביר כי נושאת היא בחובה משמעות נוספת שעניינה ברגשתו האינטימית של הדובר כלפי התורה אותה ינק הוא מהוריו וכלפיה חש הוא כבן יחיד.⁸ אינטימיות זו בין החניך ל-לוהיו מועברת באמצעות החינוך מדור לדור וממסדת את הדורות כולם על אביהם שבשמים לכדי משפחה אחת גדולה. ההבטחה לשימור המרקם המשפחתי טמונה במאמץ החינוכי התמידי ומשום כך תופס הוא מקום כה מרכזי בנאומי התוכחה של ספר משלי בפרט ובהשקפת העולם הכללית של דוברו בכלל.

⁸ והיו מן הפרשנים, אשר נטו לראות בדברים משל לאומי, דוגמת דבריו של הרלב"ג (פירוש הרלב"ג למשלי ד, א-ג):

"שמעו בנים מוסר – השם יתברך שהוא אביכם והנה זה המוסר הוא תורתו שנתן לישראל והקשיבו ושמעו אותה כדי שתדעו בינה כי הוא יישיר אתכם אל הבינה... **כי לקח טוב** – כי כבר נתתי לכם קנין טוב אל תעזבו את התורה שנתתי לכם הנה אלה דברי הש"י, רצה לומר שאמרם בלשון כאילו הש"י ידבר. ואחר כך אמר שלמה, **כי בן הייתי לאבי** – הנה הייתי בן לאבי ורמז בזה לעם ישראל שהוא בן לש"י היותו נער ורך כשאמר לו הש"י אלו הדברים והייתי אז יחיד לפני אמי כי אומה אחרת לא קבלה התורה זולתי וזה היה בעת קטנותי בצאתי ממצרים כי במעט זמן העתיקני הש"י לאמונתו..."

לעניות דעתנו הדברים רחוקים במקצת מרוח הספר, כיוון שכמעט ואין אנו מוצאים בו התייחסויות לאומיות. למרות זאת, ההבחנה באינטימיות שבעובדת הדובר בן יחיד להוריו נראית לנו נכונה ואף היא משרתת את תחושת המשפחתיות אותה משרה הדובר כאמצעי דיסקטי וכתפיסת עולם.

ג. אבות ובנים בספר קהלת

1. "כי אם אשר יצא ממעיך הוא יירשך"

הרצון להעמדת זרע מהווה מכנה משותף לרובם של בני האדם, ללא קשר לתרבותם, למוצאם, לאמונתם ולתקופה בה הם חיים. צער רב נופל במנת חלקם של אנשים חשוכי ילדים ולצערנו כולנו עדים לתופעה זו בחיי היום יום. הכמיהה לבן תופסת מקום באגדות עם רבות וגם בשאר יצירות הספרות מהווה היא מוטיב מרכזי. ככזו מקומה אינו נפקד גם מן התנ"ך, וגם בו מוצאים אנו סיפורים רבים, אשר מתארים את סבלם של חשוכי הילדים וכמיהתם לבן. נפנה להתבונן במספר דוגמאות תנ"כיות לדבר ולאחר מכן נדון בהם. מתוך דיון זה ננסה לגבש הבנת מה בפשר הכמיהה האנושית לבן, לפחות על פי המשתקף מסיפורי התנ"ך. לאחר מכן נפנה לבחון האם כמיהה זו משתקפת גם בספר קהלת, ואם לא מדוע. ונעיין בכמה סיפורי המקרא העוסקים בכמיהה לבן:

1. אברהם ושרה (בראשית טו, א-ו):

אחר הדברים האלה הִנֵּה דָבַר ה' אֶל אַבְרָם בַּמַּחְזָה לֵאמֹר אֵל תִּירָא אַבְרָם אֲנֹכִי מִגֵּן לְךָ שֶׁכַּרְדְּ הַרְבֵּה מְאֹד. וַיֹּאמֶר אַבְרָם ה' - לֵהִים מֶה תִּתֶּן לִי וְאֲנֹכִי הוֹלֵךְ עֲרִירִי וּבֶן מִשְׁקָ בֵּיתִי הוּא דִּמְשָׁק אֶלְיָעֶזֶר. וַיֹּאמֶר אַבְרָם הֲלוֹ לִי לֹא נִתְּתָה זָרַע וְהִנֵּה בֶן בֵּיתִי יוֹרֵשׁ אֹתִי. וְהִנֵּה דָבַר ה' אֵלָיו לֵאמֹר לֹא יִירָשְׁךָ זֶה כִּי אִם אֲשֶׁר יֵצֵא מִמְּעֵיךָ הוּא יִירָשְׁךָ. וַיּוֹצֵא אֹתוֹ הַחוּצָה וַיֹּאמֶר הֲבַט נָא הַשְּׁמַיְמָה וְסָפֵר הַכּוֹכָבִים אִם תּוּכַל לִסְפֹּר אֹתָם וַיֹּאמֶר לוֹ כֹּה יִהְיֶה זַרְעֲךָ. וְהָאָמֶן בְּה' וַיִּחְשְׁבֶהָ לוֹ צְדָקָה.

נתחיל בעיון בסיפור אודות אברהם. אברהם ושרה הגיעו לגיל מופלג ועדין לא היו להם בנים. מסתבר שהיאוש התחיל לחול אל מפתנם, שהרי כאשר אברהם מתבשר כי יולד לו בן ושרה שומעת זאת היא צוחקת כיוון שהיא יודעת שאדונה זקן ומדרך הטבע לא יהיו לו בנים. תחושה קשה זו הביאה את אברהם לפנות בדברים כלפי ה' ולהתלונן כי אין לו בן. נתבונן בטענתו שנית:

וַיֹּאמֶר אַבְרָם ה' - לֵהִים מֶה תִּתֶּן לִי וְאֲנֹכִי הוֹלֵךְ עֲרִירִי וּבֶן מִשְׁקָ בֵּיתִי הוּא דִּמְשָׁק אֶלְיָעֶזֶר. וַיֹּאמֶר אַבְרָם הֲלוֹ לִי לֹא נִתְּתָה זָרַע וְהִנֵּה בֶן בֵּיתִי יוֹרֵשׁ אֹתִי.

אנו רואים כי אברהם מעוניין ביורש אשר יצא מחלציו. כאשר אין לאברהם בנים היורש הטבעי הינו בן ביתו, דהיינו עבד הבית הראשי – אליעזר. מסתבר כי עניין הירושה מהווה גורם חשוב ברצון האנושי להעמדת זרע.

וכאן הבן ישאל – ומה חשוב כל כך בירושה? לשם מתן תשובה לשאלה זו נוכל לנסות ולהפנות מבטנו לסוגיה תלמודית (ברכות נט, ב), אשר שופכת אור על ענייני הירושה, אור אשר יכול **אולי**, להאיר גם את סיפורנו:

תא שמע: מת אביו והוא יורשו, בתחלה אומר ברוך דיין האמת ולבסוף הוא אומר ברוך הטוב והמטיב! – התם נמי, דאיכא אחי דקא ירתי בהדיה.

בסוגיה ממנה נלקח קטע גמרא זה נערך דיון בדיני ברכת הטוב והמטיב. על ההלכה כי את ברכת הטוב והמטיב מברכים רק אם יש יותר מאדם אחד הנהנה, מקשה הגמרא מן הדין כי כאשר אביו של אדם מת, מברך הוא דיין האמת והטוב והמטיב, והרי הוא נהנה לבד. אמנם תשובת הגמרא היא כי ההנאה היא הנאת אחים מירושת האב (משמע שכמה נהנים), אולם כל בר לב יזדעק ויחרד מאמירה זו. וכי בזמן שמוטל אביהם מת בפניהם, שמחים הם האחים על הירושה אשר נפלה בחלקם? אכן נראית גמרא זו כתמוהה, אולם בכדי להבינה כראוי יש לעמוד על משמעות הירושה.

אדם החי בעולם מקדיש חלק ניכר מזמנו, דהיינו מחייו, לעיסוקי פרנסה שונים. חלק מעיסוקים אלו מתורגמים לממון, אשר בעזרתו ניתן לרכוש אמצעים שונים. כאשר אדם מת, הוא מותיר אחריו ממון זה, במידה והוא צברו. כאשר בניו יכולים להשתמש בממונו הם ממשיכים בעצם את פועלו של אביהם בחייו. יוצא שהירושה אינה שמחה על ממון סתמי אשר נפל בחלק הבנים, אלא שמחה על היכולת להמשיך את מעשי האב על ידי השימוש בממונו. כאשר האב מקדיש את חייו למטרה מסוימת והבנים הולכים בדרכו ומקדישים את חייהם גם הם לאותה המטרה מקבלת הירושה משמעות גדולה אף יותר. יוצא אם כן שאכן שמחה אמיתית יש כאן, ואכן ראויה ברכת הטוב והמטיב להיאמר, שהרי מעבר לשמחת האחים הירשים ישנה כאן שמחת האב כי בניו יורשים אותו. השמחה היא על ההמשכיות המבוטאת בירושה. השימוש ברכוש האב הופך את פועלו הקנייני בעולם לחוליה מקשרת בתהליך הנצח ומעשיו של האב מקבלים משמעות מהמשכיותם בידי בניו.⁹

כעת נשוב לאברהם. אברהם מקדיש את חייו ליצירת מהפכה אמונית בקנה מידה עולמי. מהפכה זו תהיה משמעותית רק במידה והיא תמשיך להתקיים גם לאחר שייאסף אברהם אל אבותיו. על כן ברור לנו מדוע אברהם כה חפץ בירוש – הוא מעוניין באדם שימשיך את פועלו בעולם. אולם נראה שתשובה זו עדיין אינה מספקת דיה, שהרי אם כל רצון האדם הוא בממשיך לדרכו, מדוע זה אליעזר איננו מספק את אברהם? אין בידינו תשובה מלאה לשאלה זו אולם נוכל לשער בדבר. נראה כי אדם שהתחנך בדרך מסוימת ולאחר מכן הצטרף לתנועה כלשהי אינו דומה לאדם שמרגע לידתו התחנך בדרכי התנועה. רעיונות, הנהגות, ערכים ואמונות שאדם סופג בינקותו מותירים חותם עמוק באישיותו ולעולם הוא לא יצליח השתחרר מהם לחלוטין. על כן אברהם מעוניין בירוש אשר יהיה תחת ידו מהרגע בו הוא ייולד (ויאמרו בעלי המוסר – מהרגע בו הוא התחיל להיווצר). יורש כזה ימצא רק בן ביולוגי. על כן, רצונו של אברהם בירוש אולטימטיבי מסתכם ברצון לבן אשר יצא מחלציו.

מאברהם למדנו כי רצון לבן יכול לנבוע מרצון להעמדת יורש, אשר ימשיך את מפעלות חייו של אביו ויהווה המשך לפועלו בעולם.

⁹ ועיין בדברי ספר החינוך (מהדורת שעוועל) על שורשי מצווה ת.

2. רחל (בראשית ל, א-ה) :

וַתָּרָא רָחֵל כִּי לֹא יֵלְדָה לְיַעֲקֹב וַתִּקְנֶה רָחֵל בְּאָחֻתָּהּ וַתֹּאמֶר אֶל יַעֲקֹב הֲבֵה לִי בָנִים וְאִם אֵין מִתָּה אֲנֹכִי וַיַּחַר אֵף יַעֲקֹב בְּרָחֵל וַיֹּאמֶר הֲתַחַת - לַהִים אֲנֹכִי אֲשֶׁר מָנַע מִמֶּנּוּ פְרִי בֶטֶן. וַתֹּאמֶר הִנֵּה אֲמַתִּי בִלְהָה בֵּא אֵלַיָּה וְתֵלֵד עַל בְּרַכִּי וְאֲבָנָה גַם אֲנֹכִי מִמֶּנָּה. וַתֵּתֶן לוֹ אֶת בִּלְהָה שִׁפְחָתָה לְאִשָּׁה וַיָּבֵא אֵלַיָּה יַעֲקֹב. וַתֵּהַר בִּלְהָה וַתֵּלֵד לְיַעֲקֹב בֶּן.

כעת נעיין בסיפורה של רחל. אנו רואים כי רחל פונה אל יעקב בדרישה לבנים. את המניע לדרישתה (מעבר לכמיהתה הטבעית) מגלה לנו הכתוב באומרו כי רחל קינאה באחותה, שהרי ללאה היו בנים מיעקב ואילו לרחל לא היו. לא נתעסק עם הדו שיח בין יעקב לרחל כיוון שהוא חורג במקצת מענייננו, אולם בהחלט ראוי הוא לעיון במסגרת בחינת יחסי הזוגיות במקרא. לעניינינו כן חשובה העובדה כי רחל מציעה "פטנט" בכדי להתעבר, פטנט אותו למדה משרה. גם בפטנט לא נתמקד, אולם נעיר כי הוא מלמדנו במשהו עד כמה הייתה רבה תשוקת רחל לבן, תשוקה אשר הביאתה לחלוק את בעלה ברצון עם אישה נוספת, הגם שהייתה היא שפחתה.

כאמור, רצונה של רחל לבן מנומק בכתוב כקנאה. דבר זה מעלה את השאלה מהי אותה הקנאה. אנו ננסה להעלות אפשרות אחת בשאלה, אולם ברי לנו כי אין היא מכסה את האפשרויות כולן, או אפילו מקצתן.

ייתכן כי בין רחל ללאה שררה תחרות שקטה על ליבו של יעקב. ידוע כי אדם הנושא שתי נשים הופכן צוררות זו לזו, שהרי בדרך הטבע כל אישה תחפוץ בליבו של בעלה. כאשר אישה אחת מעמידה לבעלה צאצאים והשנייה לא, טבעי הדבר כי רגש הכרת התודה של האיש כלפי אשתו בעלת הילדים ייתן לה יתרון על פני אשתו השנייה. כשרחל רואה כי לאה הולידה בנים ליעקב ואילו היא לא, חשה היא קינאה בלאה וחשש החל מתגנב בליבה שמה לב יעקב, אשר היה נתון לה, יוסט גם אל אחותה. אולי נוכל לומר גם, כי רחל חשה בכעס קודם כלפי לאה, כעס הנובע מהעובדה שלאה "גנבה" את בעלה ולכעס זה לא משנה הידיעה שהדבר נעשה ביוזמת לבן אביהן. אמנם ברור כי רצונה הטבעי של אישה לילדים תופס גם הוא משקל רב בדבריה, אולם הדגשת הכתוב על הקנאה מחייבת אותנו לתהות לפשרה.

על השאלה האם חששה, או קנאתה של רחל מוצדקים היו נתקשה להשיב. מחד רואים אנו כי לאה קוראה לילדיה בשמות אשר מעידים על ניכור מצד יעקב אליה. מצד שני רואים אנו כי מירמורה של רחל מופנה כלפי יעקב, דבר היכול להצביע על העובדה כי היא מצאה גם בהתנהגותו פסול מה (מבחינתה כמובן). גם ללא הכרעה בשאלה זו ברור שרחל מקנאה. כיוון שכתוב מפורשות כי קנאתה התעוררה בעקבות לידותיה של לאה, ברור כי הקנאה נסובה סביב יחסי האחיות. אמנם ייתכן וההשוואה עוררה ברחל רצון אנושי טבעי להעמדת בנים, אולם הכתוב תולה את הרצון בקנאה. אנו פרשנו קינאה זו כתחרות סמויה על מעמד הנשים בעיני הבעל, אשר חפץ בילדים.

