שער פנימי

**עורכים:**

הראל בך

רועי בראון

דניאל הרמן

שלמה וינברג

יואל שיננזון

הגהה:

מנחם איזנברג

אביעד ברסטל

**עיצוב כריכה:**

יואב יוסקוביץ'

שקד רוזן

ISSN 1565-1800

אלון שבות, ה'תשפ"א

תוכן ענינים

בשוב העלון 5

אורח חיים

הערות בדיני לשון הרע הרב יעקב מדן 11

"תפלה לעני כי יעטף" –

בענין טלית בתפלה אביעד ברסטל 39

יורה דעה

"ונקדשתי בתוך בני ישראל" –

על קידוש השם בפרהסיא הראל בך 65

קידוש בכלאי הכרם הרב אהרן ווסר 83

אבן העזר

"וכתב לה ספר כריתות" הרב יאיר קאהן 107

תנאים בגט בשיטת הרמב"ם –

בין האישי למשפטי בחלות גט משה אילוז 125

חושן משפט

אחריות מקבילה ומחולקת בנזיקין –

דיון סביב סוגית שור שדחף שור חברו לבור יעקב ולך 137

מחייבי ארבעה וחמשה דוד שיננזון 151

דבר העורכים

בשוב העלון

אמר רב יהודה: האי מאן דבעי למהוי חסידא, לקיים מילי דנזיקין; רבא אמר: מילי דאבות; ואמרי לה: מילי דברכות. (בבא קמא ל.)

שלשה אמוראים מחווים דעתם בשאלה מה על אדם לקיים כדי שיהיה חסיד. שתי הגרסאות בדברי רבא ברורות – מסכת אבות עוסקת בתיקון מידותיו של האדם, וקיום הלכות ברכות מחזק את הקשר של האדם עם בוראו. מדובר בחלקים הנשגבים בתורה – השתלמות האדם, ועמידתו לפני יוצר כל. אולם, רב יהודה פותח את הרשימה במרכיב אחר – מילי דנזיקין. מדוע מי ששואף להקרא חסיד צריך להתעסק בנושאים הללו, שנראים למתבונן מן הצד כלא יותר מאשר עוד ספר חוקים? איך העיסוק האינטנסיבי בארבעה אבות נזיקין או בשור שנגח את הפרה מוליד את החסיד?

🙜

פסוקי הסיום של התורה מהוים למעשה הספד למוסר התורה – משה רבנו:

וְלֹא קָם נָבִיא עוֹד בְּיִשְׂרָאֵל כְּמֹשֶׁה אֲשֶׁר יְדָעוֹ ה' פָּנִים אֶל פָּנִים: לְכָל הָאֹתֹת וְהַמּוֹפְתִים אֲשֶׁר שְׁלָחוֹ ה' לַעֲשׂוֹת בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם לְפַרְעֹה וּלְכָל עֲבָדָיו וּלְכָל אַרְצוֹ: וּלְכֹל הַיָּד הַחֲזָקָה וּלְכֹל הַמּוֹרָא הַגָּדוֹל אֲשֶׁר עָשָׂה מֹשֶׁה לְעֵינֵי כָּל יִשְׂרָאֵל: (דברים ל"ד, י–יב)

הפסוקים מתארים את דמותו הדומיננטית של משה, הנביא הגדול ביותר, מי שעשה את המופתים בארץ מצרים. הפסוק החותם את התורה מציג את היד החזקה ואת המורא הגדול שעשה משה לעיני כל ישראל. רש"י מסביר, כפי שהיינו מצפים, שהכוונה למעמד הר סיני ולשאר הניסים שנעשו לאבותינו במדבר:

ולכל היד החזקה – שקבל את התורה בלוחות בידיו. ולכל המורא הגדול – נסים וגבורות שבמדבר הגדול והנורא: (רש"י שם)

כאן היה אמור להסתיים ההספד. הקהל כבר נעמד על רגליו, מוכן לומר "חזק חזק ונתחזק", ולהתחיל מבראשית. אולם, רש"י מזכיר עוד מאורע אחד, מהמשמעותיים שבהנהגת משה את העם – שבירת הלוחות:

לעיני כל ישראל – שנשאו לבו לשבור הלוחות לעיניהם, שנאמר (לעיל ט', יז) ואשברם לעיניכם, והסכימה דעת הקדוש ברוך הוא לדעתו, שנאמר (שמות ל"ד, א) אשר שברת, יישר כחך ששברת. (שם)

משה רבנו עלה להר לארבעים יום כדי להביא אל העם את התורה, משימה נשגבת, שספק אם הוטל על מישהו בהיסטוריה תפקיד מרומם ממנה. משה עולה להר ולומד ארבעים יום וארבעים לילה עד שהיה מוכן להעניק לעם את מה שקיבל. ההלם שהוא קיבל ברדתו מן ההר היה עצום. תוך ארבעים יום הכלה מזנה תחת חופתה. הגמרא ביבמות מתארת את מחשבותיו של משה בשעה שהחליט לשבור את הלוחות:

ומה פסח שהוא אחד משש מאות ושלש עשרה מצות, אמרה תורה: כל בן נכר לא יאכל בו, התורה כולה וישראל מומרים, על אחת כמה וכמה. (יבמות סב.)

משה לא היה יכול להעניק את התורה לחברה מושחתת. אם העם לא מסוגל לשמור אמונים למי שהוציא אותו ממצרים, וכרת אִתו ברית – הרי שכבר עדיף לשבור את הלוחות. זהו המסר שבו התורה חותמת. התורה שזה עתה נחתמה היא יצירה מושלמת, אש שחורה על גבי אש לבנה. היא ניתנה לנו, אבל לא כבודדים, אלא כעם. גם למשה רבנו אין מה לעשות עם הלוחות לבד. הברית הא–להית שנכרתה במעמד הר סיני היא עם החברה, עם המארג הסבוך שנקרא עם ישראל.

אולי לכך כִּוֵּן רב יהודה. בניית הברית עם הקב"ה מתחילה בבניית החברה. לפני שבאים לעסוק במקצועות התורה הנשגבים ביותר, עלינו להתחיל קודם כל בראיית האחר, ובזהירות שלא לפגוע בו או ברכושו. גם אם זה נשמע מובן מאליו, עלינו להפנים שדרך ארץ קדמה לתורה. ללא מסגרת קיום משותפת, מהוגנת ומוסרית לכלל העם – לא תהיה לעם ישראל שדרה רוחנית. תנאי לחסידות שבין אדם למקום הוא החסד והצדק שבין אדם לחברו.

🙜

בעוד עשר שנים, אולי פחות, איש לא יֵדע לומר מה התרחש בין כתיבת גליון 178 לגליון 179. על פניו, מדובר בהמשך הרצף של כל קודמיו – אוסף חידושים פרי עטם של בני הישיבה. לא עלה על דעתנו כאשר התחלנו בעריכה שגליון זה יהיה הראשון שיֵצא לאחר פרוץ מגפה עולמית. הנושאים של ערבות הדדית, שמירה על בטחון האחר, שמירה על חוקי המדינה, הלבנת פנים וקבלת השונה – כל אלו חזרו ונעורו בתקופת הקורונה, שבה עבדנו על הגליון הזה.

לצערנו, חזינו גם בתופעה של התעלמות – בשם התורה – מהרובד האנושי הבסיסי של 'מילי דנזיקין'. אנו מאמינים שבבית מדרשנו הצלחנו לשמור הן על "וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ", הן על "וְאָהַבְתָּ אֵת ה' אֱ–לֹהֶיךָ", הבאה לידי ביטוי בין היתר בזכות לעסוק בדברי תורה, גם בתנאים לא שגרתיים.

כעורכים, אנחנו מקווים שגליון זה היוצא כשוך המגפה יֵראה כעוד גליון שגרתי, שבו ההתעסקות איננה בשבירת הלוחות, אלא בחלק מה"יד החזקה", המשך יצירת התורה של עם ישראל.

🙜

נסקור בקצרה את המאמרים המתפרסמים בגליון זה.

אורח חיים

את הגליון הנוכחי פותח מאמרו של ראש הישיבה **הרב יעקב מדן**, העוסק באיסורי לשון הרע ורכילות. ראשית בוחן המאמר את הגדרתם המדויקת של מושגים אלו – מהי 'רכילות', ומהו ההבדל בינה ובין 'לשון הרע'. בהמשך נידונים שנים מן ההיתרים המרכזיים בנושא זה – ההיתר לספר לשון הרע לתועלת, וההיתר לספר לשון הרע שנאמרה בפני שלשה. זאת, לאור מקורות הדין בסוגיות, ושיטות הראשונים השונות הבאות בעקבותיהן. לסיום דן הרב בקשר המוכר בין לשון הרע לנגע הצרעת, ובמקור שישנו לקשר זה מן המקראות.

**אביעד ברסטל** עוסק במאמרו במנהג להתעטף בטלית בזמן התפלה. לאחר ניתוח הסיבות השונות להתעטפות זו, מבאר המאמר את מעמד לבישת טלית קטן והערך האפשרי בלבישתה בזמן התפלה, לאור היחס בין טלית קטן לטלית רגילה. מתוך המסקנות העולות מביאור זה, עולה דיון בסוגית הגמרא האם ציוץ הוא חובת גברא או חובת מנא, ובמקומה של טלית קטן בנושא סבוך זה.

יורה דעה

מאמרו של **הראל בך** עוסק במצות קידוש השם בפרהסיא. הראל חוקר לאור ספר החינוך וספר המצוות לרמב"ם במשמעותה של מצות קידוש השם בפרהסיא – האם הצורך בעשרה נובע מדין "דבר שבקדושה", או שתכליתו לפרסם את המעשה. כמו כן הוא בוחן את אפשרות קיום מצות קידוש השם בפני גויים, ואת היחס בין מצות קידוש השם ובין איסור חילול השם.

מאמרו של **הרב אהרן ווסר** מקיים דיון רחב בדיני כלאי הכרם. בתחילתו חוקר המאמר את דין תוספת מאתים במקרה של זרוע ובא – מצב בו כלאים נוצרים בירק ובגפנים קיימים – והאם תוספת זו מגדירה את הכלאים או שאובה מדיני תערובת. לאחר דיון זה עובר המאמר לדון ביחס בין זרוע ובא לזרוע מעיקרו לאור השלבים השונים של גידול הגפנים והירק, ומתלבט האם מדובר במושג אחד של הכלאה או שתי דרכי הכלאה נפרדות. לסיום, מחדש המאמר בשיטת הרמב"ם בכלאי הכרם הבדל יסודי בין תפקיד הירק לתפקיד הגפנים.

אבן העזר

**הרב יאיר קאהן** מבאר במאמרו את דין כתיבת הגט. מתוך עיון בדיני הכתב הרצוי בגיטין ובהשוואה לדיני כתיבה בשבת, המאמר מסביר את החילוק בין מעשה כתיבה לחפצא של כתב. לאחר מכן פונה הדיון אל דין כתיבה לשמה, ובמחלוקת רבי מאיר ורבי אלעזר האם דין לשמה מוסב על כתיבת הגט או על חתימתו. לאור ההבנה המועלית בדין לשמה, מסביר המאמר את המאפיינים בדיני כתיבת הגט שנתבררו קודם לכן.

התיחד מאמרו של **משה אילוז** בכך שהוא עסוק כולו בהבנת פסקי הרמב"ם. אף הוא עוסק בהלכות גיטין ובוחן את השפעת הרכיב האישי בהליך הגירושין בדיני התנאים השונים: ראשית, כיצד הוא גורם להבחנה בין גיטין לקידושין בתנאי "אם", ולאחר מכן את השלכות תנאי "על מנת שתתני לי מאתים זוז" בלא מגבלת זמן על איסור אשת איש ועל חובת יבום.

חושן משפט

שני המאמרים הבאים בגליון עוסקים במסכת בבא קמא. מאמרו של **יעקב ולך** מנתח את סוגית "שור שדחף שור חבירו לבור", דרך מחלוקת התנאים בנושא. עיקר עיסוקו בשיטת רבי נתן החריגה, שיורדת לעומקו של דין. המאמר מנתח את דברי הגמרא העוסקת בשאלה העקרונית של אחריות שני מזיקים נפרדים על נזק אחד – האם האחריות על הנזק משותפת לשניהם או שלכל אחד יש אחריות נפרדת. מתוך דברי הגמרא והראשונים מעלה המאמר אפשרויות שונות לניסוח של יסוד דין תשלומי נזק.

הגליון נחתם במאמרו של **דוד שיננזון** הדן בדין תשלומי ארבעה וחמשה. מאמרו מנתח את סיבת החיוב בתשלומים הללו: האם זה מחמת פגיעה משמעותית יותר בבהמות הגנובות או שמא החיוב נובע מההנאה שיש לגנב מהגנבה. המאמר סוקר את שיטות האמוראים השונות לאור החקירה, תוך כדי חלוקה בעיקר בין אמוראי בבל לאמוראי ארץ ישראל, והוא מעלה לה מספר השלכות אפשריות.

🙜

לסיום, ננצל את הבמה שהוענקה לנו כדי להודות לכל מי שהיה שותף בעריכתו ובעיצובו של גליון זה, ובפרט למנחם איזנברג ואביעד ברסטל ששקדו על הגהת העלון במסירות ולשקד רוזן שסייע בידינו בעיצוב הכריכה. בנוסף, נודה כמובן לכותבי המאמרים – בין אלו שנכנסו לגליון הנוכחי ובין אלו שאינם לפניכם. רבים מיושבי בית המדרש זיכו אותנו בפרי עטם, ועל כך תודתנו נתונה להם.

הרב יעקב מדן

הערות בדיני לשון הרע

א. בין לשון הרע לרכילות

1. מהי רכילות?

לֹא תֵלֵךְ רָכִיל בְּעַמֶּיךָ לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ אֲנִי ה': (ויקרא י"ט, טז)

מה טיבה של הרכילות שהתורה אוסרת אותה בפסוק זה? מראשונים רבים עולה, שהרכילות היא להג סתמי, גילוי עניינים שבצנעה על מאן דהו או גילוי סודות, גם כשאין בה משום גנותו של האיש שמדובר עליו (אם כי מסתבר, שמדובר בלהג העלול לגרום צער או נזק למי שנתגלה סודו). כך, למשל, בדברי הרמב"ם (דעות ז', ב):

אי זהו רכיל? זה שטוען דברים והולך מזה לזה ואומר 'כך אמר פלוני, כך וכך שמעתי על פלוני', אף על פי שהוא אמת הרי זה מחריב את העולם. יש עוון גדול מזה עד מאד והוא בכלל לאו זה והוא לשון הרע, והוא המספר בגנות חברו אף על פי שאומר אמת...

בביאור דברי הרמב"ם כתב הכסף משנה:

דעת רבנו שרכיל היינו האומר פלוני אמר עליך כך וכך או עשה לך כך אף על פי שאותו דבר אינו גנות למי שנאמר כמו בהלשנת דואג שאמר על אחימלך שנתן לחם וחרב גלית לדוד ואילו נשאל לאחימלך לא היה מכחיש שאין בזה גנות לו דאדרבה חשב שעושה עבודה לשאול כמו שהתנצל בדבריו. זה אף על פי שאין בו גנות לחברו כיון שטוען דברים מזה והולך לזה רכיל מקרי דכשמו כן הוא שהוא כרוכל המחזר בעיירות. (שם א)

מדברי הרמב"ם עולה, שרכילות עניינה סיפור דברים חסויים ככלל, בלא להתחשב בתוכנם המדויק, ואף אם אין בהם גנות לחבר המדובר. לעומתה לשון הרע היא דברים של גנאי, ומכאן חומרתה הגדולה יחסית לרכילות.[[1]](#footnote-2)

כמותו, גם הסמ"ג (לאוין ט) הבין שאין ברכילות אלא גילוי סוד, ואף הוא כרמב"ם מגדיר את הסיפור בגנותו של החבר כ'לשון הרע', החמורה מן הרכילות:

איזהו רכיל המגלה לחברו דברים שדיבר ממנו אדם בסתר, דתניא במסכת סנהדרין (לא.) 'מניין לדיין שלא יאמר אני מזכה וחברי מחייבין אבל מה אעשה שחבריי רבו עלי לכך נאמר לא תלך רכיל בעמיך'.

ויש עוד עון אחר שהוא גדול מזה והוא בכלל לאו זה והוא לשון הרע והוא המספר בגנות חברו אף על פי שאומר אמת, וכ"ש האומר שקר ומוציא שם רע על חברו.

כפי שניתן לראות, הסמ"ג מבסס את עמדתו על דברי הסוגיה בסנהדרין, העוסקת בדיין, המספר לבעלי הדין על העמדה שנקטו הדיינים בעניינם:

תנו רבנן: מניין לכשיצא לא יאמר הריני מזכה וחבירי מחייבין אבל מה אעשה שחבירי רבו עלי – תלמוד לומר 'לא תלך רכיל בעמיך' ואומר 'הולך רכיל מגלה סוד'. ההוא תלמידא דנפיק עליה קלא, דגלי מילתא דאיתמר בי מדרשא בתר עשרין ותרתין שנין, אפקיה רב אמי מבי מדרשא, אמר: דין גלי רזיא. (סנהדרין לא.)

סוגיה זו נפסקה להלכה גם על ידי הרמב"ם, אך עם תוספת בעלת משקל:

אסור לאחד מן הדיינים כשיצא מבית דין לומר אני הוא המזכה או המחייב וחברי חולקין עלי אבל מה אעשה שהם רבו עלי ואם אמר כן הרי הוא בכלל הולך רכיל מגלה סוד, ומעשה בתלמיד אחד שהוציא דברים שנאמרו בבית המדרש לאחר שתים ועשרים שנה והוציאוהו בית דין מבית המדרש והכריזו עליו זה מגלה סוד הוא. (סנהדרין כ"ב, ז)

הסוגיה עצמה מתייחסת רק למקרה שהדיין מספר, שהוא מזכה וחבריו מחייבים. כאן מדובר ברכילות גמורה, שכן הדיין גורם לנידון ולאוהביו לשנוא את הדיינים האחרים. אך הרמב"ם אוסר על הדיין גם לומר שהוא מחייב וחבריו מזכים,[[2]](#footnote-3) למרות שאינו מרע בכך לאיש מלבד לו עצמו (שגורם בכך שהנידון ואוהביו ישנאו אותו).[[3]](#footnote-4) זאת, מכיוון שמדובר בהדלפת סוד האמור להישמר בין חברי בית הדין, וזוהי רכילות אסורה.

יתר על כן, הרמב"ם מביא את ההשוואה שהסוגיה עורכת בין הדיין המגלה את עמדותיהם של חבריו, לתלמיד המדליף סודות מבית המדרש. במעשה זה אין סיפור בגנותו של איש – ולמרות זאת היא נחשבת לרכילות.[[4]](#footnote-5) נראה שכמותו הבין גם הסמ"ג את הסוגיה, ומתוכה הסיק, שאיסור רכילות עניינו הדלפת סוד באשר היא, גם אם אינה כוללת דיבור בגנותו של החבר.

אכן, כמה מן הראשונים דנו בהדלפת סוד כחלק מן השוליים של איסור לשון הרע (אך הם אינם מציגים את הדלפת הסוד כאיסור המובהק של רכילות). הראשון שבהם הוא רב אחאי גאון:

ולא מיבעייא מילתיה דליתיה דאסיר ליה לאיניש למימר דהוא שקרא, אלא אפילו מילתא דאיתיה ואמר ליה ההוא מן דהוא ולא יהיב ליה רשותא למימר לאחרינא אסיר ליה למימר, דא"ר מנסיא בריה דר' מנסיא משמיה דרבי מנסיא רבה מניין לאומר דבר לחברו שהוא בבל יאמר עד שיאמר לו לך ואמור שנ' 'וידבר ה' אל משה לאמר דבר אל בני ישראל לאמר'... (שאילתות דרב אחאי וישב כח)

איסור זה עולה גם מדברי רבנו יונה:

וחייב האדם להסתיר הסוד אשר יגלה אליו חברו דרך סתר אף על פי שאין בגלוי הסוד ההוא ענין רכילות, כי יש בגלוי הסוד נזק לבעליו וסבה להפר מחשבתו, כמו שנאמר: 'הפר מחשבות באין סוד', והשנית – כי מגלה הסוד אך יצא מדרך הצניעות והנה הוא מעביר על דעת בעל הסוד, ואמר שלמה עליו השלום: 'גולה סוד הולך רכיל'.