3. תמר (בראשית לח, ו-יד) :

וַיִּקַּח יְהוֹדָה אִשָּׁה לְעַר בְּכוֹרוֹ וּשְׁמָהּ תָמָר. וַיְהִי עַר בְּכוֹר יְהוֹדָה כַּעַבְדֵי בְעֵינֵי ה' וַיִּמְתְּהוּ ה'. וַיֹּאמֶר יְהוֹדָה לְאוֹנָן בֵּא אֵל אִשְׁתִּי אֲחִיךָ וַיְבִי אֵתְּךָ וְהָקַם זָרַע לְאֲחִיךָ. וַיֵּדַע אוֹנָן כִּי לֹא לוֹ יִהְיֶה הַזָּרַע וְהָיָה אִם בָּא אֵל אִשְׁתִּי אֲחִיו וְשָׁחַת אֶרְצָה לְבִלְתִּי נָתֵן זָרַע לְאֲחִיו. וַיֵּרַע בְּעֵינֵי ה' אֲשֶׁר עָשָׂה וַיָּמָת גַּם אֹתוֹ. וַיֹּאמֶר יְהוֹדָה לְתָמָר כְּלָתוֹ שְׁבִי אֵלַימָּה בֵּית אָבִיךָ עַד יִגְדַל שְׁלָהּ בְנִי כִּי אָמַר פֶּן יָמוּת גַּם הוּא כְּאֲחִיו וְתִלְדִּי תָמָר וְתִשָּׁב בֵּית אָבִיהָ. וַיִּרְבּוּ הַיָּמִים וְתָמָר בָּת שׁוֹעַ אִשְׁתִּי יְהוֹדָה וַיִּנָּחַם יְהוֹדָה וַיַּעַל עַל גִּזְזֵי צֹאנֹהּ הוּא וְחִיכָה רָעָהוּ הַעֲדֵלְמִי תִמְנַתָּה. וַיִּגַּד לְתָמָר לֵאמֹר הִנֵּה חֲמִיךָ עָלָה תִמְנַתָּה לְגַז־צֹאנֹהּ. וְתִסֶּר בְּגָדֶיךָ אֲלֵמְנוּתָהּ מֵעַלְיָהּ וְתִכְסֶיךָ וְתִתְעַלְּפִי וְתִשָּׁב בְּפֶתַח עֵינַיִם אֲשֶׁר עַל דָּרְכָהּ תִמְנַתָּה כִּי רָאָתָה כִּי גָדַל שְׁלָהּ וְהוּא לֹא נִתְּנָה לוֹ לְאִשָּׁה.

כעת נתבונן בסיפור של תמר. שונה תמר מעקרונות אחרות במקרא, כיוון שלרוב היו הנשים עקרות מפאת מום בגופם ואילו תמר "עקרה" הייתה מתוקף המציאות אשר נכפתה עליה. הכללנו את סיפור זה בסקירתנו כיוון שהוא פותח בפנינו מימד נוסף בהבנת התשוקה להעמדת צאצאים.

לאחר שער, בעלה הראשון של תמר, מת, מבקש יהודה מאחיו אוֹנָן כי יקים את זרע אחיו. הקמת שם המת מתבצעת כאשר אחד מאחיו מעבר את אשתו המת. אזי נקרא הוולד על שם בעלה הראשון של אימו, המת, ובו משתמר שמו. הרצון להקמת שם המת מבטא תשוקה עמוקה יותר, אשר חבויה בכל אדם והרתמות החברה להגשמת רצון המת מהווה הכרת כבוד למת. הרצון הינו הרצון להמשכיות הזרע. יודע כל אדם כי קיצו בקבר. כי הוא סופו ואחריותו רימה ותולעה. הכרת המוות מביאה עייתים אף לפחד מפני המוות, שהרי מהוה הוא את הכיליון הגמור. היטיב לבטא תחושות אלו פרנק רוזנצוויג בספרו כוכב הגאולה ("כוכב הגאולה" לפרנץ רוזנצוויג, פרק א) :

...המוות... אימת המוות... כל בן תמותה חי בפחד זה של המוות, גל לידה חדשה מוסיפה לפחד סיבה חדשה, כי מרבה היא בני-תמותה. בלא הרף ובלא יגע ילודים חדשים יולד חיק-האדמה, וכל ילוד סופו להיות טרף למוות, כל ילוד מחכה בחיל וברעדה ליום מסעו אל האופל... אין חפצו של האדם לברוח מכבלים כלשהם, הוא רוצה להישאר, הוא רוצה – לחיות!

השיטה הרווחת ביותר להתמודדות עם פחד זה הינה הפנמת התפיסה כי המשכו של האדם מתמשך בזרעו. הבנים, בני הבנים ושאר דורות הצאצאים מהווים את נקודת החיבור של האדם עם הנצח. על כן זרעו של המת מוקם בצאצאיו. כאשר המת טרם הספיק להעמיד צאצאים אנו קוראים לצאצאי אשתו על שמו וכך מחברים אותו אלי נצח.

אוֹנָן, אח ער, לא חפץ בהקמת שם לאחיו המת, אולם תמר התעקשה בקיום העמדת הזרע ואכן לבסוף הצליחה היא בדבר. ממנה למדנו על אחד מהרצונות הרווחים ביותר באנושות והעמוקים ביותר באנושות – העמדת צאצאים לשם התחברות עם הנצח וניצחון על המוות. רצון זה כה חזק הוא, עד כי גם אחר מותו של אדם חפצים מוקיריו למלא את רצונו.

4. חנה (שמואל א, א-ט):

וַיְהִי אִישׁ אֶחָד... וַשְּׁמוֹ אֶלְקָנָה... וְלוֹ שְׁתֵּי נָשִׁים שֵׁם אַחַת חַנָּה וְשֵׁם הַשֵּׁנִית פְּנִינָה וַיְהִי לַפְּנִינָה יְלָדִים וְלַחַנָּה אֵין יְלָדִים... וַעֲלָה הָאִישׁ הַהוּא מֵעִירוֹ מִיָּמִים מִיָּמָה לְהַשְׁתַּחֲוֹת וְלִזְבֹּחַ לַה' צְבָאוֹת... וַיְהִי הַיּוֹם וַיִּזְבַּח אֶלְקָנָה וַיָּתֵן לַפְּנִינָה אֲשֶׁתוֹ וְלָכֵל בְּנִיָּה וּבְנוֹתֶיהָ מְנוּת. וְלַחַנָּה יָתֵן מְנָה אַחַת אַפְּסִים כִּי אֵת חַנָּה אָהַב וְהָי' סָגֵר רַחֲמָה. וְכַעֲסָתָה צָרָתָה גַם כַּעַס בַּעֲבוּר הַרְעָמָה כִּי סָגֵר הָי' בְּעַד רַחֲמָה. וְכֵן יַעֲשֶׂה שָׁנָה בְּשָׁנָה מִדֵּי עֲלֹתָה בְּבֵית הָי' כֵּן תִּכְעַסְנָה וְתִבְכֶּה וְלֹא תֵאָכֵל. וַיֹּאמֶר לָהּ אֶלְקָנָה אִישָׁה חַנָּה לָמָּה תִבְכִּי וְלָמָּה לֹא תֵאָכְלִי וְלָמָּה יָרַע לְבָבְךָ הַלּוֹא אֲנֹכִי טוֹב לָךְ מֵעֲשָׂרָה בָּנִים. וְתִקַּם חַנָּה אַחֲרַי אֲכַלָּה בְּשִׁלְהָ וְאַחֲרַי שְׁתָּה וְעָלִי חֲכֹה יֵשֵׁב עַל הַפֶּסֶא עַל מְזוֹזַת הַיֵּכָל הָי'. וְהָיָא מְרַת נָפֶשׁ וְתִתְפַּלֵּל עַל הָי' וּבְכָה תִבְכֶּה. וְתִדְרֹךְ נִדְרֹךְ וְתֹאמֶר הָי' צְבָאוֹת אִם כָּאֵה תִרְאָה בְּעֵינֵי אֶמְתָּךְ וַיִּזְכְּרֵנִי וְלֹא תִשְׁכַּח אֶת אֶמְתָּךְ וְנִתְתָּה לְאֶמְתָּךְ זָרַע אֲנָשִׁים וַיִּנְתְּנוּ לָהּ כָּל יְמֵי חַיֶּיהָ וּמוֹרָה לֹא יַעֲלֶה עַל רֹאשׁוֹ. וְהָיָה כִּי הִרְבַּתָּה לְהַתְפַּלֵּל לַפְּנֵי הָי' וְעָלִי שְׁמַר אֶת פִּיהָ. וְחַנָּה הִיא מַדְבֵּרַת עַל לְבָבָהּ כִּי שֹׁפְתִיהָ נְעוֹת וְקוֹלָהּ לֹא יִשְׁמַע וַיְחַשְׁבָּה עָלֶי לְשַׁכְּרָה. וַיֹּאמֶר אֵלֶיהָ עָלִי עַד מֵתִי תִשְׁתַּכְּרִי הַסִּירִי אֶת יַיִךְ מֵעַלְיָךְ. וְתַעֲן חַנָּה וְתֹאמֶר לֹא אֲדַנִּי אֲשֶׁה קֶשֶׁת רוּחַ אֲנֹכִי וַיִּין וְשִׁכְרָה לֹא שְׁתִּיתִי וְאֲשַׁפֵּךְ אֶת נַפְשִׁי לַפְּנֵי הָי'. אֵל תִּתֵּן אֶת אֶמְתָּךְ לַפְּנֵי בַת בְּלִיעֵל כִּי מֵרַב שִׁיחִי וְכַעֲסִי דְבַרְתִּי עַד הַנָּה. וַיַּעַן עָלֶי וַיֹּאמֶר לְכִי לְשִׁלּוֹם וְלֹא יִשְׁכָּח לָהּ יָתֵן אֶת שְׁלֹתָךְ אֲשֶׁר שְׁאַלְתָּ מֵעַמּוֹ. וְתֹאמֶר תִּמְצָא שְׁפָחָתְךָ חֹן בְּעֵינֶיךָ וְתִלְךְ הָאֲשֶׁה לְדַרְכָּהּ וְתֵאָכֵל וּפְנִיָּה לֹא הָיָה עוֹד. וַיִּשְׁכְּמוּ בְּבֹקֶר וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ לַפְּנֵי הָי' וַיִּשְׁבּוּ וַיָּבִאוּ אֶל בֵּיתֵם הַרְמָתָה וַיַּדַּע אֶלְקָנָה אֶת חַנָּה אֲשֶׁתוֹ וַיִּזְכְּרָה הָי'.

הסיפור האחרון עימו נחתום את סקירתנו הינו סיפורה של חנה. כבר במבט ראשון ניתן לראות שסיפורה של חנה מזכיר את סיפורה של רחל בפרטים רבים. בשני הסיפורים ישנו אדם הנשוי לשתי נשים. בשניהם ישנה אישה אחת, אשר יולדת לאיש ילדים ואילו האישה השנייה, האישה האהובה יותר על האיש, אינה יולדת כלל. בשניהם הבעל אינו רואה בעקרות של אשתו בעיה שהרי יש לו בנים, וחושב הוא כי די באהבתו לרצות את אשתו. הניגוד הבולט בין הסיפורים, ניגוד עליו עמדו גם חז"ל, הינו בדו-שיח המתפתח בין האישה העקרה לבעלה, אולם כיוון שסוגיית יחסי הזוגיות במקרא חורגת מנושא מאמר זה, נאלץ להדיר רגלנו מהשוואה בתחום זה. לעניינינו יש לבחון האם לאחר השוואת הסיפורים יכולים ללמוד אנו על מניע נוסף אשר מביא בני אדם לחפוף בילדים, אשר עולה מסיפורה של חנה ואם כן מהו.

לעניות דעתנו ניתן לראות בסיפורה של חנה גורם נוסף לתשוקת ההולדה האוניברסאלית. בטרם נעמוד על מניע זה נתבונן מעט בסיפור עצמו. אם נתבונן בסיפור נראה שעקרותה של חנה אינה מוצגת כעקרות סתם אלא כ"וה' סגר רחמה" או "כי סגר ה' בעד רחמה". מבט מעמיק יותר בזירת התרחשויות הסיפור מגלה כי הסיפור כולו מתנהל במשכן ה' בשילו.

המשבר הנפשי של חנה מתפרץ דווקא בעת אכילת הזבחים בזמן העלייה השנתית. בעת שחנה מתפללת לילד נודרת היא כי אם ייוולד לה ילד יהיה הוא קודש לה'. אנו רואים כי כל הסיפור כולו נסוב סביב ה'. לעניות דעתנו נראה לומר כי חפצה של חנה בבן נעוץ בדיוק בעובדה זו. מעבר למניעים הרגילים עליהם כבר עמדנו בבחינת סיפור רחל ובוודאי תפסו הם מקום מרכזי בנפשה, חפצה חנה בבן כחלק מעבודת ה' שלה. חנה מרגישה כשיפחה של ה', אשר ברא בגופה מנגנון המיועד להביא ילדים אשר יעבדו את ה' גם כן. כאשר היא איננה יכולה ללדת, חשה היא כי אין היא מבצעת את תפקידה בעולם. חז"ל אף הם עמדו על רגשות אלו באומרם במדרש כי חנה התייחסה אל איבריה הנשיים בעת תפילתה, פעולה אשר מצביעה באופן סמלי על רגשת ההחמצה ואי המימוש.¹⁰ אמנם ייתכן וחנה השלימה עם גורלה בתובנה שזהו רצון ה', אולם תפילתה העמוקה מגלה כי בליבה בערה התשוקה לבן. נמצא שחפץ חנה בבן הינו חפצה לקיים את יעודה בעולם ולעבוד את ה'.

לסיכום דברים נוכל לומר כי מסקירת סיפורי העקרות המקראיים מצינו כמה סיבות המביאות בנפש האדם את הכמיהה לצאצאים: העמדת יורש, קינאה ורצון לספק את בן הזוג, רצון להקמת זרע והתגברות על אימת המוות ועבודת ה'. אם ננסה לעמוד על הסיבות בעלות הגוון האוניברסאלי (גם לאתיאיסטים) נוכל להעמידן על שתיים: הרצון להעמדת יורש שימשיך את דרך האב והרצון להתגבר על המוות ולחבור אל הנצח.

2. קהלת ויחסו לבנים

כעת נפנה לבחון את יחסו של קהלת לשאלת העמדת הזרע, תוך בחינת יחסו לשתי הסיבות שמנינו:

"וּפְנִיטִי אֲנִי לְרֵאוֹת חֲכָמָה וְהוֹלָלוֹת וְסִכְלוֹת כִּי מָה הָאָדָם שֶׁבּוֹא אַחֲרֵי הַמָּלְךְ
אֶת אֲשֶׁר כָּבֵד עָשׂוּהוּ" (ב, יב)

"וְשָׁנְאוֹתֵי אֲנִי אֶת כָּל עֲמָלֵי שְׂאֵנֵי עֲמַל תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ שֶׁאֲנִיחֵנוּ לְאָדָם שֶׁיְהִי
אַחֲרָי. וּמִי יוֹדֵעַ הַחֲכָם יְהִי אִם סָכַל וְיִשְׁלַט בְּכָל עֲמָלֵי שֶׁעֲמַלְתִּי וְשֶׁחֲכַמְתִּי
תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ גַּם זֶה הֶבֶל. וְסִבּוֹתַי אֲנִי לִי אִשׁ אֶת לְבִי עַל כָּל הָעֲמַל שֶׁעֲמַלְתִּי
תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ. כִּי יֵשׁ אָדָם שֶׁעֲמַלּוֹ בְּחֲכָמָה וּבְדַעַת וּבְכִשְׁרוֹן וּלְאָדָם שֶׁלֹּא עֲמַל בּוֹ
יִתְנַנּוּ חֲלָקוֹ גַּם זֶה הֶבֶל וְרַעַה רַבָּה" (ב, יח-כא)

"וְרֵאִיתִי כִּי אֵין טוֹב מֵאֲשֶׁר יִשְׁמַח הָאָדָם בְּמַעֲשָׂיו כִּי הוּא חֲלָקוֹ כִּי מִי יְבִיאֵנוּ
לְרֵאוֹת בְּמָה שֶׁיְהִי אַחֲרָיו" (ג, כב)

¹⁰ וחנה היא מדברת על לבה – אמר רבי אלעזר משום רבי יוסי בן זמרא: על עסקי לבה. אמרה לפניו רבונו של עולם, כל מה שבראת באשה לא בראת דבר אחד לבטלה. עינים לראות ואזנים לשמוע, חוטם להריח, פה לדבר, ידים לעשות בהם מלאכה, רגלים להלך בהן, דדים להניק בהן. דדים אלו שנתת על לבי – למה לא להניק בהן? תן לי בן ואניק בהן. (ברכות לא, ב).

הקריאה בפסוקי קהלת פותחת בפנינו הלכי חשיבה, אשר זרים לשאר ספרי התנ"ך. אם פנינו לראות כיצד ספר קהלת מנמק את הרצון האוניברסאלי להעמיד צאצאים נמצאנו מגלים כי קהלת אינו רק שלא מנמק רצון זה, אלא אף משרשו מיסודו. לשם הבנת הלכי חשיבה אלו ננסה לעמוד תחילה על נקודות המוצא המחשבתיות ממנה יוצא ספר קהלת.

יש הרואים בספר קהלת שיקוף להלכי רוח פסימיים ביותר, אשר מסקנתם מהחיים הינה ייאוש מוחלט. ביטוי מתומצת להשקפה פרשנית זו, מוצאים אנו בדבריו של מ"צ סגל על ספר קהלת¹¹:

זוהי תורה של ייאוש שחור ואפל, בלי שביב של אור ותקווה והיא מוליכה ישר אל התרת קשרי החיים, אל הדיכאון והחידלון של היחיד והכלל. תורה זו של קהלת הורסת את תורת החכמים שלימדו את תלמידיהם לעשות את הטוב, כדי שיגיעו לידי הצלחה ואושר בחיים.¹² קהלת מכחיש שאדם מקבל את שכר מעשיו, או שהוא נהנה מפרי מאמציו. ועוד מכחיש קהלת שכדאי הוא השכר אפילו אם יבוא, כי אין תועלת בהצלחה, ואין ההצלחה מביאה אושר לאדם. אי אפשר לאדם להיות מאושר בחיים, כי הכול הוא הבל ורעות רוח. ואם כן למה יעשה אדם את הטוב, וימנע מן הרע?

לאחר שמקבלים אנו את דברי פרשנות אלו על ספר קהלת, שאלת יחסו אל הבנים כמעט ומתנדפת מאליה. אדם שמתיימשך מעצם חייו, מעצם קיומו ומעצם ההוויה בכללה, מה יש לו להטריד עצמו אודות המשך גנטי אשר יצא ממנו, הן הכול הבל בעיניו. אדם שלא מוצא טעם לעצם קיומו לא ימצא טעם בהעמדת דור נוסף של אנשים, אשר טעם אין לעצם קיומם. מנקודת מוצא זו יובן מדוע קהלת לועג להשקפה הרואה בבנים את המשך קיום האדם. קהלת בז לאנשי ההבל שמשתדלים בכול כוחם להעמיד דור נוסף של אנשי הבל.

ישנה אפשרות פרשנית נוספת בקריאת ספר קהלת. ספר קהלת הינו תיאור הלכי מחשבתו של אדם אקזיסטנציאליסטי. בתור שכזה, אין תוהו הוא אודות חקירות פילוסופיות ערטילאיות וטמירות, אלא מתחבט הוא חיבוטי נפש מרים בשאלות הקיומיות של האיני באשר הוא 'אני'. שואל הוא מה פשר יש לחייו, לשם מה הוא עמל ומה משמעות מעשיו. מתוך נקודת התבוננות זו נפרשת רשת החקירות הכלליות יותר, דוגמת שאלות המעשה והגמול, החכמה והשמחה ועוד, אולם בתוך כל חקירות אלו רובצת תפיסת האני הקיומי, אשר מעניק את הפרספקטיבה לחקירות כולן. נראה שהשאלה המטרידה את קהלת יותר מכל הינה שאלת משמעות קיומו ומעשיו, לאור המוות המרחף תדיר בשמיו.

מנקודה זו פונה קהלת לבחון את שאלת היחס לבנים. נראה כי בהעמדת הבנים חיפש קהלת מזוור לאימת המוות הגדולה ולמשמעות קיומו ומעשיו. כאשר עסקנו בסיפורה של תמר עמדנו כבר על התפיסה הרואה בבנים את המשכו של אביהם ונראה כי קהלת סבר

¹¹ מ"צ סגל, מבוא המקרא, ירושלים תש"כ, עמוד 711.

¹² ונראה כי חכמים אלה היו כדוגמת מחבר ספר משלי.

למצוא נחמה באותה הסברה. אולם לא כך נתגלגלו הדברים. חקירותיו של קהלת הביאוהו להכרה כי סברה זו לא רק שאינה פותרת את חיבוטי נפשו הקיומיים, אלא אף מעמיקה אותם. חשב קהלת כי בנו שיקום אחריו ימשיך את מפעליו ופועליו, אולם שתי חשרות סופה העיבו על שמש תקוותיו. הראשונה טמונה הייתה בחוויה הקיומית שלו. הן ימות הוא ולאחר מותו שוב לא ידע מה מתרחש בעולם. הרעיון שבניו ימשיכו אותו אינו מעלה ואינו מוריד לעובדה המרה שהוא ימות. פחד המוות נותר בעינו (ג, כב), "וְרָאִיתִי כִּי אֵין טוֹב מֵאֲשֶׁר יִשְׁמַח הָאָדָם בְּמַעֲשָׁיו כִּי הוּא חָלָקוֹ כִּי מִי בִּיאָנוּ לְרֵאוֹת בְּמָה שְׂיִהְיֶה אַחֲרָיו". אולם גם אם יקבל הוא את הסברה כי מעשי הבנים מניחים מזור לחיפוש המשך קיומו צצה ועולה בעיה נוספת – מניין שבניו אכן ימשיכו את מעשיו. קהלת אינו בוטח שבניו ילכו בדרכיו. מתוך כך פוחד הוא שגם את אשר כבר הצליח להשיג בחייו עלולים בניו להרוס ולהוריד אלי טמיון. על כן שונא הוא גם את עמלו והישגיו שלו (ב, יח-כא): "וְשָׁנְאֵתִי אֲנִי אֶת כָּל עֲמָלִי שֶׁאֲנִי עֹמֵל תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ שֶׁאֲנִיחָנוּ לְאָדָם שְׂיִהְיֶה אַחֲרָי. וּמִי יוֹדֵעַ הַחֶקֶם? הֲיֵהָ אִם סָכַל וְיִשְׁלַט בְּכָל עֲמָלִי שֶׁעֲמַלְתִּי וְשֶׁחֲכַמְתִּי תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ גַּם זֶה הִבֵּל. וְסִבּוֹתַי אֲנִי לֹאֲשׁ אֶת לְבִי עַל כָּל הָעֵמֶל שֶׁעֲמַלְתִּי תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ. כִּי יֵשׁ אָדָם שֶׁעֲמָלוֹ בְּחֶקְמָה וּבְדַעַת וּבְכִשְׁרוֹן וּלְאָדָם שֶׁלֹּא עֹמֵל בּוֹ יִתְנַנוּ חֲלָקוֹ גַּם זֶה הִבֵּל וְרָעָה רַבָּה".

מתוך חקירות פילוסופיות אלו על מסקנותיהן העגומות מתבקשת המסקנה כי כל הרצון האנושי להעמדת צאצאים, רצון אשר שוזר סיפורים רבים במקרא ושעל חלקם עמדנו, אינו מעלה מאומה. מתוך עיון בסיפורים מקראיים, אשר עושקים בחפץ העמדת הצאצאים, כבר עמדנו על כמה מניעים אוניברסאליים לחפץ זה: הרצון להעמדת יורש שימשיך את דרך האב והרצון להתגבר על המוות ולחבור אל הנצח. בחקירותיו של קהלת את שני המניעים הללו, שהרי העמדת היורש תלויה בהתנהלות הבן וזו איננה בשליטת אביו וההתגברות על המוות איננה כי אם טעות אופטית, שהרי קיומו העצמי והקיומי יחדל עם בוא המוות, ולא משנה כמה בנים העמיד הוא בימי חלדו.

למרות כל האמור לעיל, יכולה מסקנתו של קהלת להתפרש באופן מתון יותר. ייתכן ואין קהלת שולל כליל את המשך קיום האדם בבניו, אלא בא הוא לערער על מוסכמות רווחות. קהלת רואה כי עמלים בני האדם להעמיד צאצאים וסבל רב נכרך בדבר. על רצונם העז של בני האדם תמהה קהלת ותוהה מה מניע את בני האדם לכסוף בתכלית הכוסף לצאצאים? מה רווח יש בדבר? התשובה אשר נתן קהלת לעצמו דומה מן הסתם לתשובות אליהן הגענו אנו מתוך סקירת סיפורי המקרא, שהרי כנגדן בדיוק מפנה את חיצו ביקורתו. קהלת רואה כיצד תשובות אלו הפכו נחלת הכלל ותמה הוא האם אמנם כה איתנות הן. דבריו מגיעים לשם ערעור המוסכמות וקריאת התעוררות לשם בחינה מחדשת של הנושא.

לאחר שעמדנו על הלך רוחו של קהלת בסוגיה הנידונה נוכל לשאול מדוע קהלת אינו בוטח בבניו. כבר נוכחנו כי הרצון להעמדת הזרע נובע בחלקו מתוך רצון להקמת יורשים, אשר ימשיכו את דרכו של אביהם. קהלת מואס בטיעון זה מתוך ההכרה כי מעשי בניו אינם בידיו ועל כן כל ערובה אין לו כי בניו אכן ילכו בדרכיו וימשיכו את מעשיו. מה עומקה של מחלוקת זו? וכי אין שאר ספרי התנ"ך יודעים כי לעיתים סוטים הבנים מדרכי אבותיהם? על שאלה זו נראה לנו לומר כי המחלוקת הנוטשה משתרעת בתחום החינוך. בעוד

שהתפיסה הרווחת בשאר ספרי התנ"ך, תפיסה בה פגשנו אנו בסיפור אברהם, רואה בחינוך כלי המבטיח את הליכת הבנים בדרכי הוריהם, סובר קהלת כי לא כך היא. לדעת קהלת החינוך אינו יכול להבטיח כי הבן ימשיך את מעשי אביו ומתוך כך אין לתלות בבנים כל תקוות שכאלו. נמצא שקהלת אינו מאמין בחינוך מעצם יסודו. למעשה החינוך אינו עובד. קהלת בוחן את שאלותיו הקיומיות מתוך התבוננות על החיים עצמם. נראה כי גם מסקנה זו של קהלת נובעת מתוך הכרה בי בחיים רבות הפעמים בן נוטים הבנים מדרך חינוכם ומנהלים אורח חיים שאינו עולה בקנה אחד עם שהתחנכו אליו. על כן מואס קהלת בפיתרון הרואה בבנים את היורשים למעשיו.

לסיכום דברים נוכל לומר כי קהלת אינו רואה בבנים כל מזור להתחבטויותיו הקיומיות, אלא אף גורם מפריע המטיל צל על מעשיו והישגיו. חינוך הבנים כלל אינו אופציה לדעת קהלת, שהרי מעשים שבכל יום יעידו כי אין בו כל ערובה להצלחה.

ד. אבות ובנים במזמורי החוכמה של ספר תהילים

פרק קכ"ז:

- (א) שִׁיר הַמַּעֲלוֹת לְשִׁלְמֹה אִם ה' לֹא יִבְנֶה בַּיִת שָׁוֵא עֲמְלוֹ בּוֹנֵיו בּוֹ אִם ה' לֹא יִשְׁמֵר עִיר שָׁוֵא שָׁקֵד שׁוֹמֵר.
- (ב) שָׁוֵא לָכֶם מִשְׁפִּימֵי קוֹם מֵאַחֲרֵי שְׁבַת אֲכָלִי לָחֶם הַעֲצָבִים כִּן יִתֵּן לִידִידוֹ שָׁוֵא.
- (ג) הִנֵּה נִחַלְתָּ ה' בְּנִים שָׁכַר פְּרִי הַבְּטָן.
- (ד) כְּחֲצִים בְּיַד גְּבוּר כִּן בְּנֵי הַנְּעוּרִים.
- (ה) אֲשֶׁרִי הַגִּבֹּר אֲשֶׁר מָלֵא אֶת אֲשַׁפְתּוֹ מֵהֶם לֹא יִבְשׂוּ כִי יִדְבְּרוּ אֶת אוֹיְבֵים בְּשָׁעַר.

פרק קכ"ח:

- (א) שִׁיר הַמַּעֲלוֹת אֲשֶׁרִי כָּל יְרֵא ה' הַהֲלֵךְ בְּדַרְכָּיו.
- (ב) יָגִיעַ כְּפִינִי כִי תֹאכַל אֲשֶׁרִיךָ וְטוֹב לָךְ.
- (ג) אֲשַׁתֵּךְ כְּגִפְן פְּרִיָּה בְּיִרְכָתִי בֵּיתְךָ בְּנִיךָ כְּשִׁתְּלִי זֵיתִים סָבִיב לְשִׁלְחָנְךָ.
- (ד) הִנֵּה כִי כִן יִבְרַךְ גִּבֹּר יְרֵא ה'.
- (ה) יְבָרְכֶךָ ה' מִצִּיּוֹן וְרֵאָה בְּטוֹב וְרוֹשְׁלֵם כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ.
- (ו) וְרֵאָה בְּנִים לְבְנֵיךָ שְׁלוֹם עַל יִשְׂרָאֵל.

1. מזמורי החוכמה

מזמור קכ"ז הינו הראשון מבין שני מזמורי תהילים, אשר מקובל לזהותם עם "מזמורי החכמה". השתייכותם לסוגה זו נעוצה בסגנונם המזכיר את כתיבתו של ספר משלי או ספרי חכמה חיצוניים אחרים, דוגמת משלי בן סירא¹³ ועוד. תורמת לכך גם העובדה שרצף מזמורים אלה פותח בייחוס לשלמה, ייחוס אשר מאפיין את ספרי החכמה האחרים במקרא – משלי וקהלת. מזמור החכמה השני הינו מזמור קכ"ח. בשני מזמורים אלו מוצאים אנו התייחסות לבניו של האדם ומשום כך נכללים הם במסגרת מאמר זה.

2. מזמור קכ"ז

חציו השני של מזמור זה עוסק במעלתם של הבנים ובכמה מתכונותיהם. נתבונן בהתייחסויות אלו ונסה ללמוד מתוכם על יחסו של בעל המזמור לבנים (פסוק ג):

הִנֵּה נִחַלְתָּ ה' בְּנִים שָׂכָר פְּרִי הַבֶּטֶן.

בפסוק זה מתוארים הצאצאים כשכר המגיע מאת ה'. נראה כי מתבסס הוא על הכרה בתשוקה האוניברסאלית להעמדת בנים. כאשר האדם זוכה בהעמדת דור בנים, רווה הוא נחת ומכיר כי שפע זה ניחת עליו מאת ה' כשכר על דבקותו בו. העובדה שה' בוחר לגמול לאוהביו בדרך זו מצביעה על הערך הרב אותו מייחסים לעניין.

הפסוקים הבאים במזמור עוסקים במאפיינים של הבנים:

(ד) כְּחָצִים בְּיַד גִּבּוֹר כֵּן בְּנֵי הַנְּעוּרִים.

(ה) אֲשֶׁרִי הַגִּבּוֹר אֲשֶׁר מָלֵא אֶת אֲשֶׁפְתּוֹ מֶהֱם לֹא יִבְשׂוּ כִּי יִדְבְּרוּ אֶת אוֹיְבֵים בְּשֵׁעַר.

בפסוקים אלה מדמה בעל המזמור את בני הנעורים, הבנים, לחיצים הנתונים ביד גיבור. כאשר ממלא הגיבור אשפתו בהם יכול הוא להכות באויביו כבר בעודם בשער העיר, הרחק מסף ביתו. נראה כי פסוקים אלו דנים בעצם בתהליך החינוך. הבנים מדומים לחיצים, כאשר היורה יכול לבחור את כיוון הירי ואת עוצמתו, אולם לאחר שעזב החץ את ידו תלויה ההצלחה בהתיישמות נתוני הפתיחה ובגורמים חיצוניים שאינם בשליטתו. כנראה שהתכונה המאפיינת את הגיבור הינה כושרו הרב בירי ויכולתו להביא את החיצים למטרה הרצויה לו. כאשר בני הנעורים מקבלים חינוך מפי גיבור, קרי מחנך דגול, אזי גם בהמשך דרכם בחיים ייצמדו הם לנתיב שמחנכם התווה בעבורם ויפגעו הם במטרתו. נראה כי האויבים בשער הינם הסכנות הרובצות לפתחו של כל חינוך – דעות זרות, פיתויים ונפילות. כאשר המחנך משכיל לכוון את חניכיו בדרך הראויה, יוסרו אבני הנגף בעודן באיבן, בשער,

¹³ על סגנונו של בן סירא ראה: מ"צ סגל, ספר בן סירא השלם, מוסד ביאליק תשי"ט, עמודים 22 – 16.