(שערי תשובה ג', רכה)

על בסיס דעות אלו פסק ה'חפץ חיים':

אם אחד גילה לחברו... ענין עסקו ומסחרו וכיוצא בזה דברים אשר בסתמא אסור אחר כך לגלות לאחר פן יוכל להגיע לו על ידי זה היזק או צער... (הלכות לשון הרע ב', יג)

העולה מדברינו עד כאן, שרכילות היא הדלפת סוד או כל דבר שמוטב מטעמי צניעות לשומרו בסוד. על בסיס הבנה זו אסרו הפוסקים את הדבר.[[5]](#footnote-6) כפי שהזכרנו, הלהג הסתמי או הדלפת הסוד נאסרו רק משום שהם עלולים להביא היזק או צער, אולם די גם בחשש להיזק או לצער כדי לאוסרם.

\* \*

ראשונים אחרים הגדירו את איסור הרכילות בדרך שונה וחמורה מקודמתה. כך למשל כותב רבנו יונה:

החלק השלישי – הולך רכיל. והוזהרנו על זה מן התורה, שנאמר: 'לא תלך רכיל בעמיך'. וגם זה נקרא לשון הרע, והוא בכלל כת מספרי לשון הרע, כמו שזכרו רבותינו ז"ל על דואג האדומי שהיה בעל לשון הרע כי הגיד לשאול 'ויאמר לו: בא דוד אל בית אחימלך' (תהלים נ"ב, ב). ונזק הרכילות חדל לספור, כי אין מספר, כי הוא מרבה שנאה בעולם ומכשיל את בני אדם לעבור על מה שכתוב בתורה (ויקרא י"ט, יז): 'לא תשנא את אחיך בלבבך'...

(שערי תשובה ג', רכב)

לדעתו, איסור הרכילות הוא לומר לאדם שפלוני עשה לו רעה, או דיבר עליו דברים רעים, משום שבכך הוא מכניס שנאה ביניהם. כגון: יהודה סיפר על שמעון דברים רעים, או גרם לו רעה אחרת, וראובן מספר לשמעון על הדבר הרע שאמר עליו יהודה. בכך הוא גורם לשמעון לשנוא את יהודה, ויהודה מן הסתם, ישיב שנאה לשמעון על שהוא שונא אותו. ראובן, בספרו לשמעון על דבריו של יהודה, עבר על איסור רכילות. אין זו הדלפת סוד בעלמא, אלא הלשנה – מעשה חמור, המשלח מדנים בין אחים וגורם לשנאה בין איש לרעהו.

עמדה זו עולה להבנתנו, גם מדברי הראב"ד בהשגתו על דברי הרמב"ם שהובאו לעיל (בהתייחס לקביעת הרמב"ם לפיה לשון הרע חמורה מן הרכילות):

אבל בעל לשון הרע שיושב ואומר כך עשה איש פלוני. א"א לא אלא קשה הראשון [רכילות, י"מ] מן השני [לשון הרע, י"מ] שהראשון הוא תליתאי והורג נפשות והשני תנין ואינו הורג אלא את עצמו, בינה זאת. (דעות ז', ב)

לפי הראב"ד רכילות חמורה מלשון הרע, שכן הולך הרכיל 'הורג נפשות' ומכניס שנאה, לעומת מי ש'רק' מספר בגנות חברו. נראה שגם לדעת הראב"ד הרוכל מספר לפלוני שחברו עשה לו רעה או דיבר עליו דברים רעים ובכך מעורר את שנאתו כלפיו – שנאה שאף עלולה להוביל לשפיכות דמים. לכן לדבריו, לשון הרע 'הורגת' שניים, את המספר (בעבירה שעבר) ואת מי שנתגנה (בצערו ובבושתו על קלונו שנתגלה). הרכילות, לעומתה 'הורגת' שלושה: את המספר ואת השניים, שיוותרו עתה מסוכסכים ביניהם.

על פי גישה זו מעשהו של דואג האדומי אינו 'תמים' כפי שעולה מדברי הכס"מ שהבאנו לעיל, שלא היה בהם סיפור גנות, וכביכול אינם אלא הדלפת סוד בעלמא. דואג דאג להשניא את אחימלך הכהן הגדול ואת אנשי נוב עיר הכוהנים על שאול, ותוצאתה של שנאה זו הייתה קשה מנשוא, ומחמתה כרתו חז"ל ברוח קודשם את דואג מחלקו לעולם הבא (ראה משנה סנהדרין י', ב).

לגישה זו, גם הדיין המספר לנידון שהוא זיכהו אך חבריו חייבוהו, אינו מגלה סוד בעלמא: בדבריו, הוא גורם לנידון לשנוא את הדיינים שחייבוהו. לכן קבעה הסוגיה שהובאה לעיל (סנהדרין לא.) שדיין כזה עובר באיסור רכילות.

בעקבות ראשונים אלו מגדיר ה'חפץ חיים' בספרו את איסור הרכילות כאיסור שבמרכזו הכנסת שנאה בלב השומע על חברו:

ודע, דאיסור רכילות הוא אפילו אם אין מתכוין ברכילותו להכניס שנאה בלבו על אותו פלוני, ואפילו אם גם לפי דעתו כדין עשה פלוני שדיבר עליו או עשה לו המעשה הזה... אם הוא משער שעל ידי זה תכנס שנאה בלב שמעון על יהודא, רכיל מיקרי.

(הלכות רכילות א', ג)[[6]](#footnote-7)

ביסוס להבנה זו בנוגע למושג הרכילות ניתן למצוא במקומות רבים במקרא. הראשון שבהם הוא הפסוק הכורך את איסור הרכילות עם איסור העמידה על דם הרע, דבר הקרוב לשפיכות דמים:

לֹא תֵלֵךְ רָכִיל בְּעַמֶּיךָ לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ אֲנִי ה': (ויקרא י"ט, טז)

הרכילות כאמור לעיל, היא הלשנה. כשראובן מספר לשמעון שיהודה גינה אותו, זוהי הלשנה, שאינה אמורה לגרום לשפיכות דמים. אך תתכן גם הלשנה לשלטון, הלשנה העלולה להוביל לתוצאה של שפיכות דמים ודומותיה. דוגמא לרכילות מסוג זה היא מעשהו של דואג האדומי, שהלשין לשאול על אחימלך, שנתן את חרב גלית הפלישתי ולחם לדוד, ושאל לו בה' – הלשנה זו הובילה לשפיכת דמם של מאות אנשים. אפשר שהציווי האוסר את הרכילות מתייחס בעיקר להלשנה לשלטון, ולכן הוא סמוך לאיסור לעמוד על דם הרע.

הבנה זו עולה גם מתיאורם של הולכי הרכיל בדברי הנביאים על המתרחש בירושלים בימיה האחרונים:

הִנֵּה נְשִׂיאֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ לִזְרֹעוֹ הָיוּ בָךְ לְמַעַן שְׁפָךְ דָּם... אַנְשֵׁי רָכִיל הָיוּ בָךְ לְמַעַן שְׁפָךְ דָּם:

(יחזקאל כ"ב, ו–ט)

אִישׁ מֵרֵעֵהוּ הִשָּׁמֵרוּ וְעַל כָּל אָח אַל תִּבְטָחוּ כִּי כָל אָח עָקוֹב יַעְקֹב וְכָל רֵעַ רָכִיל יַהֲלֹךְ... חֵץ שָׁחוּט לְשׁוֹנָם מִרְמָה דִבֵּר בְּפִיו שָׁלוֹם אֶת רֵעֵהוּ יְדַבֵּר וּבְקִרְבּוֹ יָשִׂים אָרְבּוֹ:

(ירמיהו ט', ג–ז)

הנביא יחזקאל מתאר את אנשי השלטון הרבים איש עם רעהו עד לשפיכות דמים. אליהם הצטרפו הולכי רכיל שהלשינו על חבריהם כשייכים לסיעה הנגדית. באופן דומה מתאר ירמיהו את שלטון האימים של יהויקים, שנקם באוהדי יהואחז, אחיו החורג שהומלך לפניו. אנשים ארבו איש לרעהו, הלשינו איש על רעהו לשלטון, ולשונם הרגה את היריב כחץ שחוט. הלשנות אלו נקראות כאן 'רכיל'.[[7]](#footnote-8)

אמנם, מצינו התייחסות חמורה של המקראות לא רק להלשנה לשלטון אלא גם למלשינות בין חברים:

שֶׁשׁ הֵנָּה שָׂנֵא ה' וְשֶׁבַע תּוֹעֲבַת נַפְשׁוֹ: עֵינַיִם רָמוֹת לְשׁוֹן שָׁקֶר וְיָדַיִם שֹׁפְכוֹת דָּם נָקִי: לֵב חֹרֵשׁ מַחְשְׁבוֹת אָוֶן רַגְלַיִם מְמַהֲרוֹת לָרוּץ לָרָעָה: יָפִיחַ כְּזָבִים עֵד שָׁקֶר וּמְשַׁלֵּחַ מְדָנִים בֵּין אַחִים: (משלי ו', טז-יט)

ממבנה הפסוקים נראה, שהחטא השביעי הנמנה בפסוק הוא 'תועבת נפשו'. הוא החמור מששת החטאים שנמנו לפניו ושאותם "שָׂנֵא ה'" (וביניהן שפיכות דם נקי). החטא השביעי, "תּוֹעֲבַת נַפְשׁוֹ" הוא ה"מְשַׁלֵּחַ מְדָנִים בֵּין אַחִים", המלשינות בין חברים.

2. מהי לשון הרע?[[8]](#footnote-9)

הסכמת הפוסקים היא שלשון הרע היא סיפור גנות על חברו, וכעולה מלשון הרמב"ם שהבאנו לעיל. הגנות אינה גורמת בהכרח לשנאה, ותוצאתה העיקרית היא בוז, זלזול ופיחות בכבודו של מי שמספרים עליו את דברי הגנות, בעיני חבריו. אך בשיטת הרמב"ם אנו מוצאים מובן נוסף ל'לשון הרע':

אחד המספר בלשון הרע בפני חברו או שלא בפניו, והמספר דברים שגורמים אם נשמעו איש מפי איש להזיק חברו בגופו או בממונו ואפילו להצר לו או להפחידו הרי זה לשון הרע. (דעות ז', ה)

מלבד הסיפור בגנותו של אדם, קובע הרמב"ם שכל סיפור העלול לגרום נזק (פיזי או כלכלי) או צער ועגמת נפש לחברו הרי הוא בכלל לשון הרע, גם אם אין בכך משום גנות לאותו אדם (להלן נראה בענין ההיתר לספר לשון הרע שנאמרה בפני שלושה, שיתכנו הבדלים להלכה בין מובנים אלו).

ב. לשון הרע לתועלת

ה'חפץ חיים' בספרו הטהור נקט כדבר פשוט, שלשון הרע שלא נועדה לגנות את מי שנאמרת עליו אלא להועיל, מותר לאמרה, ואף יש בכך מצוה. אמנם, ישנם להלכה זו סייגים רבים כפי שמתבאר שם, הן בנוגע לסיפור העוסק בעברות שבין אדם למקום, הן בנוגע לסיפור העוסק בעברות שבין אדם לחברו או במידות רעות, אך ההיתר לספר קיים ועומד:

אם אחד ראה אדם שעשה עולה לחבירו, כגון שגזלו או עשקו או הזיקו, בין אם הנגזל והניזק יודעים מזה או לא, או שביישו או שציערו והונה אותו בדברים, ונודע לו בבירור שלא השיב לו את הגזילה ולא שילם לו את נזקו, ולא ביקש פניו להעביר לו על עונו. אפילו ראה דבר זה ביחידי, יכול לספר הדברים לבני אדם כדי לעזור לאשר אשם לו, ולגנות המעשים הרעים בפני הבריות. אך יזהר שלא יחסרו אלו השבעה פרטים שנבארם בסמוך.

(הלכות לשון הרע י', א)

בפסיקה זו מסתמך ה'חפץ חיים' בעיקר על הלכותיו של רבנו יונה ב'שערי תשובה', ואינו מביא מי שחולק על כך. אך היתר זה צריך עיון, שהרי לא מצינו היתר לעבור עבירה מן התורה לתועלת חיובית שאינה הצלת נפשות. זאת ועוד: ה'חפץ חיים' אינו מביא מקור ברור מן הש"ס להיתר זה. מקור אפשרי הוא הפירוש השני שמביא ה'חזקוני' לפסוק על איסור רכילות, שבעיקר ממנו נלמד גם איסור סיפור לשון הרע:

לא תלך רכיל בעמיך לא תעמד על דם רעך... דבר אחר: לא תלך רכיל אבל אם שמעת עצה על חברך להרגו לא תעמוד על דמו אלא הודע לו העצה. (חזקוני ויקרא י"ט, ז)[[9]](#footnote-10)

אמנם, ערכו של מקור זה מוגבל, ונבאר: דומה שהמקור הברור לדבריו של החזקוני הוא המעשה ביוחנן בן קרח שהזהיר את גדליה בן אחיקם ממזימותיו של ישמעאל בן נתניה (ראה ירמיהו מ', יג–יד). דומה, שמובן מאליו שיפה עשה יוחנן שהזהיר את גדליה, ואכן הגמרא אומרת שגדליה חטא בכך שלא חש לדבריו של יוחנן (ראה נדה סא.). גם על פי הסברה נראה, שאין לך חסיד שוטה וחוטא גדול ממי שאינו מזהיר את חברו ממזימה הנרקמת נגדו בגלל איסור לשון הרע. אך אין בכך כדי ללמדנו היתר עבור כל תועלת שהיא, אם אינה כרוכה בהצלת נפשות, וכפי שהיה אצל יוחנן בן קרח.

נראה שמקורו של ההיתר הרחב לספר לשון הרע לתועלת הוא מסברה: אין קיום לחברה בריאה ללא ביקורת ציבורית על מעשיו של אדם. ביקורת זו עשויה, מטבע הדברים, לכלול גם דברים המוגדרים כלשון הרע. אם ניתן יהיה לעשות עוולות ועברות שונות, בין אדם למקום או בין אדם לחברו, ואסור יהיה לגנות את העבריינים או להזהיר מפניהם, תגבר חלילה, ידם של עושי רע.

למעשה מצביע ה'חפץ חיים' על שלושה גורמים שונים, שהתועלת לגביהם מתירה לספר לשון הרע. הראשון הוא החוטא עצמו – למשל כדי שרבו יוכיחנו שלא יחטא עוד:

ונראה לי עוד באיש אשר משפטו לשנות באולתו דאף אם רבו איננו צנוע כל כך ואפשר שיתודע ממנו להמון, אבל הוא איש שדבריו יהיו נשמעין בתוכחה להחוטא שלא ישנה עוד באולתו, אפשר גם – כן שמותר לגלות לו כיון שכונת המספר הוא לתועלת החוטא ולא לגנותו. (הלכות לשון הרע ד', ו)[[10]](#footnote-11)

גורם נוסף הוא הציבור בכללו, שלתועלתו מותר לגנות אנשים גם לדורי דורות כפי שעשתה המשנה ביומא (ג', יא):

כשבית דין אומרים לאדם דין אחד במה שהוא בקום ועשה, בין שהוא דברים שבין אדם למקום או דברים שבין אדם לחברו, ואינו רוצה לקיים בשום אופן, ואין לו תשובה במה שאינו מקיים, מותר לספר גנותו ואף לרשום את גנותו בספר הזיכרונות לדור דורים.

(שם ח)

עוד מתיר ה'חפץ חיים' לספר לשון הרע לתועלתו של מישהו אחר, גם אם אינו כלל הציבור. דוגמא לכך הובאה לעיל– לשון הרע שנועדה לסייע למי שנגרם לו עוול כדי שיזכה לפיצוי.[[11]](#footnote-12) דוגמא נוספת היא לשון הרע שמספר אדם לבנו או לתלמידיו כדי שלא יתקרבו לעבריין ולא ילמדו ממעשיו:

ואף על פי כן [שאסור לפרסם מידות רעות של אדם, י"מ], אם רואה אדם באחד מדה מגונה כגון גאווה או כעס או שארי מדות רעות או שהוא בטלן מתורה וכיוצא בזה, נכון לו לספר דבר זה לבנו או לתלמידיו ולהזהירם שלא יתחברו עמו כדי שלא ילמדו ממעשיו, כי העיקר מה שהזהירה התורה בלשון הרע אפילו על אמת, הוא אם כונתו לבזות את חברו ולשמוח לקלונו אבל אם כוונתו לשמור את חברו שלא ילמוד ממעשיו פשוט דמותר ומצוה נמי איכא. (שם י)

כאמור, מקורו של היתר הסיפור לתועלת בדברי רבנו יונה:

אמנם אם החוטא הוא מן האווילים אשר משפטם לשנות באיוולתם, טוב כי יגידו אל השופטים ליסרו להפרישו מן האיסור... כי אף על פי שהיא מצוה לפרסם את החוטאים בנפשותם ואת החנפים, אבל החוטא אם לאיש כמוהו רשעו ולבן אדם חטאותיו, אין לפרסמו, כי אין כוונתו בגלותו מסתריו לטובה, כי אם לשמוח לאיד...

ודע כי בדברים שבין אדם לחבירו, כמו גזל ועושק ונזק וצער ובושת ואונאת דברים, יכול לספר הדברים לבני אדם, גם היחיד אשר יראה יגיד, כדי לעזור לאשר אשם לו ולקנא לאמת.

כי אם הקדים לחברו תוכחת מגולה על מעשהו ולא הקשיב על דבריו, אחרי כן יוכל להודיע לבני אדם אשמת האיש ורוע מוסרו, ולא ייחשד כי יחפוץ לתת דופי בחברו.

(שערי תשובה ג', ריט, רכא, רכח)

מדבריו של רבנו יונה עולה מקור אחר מזה שהוצג לעיל להיתר סיפור לשון הרע לתועלת: לא הצורך של החברה לגנות את החוטא הוא המתיר את האיסור, אלא הכוונה החיובית של המספר עצמו. הכוונה לגנות את החבר היא עיקר איסור לשון הרע. כשכוונתו של המספר להועיל ולא להטיל דופי, ממילא אין בכך איסור כלל. בניסוח למדני נאמר, שאיסור לשון הרע 'הותר' כאשר כוונת המספר להועיל, ולא רק 'נדחה' מפני התועלת.[[12]](#footnote-13) גישה זו עולה גם מדבריו של ה'חפץ חיים' שהציב את כוונתו הטובה של המספר כתנאי יסודי להיתר זה:

אך יזהר שלא יחסרו אלו השבעה פרטים שנבארם בסמוך. ואלו הן... שיכוון לתועלת, וכמו שנבאר לקמן בסעיף ד', ולא להנות ח"ו מהפגם ההוא שהוא נותן בחברו, ולא מצד שנאה שיש לו עליו מכבר. (הלכות לשון הרע י', ב)

יש להעיר שה'חפץ חיים' לא כתב במפורש שהכוונה לתועלת מתירה את הסיפור, אלא שהיא אחד התנאים החיוניים להיתר סיפור לשון הרע במקרה הנידון. עם זאת ייתכן שהכוונה החיובית, או העדרה של הכוונה השלילית הם היסוד העקרוני המצדיק את ההיתר, ולא רק התועלת הממשית עצמה.[[13]](#footnote-14)

אמנם, היה מקום לגישה שונה, ולפיה איסור לשון הרע הוא איסור גמור גם בלא כוונה לגנות את החבר. התורה הקפידה על כבודו המחולל של מי שהגנות סופרה עליו, והתוצאה השלילית היא עיקר האיסור. לפי זה כוונתו הטובה של המספר אינה מתירה את האיסור, ולשון הרע היא בגדר 'דחויה' בלבד, כאשר יש בה תועלת. כלומר, התועלת שבגנות דוחה את האיסור, וזו סיבת ההיתר לספרה.[[14]](#footnote-15)

\* \*

כאמור, ה'חפץ חיים' לא הזכיר עמדות החולקות על ההיתר לספר לשון הרע לתועלת. אך נראה שיש המחמירים בכך: רבותיו של הרשב"ם, רבנו גרשום וה'יד רמה'. הרקע לכך הוא הסוגיה בבבא בתרא העוסקת בגדרי המחאה הנדרשת כדי למנוע ממי ששוהה בנכס ליצור לגביו חזקת ג' שנים העלולה לשמש כראיה לבעלותו עליו:

ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן: מחאה בפני שנים, ר' אבהו אמר ר' יוחנן: מחאה בפני שלשה. לימא, בדרבה בר רב הונא קא מיפלגי, דאמר רבה בר רב הונא: כל מילתא דמתאמרא באפי תלתא – לית בה משום לישנא בישא, מ"ד בפני שנים – לית ליה דרבה בר רב הונא, ומ"ד בפני ג' – אית ליה דרבה בר רב הונא! לא, דכולי עלמא אית להו דרבה בר רב הונא, והכא בהא קא מיפלגי, מ"ד בפני שנים, קסבר: מחאה שלא בפניו לא הויא מחאה; ומ"ד בפני ג', קסבר: מחאה שלא בפניו הויא מחאה. (לט.–לט:)

הני רבוותא ביארו, שבהפצתה של המחאה יש משום לשון הרע כלפי המחזיק, המתואר כמי שגזל את הנכס, ומשום רכילות כלפי המערער, המתואר כמי שהשמיץ את המחזיק. ממילא במחאה בפני שניים בלבד אין כל תועלת, שכן לפי רבה בר רב הונא אסור להם לספר עליה לאחרים, ובכללם למחזיק עצמו, ועליו למחות בפני שלושה לכל הפחות. במקרה זה הותרו איסור לשון הרע ואיסור רכילות, ואז יוכלו השומעים לספר למחזיק על המחאה כדי שישמור את שטרו.