ולא יהוו סכנה משמעותית לדרך החינוכית. כאשר יודע האדם לחנך, אשריו אם העמיד הרבה חניכים, שהרי יכול לבטוח הוא ילכו הם בדרכיו. נמצא כי מזמור זה רואה בבנים שכר מאת ה' וכי מאמין הוא בכוחו של החינוך, בתנאי שזה מגיע מאדם היודע מלאכתו נאמנה.

3. מזמור קכ"ח

נראה כי מזמור זה מרחיב את היסוד אותו פגשנו בפסוק ג של המזמור הקודם. יסוד זה הינו הנחת אשר מביאים לאדם הבנים וההכרה כי מאת ה' היא. הבנים מדומים לשתלי זיתים, אשר פרוסים סביב שולחנו של האדם.

נראה כי הדימוי לזיתים נבחר מפני שלזית כמה תכונות חשובות:

- הגזע מסיבי ועבות. גזע זה יכול לסמן יציבות וסימן להמשכיות.
- הזית מפיק פירות אשר ניתנים לאכילה ומזינים מאוד. נראה כי האדם חש בתועלת שמביאים לו בניו ומדמה אותה לתועלת שבפרי הזית.
- מן הזית מפיקים שמן. השמן טוב למאכל אולם מעבר לכך טוב הוא להדלקת נרות. הבנים מהווים אפוא גם מקור אורה לבית.
- הזית הינו עץ מאריך ימים. הבנים מהווים כאן מיתונימיה לשושלת כולה ומבטיחים הם את המשך קיום הזרע.

מעבר לדימוי הבנים לזית מאחל כותב המזמור כי יראה האדם את בני בניו. ראיית בני הבנים אינה דומה לראיית הבנים. יכול אדם לדעת לאמיתה האם הצליח הוא בחינוכו רק כאשר רואה הוא כי גם בניו השכילו להנחיל את ערכיו ליוצאי חלציהם וכי נכדיו הולכים אף הם בדרכיו. משום כך ברכה מיוחדת יש בראיית בני הבנים, אשר הולכים בדרכי אבותיהם.

מעבר לתובנות אלו לא מצינו במזמור אור חדש על סוגיית יחסי האבות והבנים.

ה. השוואה וסיכום דברים

לאחר שסקרנו את יחסי האבות והבנים בספרות החוכמה נפנה להשוואה בין התייחסויותיהן השונות. בהשוואה זו נכלול את התייחסויותיהן של מזמורי החוכמה בתהילים תחת קורת גגו של ספר משלי וזאת מפאת הזהות המלאה אשר שוררת בינן.

נראה כי הדגש העיקרי בספר משלי ניתן לחינוך הבנים. נושא זה תופס את עיקרו של הספר ואמור הוא להיות עיקרו של הבית היהודי בכללו. מהותה של התורה כולה הינה בשמירת המסורת כאשר שמירה זו מתבצעת על ידי החינוך אליה. תפקודו של הבית היהודי נמדד על פי הצלחתו בחינוך והירתמותו המלאה אליה הינה הגשמת ייעודו. ראינו כי החינוך יוצר סביבה משפחתית, אשר מתכללת מכמה מעגלים, כאשר המעגל הרחב יותר כולל בתוכו את הקב"ה והמשפחה לדורותיה. אינטימיות משפחתית זו מעניקה לעבודת האל ולהעברת תורתו אופי מיוחד המורגש היטב בהלך שבספר.

בניגוד גמור לכל האמור כאן מציב עצמו ספר קהלת. קהלת מואס בחינוך. לדעתו אין לאדם יכולת אמיתית לחנך את בניו ומשום כך כל דיבוריו של ספר משלי אינם ישימים עבורו. קהלת מתוסכל מהעובדה שבנו אשר יבוא אחריו, עלול להוריד את כל מפעליו אלי תהום. מעבר לייאוש מהחינוך נראה כי קהלת חש אף מנוכר כלפי האל. אין האל המשפחתי והמחנך של משלי, כהרי האל המנוכר והטראנסצנדנטי של קהלת. בעוד שספר משלי פתר את אימת המוות בהתחברות לכוליות המשפחתית המתאגדת סביב החינוך לתורה נותר קהלת בחיבוטיו הקיומיים ולא מוצא להם מזור.

לסיכום נוכל לומר כי שתי גישות מצינו בספרות החכמה לשאלת יחס האבות והבנים. מחד ספר קהלת מגיע מעמדה פילוסופית אקזיסטנציאליסטית ואין הוא מוצא כל תועלת בבנים. מאידך ספר משלי וכן מזמורי החכמה שבספר תהילים מוצאים בבנים נחמה, שפע מאת ה' ורואים בחינוכם את עיקר תפקידו של האדם.

מחשבה

הרב חגי לונדין

שלוש הערות למאמר "הדור"

שלוש הקדמות למאמר "הדור"

- א. הכרעה היסטורית
- ב. תורת ארץ ישראל
- ג. מיהו 'הדור'?
- ד. סיכום

א. הכרעה היסטורית

על מנת להבין את חשיבותו של מאמר "הדור" ואת תרומתו המכרעת לעיצוב התודעה האמונית – ישנו צורך להכיר את הרקע לכתיבתו. מאמר "הדור" יצא לאוויר העולם בקצן של אלפיים שנות חורבן לאומי. חורבן בן כמה שלבים – פיזור אחר פיזור, גלות אחר גלות.

"כי מעת שחרב הבית, יצאה רוחנו, עטרת ראשנו, ונשארנו רק אנחנו הוא גוף שלה בלא נפש, ויצאה לחוץ לארץ הוא הקבר ורימה... ומכל מקום היו חברות וישיבות גדולות" (סוף ההוספות לספרא דצניעותא, ליקוטי הגאון): בראשונה – נשרף בית המקדש הראשון ונחרבת ירושלים. העם יוצא לגלות בבל, אך העליות בראשותם של זרובבל, ואחריו עזרא ונחמיה – מכוננות את הבית השני ומייסדות את מרכז התורה בארץ ישראל במקביל להישארותם של חלקים גדולים מהעם בבבל. אף לאחר חורבן הבית השני נותר רוב מניינו ובניינו של העם היהודי מרוכז בבבל במעין אוטונומיה רוחנית – כך הדבר בימי האמוראים וכך לאחריהם בימי הסבוראים והגאונים.

"עד שנרקב הבשר, והעצמות נפזרו פיזור אחר פיזור. ומכל מקום היו עדיין העצמות קיימות, שהן התלמידי חכמים שבישראל, מעמידי הגוף" (שם): לאחר ירידת קרנה של יהדות בבל נותרת האומה ללא מרכז המאגד את פזורה. תלמידי החכמים עדיין קיימים, אולם אין בנמצא סמכות לאומית-רוחנית המכפיפה אליה את כל בני הגולה. עם זאת, ישנה עדיין פריחה רוחנית מסוימת המתרכזת בשיאה בתקופת 'תור הזהב' בספרד, אשר שימשה במשך כארבע מאות שנה כזירת צמיחתם של בתי מדרש וחכמה אשר השפיעו על כל גלויות ישראל.

"עד שנרקבו העצמות ולא נשאר אלא תרווד רקב מאתנו... (שם): בשנת ה'רנב, או בחילופי גימטריות בלשונם של הראשונים – שנת 'מזר"ה', כרמז לביטוי של הנביא (ירמיה לא, ט; ראה הקדמת האברבנאל לספר מלכים, עמוד תכב) "מזרה ישראל" נחרב המרכז הרוחני האחרון. גירוש ספרד הינו השבר הסופי, זרייה אחר זרייה, פיזור אחר פיזור. הגירוש עצמו, ומעגלי

ההשפעה שלו, מפוררים לחלוטין את האומה (סוף ההוספות לספרא דצניעותא, ליקוטי הגאון) – "ואנחנו מקוין עתה לתחיית המתים, (ישעיה נב, ב) 'התנערי מעפר קומי, ויערה רוח ממרום עלינו'".

אולם (ירמיה לא, ט; ראה אברבנאל שם ובישעיה מג, ג) "מזרה ישראל – יקבצנו"; דווקא מאותה נקודת שפל, מתחילה להתנוצץ התחייה הלאומית (יחזקאל לו, יב) – "כה אמר ה' - להים הנה אני פתח את קברותיכם והעליתי אתכם מקברותיכם עמי והבאתי אתכם אל אדמת ישראל". ראשיתו של קיבוץ הגלויות באנשי הקודש: לפני כארבע מאות וחמישים שנה, מתגלה (שלי"ה שבועות, פרק נר מצוה ח) "קול המדבר בפי החסיד", בבית מדרשו של רבי יוסף קארו, ממגורשי ספרד שבתורכיה, המכריז בתיקון ליל שבועות (שם): "עלו לארץ ישראל כי לא כל העיתים שוות, ואין מעצור להושיע ברב או במעט, ועיניכם אל תחוס על כליכם כי טוב הארץ העליונה תאכלו... הניצנים נראו בארץ, עת הזמיר הגיע וקול התור נשמע בארצנו..." בעקבות כך, עולה היבית יוסף לארץ, ומתייסד קיבוץ התחלתי של תלמידי חכמים בארץ ישראל.

הריכוז היהודי ההולך ומתקבץ מביא להחייאת המרכזים הרוחניים בארץ ישראל. בעיר צפת מופיעים שני 'עמודי דנורא': מחד – רבי יוסף קארו המחבר את השולחן ערוך, הספר הראשון מאז חתימת התלמוד המתקבל על כלל ישראל כספר הלכה, ומאידך – האר"י וגוריו הממסדים את הלימוד התורני בצדדי הפנימיים. התורה הולכת וחוזרת ללומדיה, הולכת ומתרכזת בארץ החיים.

אט אט מתקבצים יהודים מארצות צפון אפריקה ובבל, והיישוב היהודי בארץ הולך וגדל. מספר דורות לאחר מכן מגיעה עליית תלמידי הבעש"ט בראשותו של גאון האגדה רבי מנחם מנדל מויטסבך ובסמוך לה עליית תלמידי הגר"א בראשותו של גאון ההלכה רבי ישראל משקלוב – המקימים קהילות ו'כוללים' בירושלים ובערי הקודש. קיבוץ הגלויות ממשיך לקרום עור וגידים עם פרסום ספריהם של הרב קלישר והרב אלקלעי, הקוראים לעלייה לארץ ישראל, בהתעוררות היישוב הישן ליציאה מן החומות ולייסוד מושבות כפתח תקוה וגיא אוני, ובעליית 'אעלה בתמ"ר' של יהודי תימן. במקביל, בעקבות הפרעות ברוסיה – נוסדת תנועת 'חובבי ציון' ומגיעה העלייה הראשונה המורכבת רובה ככולה מיהודים שומרי תורה ומצוות.

אולם, למרות מאמצייהם האדירים של אנשי הקודש הללו – הדברים אינם מתפתחים מעבר לכך. רובו של העם נשאר בגלות, היישוב המצומצם בארץ מתחלק בין לומדי ה'כוללים' המתפרנסים מ'כספי החלוקה', לבין מתיישבי המושבות הראשונות הנקלעים למשברים כלכליים ונמצאים ביחסי תלות קשים עם פקידי הברון רוטשילד. ישנם אמנם ניסיונות סרק שונים ליישוב המוני של הארץ אולם אלה לא קצרו הצלחות משמעותיות. מכל מקום – נדמה כי נעצרה צמיחת הבית הלאומי.

זהו קו פרשת המים בתהליך התחייה: כוחות חדשים, המונעים בהכרתם הגלויה מתפיסות חילוניות הולכים ותופסים את מרכז הבמה. בד בבד עם התהליכים שהוזכרו לעיל, הולכת וצוברת תאוצה בעולם היהודי תנועת ההשכלה המביאה לתופעת חילון אדירה המשתלטת

על התודעה הציבורית. הישיבות ננטשות, הבנים מפנים עורף למסורת האבות ומבוכה פושה בחברה היהודית. עקב פרשת דרייפוס בצרפת וגילויים נוספים של שנאת יהודים, מוקמת התנועה הציונית על ידי הרצל ומקורביו – יהודים מתבוללים ממערב אירופה, המאוכזבים מן האנטישמיות המודרנית. התנועה, המתפשטת בעולם היהודי, מנהלת מגעים מדיניים במגמה להשיג רישיון לאוטונומיה יהודית בארץ ישראל, והופכת את המודעות לבעיה היהודית ולפתרון הציוני לנחלת הכלל. במזרח אירופה מתארגנות קבוצות צעירים אשר רובם בעלי השקפות חילוניות-סוציאליסטיות רדיקליות המגיעות לארץ בגל העלייה המכונה העלייה השנייה, ומייסדות בארץ תשתיות למדינה שבדרך.

הכוחות החדשים בעולם היהודי, בעלי התודעה החילונית, המכריזים בגלוי על רצונם לכוון 'יהודי חדש' המנוכר למסורת 'הגלותית' – מעוררים חשש והתנגדות עזה בקרב היהדות התורנית בארץ ובחו"ל (דבר הגורם להתרחקותה של היהדות הדתית – למעט קבוצות מיעוט כדוגמת ה'מזרחי' – אף מן המפעל הציוני). השבר, ההולך ומעמיק בין 'האבות' – שומרי המסורת בעלי המשנה הרוחנית, ובין 'הבנים' – הכוחות החילוניים בעלי עוצמות החיים, נדמה כבלתי ניתן לגישור.

בנקודה זו מפציעה שמשו של מאמר "הדור". בשנת ה'תרס"ד, בעיצומם של שנות העלייה השנייה עולה הרב קוק לארץ (בתאריך משמעותי כשלעצמו – כ"ח אייר) ומתמנה לרבה של יפו והמושבות. בשנת ה'תרס"ו, שנתיים לאחר מכן (שוב, בכ"ח אייר) מפרסם הוא את ספרו – עקבי הצאן – אשר בתוכו מאמר "הדור", המכיל את הכרזת היסוד במשנת הגאולה (עקבי הצאן, עמוד קיד): "כנסת ישראל התנערה לתחייה ביחס להרצון של הדור הצעיר". קביעה חד משמעית כי דור זה¹ אשר בו מתחילה האומה לשוב אל ארצה, הנראה במעשיו כה רחוק מתורה ומצוות ושעל פניו הינו מנוכר לכל ממד של קודש – הוא דור ראשית צמיחת הגאולה. זוהי אבחנה בדבר נשמות חדשות המופיעות בעולם היהודי,² הבנה מעמיקה כי

¹ במינוח 'דור' אין כוונתו של הרב קוק לשלושים-ארבעים שנים ספציפיות, אלא לחטיבה של מספר דורות המאופיינים במהות אחת, ראה עקבי הצאן (עמוד קמב): "ואם יזדמן איזה **דור או דורות** שכל מושגיהם הכלליים נתעלו והתפתחו..." כיוון שאנו עוסקים כאן בתהליכים פנימיים קשה לסמן תאריך מדויק בו מתחיל העידן עליו מדבר מאמר "הדור", אולם ניתן לומר כי הניצנים הראשונים מתבלטים ב"תנועה המחשבתית הכוללת, שמצאה מקום במוחם של הכוחות הפועלים" אשר היא "הסבה הפנימית שמסבבת כל אלה" (ראה שם, עמוד קי). כלומר, עם הופעתה של תנועת ההשכלה המודרנית באנושות בכלל ובעם ישראל בפרט.

² בניגוד לדעה הרווחת, מאמר "הדור" איננו עוסק דווקא בחלוצים וביושבי ארץ ישראל (למעשה, ישנו רק משפט אחד במאמר המתייחס ישירות להתעוררות הלאומית הציונית: "אבל זהו דבר מוחש וגלוי לעינים כי... האהבה הלאומית הטהורה ברשפיה רשפי אש נתרבה ונתעלה בלב הדור הצעיר" – ראה עקבי הצאן עמוד קטו). מאמר "הדור" מדבר אודות **ההתעוררות הנשמית בעולם היהודי בכללו אשר התבטאה בכוחות חיים רבים**, שהשורש לכולם הינו התעוררותה לתחייה של האומה לחיים ריבוניים בארץ ישראל.

יש להעיר כאן הערה נוספת הנצרכת להבנת המאמר כולו: הרב קוק מתייחס במאמר "הדור" למציאות המתחדשת באומה הישראלית בדורות האחרונים. מובן כי מתוך התעוררותו לתחייה של עם ישראל המשמש כ"לב באיברים" לעולם כולו (כוזרי ב, לו) – חלק מאותן התופעות, לעתים בלבוש שונה, מתגלות

נטישתם של בני הדורות האחרונים את מסורת אבותיהם אינה תוצר של קטנות אישיותית אלא אדרבה – פועל יוצא של גדלות נשמתית המתבטאת בתביעה נפשית לעוצמות חיים אדירות אשר עולם התורה (כפי שהוא מוצג להם) אינו עונה עליהן במילואן. ממילא, המפעל הציוני ובניין הבית הלאומי המוקם על ידם בארץ, ומתוך כך כוחות החיים המתגלים על ידם במציאות: במדע, במוסר, בגבורת החיים וכדומה – אשר אנו קרואים לרוממם מצבינם החילוני אל הקודש – הינם **תחילת** התגשמותם של חזון הנביאים וכיסופי האומה מדורי דורות.

מתוך הכרעה היסטורית זו מעוצבים החיים הציבוריים במדינת ישראל כיום. העלייה השנייה וגלי העליות שלאחריה – הם שעיצבו למעשה את פני היישוב היהודי בארץ ישראל מני אז ועד ימינו. המערכות הלאומיות בצביון החילוני-העכשווי: הביטחון, הכלכלה, הממשל, סדרי המשפט וכדומה – הינן כולן פועל יוצא של תשתיות שהוקמו על ידיהם. ממילא, יכולתנו להשתתף במערכות החיים כולן: החברה, הכלכלה, התקשורת, המשפט, היצירה והאומנות – למרות צביון החילוני – הינה פועל יוצא ממאמר זה שנכתב לפני כמאה שנה. לולי פסיקתו הרוחנית של הרב קוק, לא ברור מה היו פניה של תנועת 'הציונות הדתית', אם בכלל. 'תורת ארץ ישראל' ככלל, ומשנת הרב קוק בפרט, הינן רחבות מני ים ודורשות העמקה אין קץ, אולם הלימוד והדיק במאמר "הדור" מקנים את הבסיס עליו מכוננת השקפת עולמנו.

אף באומות העולם. הדבר התבטא לדוגמא בעליית כוחן של תנועות תרבותיות כלל אנושיות אשר עיצבו למעשה את העידן המודרני, ראה למשל אורות הקודש ב, עמודים תקלח – תקלט: "שלושה הנם השינויים העיקריים שבאו במהלך הציור האנושי בזמן החדש... האחד – השינוי במהלך המחשבה החברתית, השני – במהלך המחשבה הקוסמולוגית, השלישי – במהלך המחשבה ההתפתחותית". **עם זאת, מאמר "הדור" איננו מתייחס ישירות למתרחש בתרבות הכלל-אנושית** (למעט התערבותה של "התנועה המחשבתית הכוללת" העולמית) – למרות נכונותן. מלבד זאת, באומות העולם, שלא כבאומה הישראלית, מתגלים הדברים מתוך סיבוך **מהותי**, ראה למשל אורות הקודש ב, עמודים תקמד – תקמו, שם מצביע הרב קוק על הדיאלקטיקה הקיימת בתנועות הרוח העולמיות החדשות: "אבל בתוך הרצון (העולמי) העכשווי כמה סיגים עדיין יש בו... הפצים גם אלה הסיגים לזכות בחופש, וחופשם יחריב את העולם ויזהם אותו" – ולכן זהו נושא הזוקק התייחסות רחבה כשלעצמו ואינו מעניינו של מאמר "הדור".

ב. תורת ארץ ישראל

כאמור, מאמר "הדור" פורסם בשנת ה'תרס"ו והיה מן הפרסומים הראשונים של הרב קוק בארץ ישראל. המאמר הינו אחד מתוך שבעה מאמרים שכוונסו בספר עקבי הצאן – שעליו כתב הרב צבי יהודה (צמח צבי, אגרת א): "לא תקרא בו, כי אם תלמוד בו בעיון ועמוק בכבד ראש, כי השטחיות משחיתה הרבה מאד את הכוונה בדברי חכמה עמוקה"³. בספר עצמו, שעניינו הדרכה ציבורית לכלל האומה,⁴ ניתן מענה רוחני לכל חלקי הציבור הישראלי. חמישה מאמרים הופנו כלפי אנשי היישוב הישן: "הדור" – דיאגנוזה נפשית של דורנו, דור ראשית צמיחת הגאולה; "הענג והשמחה" – הצורך החיוני בתחושת הזדהות עם התכנים הרוחניים; "הפחד" – כנגד הרתיעה מן העיסוק במחשבה אמונית ורוחנית; "המחשבות" – קביעת סדר במערכות הרוחניות; ו"דרישת ה'" – המחויבות ללימוד אמונה בדרנו. ואילו שני מאמרים הופנו כלפי אנשי היישוב החדש: "דעת -להים" – היחס לסדרי התגלות האלוהות; ו"עבודת -להים" – היישוב של מאמר 'דעת -להים' באוריינטציה מעשית (על פי צמח צבי, שם).

לא בכדי נכתב מאמר "הדור" דווקא אחרי עלות הרב קוק ארצה. המאמר, המנתח את שאיפותיו הפנימיות של דור הגאולה – הולך ומברר לנו מהי 'תורת ארץ ישראל'. המונח 'תורת ארץ ישראל' איננו תיאור גיאוגרפי גרידא, אלא בעיקרו הינו תיאור עמדה נפשית שונה המתחדשת בדור האחרון – בד בבד עם השיבה לארץ – במבטה של האומה על המציאות.

בתמצית, 'תורת ארץ ישראל' הינה (מילון הראיה, ערך 'תורת ארץ ישראל') "תורה הדואגת בעד הכלל, בעד האומה, בעד נשמתה ורוחה, בעד גופה ונפשה, בעד ההווה של כולה, ובעד העתיד של כולה", כלומר משנה רוחנית הנותנת מענה לכלל כוחות החיים – הרוחניים וההומריים, הפרטיים והלאומיים (ולכן מתפתחת בעיקרה במקום הממשותף הלאומית – ארץ ישראל). 'תורת חוץ לארץ' לעומת זאת, הינה (מילון הראיה, ערך 'תורת חוץ לארץ') "התורה הדואגת בעד הנפש הפרטית" – משנה רוחנית, אשר בהתאם לאופי חייה של האומה בחוץ לארץ, מתמקדת באינדיבידואל ומקיפה ממילא אך חלק מצומצם מכלל נטיות החיים.

במאמר "הדור" מלמד אותנו הרב קוק, כי הדור הזה, בניגוד לדורות קודמים שחיו בגלות, אינו מוצא את סיפוקו ב'תורת חוץ לארץ' – תורה המצמצמת בצרכיו של הפרט ותו לא,

³ בהוצאה הראשונה הופיע עקבי הצאן כספר בפני עצמו, אולם במהדורות הבאות נכרך יחד עם הספר אדר-היקר (ספר ביוגרפיה עיוני, במתכונת ייחודית, על חייו של האדר"ת – רבי אליהו דוד רבינובץ תאומים, חותנו של הרב קוק) שנכתב אף הוא ביפו באותה תקופה.

⁴ ומכאן שמו 'עקבי הצאן' – הנהגת עם ישראל ('הצאן') בימי עקבתא דמשיחא (דור 'העקב'), ככתוב במוטו שנרשם בראש הספר: "(שיר השירים א, ח) 'אם לא תדעי לך היפה בנשים, צאי לך בעקבי הצאן ורעי את גדיותיך על משכנות הרועים', 'צאי לך בעקבי הצאן' – מלמד שהראה לו הקדוש ברוך למשה כל פרנסי ישראל עד הדור האחרון, עד העקב" (על פי ילקוט שמעוני, שיר השירים רמז תקפב; ועין שם פנחס, רמז תשעו; ספרי במדבר, קלט).

אלא תובע את הגודל של 'תורת ארץ ישראל' – משנה רוחנית אשר תקיף בצורה אחדותית את החיים בכללם: כלל ופרט, חומר ורוח, קודש וחול. זאת ועוד, כאשר ה'אבות' – שומרי המסורת הדתית, מקבעים את התורה בצורתה ה'גלוית-פרטית', יוצר הדבר מרד וכפירה אצל 'הבנים' – הצעירים בעלי כוחות החיים המתעוררים באומה בעת קץ בד בבד עם השיבה לארץ. על כן, איחוי הקרע בין חלקי האומה והשבת בניה התועים אל מסורתה, יהיו בעיקרם על ידי שינוי התודעה הבא בעקבות לימודה והפצתה של 'תורת ארץ ישראל'.

מבחינות מסוימות, משמש הספר עקבי הצאן ככלל, ומאמר "הדור" בפרט, כנקודת המעבר בין 'תורת חוץ לארץ' ל'תורת ארץ ישראל' במשנת הרב קוק,⁵ מה שבא לידי ביטוי לדוגמא בשוני הסגנוני בין כתיבתו של הרב קוק בחוץ לארץ לכתיבתו בארץ ישראל: ביצירתו של הרב קוק בחוץ לארץ מצוי יותר סגנון כתיבה דרשני-פלפלי, התואם בעיקרו חידוש רעיונות אמוניים נקודתיים. לעומת זאת, סגנון הכתיבה ההולך ומתגבש ממאמר "הדור" ואילך יהיו בעיקרו השראתי-שירי המאפשר פריסת תובנות אמוניות כלליות רחבות היקף.⁶

ג. מיהו 'הדור'?

מאמר "הדור", כשמו כן הוא, פורסם לפנינו דיאגנוזה נפשית של 'הדור' (עקבי הצאן, עמוד קח) – "למען נוכל לצאת לעזרתו". השאלה המתבקשת מאליה היא, למי מתכוון הרב קוק באומרו 'הדור'? אם נבין את המונח כפשוטו, קרי התודעה הגלויה ודפוסי ההתנהגות הרווחים של העם היהודי באותה העת – הרי כאשר מאבחן הרב קוק את דורו כדור בו (שם, עמוד קט) "הכוח המדעי והאידיאלי פורץ ועולה", (שם) "רגשי החסד, היושר והמשפט עולים ומתגברים", ובתמצית, כ"דור בעל רוח גדול" (שם, עמוד קיא) מה שמעיד כי (שם, עמוד קיד) "כנסת ישראל התנערה לתחיה" דהיינו זהו זמן ראשית צמיחת הגאולה – עולה מיד השאלה: האם אף כיום, כמאה שנה לאחר כתיבת המאמר, כאשר במבט ראשון נראה כי הקו התרבותי המנחה בהכרה ובהתנהגות היומיומית יהיו של רדידות מחשבתית, פרטיות וחומרנות – האם במצב זה הדברים עדיין תקפים? או בניסוח החוזר כה רבות: 'האם מאמר הדור רלוונטי לדורנו?'⁷

⁵ הרב צבי יהודה ציין בעל פה בשיעוריו כי למרות שהספרים אדר היקר ועקבי הצאן נכרכו יחדיו, הרי עקבי הצאן – שייך ל'תורת ארץ ישראל' של משנת הרב קוק, ואילו אדר היקר – שייך עדיין ל'תורת חוץ לארץ' (מפי מו"ר הרב יוסף קלנר).

⁶ ישנו הבדל אף בדגשים הרעיוניים השונים בתכני כתיבתו של הרב קוק בחוץ לארץ לעומת התכנים הנכתבים בארץ ישראל, אולם נושא זה יהיו מורכב ודורש הרחבה רבה אשר איננה מעניינה של הקדמה זו. ניתן לראות דוגמא מייצגת במילון הראיה ביחס למושג 'לאומיות' במשנתו של הרב קוק (נספחות, מדור מחקרים, ערך 'לאומיות'), המתגבש והולך בדרך הסברתו בהתאם ליכולת הקליטה של הציבור הרחב בארץ ישראל לעומת יכולתו של הציבור בחוץ לארץ.

⁷ שאלה זאת, למרות שנדמה כי היא נדושה מעט, הינה משמעותית מאוד. אם נגיע למסקנה כי מאמר "הדור" אינו משקף את המציאות בדורנו ודורנו איננו דור הגאולה, הרי אף הדרכותיו של הרב קוק כלפי

שאלה זו מחייבת אותנו לדיוק נוסף במושג 'הדור' המוזכר במאמר:

יש הסוברים כי כאשר משתמש הרב קוק במונח 'הדור' כוונתו לתודעותיהם ומעשיהם של **המון העם** בתקופתו. כלומר, הציבור הרחב באותה עת היה בעל הכרה אידיאליסטית שהשתקפה אף בדפוסי התנהגות מקובלים: מסירות נפש למען בניין הארץ, הצטרפות לתנועות סוציאליסטיות שונות וכדומה – תופעות המעידות על 'רוח גדולה' והמזהות את דורנו כדור ראשית צמיחת הגאולה. הסבר זה, מעבר לספק באמיתותו ההיסטורית,⁸ אף עומד בסתירה לדבריו של הרב קוק עצמו כי (שם, עמוד ק): "ההמון הרב אמנם הוא נמשך אל הזרם על ידי התגעשות של מהומה, על ידי הסמיכה על איזה אבטוריטיס (מנהיגים סמכותיים) שלו ועל ידי קלות הדעת..." – כלומר, על פי דבריו, הציבור הרחב בזמנו פעל מה שפעל מתוך סחף תרבותי כזה או אחר, ולא דווקא מתוך הכרה, מודעות וגדלות רוח.

על כן, ישנם הטוענים כי באומרו 'הדור' מתייחס הרב קוק להכרותיהם ולפעולותיהם של **יחידים מסוימים** באותו דור. בצינו את גדלותו הנפשית של 'הדור' מתכוון הוא לקבוצה קטנה ואיכותית של מנהיגי-ציבור, הוגי דעות וסופרים – אשר הונעו מתוך הכרה ותחושת שליחות וקבעו את הטון החלוצי בתרבות דאז. אולם אף הסבר זה – המצביע על נתון נכון מבחינה עובדתית – זוקק עיון אם הוא משמש כגורם בלעדי להכרזתו של הרב קוק על דורו כ'גדולי', במיוחד לאור דבריו בהמשך המאמר (שם, עמוד קג) כי ההמון שנשפל "עד לחמלה" בכל "הקטנות והקינטוריות הנמצאות בתחתית החיים... הוריד אליו גם את סופריו וגדוליו", ובמקום אחר (אורות, אורות התחיה יט) הוא מוסיף: "ואפילו החכם והסופר שבו (בהמון הרחב) סוף סוף המוני הוא, ארצי ומעשי, בכל מעינו לחיי הזמן והעולם" – כלומר אף באנשי הרוח של דורו מזהה הרב קוק קטנות רוחנית מבחינת תודעותיהם ומעשיהם בפועל גם יחד.

לאיזה 'דור' אם כן מתייחס הרב קוק בכותבו 'דור גדולי'?