מכך עולה שלדעת אותם ראשונים הפצת המחאה אסורה משום לשון הרע ורכילות, למרות התועלת שבה, שהרי בלעדיה לא ידע המחזיק שעליו לשמור את שטרו, והוא עלול לאבד את הנכס לטובת בעל דינו שלא בצדק. הרשב"ם בפירושו לסוגיה חולק על כך בתוקף, בטענה שלשון הרע ורכילות לתועלת ודאי מותרות. למעשה, במקרה דנן אף מדובר במצוה, שהרי בזכות הסיפור יזהר המחזיק בשטרו, כדי שלא יפסיד את השדה שקנה:

וכל רבותינו מפרשים דגבי מחאה נמי לשון הרע איכא דקאמר פלניא גזלנא הוא והלכך לרבה בר רב הונא אי מתאמרא קמי תרי לא הוי מחאה משום דאית בה משום לישנא בישא ולא יאמרו לו למחזיק.

ולאו מילתא היא דלא דמי ללשון הרע כלל דעיקר מחאה היינו משום דבעינן שיבא הדבר לאזניו של מחזיק ומצוה היא לומר לו כדי שיזהר בשטרו. (רשב"ם ד"ה ומ"ד בפני ג')

להלן, בדיון לגבי ההיתר לספר לשון הרע בפני שלושה, נרחיב ביישוב תמיהת הרשב"ם על רבותיו. אפשר שגם לדעת רבותיו של הרשב"ם מותרת לשון הרע כשכוונת המספר לתועלת, אך כדי לוודא שלכך כוונתו עליו לומר את דבריו בפני שלושה. בלא זה נראה שאין כוונתו לתועלת ולכן הדבר אסור משום לשון הרע.

ג. לשון הרע שנאמרה בפני שלושה

אמר רבה: כל מילתא דמיתאמרא באפי מרה, לית בה משום לישנא בישא. אמר ליה: כל שכן חוצפא ולישנא בישא! אמר ליה: אנא כרבי יוסי סבירא לי, דאמר רבי יוסי: מימי לא אמרתי דבר וחזרתי לאחורי. אמר רבה בר רב הונא: כל מילתא דמיתאמרא באפי תלתא, לית בה משום לישנא בישא; מ"ט? חברך חברא אית ליה, וחברא דחברך חברא אית ליה.

(ערכין טו:–טז.)

לשונו של רבה בר רב הונא כפשוטה מורה, שאם אדם מספר דברי גנאי על חברו בפני שלושה אנשים ויותר, אין בסיפור זה משום לשון הרע. אמירה זו תמוהה מסברה, שהרי הצער הנגרם למגונה גדול יותר ככל שישמעו יותר אנשים את קלונו. ממילא נראה, שהעבירה חמורה יותר ככל שירבו השומעים. מלבד הסברה שבדבר, מצינו כמה וכמה מדרשים מהם עולה שלשון הרע בפרהסיה היא עבירה, ואפילו חמורה יותר מזו הנאמרת ליחיד.[[15]](#footnote-16)

תמיהה דומה עולה גם בדברי רבה, המובאים בסוגיה לפני רבה בר רב הונא. לכאורה עולה מדבריו, שמותר לומר דבר גנאי על אדם בפניו, גם אם נוכחים שם אחרים. הלוא אדרבה, צערו בכך עלול להיות גדול יותר, ומכל מקום נתגנה בפני אנשים אחרים, ואין מקום להתיר זאת.

קודם שניישב את התמיהות הנוגעות למאמרים אלו נעיר, שקיים מכנה משותף לשניהם (מה שעשוי להסביר גם את סמיכותם בסוגיה). בשניהם המספר אינו חושש שידעו שהוא סיפר את הדברים. הוא עומד 'ביושר' מאחוריהם, ואומר את דבריו בלא לחוש לשנאת האדם שנתגנה, העלולה להתעורר כלפיו. כך בודאי בלשון הרע הנאמרת על אדם בפניו, וכן אם סיפר את הגנות בפני שלושה אחרים, וסביר שחברו ישמע על הדברים. המגנה דומה בכך לגזלן, הנוטל חפץ של חברו בריש גלי ובלא מורא, בניגוד לגנב, העושה את מעשהו בהסתר.[[16]](#footnote-17)

1. שיטת ה'יראים': אין איסור בסיפור לשון הרע בפני המתגנה או בפני שלושה

מי שככל הנראה פירש את ההיתרים הללו כפשוטם, למרות התמיהות שהועלו לעיל, הוא רבי אליעזר ממץ, בעל ה'יראים'. לדעתו התורה לא אסרה גנות הנאמרת 'ביושר' ובריש גלי, שאין בה משום אחד בפה ואחד בלב. לכן בשני המקרים הנזכרים אין המספר בגנות חברו עובר באיסור לשון הרע:

רכיל לא תלך... וקיי"ל כר' יוסי דתניא ר' יוסי אומר מעולם לא אמרתי דבר וחזרתי לאחורי פי' לראות אם יבא אותו פלוני שאמרתי עליו שלא אמרתי דבר שלא הייתי אומר בפני בעלים דהכי קיי"ל דהא קם ליה רבא כוותיה. דאמר רבא כל מילתא דמיתאמרא באפי תלתא[[17]](#footnote-18) לית ביה משום לישנא בישא. אמר ליה אביי כ"ש חוצפא דלישנא בישא א"ל אנא כר' יוסי סבירא ליה דאמר ר"י וכו'. וטעמא דר' יוסי סבירא ליה מדכתיב הולכי רכיל נחשת וברזל פי' שאומר עצמו אוהבו והוא שונאו לומר עליו רעות שלא בפניו ומשמע בשני ענינים נחשת וברזל. ונלמוד נמי מרכילותו של ציבא דכתיב וירגל בעבדך אל אדני המלך והתם שלא בפני מפיבושת הוה ולא היה רוצה ציבא לומר בשעה שישמע מפיבושת וילמוד סתום מן המפורש. (יראים קצא [דפוס ישן מא])

בעל ה'יראים' אכן זיהה בין מאמרו של רבי יוסי, המתיר לדעתו אמירת דברי גנות בפני המגונה, לבין מאמרו של רבה בר רב הונא (רבא בגרסתו של בעל ה'יראים') על לשון הרע הנאמרת בפני שלושה, ונראה שהתיר את שניהם בלא כל הסתייגות. כך עולה גם מקביעתו בנוגע לציבא, שדבריו על מפיבושת נחשבו כרכילות רק מכיוון שאמרם שלא בפניו. בביאור שיטתו של בעל ה'יראים' נראה להציע מספר כיווני מחשבה, הנובעים מן המקורות של איסור לשון הרע, ומהבנות שונות בנוגע לאופיו:

א. מקורו של איסור לשון הרע בתורה אינו ברור. לכאורה אין בתורה איסור מפורש על לשון הרע (שאינה רכילות). אחד המקורות העיקריים לאיסור זה הוא הפסוק " לֹא תִשָּׂא שֵׁמַע שָׁוְא" (שמות כ"ג, א), כפי שדורשת המכילתא:

לא תשא שמע שוא. הרי זה אזהרה למקבל לשון הרע; דבר אחר, הרי זה אזהרה לדיין שלא ישמע מבעל דין, עד שיהא בעל דינו עמו, שנאמר עד הא–להים יבא דבר שניהם; דבר אחר, הרי זה אזהרה לבעל דין, שלא ישמיע דבריו לדיין עד שיהא בעל דינו עמו, שנאמר ועמדו שני האנשים. (מכילתא דר"י משפטים מסכתא דכספא פרשה כ)

המכילתא מתייחסת במפורש רק לנושא שמע שוא – דהיינו המקבל לשון הרע. איסור זה מקביל לאיסור המוטל על הדיין לשמוע את טענותיו של אחד הצדדים שלא במעמד הצד השני. אך כפי שהמכילתא לומדת מפסוק זה שאסור גם לבעל הדין להשמיע את טענותיו שלא בנוכחות בעל דינו, הרי שממילא יש ללמוד מכאן איסור מקביל בנוגע ללשון הרע – דהיינו האיסור לספר לשון הרע.

אכן, הרמב"ם מתייחס במפורש גם לאיסור לספר לשון הרע הנלמד מן הפסוק שאותו דרשה המכילתא:

אסור לדיין לשמוע דברי אחד מבעלי דינין קודם שיבא חברו או שלא בפני חברו, ואפילו דבר אחד אסור שנאמר שמוע בין אחיכם, וכל השומע מאחד עובר בלא תעשה שנאמר לא תשא שמע שוא ובכלל לאו זה אזהרה למקבל לשון הרע ומספר לשון הרע ומעיד עדות שקר וכן בעל דין מוזהר שלא ישמיע דבריו לדיין קודם שיבא בעל דין חבירו, וגם על זה וכיוצא בו נאמר מדבר שקר תרחק. (סנהדרין כ"א, ז)

מפשוטו של מקרא ומהקשרו בפרשת משפטים עולה שהציווי "לֹא תִשָּׂא שֵׁמַע שָׁוְא" (שמות כ"ג, א) פונה לדיין, ומורה לו שלא להאזין לשמועות שווא שיטו את לבו. לכן אסור לו לשמוע את אחד מבעלי הדין שלא בפני חברו. המכילתא, והרמב"ם בעקבותיה, למדו משם איסור למקבל לשון הרע וכן למספר לשון הרע. נראה, שכל איש מאתנו מוחזק כ'דיין' על חברו כשבא אדם ומספר לנו בגנותו: אם נאמין למספר, אנו דנים את האדם שנתגנה ליחס של בוז או של חוסר כבוד מאתנו, והוא עלול לחוש בכך, והדבר יגרום לו צער. לכן, אסור לנו לקבל לשון הרע שנאמרה עליו שלא בפניו ואינו יכול להתגונן מפניה, כדי שלא נדון אותו על פיה, וכן אסור לספר עליו לשון הרע דווקא באופן זה. כאשר הדברים נאמרים בפניו, והוא יכול להתגונן מפניהם, אין בכך איסור.

ב. מקור נוסף המתייחס לאיסור לשון הרע הוא הפסוק "אָרוּר מַכֵּה רֵעֵהוּ בַּסָּתֶר" (דברים כ"ז, כד):

לבד כל הלאוין והעשין הנ"ל, עובר [המספר לשון הרע, י"מ] על ארור מכה רעהו בסתר שהוא קאי על לשון הרע, כמו דאיתא בספרי ובפירש"י בחומש.

(חפץ חיים פתיחה, ארורין)

וכן הוא בתרגום ירושלמי על פסוק זה**:**

לִיט דְיִמְחֵי חַבְרֵיהּ בְּלִישַׁן תְּלִיתָאֵי **בְּטוּמְרָא**:[[18]](#footnote-19)

גם כאן המאפיין את חטא לשון הרע הוא דווקא הדיבור בסתר ובלי ידיעתו של המתגנה, וייתכן שמכאן הסיק ה'יראים' שלשון הרע שנאמרת בפומבי, בפני מי שעליו נאמרים הדברים או בפני שלושה, מותרת.

ג. ניתן לראות באיסור לספר בגנות חברו חלק מאיסור השנאה כלפיו. התורה הסמיכה את איסור הליכת רכיל לאיסור שנאת החבר:

לֹא תֵלֵךְ רָכִיל בְּעַמֶּיךָ לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ אֲנִי ה': לֹא תִשְׂנָא אֶת אָחִיךָ בִּלְבָבֶךָ הוֹכֵחַ תּוֹכִיחַ אֶת עֲמִיתֶךָ וְלֹא תִשָּׂא עָלָיו חֵטְא: (ויקרא י"ט, טז–יז)

איסור השנאה על פי מדרשי ההלכה וחלק מן הראשונים אינו אלא על שנאה בלב שאינו מגלה אותה לחברו. כלומר, "בְּפִיו שָׁלוֹם אֶת רֵעֵהוּ יְדַבֵּר וּבְקִרְבּוֹ יָשִׂים אָרְבּוֹ" (ירמיהו ט', ז):

ולא תשנא את אחיך יכול לא תקללנו לא תכנו ולא תסטרנו, תלמוד לומר בלבבך, לא אמרתי כי אם בשנאה שבלב. (ספרא קדושים ב', ד וכן בערכין טז:)[[19]](#footnote-20)

כך הוא בתרגום הירושלמי שם:

לָא תְמַלְלוּן שְׁעִיעַיָא [= חלקלקות] בְּפוּמְכוֹן לְמִיסְנֵי יַת אֲחוּכוֹן בְּלִיבְּכוֹן:

וכך גם פסקו הרמב"ם (דעות ו', ה) וספר החינוך (רלח). כל אלו יכולים כאמור, להצדיק את עמדת בעל ה'יראים'.

לא מצינו ראשונים שאמצו את גישתו של ה'יראים' במלואה, ולפיה הן סיפור לשון הרע בפני המתגנה הן סיפור לשון הרע בפני שלושה מותרים. ייתכן שניתן להצביע על ראשונים שאמצו עמדה זו באופן חלקי. כך עולה מדברי רבנו יונה בנוגע להיתר סיפור לשון הרע בפני המתגנה:

והנה אם יזכיר אדם לחברו בינו לבין עצמו מעשה אבותיו הרעים, הנה הוא עובר על מה שכתוב בתורה: 'ולא תונו איש את עמיתו'... ואם יכלימהו על מעשה אבותיו בפני אחרים, על זה אמרו רבותינו: כי המלבין פני חברו ברבים הוא מן היורדים לגיהנם ואינם עולים, ואם יספר ויודיע את תועבות אבותיו בפני בני אדם שלא בפניו להבאיש את ריחו ולהבזותו בעיני בני עמו, על זה אמרו: אשר כת מספרת לשון הרע אין מקבלת פני השכינה.

(שערי תשובה ג', ריד)

בנוגע להיתר לספר לשון הרע בפני שלושה, ייתכן שבעלי התוספות בבבא בתרא נוקטים בעמדה זהה לזו של ה'יראים':

לית בה משום לישנא בישא – פירוש לאותו שאומר לפני ג' דבפרק יש בערכין מייתי עלה הא דא"ר יוסי מעולם לא אמרתי דבר וחזרתי לאחורי פי' שלא היה חושש אם ישמעו בעלים. (לט: ד"ה לית)

אמנם, ה'חפץ חיים' שלל את ההבנה שהעלינו, ולפיה לדעת ה'יראים' אין איסור לספר לשון הרע בפני שלושה או בפני המתגנה עצמו. לטענתו אין בראשונים מי שיחלוק שישנו איסור לשון הרע גם במקרים הללו, ולדעתו יש להעמיד את ההיתר בסוגיה בערכין בדרך שונה:

ומה שפסק בספר יראים כר' יוסי גם הוא איירי בעניין דאין בו משום לשון הרע.

(באר מים חיים הלכות לשון הרע ג', אות א)

עם זאת, מפשטות לשונם של בעל ה'יראים' ושל רבנו יונה דומה שיש מקום לקבוע שלדעתם אכן במקרים אלו אין משום איסור לשון הרע, וכפי שהוסבר לעיל.

2. שיטת הרשב"ם: אין איסור רכילות בסיפור הגינוי למתגנה

עמדה מחמירה מזו של בעל ה'יראים' בנוגע להיתרו של רבה בר רב הונא היא עמדת הרשב"ם, המופיעה בפירושו לסוגיה בבבא בתרא:

דמתאמרא באפי תלתא לית בה משום לישנא בישא – אם יחזרו ויאמרו לזה כך אמר פלוני עליך וטעמא כדמפרש בערכין ביש בערכין מ"ט חברך חברא אית ליה.

(לט. ד"ה דמתאמרא)

לדבריו, (וכך הבין ה'חפץ חיים' בפשטות מדברי כל הפוסקים), אם ראובן סיפר דבר גנאי על שמעון בפני שלושה אנשים, הרי שראובן עצמו ודאי עבר בכך על איסור לשון הרע, ואדרבה, ככל שיגדל מספר השומעים יגדל עוונו. אמנם, לכל אחד מן השומעים מותר לספר לשמעון שראובן גינהו.

להיתר זה ניתן להציע שני נימוקים:

א. כיוון ש'חברך חברא אית ליה', ניתן להניח מן הסתם, שגינויו של ראובן כלפי שמעון כבר התפרסם או יתפרסם בקרוב, והמפרסם טוחן קמח טחון. אין איסור להמשיך ולפרסם זאת, ואף לומר זאת לשמעון ישירות. כך משמע מלשון הרשב"ם, וכן מן המאירי שם:

וכמו שאמרו לעניין לשון הרע שאדם אומר על חברו שאם אמרו בפני שלשה אין לשון הרע למי שיאמר לחברו פלוני אמר דבר זה עליך שמכיון שבעל הלשון אמרו בפני שלשה הרי הוא כמי שאמרו לכל העולם. (מאירי לט. ד"ה זה שביארנו)

על פי הסבר זה, יותר הדבר לא רק ברכילות, כי אם גם בלשון הרע. אם התפרסם דבר הגנות, כבר מותר לספרו לא רק לשמעון, אלא גם לשומעים אחרים. זאת, מכיוון שלא נגרם נזק נוסף בגילויו של דבר שבלאו הכי עתיד להתגלות. הרשב"ם התייחס בפירוש דווקא לרכילות כדי ליישם את ההיתר בסוגיית המחאה, שבה מוסרים את דברי הגנאי "פלניא גזלנא הוא" למחזיק הקרקע כדי שישמור את שטרו – דהיינו 'רכילות'.

ב. הרכילות פוגעת בראובן המגנה, שכן היא מעוררת את שנאת שמעון כלפיו. אם דיבר בפני שלושה, בצורה פומבית וגלויה, נראה שאינו מקפיד על כך שיספרו עליו שגינה את שמעון. לפי נימוק זה היתרו של רבה בר רב הונא מתייחס אך ורק לרכילות, ולא ללשון הרע, שהרי בלשון הרע גינה ראובן מישהו אחר, והוא מקפיד על גנותו. לכן, כשראובן גינה את שמעון בפני שלושה מותר לשומעים לספר לשמעון, אך אסור לפרסם את הדבר לשומעים אחרים. סברה זו עולה בהגהות אשר"י:

מיהו גבי לישנא בישא אם אומר בפני שלשה דוקא לית ביה משום לישנא בישא דאז מסתמא אינו חושש אם יבוא לאזנו. פר"י: והשומע דבר שנאמר בפני שלשה יכול להגיד למי שאומר אותו עליו.[[20]](#footnote-21) (בבא בתרא ג', ל)

כך עולה גם מדבריו של רב אחאי משבחא, בעל השאילתות:

אבל היכא דקא אמ' קמי ביה תלתא הויא כי פרהסיא וכמן דאמר ליה לך ואמור דמי ת"ש דאמ' רבה בר רב הונא כל מילתא דמתאמרה באפי בי תלתא אין בו משום לישנא בישא כי אזיל ואמ' ליה למריה דהוה ליה כי פרהסיא. (שאילתות דרב אחאי וישב כח)

אף שישנם ראשונים המסכימים לעמדתו של הרשב"ם,[[21]](#footnote-22) העיר המהרש"ל בביאורו לסמ"ג (לאוין ט) שהרמב"ם, הסמ"ג והתוספות חולקים עליו, וכפי שנראה להלן. לכן טען המהרש"ל שאין לסמוך על הרשב"ם הלכה למעשה, והסכים עמו בכך גם ה'חפץ חיים':

יש אומרים דאם אחד סיפר גנות על חברו בפני שלשה, תו אין בו משום רכילות אם יחזרו ויאמרו לו פלוני דיבר עליך כך וכך. והטעם הוא, משום דהוא דבר העשוי להתגלות לבסוף דחברך חברא אית ליה... אבל אין לסמוך על דעה זו למעשה, כי המהרש"ל בביאורו על הסמ"ג כתב שרבים מהראשונים (הלא המה הרמב"ם והסמ"ג והתוספות) חולקים על דעה זו ואוסרים בכל גווני, אפילו לספר לאחר אם מתכוון לגלותו, וכל שכן לזה בעצמו.

(הלכות רכילות ב', ג)

3. שיטת הרמב"ם והסמ"ג: אין איסור בפרסום אקראי של גינוי שכבר נאמר בפני שלושה

עמדה נוספת בביאור היתר לשון הרע בפני שלושה היא זו של הרמב"ם והסמ"ג. כך כתב הרמב"ם בהתייחסותו לנידוננו:[[22]](#footnote-23)

אחד המספר בלשון הרע בפני חברו או שלא בפניו, והמספר דברים שגורמים אם נשמעו איש מפי איש להזיק חברו בגופו או בממונו ואפילו להצר לו או להפחידו הרי זה לשון הרע, ואם נאמרו דברים אלו בפני שלשה כבר נשמע הדבר ונודע, ואם סיפר הדבר אחד מן השלשה פעם אחרת אין בו משום לשון הרע, והוא שלא יתכוון להעביר הקול ולגלותו יותר. (דעות ז', ה)

בדומה לרשב"ם, גם לדעת הרמב"ם המספר לשון הרע בפני שלושה ודאי עובר על האיסור. אלא שאם הדבר כבר נאמר לפני שלושה, מותר לאחד השומעים לספרו לאחרים. שלא כרשב"ם, שלפיו יכולים השומעים לספר על הגנות למתגנה עצמו ובכוונה תחילה,[[23]](#footnote-24) הרמב"ם התיר רק ללא כוונה לפרסם את קול הגנות יותר, וכפי שמעיר המהרש"ל:

והוא שלא יתכוון להעביר הקול: פירוש, לאפוקי מפירוש רשב"ם שכתב פרק חזקת הבתים מותר לאומרו אפילו לאותו שאמרו עליו. על כן הזהיר שלא לגלותו.

(הגהות המהרש"ל לסמ"ג לאוין ט)

במובן אחר, היתרו של הרמב"ם רחב מזה של הרשב"ם. בעוד שהרשב"ם מתיר לספר את הדברים אך ורק לאדם שנתגנה, ולא להפיץ את הדברים לאחרים ולהגדיל את פרסומם,[[24]](#footnote-25) הרמב"ם מתיר להעביר את הגנות גם לאנשים אחרים, כל עוד המספר אינו מתכוון לפרסם יותר את גנותו של מי שדובר עליו.

יסוד היתרו של הרמב"ם בכך הוא, שאנו רואים גנות שנאמרה בפני שלושה כ'מילתא דעבידא לאגלויי'. ממילא המספר שהוא אחד מתוך שלושה ששמעו את הדברים, לא גרם לפרסום הגנות ולגילויה מעבר למה שהיה מתגלה גם בלעדיו.

נימוק זה נראה תמוה במציאות המוכרת לנו: האמנם גנאי שסופר לשלושה אנשים מגיע לכל מקום? האמנם אנו בטוחים שהשלושה ימהרו להפיץ את הגנאי? נראה שבשל תמיהה זו רשם ה'חפץ חיים' הסתייגויות רבות לפסק זה של הרמב"ם, בהנחה שהלכה כמותו. ההסתייגויות נועדו להבטיח שלא תגרם תוספת ניכרת של פרסום לדברים שהשומע בפני שלושה מפרסמם. אחת מהן מגבילה את ההיתר לעיר שהדברים נאמרו בה:

עוד נראה לי דדוקא באותה העיר ששמע באפי תלתא מותר לגלות משום דחברך חברא וכו', אבל לא בעיר אחרת אף דשיירות מצויות מזו לזו ועיין בבאר מים חיים.

(הלכות לשון הרע ב', ו)

למעשה, במציאות שאנו מכירים, אפשר שהיתר זה אינו אלא בקהילה סגורה ביישוב קטן, ולא בעיר גדולה, שאין סיבה להניח שהשמועה תתפשט בתוכה.[[25]](#footnote-26) לפי הסתייגות נוספת שמעלה ה'חפץ חיים' (שם ה) אם השלושה או אפילו אחד מהם, בגדר יראי ה', אין היתר להפיץ את השמועה, כי חזקה עליהם או על חלקם שלא יפיצו את הגנות ושוב לא ניתן להניח שתתפרסם.[[26]](#footnote-27)

גם ה'חפץ חיים' דן בשתי רמות של פרסום הגנות המקורית. בסעיף ד' שם הוא מבחין בין גנות שנאמרה אפי תלתא, שהיא 'מילתא דעבידא לאיגלויי', לבין מצב שבו 'נתפרסם הדבר ונודע לכל'. ואז ההיתר רחב יותר.

אך ה'חפץ חיים' לא פירש מהו גדר 'נתפרסם הדבר ונודע לכל'. אינני מכיר גדר ביניים בין גנות שנאמרה בפני שלושה, לגביה רשם ה'חפץ חיים' סייגים רבים להעברת הקול, לבין מידת הפרסום הרחבה יותר, המוגדרת בסוגיה ביבמות כ'יום וחצי לעזה עליו כל העיר':

...אמר רבי: הואיל ומכוער הדבר – תצא... והלכתא כוותיה דרבי... קלא דלא פסיק וליכא עדים – כרבי... וקלא דלא פסיק עד כמה? אמר אביי, אמרה לי אם: דומי דמתא – יומא ופלגא. (כה.)

הגמרא ביבמות דנה ב'עדי כיעור' (המעידים על עובדות המעוררות חשד, שהאישה זנתה עם 'רוכל' שנכנס לביתה). בנוסף לעדים יצא קול שאינו פוסק (לעזה עליו כל העיר) למשך יום וחצי שזנתה עמו. אם הבעל גירשה והרוכל נשאה, מחייבים אותו להוציאה, בגלל שאנו מאמינים שנאף עמה מכחו של צירוף עדי הכיעור והלעז על הניאוף שיצא בעיר.

נידון זה אינו דומה לגמרי להיתר לפרסם את גנותו של אדם ללא מגבלות 'באפי תלתא' שה'חפץ חיים' דן בו, אך קיים דמיון ביניהם. לכן, אפשר (ובעיני אף הכרחי) שמשמעותו של הביטוי שה'חפץ חיים' השתמש בו, 'נתפרסם הדבר ונודע לכל', הוא על פי הגמרא הנזכרת.[[27]](#footnote-28)

\* \*

מלבד ההסתייגויות שהעלה ה'חפץ חיים' בספרו בנוגע להיתר ב'אפי תלתא' אליבא דהרמב"ם, נראה להציע הסתייגות נוספת ויסודית הנוגעת לתוכנו של הסיפור המדובר. כפי שכבר הזכרנו בתחילת המאמר, הכל מסכימים שלשון הרע בעיקרה היא הסיפור בגנות החבר. אמנם, ברמב"ם עולה שישנו מובן נוסף למושג 'לשון הרע' – סיפור העלול לגרום נזק או צער לחבר, אף שלא מדובר בגנותו.

אם נדקדק בלשון הרמב"ם, אפשר שלא התיר לספר בגנותו של אדם אם שלושה כבר יודעים את גנותו. במקרה כזה אכן אין מקום להתיר את סיפור הגנות לאחרים, שכן משלושה שומעים לא יעברו הדברים לכל העולם, ובדברי גנות הצער הנגרם למגונה גדל בכל אדם נוסף היודע את גנותו גם אם הדברים כבר התפרסמו אצל אחרים.

ההיתר לספר דברים ששלושה כבר יודעים אותם מתייחס אך ורק לדברים העשויים להזיק לחבר, להצר לו או להפחידו אך לא לסיפור בגנותו. כאן, אפשר שהרמב"ם אמד שאם שלושה כבר יודעים את הדבר, הרי שאם ידעו עליו אנשים נוספים, לא יגדלו הנזק, הצרה או הפחד העלולים להיגרם לו. זאת, מכיוון שבדרך כלל כשהדבר נחשב כגלוי כבר נגרם הנזק, ותוספת שומעים אחרים אינה מגדילה אותו. לדוגמא, נאמר שראובן הצליח להימלט בעורמה מידו של החוק הרודף אחריו. אם שלושה אנשים יודעים עליו את הפרטים העלולים להזיק בפרסומם, אין בהמשך פרסומם נזק גדול יותר, שהרי חזקה על השלטון שכבר ידע עליו.[[28]](#footnote-29) אם כנים דברינו, נפל היתרו של ה'חפץ חיים', הנשען על דברי הרמב"ם, לומר על אדם דברי גנות שכבר התפרסמו בפני שלושה.

הסתייגות יסודית נוספת שיש לדון בה, היא ההסתייגות המפורשת בדבריו של הרמב"ם, ולפיה אסור לספר גנות שנאמרה בפני שלושה אם המספר מתכוון להעביר את הקול ולגלותו יותר. כיצד הופכת כוונתו של המספר את המותר לאסור?

אפשר שכאשר מתכוון המספר לגלות ולהפיץ את הגנות, ואינו מספרה כבדרך אגב, הסיפור יופץ באופן נרחב יותר וכך יגדלו הנזק או הגנות העלולים להיגרם בעטיו. אולם, מדברי רבנו יונה וה'חפץ חיים' נראה, שהכוונה הרעה כשלעצמה היא שורש איסור לשון הרע, וכפי שכתבנו בשמם לעיל בשמם, שאם כוונת המספר להועיל ולא לגנות, אין בכך איסור לשון הרע. גם בנידון דנן, אם המספר אינו מתכוון לגנותו של המדובר, יש בסיס להיתר. ברמב"ם עצמו נראית לנו יותר סברתנו הראשונה.

להלכה פסק המג"א כרמב"ם:

ואם נאמרו דברים אלו בפני ג' כבר נשמע הדבר ונודע, ואם ספר הדבר א' מן השלשה פעם אחרת אין בו משום לה"ר והוא שלא יתכוון להעביר הקול ולגלותו יותר. (קנ"ו, ב)

ה'חפץ חיים' לעומתו, הביא את עמדת הרמב"ם כ'יש אומרים',[[29]](#footnote-30) וכאמור, מנה בו הסתייגויות רבות, והמליץ, שלא לסמוך על היתרו.

4. שיטת רבנו גרשום מאור הגולה והתוספות בערכין: היתר 'באפי תלתא' אך ורק באבק לשון הרע

עמדה מחמירה יותר מן העמדות הנזכרות היא עמדתם של התוספות כפי שהובאה בפירושם לדברי רבה בר רב הונא בסוגיה בערכין:

כל מילתא דמיתאמרא באפי תלתא לית בה משום לישנא בישא – פירוש כגון כה"ג דנורא בי פלוני דאיכא למישמע דלא אמרה משום לישנא בישא אבל אם הוא אמר דבר קנטור על חברו אפילו היה אומרה בפניו אית ביה משום לישנא בישא.

(טו: ד"ה כל מילתא)

נראה שלדעת התוספות ההיתר לספר גנות שנאמרה בפני שלושה אינו מבוסס על כך שמדובר ב'מילתא דעבידא לאגלויי' כפי שהבינו הרשב"ם, הרמב"ם וסיעתם, אלא על כך שמן הסתם המספר כלל אינו מתכוון ללשון הרע. לכן ההיתר מוגבל דווקא לאבק לשון הרע שהוא אמירה דו משמעית, העלולה להתפרש כגנות, אך לא בהכרח תתפרש כך. השאלה האם מדובר בגנות או לא נבחנת לאור האופן שבו מועברים הדברים: אם המספר אומרם בפני שלושה, מן הסתם אין כוונתו לגנות את חברו. נוכחותם של שלושה שומעים תשפיע גם על ההטעמה שבה יאמר את דבריו, כך שייזהר שלא לומר אותם בנעימה של גנות.[[30]](#footnote-31) אם מספרם בסתר, עלול להיות שהתכוון בסיפור גם לגנות.

נראה שכך עולה גם מפירושו של רבנו גרשום לסוגיה שם:

מעולם לא אמרתי דבר שחזרתי לאחורי – כלומר כשהייתי אומר דבר על שום אדם לא צרכתי לחזור לאחורי ולראות שלא יהא שם בעל הדבר שאפילו אם יהיה שם לא היה חושש. שאינו משקר ואין אומרו בלשון הרע.

כל מילתא דמיתאמרא באפי תלתא – שהאחד הראשון אומרה בפני ג' אם חזר וסיפרה אחד מהם אין בו משום לשון הרע שלדעת כן אומרו בפני ג' שאינו חושש אם יתפרסם הדבר דחברך וכו':

מדבריו בדיבור השני עולה לכאורה כפירוש הרשב"ם, שכיוון שהמספר אינו חושש לשנאתו של המגונה על ידו, מותר לספר לו על הדברים הרעים שהמספר אמר עליו. נראה, שכך הבין הרשב"ם גם את דעת רבותיו שהביא בפירושו לסוגיית מחאה בבבא בתרא, ומסתבר שכוונתו לתלמידי רבנו גרשום, אך הוא חלק עליהם בנקודה אחת: רבותיו ראו במחאת המערער לשון הרע ("פלניא גזלנא הוא"), וטענו, שאם ימחה בפני שניים, הם לא יספרו למחזיק, כיוון שזוהי רכילות. לכן עליו למחות בפני שלושה, ובכך לגלות את דעתו שאינו חושש ש'ילשינו' עליו לפני המחזיק, שהמערער הגדיר אותו כגזלן. הרשב"ם טען, שלעולם אין לראות את מחאת המערער כלשון הרע, שהרי נועדה לצורך המחזיק, שישמור את שטרו:

וכל רבותינו מפרשים דגבי מחאה נמי לשון הרע איכא דקאמר פלניא גזלנא הוא והלכך לרבה בר רב הונא אי מתאמרא קמי תרי לא הוי מחאה משום דאית בה משום לישנא בישא ולא יאמרו לו למחזיק ולאו מילתא היא דלא דמי ללשון הרע כלל דעיקר מחאה היינו משום דבעינן שיבא הדבר לאזניו של מחזיק ומצוה היא לומר לו כדי שיזהר בשטרו.

(רשב"ם בבא בתרא לט: ד"ה ומ"ד)

אך אנו מבינים בדברי רבנו גרשום בשני דיבוריו במסכת ערכין שההיתר לספר דבר שנאמר בפני שלושה אינו בגלל שדבר זה הוא 'מילתא דעבידא לאגלויי' כרשב"ם, אלא כתוספות, בדבר שאינו מתפרש בהכרח כגנות. לכן, מן הסתם אם אמר בפני שלושה, כוונתו הייתה טובה, לעזור לפלוני המבקש אש, ובמקרה שלנו, להזהיר את המחזיק לשמור על שטרו (לכן אינו חושש שיתפרסם הדבר).

כך נבין גם את דברי רבותיו של רשב"ם בנוגע למחאה. אם מחה בפני שניים, עלול להיות שכיוון לגנות את המחזיק הגזלן. אם מחה בפני שלושה, התכוון לצורך להזהיר את המחזיק לשמור את שטר ולשפוך אור של אמת על שאלת הבעלות על הקרקע. כך תיושב שאלת הרשב"ם על רבותיו.

בעמדת בעלי התוספות (שהיא גם עמדת רבנו גרשום להבנתנו) נקט גם רבנו יונה בפירושו הראשון להיתר 'באפי תלתא' על הסוגיה בבבא בתרא. הלכה למעשה, נטה ה'חפץ חיים' (הלכות לשון הרע ב', ב) לאמץ שיטה זו כשיטה העיקרית בעניין.

5. שיטת רב אחאי גאון וסיעתו: היתר 'באפי תלתא' אך ורק בגילוי סודו של המספר

בתחילת המאמר הזכרנו, שלדעת כמה מן הראשונים גילוי סוד אסור כחלק מאיסור רכילות. בעמדה זאת נקט גם רב אחאי גאון, ולכן ביאר את היתרו של רבה בר רב הונא לספר דבר מה שנאמר בפני שלושה כהיתר המתייחס לסוד שנאמר לשלושה אנשים. לדעתו, אם בעל הסוד גילה אותו לשלושה אנשים, הרי שהוא הפקיר בכך את סודו משום שידע שמן הסתם יתגלה, שהרי 'חברך חברא אית ליה'. נראה שלדעת רב אחאי היתר 'באפי תלתא' מתייחס אך ורק לגילוי סודות, ולא ללשון הרע של ממש, ואכן בדבריו על לשון הרע (שאילתא קכט) לא הביא היתר זה. אפשר, שזו גם דעת רש"י בפירושו לסוגיה בערכין שם,[[31]](#footnote-32) וכך גם ביאר הריטב"א (בפירושו לסוגיה בבבא בתרא) היתר זה:

לית בה משום לישנא בישא – פי' משום גילוי סוד כדמוכח עניינא הכא.

(ל"ט: ד"ה לית בה)

למעשה אכן פסק ה'חפץ חיים' כשיטות אלו, לפיהן יש להתיר גילוי סוד אם כבר נאמר בפני שלושה:

אם אחד גילה לחברו באפי תלתא ענין עסקו ומסחרו וכיוצא בזה דברים אשר בסתמא אסור אחר כך לגלות לאחר פן יוכל להגיע לו על ידי זה היזק או צער, אך עתה שגילה לו דבר זה באפי תלתא אם כן ראינו שאינו חושש לזה אף אם יתגלה לבסוף, ולכן מותר לזה השומע ממנו לכתחלה לגלות לאחרים כל כמה שלא גילה דעתו שהוא מקפיד על זה, אך שלא יחסרו לזה הפרטים המבוארים לעיל בעניינא דאפי תלתא.

(הלכות לשון הרע ב', יג)

6. שיטת רבנו יונה: היתר 'באפי תלתא' אך ורק בדבר גנות שמותר ואף מצוה לספרו

לסיום הדיון נביא את עמדתו של רבנו יונה, המגביל את ההיתר אך ורק לדברים שמותר לאומרם, ובלבד שהם מדויקים. לדעתו גם דברי גנות שמותר ואף מצוה לספרם – למשל המספר על מי שעושה עוול לחברו או על עבריין העובר עבירות בשאט נפש (כפי שהוזכר לעיל בנוגע להיתר סיפור לשון הרע לתועלת) – יש לספרם בגלוי בפני שלושה, ולא בסתר בפני היחיד.

זאת, מכיוון שאם יספר בגנותו בחשאי, לאדם אחד או לשניים, הרי שייחשד בחנופה ובהימנעות מלגנות את הרשע בפניו. כמו כן, יש לחשוד, שדבריו אינם מדויקים ונאמרו מכח מניע אישי של סיפור גנותו של אדם ולא מכח כוונה לתקן ולהועיל. כדי להימנע מחשדות אלו, עליו לספר בגנותו של הרשע בפניו או בפני שלושה, כך שייוודע לכל שאמרם בלא מורא וחנופה, ובכוונה שישמעו דבריו ויובילו את העבריין לתקן את מעשיו, ולפחות יובילו את השומעים להתרחק ממנו:

ויש לפ', דמיירי בדברים שמותר לאומרם אם הם אמת... אבל ודאי בדברים שבין אדם לחברו שאין לו תקנה עד שיעשה השבון, או שירצה את חברו והוא אינו מרצהו, או בשאר עבירות שאוחז אותם ועושה אותם במזיד ועודנו מחזיק בהם, ולא במקרה, אבל הם מדרכיו ולמודו, מצוה לגנותו בפני כל אדם... כדי שיתרחקו בני אדם מדרך רעה... וכדי שישוב גם הוא מדרכו ויתקן מעשיו.