ישנו צורך להבין כי מאמר "הדור" אינו מתייחס לדפוסי ההתנהגות החיצוניים או ההכרה הגלויה – לא של היחידים ולא של ההמון הרחב – באותה תקופה, אלא **לשאיפות ולתכונות נפשיות המתחילות להתבלט בעת הזאת יותר מאשר בדורות קודמים, והמעידות על גודל**

הדור אינן תקפות – וממילא יחסנו אל המפעל הציוני ואל האישים הפועלים בתוכו כדוגמא, ישתנה מן הקצה אל הקצה. וראה במאמרו של הרב צבי"ט טאו "דור אמנותו" (לאמונת עתנו א, עמודים קמא – קסג), כמה וכמה גישות בעלות השלכות מרחיקות לכת – המהוות במידה מסוימת מיפוי של הפלגים השונים בציונות הדתית כיום – הנובעות כולן מן ההתייחסויות השונות כלפי הרלוונטיות של מאמר "הדור" לדורנו.

⁸ על פי מחקרים היסטוריים, קבוצת העולים הידועה כ'חלוצי העלייה השנייה' שנשארו בארץ לאחר גל העלייה הראשונה, הייתה קבוצת מיעוט מצומצמת בהיקפה ומנתה לפי הערכות שונות לא יותר מאלפיים איש (אשר גם מהם רבים פנו להתיישבות עירונית 'לא חלוצית'). אף בחברה היהודית שנתרה בחוץ לארץ – הרוב המכריע לא הצטיין באידיאליסטיות לאומית / סוציאליסטית יתרה, לדוגמא – בתקופת העלייה הראשונה והשנייה היגרו כשניים וחצי מיליון יהודים לארצות הברית במטרה מוצהרת של חיפוש חיים נוחים יותר מבאירופה (ראה הרחבה בקובץ "העלייה השנייה – מחקרים", עמודים 38 – 60, 282 – 294).

נשמותיהם של בני הדור (אין הכוונה כי השאיפות והתכונות הללו ניכרות בפועל בכל פרט ופרט מבני הדור, כי אין מאמר "הדור" דן כלל באישי הדור מצד אישיותם הפרטית, אלא הכוונה לשאיפה הכללית של החברה, המניעה את התרבות – שאמנם ייתכן שהיא נותנת את אותותיה, פה ושם, באישיותם הפרטית של היחידים מעצבי התרבות או אף של ההמון).

נרחיב מעט את הדברים: מאמר "הדור", בניגוד לתפיסות רווחות, איננו מאמר העוסק בניחוח סוציולוגי של החברה היהודית בתקופה נתונה. יש הסוברים כי הרב קוק הבחין אמנם בדורו בתופעות חברתיות אלו ואחרות ומתוך ההתבוננות בהן הסיק כי דור זה הינו דור ראשית צמיחת גאולתנו ו"דור נפלא" (עקבי הצאן, עמוד קח) – אולם בזמננו, כאשר אין אנו מבחינים באותן תופעות, הוכח למפרע כי טעות הייתה בידו. סברה זו, מעבר לכך שהיא מייחסת לרב קוק מעמד של סוציולוג ותו לא, נסתרת מיניה וביה מתוך דבריו במאמר עצמו: פעם אחר פעם מודגש שם כי מהפך הגלוי אין גדלותו של הדור ניכרת (שם, עמוד קיא): "בפועל עוד לא הוציא שום דבר למעשהו דורנו הנרעש", (שם, עמוד קיב) "דור שבכח יש לו רב, ובפועל לא כלום", (שם, עמוד קטו) "שום דבר לא יצא אמנם אל הפועל", (שם) "אף על פי שאין לו (לדור) עדיין בפועל מאומה" וכן הלאה.

אף במקומות אחרים בכתביו, בדברו על המתחולל באומה הישראלית בדורות אלו – עיקר הדגש הוא על המתחולל בפנימיות החיים ולא דווקא על התופעות הנראות כלפי חוץ (אורות, אורות התחיה לב): "אפיה של הגאולה הבאה לפנינו, שראשית צעדיה הננו חשים ומרגישים, הוא **בתוכיותה** של כנסת ישראל", (שם, זרעונים, מעשי יצירה) "ובתוך החיים הגלויים הנעשים לעינינו... **בתוך תוכם** מסתתרת שכינת אל חיי", (אגרות הראיה ד, עמוד סב) "ועל דבר הארת הגאולה: אין הרעיון סובב על המעמד המעשי, כי אם על **ההזרחה הנשמית**" וכדומה.

יוצא אפוא, כי הנחת היסוד שמאמר "הדור" מאבחן את גדלות ההכרה ופעולותיו הגלויות של 'הדור' כאינדיקציה להיותו דור התנוצצות הגאולה, אשר גרמה לתמיהה בדבר הרלוונטיות של הדברים כיום – הינה מוטעית. הרב קוק איננו פוסק את דברו ביחס לגדלותו של הדור מתוך התרשמותו מגודל המעשים או ההכרות האידיאולוגיות שרווחו (אם בכלל) באותה תקופה. אדרבה, לעתים הוא מאבחן את כוחותיהם של בני דורו כ"כוחות פעוטים", את מפעלם בארץ ישראל כ"סוכה דלה מלאה מסכנות רוחנית וחומרית" ואת רעיונותיהם כ"רעיונות עמומים, הרהורי לב מלאים מחשכים וקצפי יאוש, ומודלחים בדלח של כפירה ונטית רשע" (אורות, זרעונים, מעשי יצירה), ואולם עם זאת – נשאת בעינה הקביעה כי דור זה הינו "בעל רוח גדול" ו"בתוך תוכם" של תודעותיהם ומעשיהם הבעייתיות של בניו (שם) "מסתתרת שכינת אל חיי".

ההסבר הינו כדלקמן: אבחנתו של הרב קוק את דורו כדור בעל נשמות גבוהות אשר בו התנערה האומה לתחייה – איננה (רק) פועל יוצא מהתבוננתו בהכרותיהם ומעשיהם החלוציים / אידיאליסטיים / לאומיים של בני הדור, אלא היא נובעת **מזיהויו את**

תביעותיהם ויכולותיהם הנפשיות. תביעות ויכולות המעידות על הפוטנציאל הנשמתי הגנוז בדור והמתעורר כעת לתחייה.⁹

ההתייחסות בביטוי 'גדולת הדור' הינה **לעצם קיומה של תביעה נפשית בתרבות העכשווית לכוחות חיים 'גדולים'** (ללא קשר לשאלה אם תוכנה מופנה לכיוון חיובי אם לאו). תביעה זו משמשת רק אחת מן האינדיקציות לפוטנציאל הנשמתי הגדול ההולך והיוצא מן הכוח אל הפועל בדורות האחרונים בעם ישראל.¹⁰ הרב קוק מזהה את עידן ביסוס העולם (העומד לכאורה בסתירה למעשים הגלויים) המוזכר בסתרי תורה כביטוי להתנוצצות הגאולה – במדרגתה הנפשית-הגלויה של החברה הישראלית בעת הזו.¹¹ בדור זה ניכר כי (שם, עמוד קיד) "הכוחות נתעוררו בתעורה נפלאה ומתמהת": מתוך התעוררותה של הנשמה הישראלית בעת קץ, **כוחות נפש** אשר היו 'רדומים' עד כה – כוחות מוסר, מדע, אידיאליסטיים, גבורה ועוד – הולכים ותופסים מקום דומיננטי **ברצונות ובתכונות הנפש הקולקטיביות** של בני הדורות הללו (לאו דווקא ברצונותיו ובתכונותיו של כל פרט אלא באווירה התרבותית הכללית).¹² עוצמות חיים וכישורים אשר היו עד כה בכוח, הולכים ויוצאים אל הפועל ומעצבים את אט את התרבות החברתית הישראלית ומעידים על דורנו שהוא דור ראשית צמיחת הגאולה.¹³

⁹ המושג 'נשמה', משמעותו – המקור הפנימי-עליון, המופשט ללא גבולות. נשמה זו יוצאת מן הכוח אל הפועל ומופיעה במציאות על ידי 'נפש' – הצד הרוחני התחתון של הנשמה, הפונה אל הגוף ומתבטא ברצונות, תכונות, מידות וכדומה (על פי מילון הראיה ערכים 'נשמה', 'נפש'). הכוונה בביטוי 'הפוטנציאל הנשמתי הגנוז המתעורר לתחייה' הינה – הממד הפנימי (אשר קיים תמיד ברובד מופשט), היוצא כעת מן הכוח אל הפועל, ההולך ומופיע בממשות הארצית על ידי התביעה הנפשית.

¹⁰ אינדיקציות נוספות לפוטנציאל הנשמתי המתעורר בעם ישראל בעת זו הינן מלחמות הרת גורל המסבבות עולם חדש שבמרכזו שיבת האומה הישראלית לארצה, בירור חוסר האפשרות של חיים יהודים בחוץ לארץ, פריחתה החקלאית של ארץ ישראל, הקמתה של מדינת ישראל וחיידוש הריבונות היהודית בארץ וכן הלאה. מכל מקום, מאמר "דור" עוסק בביטוי המרכזי והוא – התעוררות הרצון הכללי לכוחות חיים באומה.

¹¹ ראה אגרות הראיה (א, עמודים שסט – שע): "...וידידי שאל על דבר טעם דבר זה. הנה אהובי, אלה הם מהעניינים העומדים ברומו של עולם ומקורם קודש ברזי תורה. ולאהבת ידידי ארמוז לו בקצרה: כלל גדול הוא, שאף על פי שהעולם יורד תמיד בירידה אחר ירידה, מכל מקום אין זה כי אם מצד החיצוניות שלו... אבל מצד הפנימיות, דהיינו כח הכלל של כללות קדושת האומה כנסת ישראל, כל דור ודור מוסיף על הדורות הראשונים... על כן הם מתעוררים לכמה מחשבות של יושר וצדק... וזהו סוד 'עני ורוכב על החמור' שאמרו בתיקוני זהר (תיקון שתיף) שהוא דרא דעקבא דמשיחא".

¹² מבחינה כרונולוגית התהליך מתחיל מהנשמה וממשיך אל הנפש. כלומר, שאיפותיהם ותכונותיהם הנפשיות של בני הדור הינן פועל יוצא של נשמתם המתעוררת לתחייה ומתוך כך מופיעות הן בהם באופן לא בחירי – ראה בהמשך המאמר להלן (עקבי הצאן, עמוד קיא): "הוא (הדור)... לא יוכל גם אם ירצה להיות כפוף ושחוח, נושא עול ונטל", (שם) "ודור בעל רוח גדול חפץ ומוכרח לחפץ, בכל מקום שהוא פונה לשמע דברים גדולים" וכדומה.

¹³ 'גאולה' משמעותה הוצאת "הרוח הפנימי... ממחבואו" (אורות הקודש ג, עמוד קלח), כלומר תהליך הוצאת כוחות החיים הפנימיים של המציאות מן הכוח אל הפועל. כעין זה נכתב בעין איה (ברכות ב,

במאמר "דעת-להים" (עקבי הצאן, עמוד קלט) מופיע אותו רעיון בניסוח אחר: "עכשיו בעקבא דמשיחא, לעת ההתגלות של **האפשרות** להאידיאלים הנשאים הכלליים להגלות", נטיית הקטנות "מסתלקת מן הנפש הכללית".¹⁴ דהיינו, השאיפה התרבותית של הדור, הרצון הנפשי הקולקטיבי – מסתלקים מנטיית הקטנות והופכים לגדולים, מסתלקים משאיפות 'קטנות' והופכים לבעל שאיפות 'גדולות'.¹⁵ אין הכוונה למציאות ערטילאית גרידא, השאיפות והרצונות הללו ניכרים לעתים אף בממשות הגלויה: בהישגים מדעיים מוחשיים אשר הינם פועל יוצא של הכוח השכלי המתגבר והולך, בסטנדרטיים מוסריים-חברתיים גבוהים שהינם פועל יוצא של הכוח הערכי המתעצם, ובביטויים מקבילים המוזכרים במקומות אחרים בכתבי הרב קוק.¹⁶ אמנם במאמר "הדור", הבא לאבחן את דורנו כדור ראשית צמיחת הגאולה, הדגש הינו על השלב הקודם לממשות המעשית, והוא – **התביעות הנפשיות** של התרבות העכשווית.

למה כוונתנו במילים 'התביעות הנפשיות של התרבות'?

עמוד 317): "...על כן בעקבא דמשיחא, שאז יתעוררו כוחות רבים בישראל להיות מוכנים להתנער ולאור באור חיים, באור ה', בזיו החכמה ה-להית ואור פני מלך חוטר מגזע ישי, בהתנער אור החיים טרם בא הדבר לתיקונו, חוצפא יסגא, והם חבלי משיח, שעל ידי ההתעוררות הדמיונית לחפש אור חדש שעוד לא נגלה להם, יאבדו רבים את דרכם במושגים של ציורי המוסר הרגילים" (וראה מילון הראיה, ערכים 'גאולה', 'עקבא דמשיחא'). ראוי להוסיף כי הדברים יתגלו, אם כי בצורה מסובכת יותר, באנושות כולה – כפי שהורחב בהערה 2 לעיל.

¹⁴ יש לשים לב כי מדובר כאן על: א. "נפש" – רצון ותכונה ולא מעשה או הכרה בפועל, ב. "כללית" – לא אצל כל יחיד ויחיד אלא בתרבות בכללה.

¹⁵ הרב צבי יהודה (נפש הראייה, עמוד קלח) מנסח זאת במילים הללו: "...ערך גודל הדור, אשר לעומת השפלות והקלקלה הרבה שיש בו בפרטיותו יש לו הגדלות המיוחדת מצד כללותו, שהוא המאוחר בגלות והקרוב לגאולה האמיתית". אף בפסיכולוגיה המודרנית יש אשר שמו ליבם למציאותה של 'נפש כללית' בחברה: הפסיכולוג קרל גוסטב יונג, מכנה זאת 'הלא מודע הקולקטיבי של התרבות' – מערך נפשי-פנימי, המצטבר במהלך דורות רבים והנותן את רישומו בסופו של דבר (בצורה לא בחירית) בתביעותיה התרבותיות של החברה בכללה וברבדים העמוקים של נפשות יחידה (ראה בספרו – הפסיכולוגיה של הלא מודע).

¹⁶ ראה לדוגמא מאמרי הראיה (ב, עמודים 286 – 285): "עומדות הנה המושבות בארץ ישראל במצב של אבטונומיה בחייהן המיוחדים הצבוריים כשהם לעצמם. הכח הרודה הוא רק הועד של המושבה, ובענינים מיוחדים זיקוק כח תורה והוראה של הרבנות... כולם הנם אנשים מעולם המעשה החומרי כפי הערך הבינוני, לבד מיחידים מצוינים, וזה כמו קרוב לשלושים שנה שהן עומדות על תלן, והן במספר קרוב לשלשים קהילות, הרי זה מחוז גדול עברי... עלינו להודות שהנם עומדים במצב כל כך נעלה עד שראוי שנתפאר בהם לעיני כל העולם כולו. אותן העבירות החמורות, שההמון רגיל בהן ברבוי: גזילה, גניבה, רציחה, וכדומה, אין נשמעות כלל, טהרת המשפחה באופן הגון, הדלתות יכולות להיות פתוחות בלילה באין כל פחד. האין זה נוח שלום? האין זה אהל ישרים? הועד עוסק במשטרו, ולא יעלה על דעת לחשוד אותם האנשים הבינונים, המטופלים בדאגות החיים, – בקבלת שוחד ורדיפת שלמונים, אפילו במדה מעטה".