וע"ז אמרו כל מילתא דמיתאמרה באפי תלתא לית בה משום לישנא בישא, ומותר לו לאומרו אם הוא יודע שהדבר אמת, דאלו בפני א' וב' אפי' אם הדבר אמת מחזי דמשום לישנא בישא קאמר, לפי שהוא שמח ליתן פגם בחברו ונהנה לספר בלשון הרע, אבל כשאומר בפני ג', דפרהסיא הוא, יש לתלות שהוא מתכוון שיגיעו הדברים לאזניו ויתקן מעשיו... ועוד, שיחדלו רבים ללכת בדרכו כשהם שומעים שהבריות מגנים פועל העול. ועוד, מטעם אחר איכא משום לישנא בישא כשאומר בפני א' או ב', דמחזי שהוא מתכוון שלא יגיעו הדברים לאזניו, ורוצה להחניפו ולגנוב דעתו, ובסתר הוא מגנהו... ועוד מטעם אחר איכא משום לישנא בישא כשאומר בפני א' או ב' דאתי למיחשדי' שמא אין הדברים אמת, אבל כשהוא אומרם בפרהסיא והמספר הוא אדם כשר, הכל יודעים שאין אדם כשר מספר בדברי שקר ברבים... (עליות דרבנו יונה בבא בתרא לט.)[[32]](#footnote-33)

ד. לשון הרע ועונש הצרעת

בחז"ל ובראשונים מוסכם שנגע הצרעת בא בעיקר על לשון הרע:

אמר ריש לקיש, מאי דכתיב: זאת תהיה תורת המצורע? זאת תהיה תורתו של מוציא שם רע. (ערכין טו:)[[33]](#footnote-34)

רש"י מציין את הקשר בין צרעת ללשון הרע מספר פעמים, ונראה שחז"ל ביססו קשר זה בעיקר על מעשה מרים ועונשה:

זכור אשר עשה ה' א–להיך למרים, וכי מה ענין זה לזה נתנו הענין לו ללמדך שאין נגעים באים אלא על לשון הרע, והלא דברים קל וחומר ומה מרים שלא דברה אלא שלא בפניו של משה ולהניתו של משה ולשבחו של מקום ולבנינו של עולם כך נענשה המדבר בגנותו של חבירו ברבים על אחת כמה וכמה שיענש. (ספרי דברים פיסקא רע"ה)

בעניין זה הרחיבו הרמב"ם והרמב"ן, שראו בציווי להישמר בנגע הצרעת ולזכור את שנעשה למרים ביטוי לאיסור לשון הרע:

...ועל עניין זה מזהיר בתורה ואומר: 'השמר בנגע הצרעת... זכור את אשר עשה ה'   
א–להיך למרים בדרך', הרי הוא אומר: התבוננו מה אירע למרים הנביאה שדיברה באחיה, שהייתה גדולה ממנו בשנים, וגידלתו על ברכיה, וסכנה בעצמה להצילו מן הים, והיא לא דברה בגנותו, אלא טעתה שהשוותו לשאר נביאים, והוא לא הקפיד על כל הדברים האלו, שנאמר: 'והאיש משה ענו מאד', ואף על פי כן מיד נענשה בצרעת.

(רמב"ם טומאת צרעת ט"ז, י)

ומכאן נראה שרבותינו יעשו אותה מצוה, לא ספור ועצה בלבד להנצל מן הנגעים. ואיך יתכן שלשון הרע שהוא שקול כשפיכות דמים לא תהיה בו בתורה לא תעשה גמור או לאו הבא מכלל עשה, אבל בכתוב הזה אזהרה גדולה בו, להמנע ממנו... וזו מצוה מכלל תרי"ג מצות. (רמב"ן דברים כ"ד, ט)

עם זאת, הקשר בין מעשה מרים לחטא לשון הרע אינו מפורש במקראות, וגם אנשים אחרים שנענשו בצרעת (כדוגמת גיחזי, עוזיהו וחזקיהו) לא נענשו בשל לשון הרע, אלא בשל חטאים אחרים. נראה שאת הקשר בין צרעת לבין לשון הרע יש לבסס בעיקר על הדברים הבאים:

וְהַצָּרוּעַ אֲשֶׁר בּוֹ הַנֶּגַע בְּגָדָיו יִהְיוּ פְרֻמִים וְרֹאשׁוֹ יִהְיֶה פָרוּעַ וְעַל שָׂפָם יַעְטֶה וְטָמֵא טָמֵא יִקְרָא: כָּל יְמֵי אֲשֶׁר הַנֶּגַע בּוֹ יִטְמָא טָמֵא הוּא בָּדָד יֵשֵׁב מִחוּץ לַמַּחֲנֶה מוֹשָׁבוֹ:

(ויקרא י"ג, מה-מו)

המצורע מבודד משפחתו ומהחברה כולה – עונש ראוי המתאים למי שניסה לבודד אדם אחר בגנות שסיפר עליו, או לסכסך בין חברים ברכילות שסיפר. גם מצוות "וְעַל שָׂפָם יַעְטֶה" (ויקרא י"ג, מה) שעניינה סכירת פיו ולשונו של המצורע במסכה (מעין זו הנהוגה בחדרי הניתוח והיום גם במגפת הקורונה), רומזת לחטאי הלשון. יתר על כן, החובות המוטלות על המצורע הפוכות לנאמר בכהנים:

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל אַהֲרֹן וּלְאֶלְעָזָר וּלְאִיתָמָר בָּנָיו רָאשֵׁיכֶם אַל תִּפְרָעוּ וּבִגְדֵיכֶם לֹא תִפְרֹמוּ וְלֹא תָמֻתוּ: (שם י', ו)

תפקידו של הכהן הוא להתפלל בעד העם ולהקריב עבורו את קרבנותיו, לרומם אותו וללמד עליו זכות לפני אבינו שבשמים. המספר בגנותו של חברו פועל בניגוד לתפקידו של הכהן, ועונשו – בגדיו הפרומים וראשו הפרוע – מבטא ניגוד זה.

לדברינו יש מקום לשאול, מה אפוא, משמעות הציווי לזכור את מעשה מרים, אם לא החובה להימנע מלשון הרע (כפי שביארו הספרי, הרמב"ם והרמב"ן)?

על פי פשוטו של מקרא החובה להישמר בנגע הצרעת, (וכך למדה גם ההלכה) היא שלא לנסות להעלים את הצרעת בדרך שונה מזו המפורשת בתורה. חז"ל ראו במי שקוצץ את הבהרת שהתפתחה בעורו כמי שעובר על חובה זו (שבת קלג.). לחלופין ניתן גם ללכת לרופא בשר ודם שינסה לרפא את 'מחלת העור', והתורה שוללת גם ניסיון כזה בציווי "הִשָּׁמֶר בְּנֶגַע הַצָּרַעַת" (דברים כ"ד, ח).

טיפולו של הכהן, ראייתו את הנגע והכרעתו בשאלה האם הוא נרפא וניתן לטהר את המצורע, הם הדרך היחידה שהתורה מציעה למצורע הרוצה לשוב לביתו. התורה מרחיבה בכל הנוגע לתפקידו הטכני של הכהן בראיית הנגע, אך אינה מדברת על תפקידו המהותי בטיפול בו. כדבר הלמד מעניינו, מסתבר שהכהן, הממונה על הוראת התורה והפצתה, מוכיח את המצורע על חטאו, מתווה לו דרך תשובה ומתפלל עבורו כדי שירפא מן הנגע. תפקיד זה של הכהן כמי שאחראי על הטיפול בנגע נלמד ממעשה מרים, ואותו מצווה התורה לזכור. מי שנחלץ לעזרתה וביקש עליה רחמים היה אהרון הכהן. האופן שבו הוא טיפל בצרעתה של מרים אחותו נקבע בתורה כדרך הטיפול בצרעת לדורות עולם.[[34]](#footnote-35)

ניתן להשוות את הדרך שהתורה מתווה בפרשה זו לדברי הרמב"ן בפירושו לתורה בנוגע לטיפול במחלות בכלל:

הכלל כי בהיות ישראל שלמים והם רבים, לא יתנהג ענינם בטבע כלל, לא בגופם, ולא בארצם, לא בכללם, ולא ביחיד מהם, כי יברך השם לחמם ומימם, ויסיר מחלה מקרבם, עד שלא יצטרכו לרופא ולהשתמר בדרך מדרכי הרפואות כלל, כמו שאמר כי אני ה' רופאך. וכן היו הצדיקים עושים בזמן הנבואה, גם כי יקרם עון שיחלו לא ידרשו ברופאים רק בנביאים, כענין חזקיהו בחלותו... אבל הדורש השם בנביא לא ידרוש ברופאים. ומה חלק לרופאים בבית עושי רצון השם? (ויקרא כ"ו, יא)[[35]](#footnote-36)

הרמב"ן דרש לנהוג בכל מחלה כפי שנהגו מרים ואחיה בצרעת: לא לרפא אותה באמצעות דרישה ברופאים וכדומה, אלא בדרישת ה', בשיבה אל תורתו, ובתפילה – תפילת החולה עצמו או תפילת הנביאים עליו. ישנם פוסקים[[36]](#footnote-37) החולקים על הרמב"ן ומתירים לכתחילה להזקק לרופאים ולתרופות במחלות אחרות, אולם בנוגע ל'מחלת' הצרעת הרי שהתורה הכריעה נחרצות כרמב"ן. בנוגע למחלות אחרות קבעו חז"ל:

דתני דבי רבי ישמעאל: ורפא ירפא – מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות. (ברכות ס.)

אביעד ברסטל

"תפלה לעני כי יעטף"[[37]](#footnote-38)\*  
בענין טלית בתפלה

**קָדוֹשׁ מִשֵּׁם הֶעֱמִיד עֹטֶה צִיצִית בְּשֵׁם וּמַעֲשֶׂה.[[38]](#footnote-39)\*\***

**הֶרְאוּ אוֹתוֹתָם לְכָל רוֹאֶה אוֹתָם / וְעַל כַּנְפֵי כְסוּתָם עָשׂוּ גְדִילִים.[[39]](#footnote-40)\*\*\***

פתיחה

מנהג ישראל להתעטף ב'טלית גדול' בתפלת שחרית מבוסס על פסיקות מפורשות ברמב"ם ובשו"ע. אלא שיש פער בין המנהג בפועל לבין לשון הפוסקים, שכן בפשטות יש להתעטף בטלית בכל התפלות, אך לא ברור האם מועילה לכך 'טלית קטן', ובכך נעסוק בשורות הבאות. מתוך כך, נעבור בהמשך ליחס בין חובת מנא לחובת גברא בציצית, בהתיחס לשיטת הגרי"ד.

כדי לדון ב'טלית קטן' בתפלה, יש להקדים ולעסוק בשלשה ענינים: המצוות שבציצית, הענין שיש בלבישת טלית בתפלה ו'טלית קטן'. אמנם, מאחר שהדברים ברובם מפורסמים, הם יובאו בתמצית, תוך הדגשת הנקודות החשובות לדיוננו.[[40]](#footnote-41)

א. מבוא: ציצית וטלית

1. מצוות הציצית

מצות ציצית מופיעה בתורה פעמים: בסוף פרשת שלח, בין סקילת המקושש לפרשת קרח, ובפרשת כי תצא, בין הציוויים על כלאים ושעטנז לפרשת מוציא שם רע. בשני המקומות המצוה מנוסחת בלשון עשיה, אך ישנם גם ענינים נוספים. באשר למנין המצוות, בגמרא (מנחות מד.) מובא שמי שאין לו ציצית "עובר בחמשה עשה".

בהתאמה, מוני המצוות הבינו שאין מדובר במצוה **אחת** של עשיית הציצית – "וְעָשׂוּ לָהֶם צִיצִת עַל כַּנְפֵי בִגְדֵיהֶם" (הן הלבן הן התכלת),[[41]](#footnote-42) אלא גם בענינים נוספים: פעולת הלבישה – "אֲשֶׁר תְּכַסֶּה בָּהּ" (דברים כ"ב, יב),[[42]](#footnote-43) או העיטוף בלשון חז"ל;[[43]](#footnote-44) הראייה – משום "וּרְאִיתֶם אֹתוֹ" (במדבר ט"ו, לט), שבפשטות, קשורה לפחות לתכלת, ותכליתה, "וּזְכַרְתֶּם אֶת כָּל מִצְוֹת ה' וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם" (שם) – זכירת המצוות[[44]](#footnote-45) ועשייתן.[[45]](#footnote-46) כעת, יש לבחון את היחס של אותם ענינים בינם ובין עצמם, ואת היחס שלהם לשימוש בציצית בהקשרים שונים.

על גבי זה יש לעמוד על הזיקה בין הטלית ובין התפלין. על פניו ההשוואה מעט מפתיעה, משום שיש פער בין הציצית לתפלין: בתפלין יש קדושה ועל כן יש איסור להניחן בגוף שאיננו נקי, אין להכנס עמן לבית הכסא, אסור להפיח בהן ויש עליהן חובת שמירה – וכל זאת, בניגוד לציצית.[[46]](#footnote-47) אך עם זאת, מצינו מאפיינים שונים של הציצית שמקבילים לתפלין: עמידה בזמן העיטוף וההנחה;[[47]](#footnote-48) המצוה תמידית בדומה לתפלין;[[48]](#footnote-49) הציצית "מוסיפה קדושה לישראל",[[49]](#footnote-50) והיא "הוד והדר בעולם הזה ולעולם הבא".[[50]](#footnote-51) כמובן, גם תכונות שונות אלו צריכות להבחן ביחס לחלקי המצוה השונים.

נקודות השוואה נוספות, מתבטאות בדעה שכדי להקרא "בן העולם הבא"[[51]](#footnote-52) ולהחשב כ"מקבל עליו עול מלכות שמים שלמה",[[52]](#footnote-53) אין די בהנחת תפלין, קריאת שמע ותפלה, ויש צורך לצרף להן גם התעטפות בציצית. יתכן גם שמי שקורא קריאת שמע בלא ציצית, נחשב כ"מעיד עדות שקר" – בדומה לקורא קריאת שמע בלא תפלין,[[53]](#footnote-54) ואפשר שבשל כך יש להפסיק למען הציצית בתפלה.[[54]](#footnote-55) ביטוי מילולי לכך נמצא בראשונים שקראו לציצית "צורך קריאת שמע", או "צורך תפלה".[[55]](#footnote-56)

2. העיטוף בטלית בהקשרים שונים

לפני שנעסוק בלבישת טלית בתפלה, נסקור בקצרה מקרים שונים שמתעטפים בה כבגד מכובד; כחובה, או כדבר שראוי לעשות. אפשר לראות שמדובר בכמה סוגי מקרים:[[56]](#footnote-57)

1. **כלפי הקב"ה:** הגמרא בשבת מדברת בשני מקומות (כה:, קיט.) על עיטוף לקראת שבת ולכבודה, וכן פסק הרמב"ם (שבת ל', ב).[[57]](#footnote-58) כמו כן, מצינו (שבת י.) עיטוף בטלית ב**דיינים**,[[58]](#footnote-59) וידוע ששכינה שורה בדין[[59]](#footnote-60) – ואכן רש"י (שם ד"ה דיינין) והרמב"ם (סנהדרין ג', ז) מנמקים בכך את הצורך בעיטוף. כך גם מצינו ב**התרת נדרים**[[60]](#footnote-61) וב**קידוש החודש**[[61]](#footnote-62) – ואולי משום שנעשים ע"י דיינים. מצינו כך גם ב**מבקר חולה** (שבת יב: ונדרים מ.), וגם שם פירש רש"י שהטעם הוא אימת השכינה.[[62]](#footnote-63)
2. **כלפי הקב"ה או כלפי הציבור**: בכמה מקרים יש לדון האם מדובר בעיטוף מאימת שכינה או לכבוד הציבור, ובחלקם מסתבר שזה משום כבוד הציבור: בגמרא (ראש השנה יז:) מובא שהקב"ה, כשלימד למשה את **י"ג מדות של רחמים**, "נתעטף כשליח ציבור", ומשם למדו בעלי המנהגים באשכנז ש**שליח ציבור** צריך להתעטף בתפלה[[63]](#footnote-64) משום השכינה, או משום כבוד הציבור.[[64]](#footnote-65) למעשה, נהגו (בפרט באשכנז) להתעטף במעמדים ציבוריים נוספים: **עולה לתורה**, **מגביה** ו**גולל** (אם כי אפשר שכל מצוות ס"ת קשורות בעצם לשכינה),[[65]](#footnote-66) **מסדר קידושין** (מהרי"ל נישואין ג) **דרשן**,[[66]](#footnote-67) **סנדק**[[67]](#footnote-68) ו**מוהל**, ואף **מספיד** (שו"ת מעשה אברהם או"ח לו).

3. "שינוי בגדים" בתפלה

נקדים ונאמר כי כל מפגש עם הקב"ה דורש הכנה מתאימה, ובכללה לבוש מתאים. דבר זה נכון במיוחד בתפלה, שהיא עמידה "לפני ה'":[[68]](#footnote-69) ואכן, מצינו עיטוף לכבוד התפלה מפורש בכמה מקומות בדברי חז"ל, על אנשים מהתנ"ך ומזמנם.[[69]](#footnote-70)

בעיסוקנו בטלית בתפלה, אפשר לדבר על שני ענינים: **א.** טלית כבגד מכובד; **ב.** טלית כבגד שבו מתקיימת מצות ציצית (אולי כעין בגדי הכהנים). נציג את הסוגיות בקיצור נמרץ.

הגמרא בשבת (קיד.) לומדת "שינוי בגדים" שהם 'מכבדותיו' של האדם, ומהווים "דרך כבוד לפני המקום" (רש"י שם ד"ה מניין), מהחלפת הכהן את בגדיו בתרומה הדשן, וממשילה זאת, לכך בגדים שבישל בהן קדירה לרבו – אל ימזוג בהן כוס לרבו". אותו שינוי בגדים אינו רק לכבוד שבת, אלא גם בתורה ובתפלה (ר' פרחיה שם), ו"לכל דבר שיש בו עבודה לא–ל" (פירוש מבית מדרשו של ר' פרחיה שם).

בנוסף לאותו "שינוי בגדים" באופן כללי, ישנן גמרות שעוסקות בהידור הבגד דוקא ב**תפלה**: בברכות (ל:) זה נלמד מ"השתחוו לה' ב**הדרת** קדש", ובשבת (י.) מ"**הכון** לקראת א–להיך ישראל".[[70]](#footnote-71) ביתר פירוט, הגמרא בברכות (שם) מתלבטת האם יש לדרוש "השתחוו לה' ב**חרדת** קדש", או שאין לשנות מפשט הפסוק, ויש להדר את המלבוש כפי שעשה רב יהודה. במסכת שבת (שם), רבא בר רב הונא ש"רמי פוזמקי ומצלי" סמך זאת ל"הכון לקראת א–להיך ישראל", ורבא ש"שדי גלימיה ופכר ידיה ומצלי" נימק זאת "כעבדא קמיה מריה". לבסוף מסופר על רב כהנא שקיים את מעשי רבא בר רב הונא ורבא, כל אחד בהקשר המתאים: בשעה ש"איכא שלמא" התלבש בכבוד כרבא בר רב הונא; ובשעה שיש "צערא בעלמא" התפלל כעבד לפני רבו, כרבא.[[71]](#footnote-72) וגם כאן, עולה בבירור המתח שהעלינו בין אימה לכבוד.[[72]](#footnote-73)

להלכה, הרי"ף לא הביא את הסוגיא בברכות, אך המאירי שם הביא שגדולי החכמים "מעטרים עצמם בבגדים נאים", בעקבות רש"י (ד"ה מציין) שפירש ש"מקשט עצמו בבגדיו" (וכן איתא בשיטה מקובצת ד"ה הוה). על הסוגיא בשבת, הוסיף רבנו חננאל "וכן ראוי לעשות", וגם הרי"ף פסק גמרא זאת (אם כי גרס מעט אחרת).

4. טלית בתפלה

בעקבות ביטויים דו-משמעיים שונים בגמרות, נפסק בראשונים (כמו המאירי שבת י. ד"ה המתפלל) שיש להתלבש באופן מכובד בתפלה, ובנוסף ללבוש טלית. גם הרמב"ם (תפלה ה', ה) הצריך באותה הלכה גם בגדים נאים וגם טלית נאה (ואינו מבחין ביניהם ובין מקורות או מאפיינים שונים) – כ"תיקון המלבוש" שראוי שיהיה בתפלה: "תקון המלבושים כיצד? מתקן מלבושיו תחלה ומציין עצמו ומהדר שנאמר השתחוו לה' בהדרת קדש... **דרך כל החכמים ותלמידיהם שלא יתפללו אלא כשהן עטופים**". לפי גישה זו ענינה של הטלית בתפלה הוא "שינוי בגדים" משום אימה או כבוד, שיכול להתקיים בכל בגד מכובד, ואינו קשור למצוה.

לעומת זאת, בהלכות ציצית (ג', יא) הרמב"ם מתיחס אך ורק לציצית עצמה: "אף על פי שאין אדם מחוייב לקנות לו טלית ולהתעטף בה כדי שיעשה בה ציצית אין ראוי לאדם חסיד שיפטור עצמו ממצוה זו, אלא **לעולם ישתדל להיות עטוף בכסות המחוייבת בציצית כדי שיקיים מצוה זו,** ובשעת התפלה צריך להזהר ביותר, **גנאי גדול הוא לתלמידי חכמים שיתפללו והם אינם עטופים".** על בסיס דברים אלה ענינה של הטלית בתפלה קשור במיוחד למצות הציצית.

הדגשת הציצית דוקא יכולה להתפרש בשתי דרכים. ניתן לקשור זאת לאופי היחודי של הציצית הקשורה מהותית לתפלה בדומה לתפלין, שכפי שראינו אף נקראה "צורך קריאת שמע" וכן "צורך תפלה". לחלופין, יש שקשרו את הצורך בציצית בתפלה עם ראיית הציצית וזכירת המצוות הבאה בעקבותיה. כך משמע מהטור (או"ח כ"ד), ובתמצית, מהשו"ע (שם א).[[73]](#footnote-74)

לסיכום, ניתן לזהות מספר ענינים בטלית בתפלה: **א.** עקרוני ורחב – "וראיתם אותו וזכרתם". **ב.** מהותי יותר, אך מצומצם – "צורך קריאת שמע" או "צורך תפלה" שקשור להשוואה לתפלין בקריאת שמע. **ג.** טכני – "שינוי בגדים" משום אימה או כבוד – שיכול להתקיים בכל בגד מכובד.

לכאורה האפשרות השניה היא דין פנימי בהלכות קריאת שמע, בניגוד לאפשרות הראשונה המנותקת ממנה ומהווה דין בציצית. עם זאת, אפשר להציע שיש קשר מהותי בין השתים; רוצה לומר, כאשר ראיית הציצית וזכירת המצוות בעקבותיה, מלֻוות באמירת פרשת ציצית, הן הראייה הן הזכירה מעמיקות יותר. יתרה מכך, כאשר מתעטפים בציצית (וממילא רואים וזוכרים) דוקא בעמידה לפני ה' – בתפלה – יש משום העמקה יתרה בהן, גם ללא אמירת הפרשה. כמו כן, התפלה עצמה מקבלת משמעות עמוקה יותר כאשר היא מלֻווה בראיית הציצית ובזכירת המצוות.[[74]](#footnote-75)

לפי זה, יש שני פנים לציצית בתפלה: **א.** טכני – "שינוי בגדים" משום אימה או כבוד; **ב.** עקרוני – "וראיתם אותו וזכרתם" (לא רק למתעטף, אלא גם לסובבים אותו), שמקוים ביתר שאת דוקא בעמידה לפני ה' בתפלה ובקריאת שמע (אם כי יתכן שברמה פחותה יותר, משום שאין בקריאת שמע עמידה "לפני ה'" ממש).

ב. 'טלית קטן' בתפלה

1. מעמד 'טלית קטן'

לפני שנגיע לשאלת מעמד 'טלית קטן' בתפלה, נסקור בקצרה את הדיון על מעמדה ההלכתי העקרוני. 'טלית קטן' (או 'ציצית' בלשון זמננו) לא מוזכרת במפורש במקורות עד לתקופת הראשונים. השימוש בה החל כנראה מאחר שהבגדים הרגילים חדלו להיות בגדים המחויבים בציצית (תוספות שבת לב: ד"ה בעוון), אך עדיין רצו לקיים את המצוה,[[75]](#footnote-76) ולכן החלו ללבוש בגד יעודי לשם המצוה: 'טלית קטן'.[[76]](#footnote-77) בפשטות, יש בה קיום של ראיית ציצית[[77]](#footnote-78) וזכירת המצוות,[[78]](#footnote-79) אם כי יתכן שברמה פחותה, משום שהיא פחות נראית לרבים מאשר 'טלית גדול'. אלא שאלו אינן המאפיינים היחידים של הציצית, ויתכן שיש בה בעיה ביחס לשני הענינים האחרים – העשיה על כנפי הבגד (מכיון שאין זה "בגד" ממש) והלבישה (או העיטוף). אכן, מצינו כמה בעיות ב'טלית קטן' שמביאים הראשונים:

**א. בעיה בשיעור**: פעמים רבות, היא קטנה מהשיעור הנדרש.[[79]](#footnote-80) **ב. חסרון במעשה הלבישה**: יתכן שעיטוף ב'טלית קטן' אינו נחשב כעיטוף לגמרי, משום שהלובש אינו מכסה בה את ראשו בפועל,[[80]](#footnote-81) או שהיותה בגד שאינו 'ראוי' לכך פוגעת במעמדה כ'כסות'.[[81]](#footnote-82) יתכן גם שהבעיה ב'טלית קטן' היא בצורתה: במקום שהיא תקיף את הגוף בשלמותה, יש בה חור שדרכו עובר הראש.[[82]](#footnote-83) בעיה אפשרית נוספת היא שבפועל 'טלית קטן' אינה נלבשת על הבגדים אלא תחתיהם.[[83]](#footnote-84)

הבעיה הראשונה כמובן אינה עקרונית לעצם המושג "טלית קטן", אך שתי הבעיות האחרונות כן, והן נובעות מחסרון **אחד** – ב'עיטוף' (או ב'כסות') – אף שהן משתמשות בו בהקשרים שונים. בהבנת חסרון זה, אפשר למקד את הבעיה במעשה המצוה (העיטוף או ההתכסות), או לחלופין במעמד הבגד.

על אף הבעיות הללו, דרך המלך בראשונים היא לומר שמדובר בטלית, ואם לא לכל דבר וענין, לפחות לדברים מסוימים, וכן פסקו רבותינו בטוש"ע. לבעיות שהצגנו הועלו מספר פתרונות: ראשית, המצדדים שיש בה רק בעיה טכנית של שיעור, בעצם מודים שכשהיא נעשית כשיעור – הרי היא כציצית לכל דבריה. יש גם מי שהבינו שאין צורך בעיטוף בראש דוקא, וממילא העיטוף מקוים גם ב'טלית קטן'.[[84]](#footnote-85) אחרים סוברים שאין מניעה לקיים מצות ציצית ללא עיטוף, ומספיקה לבישת הציצית,[[85]](#footnote-86) אף אם עדיין יש ענין נוסף בעיטוף.[[86]](#footnote-87) עם זאת, חלקם מודים שאין בכך משום קיום מלא של מצות ציצית.

השלכה לפער בין השיטות השונות יכולה להיות בנוסח הברכה על 'טלית קטן': יש הסוברים שעל 'טלית קטן' מברכים "להתעטף בציצית" כמו על טלית רגילה – מה שאולי מעיד על קיום של עיטוף גם באופן הלבישה המקובל של טלית קטן.[[87]](#footnote-88) לכל הפחות מעיד הנוסח על צורך בעיטוף בטלית בשעת הברכה – עיטוף כזה המממש את הדרישה לעיטוף בציצית, אף שהוא זמני בלבד – כאשר לאחר הברכה לובשים את טלית כדרכה באופן שאינו נחשב כעיטוף.[[88]](#footnote-89)

לעומתם, יש הסוברים שלא ניתן לברך על 'טלית קטן' "להתעטף בציצית", ולכן הם מציעים לברך "להתלבש בציצית"[[89]](#footnote-90) או "על מצות ציצית".[[90]](#footnote-91) ניתן ללמוד מכך שקיום המצוה ב'טלית קטן' הוא קיום חלקי בלבד.

עם זאת, התליה אינה מוכרחת, ויש הסוברים שאין עיטוף ב'טלית קטן', ועדיין מורים לברך "להתעטף" מפני שזהו 'טופס הברכה'.[[91]](#footnote-92) בכיוון ההפכי, יש גם הסוברים שאין לברך "להתעטף" על ציצית מפני שאין בה עיטוף, אך לא רואים בכך פגם בקיום המצוה עצמה. לדעתם שאלת העיטוף היא שאלה מילולית בלבד, והם אכן מציעים ברכה חלופית על המצוה (תרומת הדשן מה).

מכל מקום, בשו"ע כבר ברור (בעיקר או"ח ח' וכ"ד) שלשון עיטוף שייכת ב'טלית גדול', ולשון לבישה ב'טלית קטן'.[[92]](#footnote-93)

2. ישום השיטות בשאלת 'טלית קטן' בתפלה

כזכור, מצינו כמה לצורך בטלית בתפלה: **א.** "שינוי בגדים" – אם משום האימה, ואם כהבעת כבוד; **ב.** משום "וראיתם אותו וזכרתם" – שמקוים ביתר שאת דוקא בעמידה לפני ה' בתפלה ובקריאת שמע (אם כי יתכן שברמה פחותה יותר משום שאין בה עמידה "לפני ה'" ממש). ולכן, בדומה לתפלין בקריאת שמע, מדובר על: "צורך קריאת שמע" או "צורך תפלה", "בן העולם הבא", "מקבל עליו עול מלכות שמים שלמה", ובלעדיה יש "עדות שקר".

כל שנותר הוא לבחון האם, ועד כמה, הדברים הללו מקוימים ב'טלית קטן'. מצינו חסרון עקרוני אחד ב'טלית קטן' – ב**עיטוף** (וב'כסות'): משום שיש צורך בכיסוי הראש; משום החור באמצעה שדרכו עובר הראש, במקום שהיא תקיף בשלמותה את הגוף; או משום שאינה על הבגדים ואינה מקיפה את הגוף כראוי.

ואכן, מצד "שינוי בגדים", מסתבר (אם כי לא הכרחי) שיש צורך ב'עיטוף' (או 'כסות'), משתי סיבות: **א.** מסברא, 'שינוי הבגדים' הנדרש בתפלה צריך להיות משמעותי ונראה לעין; **ב.** ככלל, בגמרות העוסקות בכך הענין מובא בלשון 'עיטוף'.

לעומת זאת, מצד הראייה והזכירה, מסתבר שאין צורך בעיטוף: מסברא, מספיקה ראיית הגדיל והפתיל שעליהם (בפשטות) מוסב הציווי לראות, ואכן מראשונים ואחרונים שונים שראינו, כולל הטור והשו"ע (או"ח כ"ד), משמע שאין צורך בעיטוף ב'טלית קטן' שבתפלה – ושעדיין יש בה משום זכירת המצוות.

אם כנים דברינו, הרי שמצד אחד 'טלית קטן' ממלאת את הצורך (העקרוני יותר) של "וראיתם אותו וזכרתם", ומצד שני, מסתבר שאין בה משום עיטוף הנדרש כחלק מ"שינוי בגדים" (אם כי ראינו כבר שיש שהבינו שאף בה יש עיטוף).

ג. השלכות

לדיוננו מספר השלכות, הן עיוניות, הן מעשיות. מפאת קוצר היריעה לא נתיחס בהרחבה לכולן, ונציין שתים מהן בהרחבה, ושלש בקצרה:

1. 'השלכת' ציציות אחורה ואחיזת הקדמיות

כזכור, בין המרכיבים של מצות ציצית נמצא ה'עיטוף': כך, בערכין (ב:) נאמר: "קטן היודע להתעטף – חייב בציצית"; וכן בירושלמי סוכה (ג', יב). אמנם, עד כה ראינו שכנראה הדבר קשור גם לכיסוי הראש בטלית, אך לבעלי התוספות היה ידוע מדרש על הפסוק "וְהַמַּיִם לָהֶם חוֹמָה מִימִינָם וּמִשְּׂמֹאלָם" (שמות י"ד, כט) שבו מופיעה דרישה נוספת, שיש 'להשליך' שנים מן הגדילים אחורה, כך ששתי ציציות תהיינה מאחורי המעוטף, ושתים לפניו.[[93]](#footnote-94) אותו מדרש ממש מובא להלכה בתוספות (ערכין ב: ד"ה היודע) בשם ר' יוסף טוב עלם על הברייתא של "קטן היודע להתעטף", כך שמשמע שאותה 'השלכה' היא דין ב'עיטוף'.[[94]](#footnote-95)

בנוסף להשלכת הציציות אל **אחורי** המתעטף, המרדכי (סוכה תשסג; בהתאם לראבי"ה שהביא בסימן תשסא), דורש גם אחיזה בציציות **הקדמיות**, אך מצמצם זאת לשעת קריאת שמע בלבד.[[95]](#footnote-96)

מסתבר ש'השלכת' הציציות אחורה והאחיזה בהן מלפנים אינן קשורות לדין ה'עיטוף' אלא נובעות מטעם אחר, בניגוד למשתמע מהתוספות. ובאמת, השו"ע (או"ח ח', ד) נימק את ההשלכה אחורה וקדימה בכך "שיהא מסובב במצות", ומשמע שהטעם הוא זכירת המצוות שקשורה לראייה.[[96]](#footnote-97) גם כאן צץ הקשר בין ראיית הציצית וזכירת המצוות לבין קריאת שמע שבה יש העמקה של הזכירה: מאותה סיבה, נדרשת ראייה משמעותית יותר המושגת באמצעות אותה 'השלכה' המפזרת את החוטים לכל רוח.[[97]](#footnote-98)

2. הוצאת חוטי הציצית

כזכור, ראינו שבפשטות ב'טלית קטן' יש קיום של ראייה ועל ידי כך זכירת המצוות. לאור זאת תמוה המנהג (הקבלי), שלפיו חלק מהספרדים מקפידים להכניס גם את הפתילים מתחת לבגדיהם, שכן קשה לדבר על ראייה כלשהי במקרה זה.[[98]](#footnote-99) ככל הידוע לי, הראשונים כלל לא העלו בדעתם אפשרות של הכנסת החוטים מתחת לבגדים. לדוגמא, מהר"ז בינגא בספר המנהגים שלו (קיצור הלכות ציצית ט): אף כשהוא מביא את מי שנהג ללבשה **מתחת** לבגד התחתון הוא מציין שגם הוא היה מוציא את החוטים החוצה: "והנה ראיתי ממ"ו מדברנא דאומתיה בוצינא דנהורא מהר"ר יצחק ארווילר"א ז"ל שלבש טלית [קטן] תחת טברט [בגד שתחת הסרבל, א"ב] שלו, משום שהיה רגיל לפשוט את סרבלו מעליו, וא"כ היה בגלוי אם היה הולך לבית הכסא... והיה נוהג להוציא הציציות לחוץ מטברט שלו [מדכתיב] (במדבר ט"ו, לט): "וראיתם אותו", דמשמע בכל עת, כדכתיב: "וז[כרתם את] כל מצות ה'" וגו'".[[99]](#footnote-100)

ובאמת, אין צריך לכל זה, שכן בגמרא (סוטה מא.), בהקשר של הצגת ספר תורה ביום הכפורים לאחר קריאת הכהן הגדול בביהמ"ק, נאמר: "להראות את חזותו לרבים", ופירש רש"י שם: "להראות חזותו – של ס"ת ונויו דאמר מר (נזיר ב:) זה א–לי ואנוהו התנאה לפניו במצות בס"ת נאה בציצית נאה". ואפילו נבין שרש"י לא מניח שעקרונית יש להוציא את הפתילים (כפי שביארנו, משום "וראיתם") ולכן שייך בהם "זה א–לי ואנוהו", אלא שבגלל "זה א–לי ואנוהו" יש להוציא את הפתילים – מכל מקום עולה מדבריו, בין כך ובין כך, שיש להוציא את הפתילים.

3. השלכות נוספות

בנוסף לשתי ההשלכות הללו, ניתן לזהות שלש השלכות נוספות:

**א.** המנהג שלא להתעטף ב'טלית גדול' בתשעה באב (מהר"ם מרוטנבורג שמחות נב; אגור תתמו): ישנו מנהג מתקופת הראשונים שלא להתעטף בטלית בתשעה באב, משום "בזע פורפירון דיליה". עם זאת, היו שלא רצו לבטל המצוה, ולבשו 'טלית קטן' תחת בגדיהם, והניחו כנראה שאין ב'טלית קטן' משום "שינוי בגדים" לכבוד, אך ראיית המצוות וזכירתן יש בה.

**ב.** המנהג הרווח להתעטף ב'טלית גדול' רק בשחרית (ד"מ או"ח ח', ג), ובשאר התפלות להסתפק בלבישת 'טלית קטן': אם הענין בעיטוף בטלית הוא "שינוי בגדים", אזי אכן יש כאן ויתור על "שינוי בגדים" בשאר התפלות,[[100]](#footnote-101) ואין ענין מיוחד בלבישת 'טלית קטן' במהלכן. עם זאת, יתכן כי הענין הוא בזכירת המצוות שבציצית. לפי זה, העיטוף ב'טלית גדול' אמנם מעמיק את קיום "וראיתם אתו וזכרתם", משום שהוא גם מראה ומזכיר לרבים, והדבר שייך במיוחד בשעת אמירת פרשת ציצית (בזמן תחילת חיוב ציצית, כלומר בשחרית) – אבל עצם זכירת המצוות שייכת גם בשאר התפלות, וממילא במנחה ובמעריב יש ללבוש לפחות 'טלית קטן'.

**ג.** המנהג להתעטף ב'טלית גדול' רק בשבת (אולי בעקבות פסיקתא זוטרתא במדבר ט"ו וספר חסידים נז): בפשטות, עיטוף בטלית בשבת הוא משום "שינוי בגדים" לכבוד (וזה ההקשר המקורי של המונח). בהתאם לכך, מצינו מנהג מתקופת הראשונים כנראה, שהנערים היו מתעטפים ב'טלית גדול' רק בשבת (נוהג כצאן יוסף, הנהגות כל יום ז', וצאן הנחלות שם), וכן הפרנס (רלו) מתיר לאבל להתעטף בטלית רק בשבת.

ד. שיטת הגרי"ד ב'חובת מנא' ו'חובת גברא'

1. הסוגיא

בגמרא (מנחות מא.) ישנה מחלוקת האם טלית היא 'חובת גברא' או 'חובת מנא' – הבגד. לפני שנביא את הסוגיא בקיצור נמרץ ואת דברי הגרי"ד סולוביצ'יק זצ"ל ונדון בהם, יש לעמוד על כך שככלל, יש שלש אפשרויות עקרוניות בהבנת חיוב הציצית.

כ'חובת גברא':

1. הבנה קיצונית: על הגברא מוטל חיוב לרדוף אחר המצוה כדי לקיימה, כתפלין.
2. הבנה מרוככת: על הגברא מוטל חיוב לצייץ את הבגד כשהוא לבוש בו.

כ'חובת מנא':

1. כל בגד בעל ארבע כנפות שברשותו של האדם חייב להיות מצויץ, כולל "כלי קופסא" (בגדים בארון) הנמצאים במקומם והאדם אינו לבוש בהם.