בעוד שהמושג 'נשמה' מתייחס לממד הפנימי של החיים הנעלם מן העין – המושג 'נפש' משמעותו הצד התחתון של הנשמה הפונה אל הגוף ומתבטא בחיים: בשאיפות, ברצונות, בתכונות, במידות מוסריות וכדומה (על פי מילון הראיה ערכים 'נשמה', 'נפש'). התביעה הנפשית התרבותית הינה מציאות נפשית ממצעת בין פנימיות החיים הנשמית ובין גילויים החיצוני של החיים: מחד – שייכת היא לממד המופשט, ומאידך – היא איננה אפלטונית אלא רישומה ניכר בחיים: בניסוחיהם של מנהיגי החברה, בחזונו של האידיאולוגיות הדומיננטיות המעצבות את התודעה הקולקטיבית באותה עת, בסגנון השיח התרבותי בספרות, בעולם האקדמי וכדומה (ובסופו של דבר, תטביעה את רישומה באופן זה או אחר אף בהכרותיהם ובמעשיהם בני הדור). בדורות אלו, מלמדנו הרב קוק, ניתן להבחין כי מכל אלה עולה כעת תביעה חברתית-כללית לכוחות חיים 'גדולים'. יוצא אם כן, כי 'התביעות הנפשיות של התרבות' הינן השאיפות המנחות והמעצבות את האווירה הציבורית הרחבה¹⁷ והמוציאות מן הכוח אל הפועל את הגנוז בנשמת הדור.¹⁸ **התכנים ודפוסי ההתנהגות** המבוטאים על ידן הינם לעתים מעוותים ומלאי סיבוכים אולם **עצם מציאותה של תביעה נפשית-תרבותית** לכוחות חיים מעין אלו משקפת איכות נשמית המתעוררת בדור זה.

על מנת להדגים את הדברים ניתן להביא בקצרה כמה מן השאיפות אותן מציין הרב קוק (בביאור המאמר לקמן נפרט אותן בהרחבה אחת לאחת) – אשר מכנן המשותף הינו היותן מאפיינות את תביעת הדור לניהול מערכת חיים בעלת איכות נפשית מרוממת יותר מבעבר.

הרב קוק מציין כי בדור זה, בין השאר, (עקבי הצאן, עמוד קט) "הכוח המדעי... פורץ ועולה". לא נכתב כי באותה עת היו תפיסות מחשבתיות נכונות, אלא "הכוח המדעי... פורץ ועולה". עיקר ההתייחסות הינה לכמיהה ההולכת ומתגברת לניהול חיים מתוך הכרה וביקורת, דבר המעיד על פוטנציאל שכלי אדיר היוצא מן הכוח אל הפועל בדור זה. אם בדורות קדומים, בעת העתיקה או בימי הביניים, פעלו האנשים מה שפעלו (למעט יחידי סגולה) מתוך דחפים

¹⁷ מכיוון ששאיפה זו הינה תרבותית-כללית היא מופיעה על פי רוב בשלב ראשון, על כל סיבוכיה, **ברצונותיהם** של היחידים מעצבי התרבות (מעטי הכמות המספרית אך מרובי האיכות הנפשית), ובחלק מסוים של הציבור. ייתכן שיהיו כאלה (היכולים להוות לעתים את רובו של הדור) אשר לא יהיו שותפים לה אף ברמת הרצון – אולם מכל מקום היא זו המעצבת את התרבות הכללית, ובסופו של דבר תטביע את חותמה אף בחייהם של שאר בני הדור.

¹⁸ דהיינו, בניגוד לנשמת הדור, 'התביעה הנפשית של התרבות' ניתנת לאבחנה אף בהסתכלות חיצונית ומשמשת כאינדיקציה מובהקת לפוטנציאל הפנימי המפעם בדור והיוצא מן הכוח אל הפועל – "אבל זה הוא דבר מוחש וגלוי לעינים, כי אור הצדק הפנימי, היושר הכללי... נתרבה ונתעלה בלב הדור הצעיר, במעולה שבו" (עקבי הצאן, עמוד קטו). לכן, כאשר קובע הרב קוק כי "כנסת ישראל התנערה לתחייה" (שם, עמוד קיד) – קרי, נשמת האומה יוצאת מן הכוח אל הפועל (ראה מילון הראיה, ערך 'כנסת ישראל'), או במילים אחרות: זוהי עת ראשית צמיחת הגאולה (ראה הערה 13 לעיל) – ושאל השואל: הרי המתרחש בתוככי 'נשמת האומה' הינו נסתר מן העין, ואם כן מניין לנו כי הפוטנציאל הנשמתי של האומה התעורר דווקא בדורות הללו? נענה לו: אין זו קביעה שרירותית, אלא – מעבר לידיעותיו של הרב קוק השאובות מסתרי תורה – ניכר הדבר בעצם מציאותה של התביעה הנפשית הכללית של התרבות העכשווית לכוחות חיים גדולים (ללא קשר לתוכנם), כוחות חיים אשר לא נתבעו עד כה: "כנסת ישראל התנערה לתחייה ביחס להרצון של הדור הצעיר" (שם).

רגשיים או מתוך ציות עיוור למלך, אדון וכדומה – הרי בעת החדשה מתגדל כוח החשיבה וישנה **תביעה תרבותית-כללית** לפעולה מתוך הכרה וקריטריונים שכליים (ואף חייהם של הבורים, בודדים או המונים, שבדור מעוצבים על פי תביעה זו). בדורות הללו, כדוגמא, כל אידיאולוגיה מתיימרת להוכיח כי היא רציונלית מחברתה, המדד להערכה חברתית וקידום מקצועי מותנה ברמת השכלה, השיח החברתי השולט מתאמץ להראות כבעל חזות שכלתנית וכדומה. המחשבות והתכנים הקונקרטיים ההולכים ומתגבשים במוחותיהם של בני הדור יכולים להיות (אורות, זרעונים, מעשי יצירה) "הרהורי לב מלאים מחשכים וקצפי יאוש, ומודלחים בדלח של כפירה ונטיית רשע", אולם **עצם השאיפה והתכונה הנפשית** של ביקורתיות שכלית הקיימת בתרבות – מעידה על האיכות הפוטנציאלית העומדת מאחוריה.

דוגמא נוספת: הרב קוק מציין כי הדורות הללו מאסו בחיים של "פחדנות" ומעוניינים במשנה רוחנית מלאת "אומץ לב" (עקבי הצאן, עמוד ק). אין הוא כותב כי התרבות בדורו מלאה גבורה ומסירות נפש למען הכלל (אם כי היו אף תופעות מסוג זה). אלא, לעומת ימי הגלות כדוגמא, בהם היה האיש הישראלי חסר אמון בכוחותיו העצמיים, חושש מעשייה אקטיבית ונפעל בעיקרו על ידי כוחות חיצוניים שונים: דת, מעגל משפחתי, ממסד קהילתי וכדומה – ניתן להבחין כי בן הדורות הללו תובע לקחת את גורלו בידיו ולעצב את חייו באופן פעיל מתוך בחירה, יוזמה ולקחת אחריות. הדבר יבוא לידי ביטוי, דרך משל, בספרות אשר תעלה על נס דמויות מופת שבולטות בהן תכונות אופי של אקטיביות, בהערכה חברתית לבעלי יוזמה, בחוסר קבלת סמכות, בדרישה פוליטית לחרות מחשבה וחופש פעולה וכן רבים על זה הדרך. אין הדבר סותר כי ייתכן שרצון זה יביא את החברה ל"מסכנות חומרית ורוחנית" (אורות, זרעונים, מעשי יצירה), אולם **עצם קיומה של שאיפה** לפעולה מתוך לקיחת אחריות ואוטונומיה אישיותית הוא העיקר.

דוגמא אחרונה: במאמר נזכר כי בדור זה (עקבי הצאן, עמוד קט) "הכוח... האידיאלי פורץ ועולה". יש לדייק כי לא נכתב דבר על נכונותם של אותם אידיאלים, אלא "הכוח האידיאלי פורץ ועולה". אמת כי בתקופה ההיא היו כמה אידיאלים לאומיים וחברתיים ספציפיים אשר היו מתוקנים יותר מבזמננו (והרב קוק מתייחס לכך במקומות אחרים בכתביו),¹⁹ אולם עיקר אבחנתו בדבר גדלותו של 'הדור' מתייחסת **לתביעה** העולה מן התרבות הישראלית בדורות האחרונים לנהל את חייה מתוך 'עקרונות' ומודעות עצמית. בניגוד לדורות קודמים, בהם לא מצאו החברה או האדם הפרטי (להוציא בודדים) צורך לתת הצדקה מוסרית או אידיאולוגית למעשיהם ונפעלו על ידי אינסטינקטים – בתרבות הנוכחית מנסה האדם לאבחן סדר כל שהוא במעשיו: שיטתיות, מבניות, או במילים אחרות כיוון ערכי-אידיאלי (לאו דווקא במשמעות של הטבה לכלל וכדומה אלא במובן של מציאת קו מנחה לחיים – דבר המעיד אף הוא על ניהול האישיות בידי יסוד נפשי מרומם יותר מבעבר). ניתן להבחין בכך על פי ניסיונותיהם של בני הדורות הללו לעשיית

¹⁹ ראה הערה 16 לעיל.

'אידיאליזציה' לפעולותיהם – תהיינה אשר תהיינה, בעידוד תרבותי לחיפוש אחר משמעות כלשהי לחיים, בדרישה החברה ממנהיגיה להצטייר כ'בעלי עקרונות' וכדומה (ואף שישנם בודדים ואף רבים בדור אשר אינם עוסקים בכך, אין הדבר סותר כי התרבות הקולקטיבית מונעת על ידי התביעה לאידיאליות). התוכן של אידיאלים אלו יהיה לעתים מס שפתיים או מחשבות ש"היו יכולות להמית גם עם חי, וקל וחומר שאין בהן כח להחיות עם מת" (מאמרי הראיה ב, עמוד 299), אולם **עצם השאיפה התרבותית** לחיפוש עקרונות בחיים (או אפילו עצם האילוץ החברתי להציג כך כלפי חוץ) – הינו אינדקציה לגודל הנשמתי המסתתר בפנימיותה של השאיפה והיוצא באמצעותה אל הפועל.

מכאן מובן כי נטישתו של הדור את המסורת התורנית איננה פועל יוצא של קטנות אישיותית ויצריות גרידא אלא (עקבי הצאן, עמוד קט) "מפני שעלה עד המקום, שלפי אותו הצביון שהורגל בו עד כה, שיביט על ידו על החק והמשפט, על המסורת והאמונה בכלל... עד שנדמה לו שהכל הוא שפל הרבה מערכו". כלומר, כאשר אין בנמצא משנה רוחנית מפותחת היכולה לחשוף לבני הדור כיצד תורת ישראל מכלילה את כל כוחות החיים הללו, נדמה להם כי מסורת ה'אבות' **במתכונתה העכשווית**, איננה מסוגלת לתת מענה לתביעותיהם הנפשיות, מה שגורם לתהליך כפירה כלל-תרבותי – כלשון המשנה (סוטה ט, טו): "בעקבות משיחא חוצפא יסגא... חכמת סופרים תסרח, ויראי חטא ימאסו, והאמת תהא נעדרת, נערים פני זקנים ילבינו, זקנים יעמדו מפני קטנים, (מיכה ז, ו) 'בן מנבל אב, בת קמה באמה, כלה בחמותה, אויבי איש אנשי ביתו', פני הדור כפני הכלב", או בלשונו של הרב קוק (אורות, אורות התחיה מז): "מפני שהציור של גדולת האור ה-להי הוא גדול מאד **בפנימיות הנשמות** של הדור האחרון של עקבא דמשיחא, במדה כזו שאין להם עדיין הסתגלות איך להנהיג את החיים הממשיים על פי גודל עליון כזה, **מתוך כך באה הכפירה ואתה הדלדול הרוחני הדומה לחורבן שאנו רואים בדורנו**". ממילא, "דרך הרפואה" אינה להתעלם או להילחם כנגד עצם השאיפות הללו, הצודקות במהותן, אלא (שם) "רק להרבות כלים, הסברות ותקניות, המועילים לסל דרכים בשביל הסתגלות מעשית על פי האורות היותר עליונות, ומטעם זה באה גם כן הדרישה הגדולה לחרות הרוח ואמוץ הגוף... שכל אלה ההכנות דרושות הן לתשובה השלמה, העומדת אחר כותלנו".

על פי כל האמור לעיל, יש לשלול את ההבנה כי זיהויו של הרב קוק את דורו כדור ראשית הגאולה הינו עקב אבחנתו את החברה כבעלת השכלה עמוקה, סוציאליסטית ומלאת גבורה לאומית – וממילא, עתה בהיות החברה רדודה, נהנתנית ורופסת הדברים אינם רלוונטיים. מבחינות מסוימות היו אמנם הדורות הקודמים מתוקנים יותר, אולם אף בהם היו תופעות חמורות של כפירה,²⁰ בגידה לאומית²¹ ותפיסה חומרנית²² שכנגדן התבטא הרב קוק

²⁰ ראה לדוגמא: "על דבר ענייני השליחה של המוסדות הנ"ל... דבר מפורסם הוא, שהמורים, ביחוד של הגמנסיה (הרצליה), בפרט מורה כתבי הקודש, נוטל הוא את נשמת היהדות מלב חניכיו, על ידי דעותיו הקיצוניות באדיקות נלעגה במבקר כתבי הקודש היותר רעים. איני רוצה לגעל את עטי להציע את כל פרשת ההצעות השפלות, על דבר ערך תורת הקודש והנביאים, המוצעות לפני צעירינו על ידי המורים המתעים הללו" (אגרות הראיה א, עמוד שיז).

בחריפות. זיהויו של הרב קוק את דורו כדור בו מופיעה (אגרות הראיה ד, עמוד סב) "הארת הגאולה" הינו עקב האבחנה **בקיומן של שאיפות לכוחות חיים גדולים העומדות ביסוד התרבות העכשווית**, שאיפות ותכונות נפשיות שהינן פועל יוצא של פוטנציאל פנימי, הגנוז בנשמת בני הדור והיוצא כעת מן הכוח אל הפועל – **מציאות הקיימת בדורנו אנו, ואף ביתר שאת.**

אמנם, כדרכו של עולם, השאיפות הללו מתראות כיום בצורה שונה: בדור הקודם חלק נכבד מן היכולות השכליות הופנה כלפי מדעי הרוח, ואילו בדורנו עיקר המאמץ המחשבתי מופנה כלפי מדעי הטבע והפיתוח הטכנולוגי. השאיפה ל'אומץ' קרי, הדרישה לעצמאות אישיותית, היתרגמה בעבר, במגזרים מסוימים, למסירות נפש למען הכלל, ואילו במבוכי הזמן של ימינו היא מבוטאת בעיקרה בניהול מערכות מעשיות הדורשות יוזמה ואקטיביות למען התועלתנות הפרטית. תכונת ה'עקרוניות' מצאה אז את סיפוקה, לפחות אצל חלק מן הדור הצעיר, בהשתתפות בתנועות חברתיות שונות, ואילו בימינו היא מתועלת לעיסוק ב'זכויות הפרט' ובידמוקרטיה, ואף אורח החיים הנהנתני מתבטא בנימה פרינציפיונית בשם עיקרון 'המימוש העצמי'. מכל מקום, **התביעה הנפשית והיכולות האישיותיות** נשארו בעינן.

יתרה מכך, הסיבה שבגינה השאיפות הללו מופיעות כיום בעיקרן בצורה שלילית איננה עקב דעיכתן של **תביעות** הגדלות של הדור – והראיה לכך: במישורים אחרים של חייהם מגלים אותם אנשים רצונות, עוצמות חיים ויכולות אינטלקטואליות-אישיותיות לא מבוטלות (ואף תרבות 'הפוסט' הינה למעשה תפיסה מתחכמת המתבטאת בסגנון ערכי, שכלי ואקטיבי כנגד גילויי אידיאליות, שכליות ואקטיביות), כלומר, הפוטנציאל המתעורר

²¹ כדוגמא ניתן לראות את מאמרו החריף של הרב קוק "גילוי דעת נגד הבגידה הלאומית" (מאמרי הראיה ב, עמוד 331) כנגד קבוצת יהודים מתבוללים בבריטניה אשר ניסו בזמנו למנוע את הכרזתה של הצהרת בלפור (מחשש שהדבר יעורר גלי אנטישמיות) והכריזו כי הזכות היהודית על ארץ ישראל הינה 'נגד הדת הישראלית': "בכוח הקדוש של שלמות היהדות אנחנו מוחים נגד כל הבוגדים, המוסרים ודוברי ריק מכל המינים. בכוח הקדוש של שלמות כל אומתנו, בגופה ובנשמתה, תובעים אנחנו את תביעותינו השלמות מאת כל חברינו ומאת כל האנושיות התרבותית... ומה תמוה הוא, שבעת הנפלאה הזאת, שיד ה' מתראית בה באופן כל כך נפלא בדברי ימי העולם ובדברי ימי עמנו, וְמֵצֵאוּ אֲנִישִׁים בְּעֵלֵי מוֹחֹת מְטוּמָמִים וּלְבָבוֹת עֵרְלִים כְּאַלֵּה, שְׁתֵּהִיָּה לָהֶם הַחוּצָפָה לְהַבִּיעַ דְּבָרִים בְּכַדִּי לְהַקְטִין וּלְפַרֵּר אֶת הַשְּׁלֵמוֹת הַיְהוּדִית הַגְּדוּלָה הַמְקוֹרֵית, – בְּשַׁעַת שִׂידִיעֵתָה כֹּל כֵּךְ נְחוּצָה לְכָל מַעֲמָדוֹ הַהִיסְטוֹרִי."