הגמרא (שם) מעלה שאלה זו לראשונה במחלוקת רבה בר הונא ורבא בר רב נחמן, באשר למי שאינו לובש את טליתו הפסולה, והשאלה היא האם יש להטיל בה ציצית בכל זאת. היא ממשיכה ומנסה להוכיח שטלית היא 'חובת גברא' מהסיפור על רב קטינא והמלאך שהעיר לו על שלא לבש ציצית. הגמרא דוחה זאת שכן מהסיפור משמע שזוהי 'חובת גברא' במובן הראשון, הקיצוני (של רדיפה), ועל כרחנו אין לומר כן. ממילא טענתו של המלאך מתיחסת למידת חסידות לפיה אין להשתמט מקיום המצוה על ידי התחמקות מכניסה לחיובה, ולא לעיקר הדין.[[101]](#footnote-102) אחר כך, מביאה הגמרא את קביעתו של שמואל ש"כלי קופסא חייבים בציצית", בפשטות, כנסיון להוכיח שמדובר ב'חובת מנא'.

בהמשך (מב.–מג.) הגמרא לכאורה מקשרת מחלוקת זו לשאלה האם עיקר המצוה הוא עשיית הציצית (למאן דאמר 'חובת מנא'), או ההתעטפות בה (למאן דאמר 'חובת גברא'), והנפקא מינות מה מברכים ומתי – "לעשות ציצית" בשעת העשיה, או "להתעטף בציצית" בשעת העיטוף. ככלל, הראשונים הבינו שמכך שלמעשה מברכים "להתעטף בציצית" מוכח שלהלכה טלית היא 'חובת גברא' (ומדברי הגמרא שהובאו לעיל ביחס לרב קטינא ברור שהכוונה לחובת גברא במובנה המרוכך).

2. דברי הגרי"ד

כאמור, מהגמרא משמע שפוסקים כאפשרות השניה, כלומר, החיוב חל רק בשעת לבישת הגברא. אלא שהגרי"ד[[102]](#footnote-103) מבאר שאפשרות זו בעצם אינה אפשרות עצמאית, והיא מורכבת מהיבטים של האפשרות הראשונה והאפשרות השלישית: אף שאין חובה גמורה לרדוף אחר קיום המצוה, יש קיום עיטוף בלבישת בגד בעל ד' כנפות מצויץ – אבל אין חיוב להתעטף. מצד שני, אמנם איננו פוסקים שכלי קופסא חייבים בציצית, אבל יש דין ב"מנא" – יש דין שטלית צריכה להיות מצויצת, אלא שהיא אינה נחשבת טלית כאשר היא אינה נלבשת.

במקום אחר,[[103]](#footnote-104) הוסיף הגרי"ד לבאר את אותו הקיום שבגברא: הוא אינו מורה רק לרדוף אחר המצוה (כאמור, אמנם אין בכך חיוב, אך יש בכך ענין), אלא מגדיר גם את משמעותה כ'חלות שם בגברא': בניגוד למצוות אחרות שבהן העיקר הוא בפעולה, כאן העיקר הוא במצב, כלומר בהיות האדם עטוף בציצית. זאת, בדומה לתפלין של ראש – שם המצוה היא במצב, שהאדם מעוטר בתפלין של ראש (בניגוד לתפלין של יד, שם עיקר המצוה הוא בפעולת ההנחה). אותו 'מצב' מיוחד משפיע גם על מעמד המתפלל, ובלשון הגרי"ד:[[104]](#footnote-105) "דין עטיפה בתפלה אינו שייך למעשה המצוה דציצית אלא למעמד הגברא במהלך התפלה. "תפלה לעני כי יעטף" – והעטיפה הטובה ביותר במשך התפלה היא בציצית. נמצא, כי ישנו חלות שם גברא העטוף בציצית".

הגרי"ד מוסיף[[105]](#footnote-106) ותולה חלוקה זאת בשתי ההופעות של מצות ציצית בתורה: בפרשת שלח מדובר על 'חובת גברא', ובפרשת כי תצא מדובר על 'חובת מנא'. בהקשר זה, הוא מוסיף ומבאר שבטלית קטן יש קיום של 'חובת מנא' אך לא של 'חובת גברא', וממילא היא מהווה ישום של הנאמר בפרשת כי תצא בלבד. הוא מוכיח זאת מלשון הברכה: לפי הפסיקה המקובלת,[[106]](#footnote-107) על 'טלית גדול' מברכים "להתעטף בציצית", בעוד שעל 'טלית קטן', הברכה היא "על מצות ציצית". הרמב"ם (ברכות י"א, יא; בעקבות פסחים ז:) פוסק שמברכים בלשון "על מצות..." על מצוה שנעשית על ידי שליח. ומכך לומד הגרי"ד שברכה בלשון "על מצות..." היא על מצוה בחפצא, וזאת לעומת ברכה בלשון שם הפועל ("לעשות") שהיא על מצוה בגברא – מה שמתאים לחלוקה שעשה בין 'טלית גדול' שהיא (גם) 'חובת גברא', לבין 'טלית קטן' שהיא 'חובת מנא' (בלבד). עד כאן תורף דבריו.

3. הקשיים בדבריו

כזכור, לפי מסקנתנו לעיל, גם אם אין בכך חובה, ודאי שיש ענין להתפלל עטוף בטלית, ולחלופין, להתפלל לבוש בציצית, היינו 'טלית קטן'. בפשטות, מהלכה זו קשה על הסברו של הגרי"ד משתי סיבות.

הקושי הראשון נובע מכך שהגרי"ד מבין שב'טלית קטן' ישנו קיום של 'חובת מנא' ואין בה 'חובת גברא' כלל. הניסוח הקיצוני של 'חובת גברא' (האפשרות הראשונה) היה חיוב רדיפה אחר המצוות, וגם בניסוחו המרוכך של הגרי"ד מדובר לפיו ברדיפה (אם כי היא אינה חובה). מסתבר שלבישת 'טלית קטן', דהיינו בגד יעודי לקיום המצוה בלבד, מבטאת 'רדיפה' מסוימת אחר המצוה, כלומר, קיום של 'חובת גברא' (לפי האפשרות הראשונה).[[107]](#footnote-108) בפשטות, הדבר עומד בסתירה להבנת הגרי"ד שלפיה אין ב'טלית קטן' אלא 'חובת מנא' (שלא אמורה להתבטא ב'רדיפה').

נשים לב שהבעיה אינה נוגעת רק לעצם 'המצאת' בגד 'טלית קטן' בתקופת הראשונים, אלא גם לאמירה שיש ענין בלבישתה דוקא בעיתוי מסוים, משום שגם זאת קשה להסביר כל עוד לא נדבר על ממד שקשור בגברא: איך 'קיום' **בבגד**, יוכל לגרום לקיום מצוה **באדם** על ידי לבישתה בזמן מסוים?

הקושי השני נוגע למצות הראייה: ביארנו לעיל שטלית (או ציצית) בתפלה, קשורה או ב'שינוי בגדים' (היינו מלבוש מהודר) שקשור בעיטוף, או ב"וראיתם אתו וזכרתם"; בנוסף, ראינו שעל פי רוב ככל הפוסקים (כולל הטוש"ע), אין עיטוף ב'טלית קטן', אלא רק 'קיום' של "וראיתם אתו וזכרתם". לאור צירוף שתי ההנחות הללו, ברור שתפקידה של 'טלית קטן' בתפלה יכול לנבוע אך ורק ממצות הראייה שבה,[[108]](#footnote-109) שקשורה כמובן להיבט של 'חובת גברא'. ובכלל, אם ב'טלית קטן' מתקיימת חובת הבגד בלבד שנלמדת מכי תצא, לדברי הגרי"ד, איך יתכן שתנהג בה מצות הראייה – שנלמדת מפרשת שלח?

ה. הצעות חלופיות להבנת 'חובת מנא' ו'חובת גברא'

כעת, שלש אפשרויות עקרוניות עומדות לפנינו בהתמודדות עם הקושיות הללו: א. דחייה של שיטת הגרי"ד; ב. ביאור מקומי, שיסביר את מעמד 'טלית קטן' בשחרית במסגרת שיטת הגרי"ד; ג. הסבר המקבל את עקרונות היסוד של שיטת הגרי"ד, תוך שינוי בתפישת מעמדה של 'טלית קטן'.

1. דחייה

ניתן לחלוק על כל המהלך של הגרי"ד, ולהבין שב'טלית קטן' יש קיום שלם של ציצית.[[109]](#footnote-110) אלא שלחלק מן הפוסקים אין עיטוף בטלית קטן, ולכן סביר שהקיום בה הוא אכן חלקי לשיטתם.

2. הצעה מקומית, בשחרית: צירוף הקיומים במצוות שונות

לחלופין, ניתן לקבל את הבנת הגרי"ד ש'טלית קטן' היא קיום של 'חובת מנא' בלבד, בתוספת שני חידושים: **א.** הראייה והזכירה מתקיימות גם ב'טלית קטן' אף שהיא 'חובת מנא' בלבד. **ב.** יש קשר מהותי בין הציצית והתפלין ביחס לקריאת שמע (ולתפלה).

נסביר. לעיל ביארנו שיש שני ענינים בציצית – ראייה וזכירה, וכסות ועיטוף. לעניננו, ניתן להציע שהכסות והעיטוף מבטאות את חובת הגברא, בעוד שהראייה והזכירה אמנם נעשות על ידי האדם, אך הן קשורות לחובת הבגד ונובעות ממנה, והבגד הוא שנראה ומזכיר. ישום מובהק של שיטה זו קיים בדעה לפיה גם 'כלי קופסא' חייבים בציצית – משום שרואים שיש מצוה להטיל ציצית בבגד גם בלי ללבשו, ואפשר שהסיבה לכך היא שאנשים יראו את הבגד המצויץ.

להבנה שהראייה קשורה לחובת הבגד דוקא (ואליה נוגעת ה'דרישה' לציצית בתפלה), יש להוסיף את ההצעה הבאה: בעיטוף ב'טלית גדול' בתפלה יש 'קיום' מלא יותר משל לבישת 'טלית קטן' (ביחס לתפלה), ובמקרה הצורך, את העיטוף ב'טלית גדול' יכול להחליף צירוף של לבישת 'טלית קטן' יחד עם הנחת תפלין (של ראש), וזאת משום שיש קשר בין הציצית לתפלין ביחס לקריאת שמע ולתפלה.

כדי להסביר זאת, ניתן להציע שלבישת 'טלית קטן' היא 'היכי תמצי' לראייתה על ידי הציבור והלובש בכללו. ההשלמה לכדי קיום מלא על ידי התפלין תתבאר היטב על ידי ההלכה שיש להראות את התפלין (של ראש), משום "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך".[[110]](#footnote-111) קשר זה ניתן להסביר בשתי דרכים:

1. אפשר להבין שיש פער בין 'טלית קטן' ל'טלית גדול' (ולתפלין של ראש) ביחס לראייה: 'טלית קטן' האדם רואה בעצמו, ואִלּוּ 'טלית גדול' האדם מראה לאחרים: כלומר, אף שהציבור עשוי לראות גם 'טלית קטן', יתרונה של 'טלית גדול' הוא בכך שהיא מזכירה לציבור כולו – כולל הלובש כמובן – את מצוות ה' בצורה יותר בולטת. גם תפלין (של ראש) שגם אותן המעוטר בהן מראה לציבור בכך שהוא מציג את התפלין בפרהסיא, (גם בלי שהוא עצמו רואה אותן) יכולות להחליף את ה'טלית גדול' לענין זה.[[111]](#footnote-112)
2. לחלופין, ניתן ללכת בכיוון אחר ולומר שצריך שהלובש ציצית, העומד לפני ה' בתפלה, יהיה אדם מיוחד.[[112]](#footnote-113) מצות ציצית אמנם מתקיימת גם ב'טלית קטן', אך העיטוף ב'טלית גדול' דוקא הוא שהופך אותו למיוחד. יתכן שגם העיטור בתפלין עשוי למלא תפקיד זה, כך שנוכל להסתפק גם ב'טלית קטן' למרות העדר העיטוף בה.

כעת, אם נאמר שהענין בטלית בתפלה קשור בקריאת שמע, מדובר בתפלת שחרית. אבל אפשר להרחיב הצעה זאת גם לשאר התפלות, אם נניח שיש קשר ישיר בין תפלין לציצית:[[113]](#footnote-114) בהנחה שיש להניח תפלין כל היום, ולפחות בשאר התפלות ביום (למעט ערבית),[[114]](#footnote-115) וממילא, גם בשאר התפלות, אם מניחים תפלין בנוסף ללבישת 'טלית קטן', יש השלמה לכדי הקיום המלא של שתי המצוות.

כך יבואר גם המנהג להתעטף בטלית גדול דוקא בשבת – שכן אז אין השלמה לחלות שם בגברא על ידי העיטור בתפלין, ולכן, האפשרות היחידה להשלים זאת היא בעיטוף מלא ב'טלית גדול'. כך גם אפשר להבין את המקורות הקושרים בין טלית לתפלין.[[115]](#footnote-116)

עם זאת, חשוב לציין שעדיין קשה השאלה איך 'טלית קטן', שבפשטות יש בה רדיפה אחר קיום המצוה, אינה מהווה קיום של 'חובת גברא'.

3. הצעה עקרונית: יש שם 'עבד המלך' על ידי החוטים; היא זו שקיימת ב'טלית קטן'

בשלב זה נציע מהלך אחר, לפיו ככלל יש לקבל את המהלך העקרוני של הגרי"ד, אך בשתי הסתייגויות:

1. ה'קיום' של 'חלות שם בגברא' אינו נובע מן העיטוף, אלא קשור בחוטים. באשר לאופי המצוה, נראה שאין מדובר ב'חלות שם' של 'גברא מעוטף בטלית', אלא ב'חלות שם' של 'עבד המלך' הלבוש בציצית הנראית ומזכירה.
2. הישום המקומי של החילוק ב'טלית קטן' צריך להיות הפוך: ב'טלית קטן' קיימת רק אפשרות הקיום הראשונה – 'חלות שם בגברא', ואין בה משום האפשרות השלישית, של 'חובת מנא'.

ההסתייגות הראשונה נובעת מן הגמרא במנחות (מג:), המביאה את המשל הבא: "תניא, היה רבי מאיר אומר: גדול עונשו של לבן יותר מעונשו של תכלת, משל למה הדבר דומה? למלך בשר ודם שאמר לשני עבדיו, לאחד אמר: הבא לי חותם של טיט, ולאחד אמר: הבא לי חותם של זהב". מהמשל משתמע שהחותם המדובר אינו הבגד, אלא חוטי הציצית. על גבי זה נאמר בתוספות (שם): "חותם של טיט – מה שמדמה חותם של טיט לציצית שכן עושין לעבדים והציצית מעיד על ישראל שהם עבדי הקדוש ברוך הוא כדאיתא פרק במה אשה (שבת נז:) כבלא דעבדא תנן". מדברי התוספות נשמע שבשל החוטים נוצרת 'חלות בגברא', משום שהחוטים "מעידים על ישראל שהם עבדי הקב"ה".

באשר לישום המהלך ב'טלית קטן', נאמר כי העיטוף אינו מגדיר את האדם המתעטף ואינו נותן לו מעמד. איפכא מסתברא, העיטוף נדרש כדי להגדיר את הטלית ככסות, וכלשון הפסוק "אֲשֶׁר תְּכַסֶּה בָּהּ" – כלומר, מדובר בדין ב'חובת מנא'. ממילא, אם נניח שב'טלית קטן' אין עיטוף, אין בה משום קיום של 'חובת מנא'. עם זאת, הקיום הראשון שייך בה, מכיון שיש בה חוטי ציצית הנראים,[[116]](#footnote-117) ויש כאן חלות 'עבד המלך', וממילא, יש בה ענין בתפלה.[[117]](#footnote-118)

ראיה לכך אפשר לראות מלשון הברכה: כאמור, לפי הפסיקה המקובלת, על 'טלית קטן' מברכים "על מצות ציצית",[[118]](#footnote-119) לשון המקבילה לברכת תפלין של ראש, שגם היא ברכה על קיום בחלות שם בגברא.

כך אפשר להבין את דברי המג"א (ח', יג), המצריך, על פי 'כתבים', לכסות את בגד ה'טלית קטן', אך דורש לגלות את החוטים:[[119]](#footnote-120) אם מבינים שב'טלית קטן', העיקר הוא החוטים והבגד הוא רק 'היכי תמצי' להם אמצעי בלבד, הוא אינו חשוב כלל ועיקר, ואולי אף ראוי להדגיש זאת על ידי הסתרת הבגד עצמו.

לפי זה, יוצא חידוש בענין תכלת ב'טלית קטן': על פי מהלכו של הגרי"ד שב'טלית קטן' לא מתקיימת 'חובת גברא' אלא 'חובת מנא' בלבד, מסתבר יותר לומר שגם קיומים אחרים אין בה – כמו מצות תכלת. אם נחזור לפסוקים, לפי המהלך של הגרי"ד 'טלית קטן' מהווה ישום של הנאמר בפרשת כי תצא בלבד, ולא של פרשת שלח. לפי זה מתקבל על הדעת שחיוב תכלת שייך רק ב'טלית גדול', ולא ב'טלית קטן', משום שהוא מופיע רק בפרשת שלח.[[120]](#footnote-121) לעומת זאת, לפי דברינו שב'טלית קטן' יש משום 'חובת גברא', יוצא ש'טלית קטן' מהווה ישום של הנאמר בפרשת שלח בלבד. לפי זה, ב'טלית קטן' יש חיוב תכלת כב'טלית גדול', מה שמסתבר במיוחד בטלית שעיקרה הוא החוטים.

ביחס לדברינו לעיל, שבציצית שני ענינים, ראייה וזכירה, וכסות ועיטוף, נראה סביר לטעון שהראייה והזכירה קשורות לגברא ונותנות לו מעמד מסוים: לובש הציצית רואה וזוכר את מצוות ה', וכך מצהיר על היותו 'עבד המלך' החתום בחותמו. לעומת זאת, כסות ועיטוף אינן קשורות להגדרת הגברא אלא לבגד בלבד. ממילא, יוצא שרק בגד שיש בו כסות ועיטוף חייב בציצית כשלעצמו.

מעמד החוטים

עם זאת, לא השלמנו את המלאכה, משום שעדיין לא ברור מה בדיוק היחס בין הבגד לבין החוטים. מצד אחד, אם 'טלית קטן' היא בעצם 'היכי תמצי' לחוטים, לא ברור מדוע יש צורך בשיעור בגד "שמתכסה בה ראשו ורובו". מצד שני, לא ברור איך אפשר לדבר על מצוה לצייץ **בגד** ד' כנפות – מצוה שבפשטות קשורה לחפץ – כאשר אין כאן בגד, וממילא אין כאן דבר שנחשב כחפץ של מצוה.[[121]](#footnote-122)

אכן, אפשר לדחות את הנחות היסוד של קשיים אלו ולומר שבאמת כשמדובר ב'טלית קטן' שאין בה עיטוף אין דרישה לשיעור כלל, וכן כתב ערוה"ש (או"ח ט"ז, ה). מסתבר שלדעתו יש כאן רק 'חובת גברא' בלי 'חובת מנא'.

לחלופין, ניתן לאמץ את הנחות המוצא של הקשיים הללו, ולהציע מודל מורכב יותר של היחס שבין הבגד לחוטים. מסברא, הגיוני מאד שתהיה דרישה כלשהי לבגד גם ב'טלית קטן'. בנוסף, גם בפרשת שלח שממנה נלמדת חובת גברא (ולדברינו, גם 'טלית קטן'), מופיעה דרישה ל"בגד" (אם כי בפרשת כי תצא מדובר על דרישה משמעותית יותר של "כסות"), כך שסביר שגם ב'טלית קטן' תהיה דרישה כלשהי לבגד. את היחס שבין הבגד לחוטים ניתן להסביר בשני ניסוחים:

1. באמת, אין 'חובת גברא' 'טהורה'. תמיד יש דרישה מסוימת ל'מנא' – לבגד, ואפילו לבגד שבני אדם לובשים (ולכן אין די בשיעור שלש אצבעות) – אבל אין דרישה ל"כסות". אמנם, קצת קשה, שכן לפי זה, חזרנו לכאורה ל'חובת מנא', ויש לחלק בין רבדים שונים של 'חובת מנא', ולומר שכאן מדובר רק במינימלי ביותר שבהם.[[122]](#footnote-123)
2. לחלופין, אפשר לומר שאכן אין כלל דרישה לבגד בפני עצמו, אלא שהחוטים צריכים להיות חוטי בגד. לפי זה, יש כאן מעשה מצוה שקשור לחפץ של מצוה, אך החפץ אינו הבגד, אלא החוטים עצמם.