²² "כל התרבות הזמנית בנויה היא על יסוד כח המדמה... הולך ומשתכלל כח המדמה ועמו משתכללים המדעים המעשיים והנסיוניים, ועל פי עלייתו של כח המדמה ותפיסתו את החיים מסתלק האור השכלי, מפני שחושב הוא העולם כולו שכל האושר תלוי בפתוחו של כח המדמה. וכה הולכים הענינים בהדרגה, עד ששרידי השכל שברוח החכמה החולונית גם הם הולכים ונעתיקים אל כח המדמה. המליצים והמספרים, הדרמטוריים וכל העוסקים באמניות היפות נוטלים מקום בראש תרבות, והפילוסופיה פוסחת וצולעת ואין לה מעמד מפני שהשכל הנקי הולך ומסתלק. כפי סלוקו של השכל רוח החכמה כן חוצפא יסגי וחכמת סופרים תסרח, יראי חטא ימאסו והאמת תהא נעדרת ופני הדור כפני כלב... ובעולם שולט רוח מגושם" (אורות, ישראל ותחיתו יז).

לא קהה – אלא אדרבה, התמוטטות השאיפות בתרגומן הישן,²³ ופנייתן לכיוון הפרטי-נהנתני, הסתאבות לחומרנותן, אנטי לאומיות ושחיתות חברתית – ולעתים עד הגעתן לתפיסות פוסט-מודרניות היוצאות באופן אבסורדי כנגד עצם תהליך החשיבה, היוזמה האנושית או הצורך באידיאלים – מעידה על כמיהה תרבותית גדולה אף יותר, אשר איננה מסתפקת באקסיומות המקובלות מן הדור הקודם ותובעת משנה רוחנית מפותחת שתתן מענה הולם – שכלי, אחראי וערכי – גם להנחות יסוד שהיו מובנות מאליהן, משום מה, עד כה.²⁴ התביעה הביקורתית, כדוגמא, מתוך תביעתה השורשית לסוג חשיבה אשר לא יהיה מצומצם אף בגבולות הרציונליזם האנושי – עלולה להגיע עד כדי ערעור על עצם השימוש בתבונה האנושית כמדד לאמת במידה שלא תיחשף למשנה תורנית גדולה,²⁵ השאיפה ל'עקרונות' – אשר בעומק הדברים שואפת לערכים -לוהיים – בועטת בערכים התרבותיים-אנושיים העכשוויים,²⁶ עושה 'אידיאליזציה' להפקרות המוסרית ומעלה על נס

²³ מציאות זו נחזתה מראש על ידי הרב קוק (אגרות הראיה א, עמודים קפב – קפג): "...והיד הרמה המחומשת בהפקרות ודרכי הגויים, באין זכר לקדושת ישראל באמת, המחפה את חרסיה בסיגים של לאומיות מזויפת בגרגרים של היסטוריה ושל חבת שפה, המלבישה את החיים צורה ישראלית מבחוץ במקום שהפנים שלו הוא אינו יהודי, העומד להיות משחית ומפלצת, ולסוף גם כן לשנאת ישראל וארץ ישראל, כאשר כבר נוכחנו על פי הניסיון – (אם) היד הטמאה הזו תגבר, אז אין די באר את גודל האסון". כן ראה מאמרי הראיה (א, עמודים 235 – 234): "פושעי ישראל... נותצים הם מתחילה את הרוחניות החלוקה מעל החומריות וסותרת לה. בבקרת עזה הם מבקרים אותה ומראים את כל שקרה והפסדה... ואחרי שגמרו את עבודת התיצה של אליל הרוחניות, הם על כרחם באים לנתץ גם את אליל החומריות... החומריות כשהיא לעצמה נעשית לאה, מאין קורטוב של רוחניות אמיתית, ואכולי ספק ונגועי שעמום אינם מוצאים דרך אחרת אלא אבוד עצמם לדעת. והספרות עוד באה ומוסיפה שמן על המוקד, כמעט מכל שיר ושיר, מכל סיפור וציור בוקעת ועולה אנקת חלל... גם מקול המחרפים והמגדפים, החצופים ועזי הפנים, אתה שומע תרעומת של איוב – הסובל יסורים אין קץ ומר'ב כעסו הוא נכון לרמס, לטרף ולהשחית את הכל".

²⁴ ראה בהרחבה במאמרו של הרב צב"י טאו "ד'ר וד'ר אמונתו" (לאמונת עתנו א, עמודים קמא – קסא), המקביל תופעה תרבותית זו לתקופת ההתבגרות בחיי האדם הפרטי. בתקופה זו, כחלק מתהליך גיבוש זהותו של הנער, מתעצמת בו התביעה הביקורתית-שכלית לנתינת דין וחשבון על מושגיו והתנהגותו בתקופת הילדות. אורח חייו הקודם אשר פעל את פעולתו עד כה בצורה אינסטינקטיבית איננו יכול להמשך כתמול שלשום, מה שמביא לרוב (כאשר אין סמכות בוגרת המכוונת אותו כראוי), למרידה בסמכות ובאידיאלים הקודמים – בשלב ראשון, וליצירת זהות מגובשת ובוגרת יותר – בשלב שני.

²⁵ "החכמה יודעת רק לשאול, אבל לא להשיב. לחינם היא משקיעה עמל ויגיעה בתשובה, כי לא בכוחה הוא. האדם הוא סימן-שאלה גדול. כל תשובותיו אינן אלא שאלות. האנושיות בהתפתחותה לומדת יותר ויותר האידך לנסח את שאלותיה. במצב האחרון תעמוד השאלה הגדולה ביותר, ואז תבוא התשובה הגדולה ביותר: התגלות הנבואה, התשובה העליונה על כל השאלות. תשובת הקדוש ברוך הוא על שאלת האדם" (מועדי הראי"ה, עמוד קנ).

²⁶ "אי אפשר למצא מעמד מבסס לרוח כי אם באויר ה-להי. הידיעה, ההרגשה, הדמיון והחפץ והתנועות הפנימיות והחיצוניות שלהם, כולם מזיקים את בני האדם שיהיו -להיים דוקא. אז ימצאו את מלואם, את יחושם השוה והמניח את הדעת. אם מעט פחות מגדלה זו יבקש לו האדם הרי הוא מיד טרוף כספינה המטורפת בים, גלים סוערים מתנגדים זה לזה ידריכוהו תמיד מנוחה, מגל אל גל יטל ולא ידע שָׁלוֹ. אם יוכל לשקע באיזה רפש עבה של גסות הרוח ועביות ההרגשה, יצלח לו למעט את אור-חיינו

את עיקרון הכאוס וה'אי-עקרוניות'²⁷; כוחות היוזמה וה'אומץ' – אשר הכוח הפנימי המזין אותם הינו בניית קומת הקודש של המציאות – מתיישים מן ההתעסקות בקומת החול האומית-חברתית, ומפנים את מרצם לבניית מסגרות פרטיות מנוונות המעודדות חולשה לאומית;²⁸ וכן הלאה.

כאשר אנשי התורה אינם מעמידים עולם רוחני אלטרנטיבי (הן בן העיוני-הסברתי והן בעצם הדוגמה האישית המוצגת בחייהם) המספק את תביעות החיים המתגברות – נוצרת קריסה תרבותית הממוטטת אף את הופעתן הראשונית (והחיובית לעתים) של השאיפות הגדולות הללו. קריסה זו יכולה להתבטא בסופו של התהליך אף במערכת הכרות נבובה של הציבור הרחב ובדפוסי חיים של צריות גרידא, אולם יש להבין כי אותה דינמיקה תרבותית אשר מוטטה לפני כמאה שנה את יחס הדור למסורת התורנית, עוברת כעת אל היחס ללאומיות בפרט ולמודרנה ככלל – והמבט החודר מבחין כי שורש התהליך, הן בדור הקודם והן כיום, נעוץ בהתעצמותה של השאיפה התרבותית לכוחות חיים, ששובבה כל זאת.

יוצא אפוא, כי דווקא קריסת הערכים הראשוניים של הדורות הקודמים – נטישת האידיאלים הלאומיים, השקיעה בחומרנות ורדידות התכנים המחשבתיים – המלווה כל העת בתביעות נפשיות וביכולות אישיותיות המתפתחות והולכות, הינה שיקוף להמשך התעוררותו לתחייה של הפוטנציאל הפנימי המקנן בדורנו אף יותר מאשר בדור הקודם, מה שהופך את העקרונות הנלמדים ממאמר "הדור" לרלוונטיים יותר מאי-פעם.

בשורה התחתונה: אף אם יש מקום לדון על שאיפה זו או אחרת אם וכיצד היא מופיעה בימינו-אנו (ואגב, אין זה הכרחי שכל אחת ואחת מן השאיפות הספיציפיות המוזכרות במאמר "הדור" תופיע בדורנו)²⁹ עדיין יש להתמקד בעיקרון העולה מן המאמר, והוא

לאיזה משך זמן, עד שבקרב ידמה שכבר מצא מנוח. אבל לא יארכו הימים, הרוח יחלץ ממסגרותיו והטרופ הקלעי יחל את פעולתו בכל תוקף" (אורות, זרעונים, צמאון לאל חי).

²⁷ ראה את דברי הרב קוק ביחס לאנרכיזם המנפץ ערכים אנושיים הקודמים לו (שמונה קבצים א, פט-צ): "... האנרכיה היא נובעת מיסוד יותר נעלה מהסוציאליזם. איננה יסוד לתורה המעשית וקיומה, כי אם להדבקות ה-להית, העליונה מכל מעשה וסדר חיובי. על כן היא עוד יותר רחוקה ממקורה, שהוא עומד רחוק מאד משפלות החיים של ההווה, מהסוציאליזם, ובמצבה של עכשיו, ומצב החיים של ההווה, היא פרועה כולה, למרות הניצוץ ה-להי הנשגב המסתתר בתוכיותה".

²⁸ "כשאנו נשאלים על החיים החברתיים מה היא מגמתם, אין לנו תשובה מאותם החיים עצמם, כי אם זקוקים אנו לבא לשאיפה של עולם גדול ונשגב מהם, שמקצת מזהרירותו מתראים לפנינו בעולם הדעת ובכל המרחבים של העולם הרוחני. וזוהו כבר באים אנו בהסכמה, שאי אפשר כלל שתהיה כל השאיפה האנושית שקועה רק באותם החיים החברתיים לבדם, ולא עוד אלא שהדבר מוכרח הוא, שאם יחדלו החיים החברתיים מיניקת לשדם מאותם החיים העליונים שהם למעלה מהם, ושהם עושים את הויתם להויה מטרתית, יפחת מאד הערך החיוני שלהם עצמם, וממילא יתגלו בקרבם מגרעות גדולות, עד שיהיו יורדים גם בערכם" (אורות הקודש ב, עמוד תקסא).

²⁹ אין לשכוח כי מאמר "הדור" הינו מאמר אחד מיני רבים ממאמריו של הרב קוק, וכפי שצינו בהערה 10 לעיל, ישנם עוד סמפטומים רבים המובאים בכתביו המעידים מזוויות רבות ומגוונות על אותה אבחנה

ההבנה כי ככלל, בניגוד לדורות קודמים בהם המעמד האישיותי הציבורי היה נתון בשפל (למעט יחידי סגולה בכל דור ודור אשר אף אז היו 'גדולים'), הרי **התרבות** החילונית-מודרנית הרחבה (ברוחה העקרונית, לא באופן התגלותה בפרט זה או אחר), הניצבת מולנו מראשית הופעה ועד היום – איננה נחלתם של אנשים נחשלים אינטלקטואלית, רופסים אישיותית או מושחתים ביסודם. נהפוך הוא, במרכז התרבות הנוכחית עומדים כישורים, רצונות ועוצמות חיים אדירות אשר לא היו מעולם בהיסטוריה העולמית והישראלית – מה שמעיד על **עידן חדש הבא לעולם**, איכותי יותר מקודמיו, המזוהה על ידי הרב קוק כעידן ראשית צמיחת הגאולה. תוכן של השאיפות הללו מופיע אמנם בתרגום שונה, ולעתים מעוות יותר מאשר בימי כתיבת המאמר, אולם החוט החורז מני אז ועד היום הוא, כי "כנסת ישראל התנערה לתחייה ביחס להרצון של הדור הצעיר" – הפוטנציאל הנשמתי של האומה הניכר בתביעותיהם ובתכונותיהם הנפשיות-תרבותיות של הדורות הנוכחיים יוצא כעת מן הכוח אל הפועל, ולעצם מציאותה של 'תביעה תרבותית' זו בנפשות בני דורו מתייחס הרב קוק במאמר "הדור".

ד. סיכום

- א. מאמר "הדור" נכתב בנקודת זמן קריטית, בה ישנה היערכות מחודשת של המרקם החברתי באומה הישראלית בעת חזרתה לארצה. חשיבותו של המאמר היא בעצם קביעתו כי דורנו הנוכחי, למרות צביונו החילוני, הינו דור ראשית צמיחת הגאולה. יכולתם של אנשי התורה להשתתף בתהליך התחייה הלאומי המתחדש לאחר אלפי שנות גלות, עם כל הבעייתיות בתופעות הנלוות עמו – נובעת ממאמר זה.
- ב. מאמר "הדור", המובא בספר עקבי הצאן, שהינו ספר הדרכה לכלל חלקי הציבור הישראלי – משמש במובנים מסוימים כמעבר בין 'תורת חוץ לארץ' ו'תורת ארץ ישראל' במשנת הרב קוק. במאמר "הדור" מלמדנו הרב קוק כי דור זה איננו מסתפק במשנה רוחנית המטפלת בצרכיו הרוחניים של היחיד ותו לא, אלא דורש משנה רוחנית אשר תקיף את כלל נטיות החיים – הפרטיים והלאומיים.
- ג. בהתייחסות ל'הדור' במאמר – אין כוונתו של הרב קוק לתופעות הגלויות אשר נתגלו במעשים ובתכני האידיאולוגיות שרווחו (אם בכלל) באותה תקופה. ההתייחסות הינה לעצם קיומן של שאיפות ותכונות: שכליות, נפשיות, אידיאליסטיות וכדומה (ללא קשר לתוכן שבו הן התגלו) – אשר עמדו ביסוד התרבות הקולקטיבית דאז. שאיפות ותכונות המשמשות כעדות לפוטנציאל

עקרונית בדבר נשמתה של כנסת ישראל המתעוררת לתחייה בדורות הללו. על כן, שאיפה זו או אחרת המתגלה בדורנו בצורה שונה, או אפילו – עקב טיפול לא נאות – **דועכת לגמרי**, אינה משנה את העיקרון הבסיסי המזוהה את התעוררותם הכללית של כוחות החיים בעולם.

הפנימי-נשמתי של האומה היוצא מן הכוח אל הפועל בדורו של הרב קוק, המזוהה עקב כך כדור ראשית צמיחת הגאולה. מתוך כך מובן כי אף בדורנו, למרות הצביון השונה בו מתלבשות השאיפות הללו – הכמיהה הבסיסית עדיין קיימת, ואדרבה, קריסת 'הלבושים' הישנים מעידה על תביעה נפשית גדולה אף יותר, העולה מן התרבות העכשווית.