ההבדל בין שני הניסוחים האחרונים הוא בשאלה האם בגד ה'טלית קטן' הוא חפץ של מצוה או שלא. נפקא מינה אפשרית היא היתר ביזוי הבגד של הציצית.[[123]](#footnote-124)

השלכות

מכל מקום, לפי דרכנו, העיטוף בטלית אינו מגדיר את הגברא, אלא משפיע רק על הגדרת הבגד כ'כסות', ואִלּוּ הגדרת הגברא כ'עבד המלך' תלויה בחוטי הציצית. יש לחזור ולהסביר אם כן, את תפקיד הטלית במקרים השונים שבהם מדובר לכאורה על 'גברא מעוטף' – שבת, דיינים, נדרים, חולה, ש"ץ, ושאר תפקידים ציבוריים:

א. בחלקם נסביר שבאמת הענין הוא ב'עבד המלך' – בתפלה (לפי ההבנה שטלית בתפלה קשורה לראייה ולזכירה), בשבת[[124]](#footnote-125) וביום טוב,[[125]](#footnote-126) ובשאר המקרים שבהם נזכרה שכינה במפורש – דיינים, קידוש החודש,[[126]](#footnote-127) התרת נדרים וביקור חולים. גם עולה לתורה שייך לכאורה לקטגוריה זו, ואולי ש"ץ (לסוברים שהעיטוף במקרה זה הוא משום אימת השכינה) ומסדר קידושין (בשלשת המקרים הללו מדובר בהתרחשות הנעשית במנין, שעליו שכינה שורה).

המשותף לכל אלו הוא שמדובר בעמידה לפני ה'. ולדברינו, אף שהגמרות השונות קוראות ללבישת הטלית "עיטוף", הן אינן מדקדקות בסוג הבגד עצמו, וניתן לקיים זאת גם על ידי 'טלית קטן'.

ב. במקרים אחרים אכן מדובר בעיטוף משום כבוד – שאר תפקידים ציבוריים, כמו מספיד ודרשן, ואולי גם אנשים נוספים: ש"ץ (לסוברים שהוא משום כבוד הציבור),[[127]](#footnote-128) יש מי שאמר שגם העולה לתורה, מתעטף "לכבוד ולתפארת",[[128]](#footnote-129) וכנראה גם מגביה וגולל (יש מי שקישר זאת ל"האוחז ס"ת ערום נקבר ערום", וביאר שמדובר במי שאינו לבוש **כראוי** – בלי ציצית).[[129]](#footnote-130)

על גבי זה יש להעיר שיתכן ש'חלות עבד המלך' והכבוד קשורים זה לזה, משום שאפשר ש'חלות עבד המלך' יוצרת כבוד מסוים באדם משום המצוה שבאותה 'חלות' (בבחינת "התנאה לפניו במצוות" במובן של 'התנאה **באמצעות** המצוות').[[130]](#footnote-131) ממילא, ניתן להציע שהדרישה לכבוד כוללת דרישה לכך שהוא יכלול כבוד 'מצותי' של 'חלות עבד המלך', ולחלופין, יתכן שבמקרים שבהם יש דרישה ל'חלות עבד המלך', זה משום שיש דרישה לכבוד.[[131]](#footnote-132) מצד שני, יתכן שאין קשר בין הדברים, ואפשר לדבר על דרישה עצמאית ל'חלות עבד המלך' מצד אחד, או לכבוד מצד שני – כאשר יתכנו כמובן מקרים שבהם תהיה דרישה לשני הענינים אף שאין ביניהם קשר מהותי.[[132]](#footnote-133)

חשוב להדגיש שהדיון הזה אינו תאורטי בלבד, ועשויות להיות לו השלכות הלכה למעשה: כך, אם נאמר שבמקרים מסוימים יש דרישה לכבוד שכוללת גם דרישה ל'חלות עבד המלך',[[133]](#footnote-134) אף ש'קיום מלא' יהיה רק ב'טלית גדול', אם החלופה תהיה לא ללבוש כלום, יהיה ענין לפחות ללבוש 'טלית קטן' שיש בה 'חלות עבד המלך', ויתכן שזה יהיה נכון גם שלא בזמן ציצית. לשם המחשה, אם הלכות כבוד שבת רואות ענין גם ב'חלות עבד המלך' כשלעצמה, יהיה ענין בלבישת 'טלית קטן' בליל שבת, ובביקור חולים יהיה ענין בלבישת 'טלית קטן' גם בלילה. כמובן, אין הכרח לטעון שתמיד מדובר בדרישה מורכבת או עצמאית (משני הצדדים), ויש לבחון בכל מקרה לגופו אילו דרישות בדיוק הוא כולל.

ו. סיכום

מצות ציצית מופיעה בתורה פעמים, בפרשת שלח ובפרשת כי תצא. ראינו שני ענינים מרכזיים שניתן לדלות מן הפרשות: האחד, הראייה והזכירה, והשני, הכסות והעיטוף (בלשון הברייתא). סקרנו מקרים שבהם מופיעה חובת עיטוף (כנראה בטלית), ועמדנו על כך שהחיוב נובע מנוכחות שכינה, ממעמד קדוש, או מכבוד הציבור. כמו כן, עמדנו על כך שעיטוף מופיע בתורה גם כהיכר באדם. בהמשך, הובאו הגמרות הדנות בלבוש בעת התפלה, כאשר אפשר שמדובר בבגדים מכובדים, אך בפשטות, לפחות בחלקן, הכוונה לציצית. ממילא, ראינו שאפשר לראות עיטוף בציצית כחלק מכבוד התפלה ("שינוי בגדים", "תיקון המלבוש"), אך יש שעיטוף הוא "צורך תפלה" או "צורך קריאת שמע", שקשור לראייה ולזכירה.

הנושא הבא שדנו בו היה מעמד 'טלית קטן', שאלה שעלתה בתקופת הראשונים. בפשטות מתקיימות בה ראייה וזכירה, אבל עשויה להיות בה בעיה מצד הכסות והעיטוף. עם זאת, יש שהבינו שיש בה עיטוף או שאין צורך בעיטוף בטלית, ויש שהבינו שאמנם אין בה עיטוף (מסיבות שונות), אך זה חסרון רק בחלק מן המצוה. חזרנו לתפלה, וביארנו שאם הטלית בתפלה היא ענין מהותי שקשור לראייה ולזכירה, 'טלית קטן' תועיל. אולם, אם מדובר בכבוד התפלה, ב"שינוי בגדים", בפשטות היא אינה מועילה לגביו (לדעות הסוברות שאין בה עיטוף), ויתכן שכך מדויק מלשון "עיטוף" שבגמרות. מכל מקום, רבים בהחלט דיברו על לבישת 'טלית קטן' בתפלה, ובפשטות, זה מלמד שבתפלה הצורך המרכזי בציצית אינו קשור ל"שינוי בגדים", אלא לזכירה ולראייה.

השלכות לדיון זה תהיינה עטיפת טלית בתשעה באב, המנהג ללבוש 'טלית גדול' רק בשחרית, והמנהג להתעטף רק בשבת. בנוסף לאלו, התיחסנו להלכה שמביאים חלק מן הראשונים שיש 'להשליך' שתי ציציות אחורה, וביחס בינה לבין ה'עיטוף', הראייה והזכירה וקריאת שמע. כמו כן, התיחסנו להלכה שיש להוציא את חוטי הציצית החוצה.

לאור זאת, עברנו לדון במחלוקת הגמרא האם חיוב ציצית הוא 'חובת גברא' או 'חובת מנא'. ראינו שהגרי"ד הציע שכל המחלוקת היא רק לגבי חובת הטלית: האם כל בגד בעל ארבע כנפות חייב בציצית מעצם קיומו, או שהוא נחשב כבגד רק בעת לבישתו, ורק אז יחויב בציצית. לדעתו, לכולי עלמא יש קיום נוסף של 'חלות שם מעוטף' – בגברא. הוא הוסיף וביאר שב'טלית קטן' יש קיום רק של 'חובת מנא', וכך הסביר את הברכה עליה ("על מצות ציצית").

העלינו שני קשיים במסקנתו: דעת רוב הפוסקים שיש ענין בלבישת טלית קטן בזמן התפלה, כפי שביססנו אותה בחלק הראשון; ועצם קיום המושג 'טלית קטן', שמטרתו היא ביטוי לרדיפה אחר המצוה. שתי נקודות אלו מצביעות על קיום מצוה בגברא, ולא רק בחפצא, בניגוד לדברי הגרי"ד.

לכן, ביארנו שמאחר שאנו סוברים שב'טלית קטן' נעשית פעולת העיטוף, יש לדחות את דברי הגרי"ד לחלוטין (שאכן סבר אחרת). על מנת לענות על הקושי הראשון במסגרת שיטת הגרי"ד, הצענו סברת 'צירוף' לגבי 'טלית קטן' ותפלין של ראש. כלומר, תפלין של ראש, המונחות יחד עם 'טלית קטן', משלימות את הקיום בגברא של הטלית, במקום להתעטף ב'טלית גדול'. זאת הסברנו בשני אופנים: אם משום שיש בהן החצנת המצוה ("וראו כל עמי הארץ") בדומה לטלית גדול, ואם משום שמדובר באפן כללי בהפיכת הגברא לאדם מיוחד. כך התבאר היטב המנהג מתקופת הראשונים, שהנערים היו מתעטפים ב'טלית גדול' רק בשבת, שבה אין מניחים תפלין. לפי זה, צריך לומר שראייה וזכירה קשורות ל'חובת מנא', והעיטוף ל'חובת גברא'. ועדיין, קשה איך דוקא ב'טלית קטן' שמבטאת רדיפה אחר המצוה אין קיום של 'חובת גברא'.

לחלופין, הצענו שאפשר לקבל את עצם החילוק של הגרי"ד, אלא שלאור הקשיים שהעלינו, יש להפוך את הישום שלו ב'טלית קטן', ולומר שיש בה קיום של 'חובת **גברא**' בלבד. ממילא, יש להגדיר בצורה שונה את החלות בגברא: לא כ'חלות גברא מעוטף', אלא כ'חלות עבד המלך'. זאת, משום שהיא חותמו של הקב"ה על עבדיו, וחוטיה נראים ומזכירים את המצוות. כך מתבארת היטב לשון הברכה (המקבילה לברכה על תפלין של ראש), וכך גם הסברנו את מי שכתב שיש ללבוש 'טלית קטן' מתחת לבגדים דוקא, אבל ודאי שיש להוציא את החוטים: עיקר המצוה מתקיים בחוטים הנראים ומזכירים, וממילא, ראוי להסתיר את הבגד שאינו עיקר המצוה. לפי זה צריך לומר שהראייה והזכירה אכן קשורות ל'חובת גברא' (וכך מסתבר), והעיטוף ל'חובת מנא'. לפי זה, בניגוד לדברי הגרי"ד, מקורה של 'טלית קטן' בפרשת שלח ולא בפרשת כי תצא, ופשוט שיש בה חיוב תכלת.

הוספנו לשאול מדוע לפי זה יש פוסקים המצריכים שיעור ב'טלית קטן', ואיך יתכן שיהיה מעשה מצוה הקשור למצוה – ללא חפץ של מצוה. ביארנו שאפשר שגם לפי זה יש 'חובת מנא' מסוימת ב'טלית קטן' – וממילא נדרש שיעור ל'טלית קטן', ויש כאן חפץ של מצוה. עוד הצענו שיש דרישה שחוטי הציצית יהיו חוטי בגד דוקא, וממילא נדרש שיעור בגד (בצורה עקיפה). לפי הבנה זו, יש כאן חפץ של מצוה – החוטים.

לאור זאת, ובפרט לאור ההבנה שהעיטוף אינו יוצר 'חלות שם' בגברא, חזרנו למקרים השונים שבהם יש שימוש בציצית. הצענו שבאלו מהם הקשורים לשכינה ולעמידה "לפני ה'" (למשל, תפלה, שבת ודיינים), ישנה דרישה לאותה 'חלות עבד המלך', וממילא, 'טלית קטן' תועיל בהם (כפי שמשמע לפחות לגבי תפלה). אמנם, לפחות בשאר המקרים (כמו מסדר קידושין) מדובר בענין של כבוד. לחלופין, אפשר שבכל הדינים שציינו הציצית נצרכת כאות של כבוד, והדבר מתבאר היטב אם נבין שאין דרישה סתמית לכבוד, אלא לכבוד שיושג על ידי בגד של מצוה.

הראל בך

"ונקדשתי בתוך בני ישראל"  
על קידוש השם בפרהסיא

א. פתיחה

קידוש השם במקרא

מצות קידוש השם מופיעה בפרשת אמֹר:

וְלֹא תְחַלְּלוּ אֶת שֵׁם קָדְשִׁי וְנִקְדַּשְׁתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה' מְקַדִּשְׁכֶם: הַמּוֹצִיא אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לִהְיוֹת לָכֶם לֵא–לֹהִים אֲנִי ה': (ויקרא כ"ב, לב–לג)

מפשט המקראות עולה כי מדובר בחתימה של הפרשה העוסקת במצוות הכהונה.[[134]](#footnote-135) הפרשה עוסקת בכהנים שלא יכולים לבוא אל הקודש מסיבות של טומאה ופותחת בפסוקים:

וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶל בָּנָיו וְיִנָּזְרוּ מִקָּדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא יְחַלְּלוּ אֶת שֵׁם קָדְשִׁי אֲשֶׁר הֵם מַקְדִּשִׁים לִי אֲנִי ה': (ויקרא כ"ב, א–ב)

כלומר, אם הכהנים יבצעו את המוטל עליהם ולא יחללו את שם ה', הרי שהקב"ה שקידש את ישראל ביציאתם ממצרים יחזור ויתקדש בעם.

אלא שחז"ל הבינו שמדובר כאן במצוה עצמאית של קידוש השם, ושיש כאן עשה – לקדש את השם, ולאו – שלא לחלל את השם. אנחנו נרצה להתמקד כאן בזוית מיוחדת של המצוה – דין פרהסיא במצות קידוש השם. נבקש לבחון מתי ומדוע יש צורך בפרהסיא, ואת ההשלכות על הבנת אופי המצוה כולה.

קידוש השם כמסירות נפש - הגמרא בסנהדרין

הסוגיא המרכזית בנושא קידוש השם מופיעה במסכת סנהדרין (עד). הגמרא פותחת במחלוקת תנאים על אילו מצוות אדם מצֻווה למסור את הנפש, ומביאה את הדעה המקובלת להלכה שאדם מצֻווה למסור את נפשו על שפיכות דמים, עבודה זרה[[135]](#footnote-136) וגילוי עריות (להלן: 'שלש העברות החמורות').

בהמשך הסוגיא, האמוראים דנים בחובה למסור את הנפש על שאר המצוות:

כי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן: לא שנו אלא שלא בשעת השמד, אבל בשעת השמד – אפילו מצוה קלה יהרג ואל יעבור. כי אתא רבין אמר רבי יוחנן: אפילו שלא בשעת השמד, לא אמרו אלא בצינעא, אבל בפרהסיא – אפילו מצוה קלה יהרג ואל יעבור. מאי מצוה קלה? אמר רבא בר יצחק אמר רב: אפילו לשנויי ערקתא דמסאנא. וכמה פרהסיא? אמר רבי יעקב אמר רבי יוחנן: אין פרהסיא פחותה מעשרה בני אדם. פשיטא, ישראלים בעינן, דכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל. בעי רבי ירמיה: תשעה ישראל ונכרי אחד מהו? תא שמע, דתני רב ינאי אחוה דרבי חייא בר אבא: אתיא תוך תוך, כתיב הכא ונקדשתי בתוך בני ישראל וכתיב התם הבדלו מתוך העדה הזאת מה להלן עשרה וכולהו ישראל – אף כאן עשרה וכולהו ישראל.

מצאנו כאן שני תנאים נוספים המספיקים לבדם לחייב במסירות נפש גם כשאין מדובר בג' העברות החמורות: **א.** בשעת שמד, ואפילו בצינעא. **ב.** בפרהסיא, אפילו שלא בשעת שמד.

**ב. קידוש השם בשיטות הראשונים**

**שיטת ספר החינוך**

נעבור לדון בשיטות הראשונים בהבנת מצות קידוש השם. בספר החינוך היא מוגדרת כך:

שנצטוינו לקדש את השם, שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל, כלומר שנמסור נפשינו למות על קיום מצות הדת... ואף על פי שכתוב בתורה 'וחי בהם', דמשמע ולא שימות בהם,[[136]](#footnote-137) כבר קיבלו הם שלא נאמר מקרא זה בכל ענין ובכל עבירה, ומפי הקבלה אנו חיין בכל דברי התורה. (ספר החינוך רצו)

מפורש בדבריו שקידוש השם בא לידי ביטוי במסירת הנפש על המצוות. בהמשך הוא מפרט שלשה סוגי מקרים שבהם נצטווינו למסור את הנפש:

1. שלש העברות החמורות.
2. בפרהסיא, כשהמטרה היא להעביר את היהודי על דתו – אפילו בשאר עברות.
3. בשעת השמד – אפילו על מצוה קלה.[[137]](#footnote-138)

טעם המצוה שמובא בספר החינוך הוא שמסירות הנפש למען הקב"ה היא חלק מהיותנו עבדים לה', ועבד טוב מוסר את גופו על עבודת אדוניו, וכה דבריו שם:

שורש מצוה זו ידוע, כי האדם לא נברא רק לעבוד בוראו, ומי שאינו מוסר גופו על עבודת אדוניו איננו עבד טוב. והרי בני אדם ימסרו נפשותם על אדוניהם, קל וחומר על מצות מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא.

אמנם בתיאור המצוה הראשוני שהבאנו לעיל הוא מסתייג מכך, ואומר שככלל ההלכה קובעת "וחי בהם – ולא שימות בהם", אך לענין שלש העברות החמורות אנחנו מחויבים לחרוג מהציווי הכללי, ועלינו למסור את הנפש. טעמו מובן כאשר אנחנו מדברים על שלש העברות החמורות שבהן למדנו, מקרא או מסברא, שיש למסור את הנפש; גם לגבי שאר המצוות בשעת השמד דבריו מובנים – בשעת השמד האדם 'נבחן' האם הוא עבד טוב, וימסור גופו על עבודת אדוניו. אלא שלא ברור מדוע יש למסור את הנפש במצב של 'פרהסיא' – מדוע לא נאמר שם "וחי בהם"?

דברים שבקדושה

כדי לענות על שאלתנו, נחזור למהלך הגמרא: הגמרא מניחה בפשטות שפרהסיא היא לפחות אל מול עשרה בני אדם, ודוקא מישראל, שכן המצוה היא להתקדש "בתוך בני ישראל". ר' ירמיה שואל, האם כאשר יש תשעה ישראל ונכרי אחד, ניתן לקרוא לכך פרהסיא: ההוה אמינא שלו מתבססת על כך שסוף סוף יש כאן עשרה, ומכיון שרובם ישראלים, ניתן להתיחס אל הקבוצה כאל "בני ישראל". למסקנה אנחנו למדים בגזירה שוה מעדת קרח שיש צורך בעשרה שכולם מישראל.

השאלה שצריכה להשאל היא מנין שעדת קרח היא עשרה? נראה שהגמרא מפנה ללימוד המקביל בסוגיא במסכת מגילה (כג:) שקובעת כי כל דבר שבקדושה לא יהיה פחות מעשרה:

**מתני'**. אין פורסין על שמע ואין עוברין לפני התיבה ואין נושאין את כפיהם ואין קורין בתורה ואין מפטירין בנביא ואין עושין מעמד ומושב ואין אומרים ברכת אבלים ותנחומי אבלים וברכת חתנים ואין מזמנין בשם פחות מעשרה, ובקרקעות – תשעה וכהן, ואדם כיוצא בהן.

**גמרא**. מנא הני מילי? אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: דאמר קרא ונקדשתי בתוך בני ישראל – כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה. מאי משמע? דתני רבי חייא: אתיא תוך תוך, כתיב הכא ונקדשתי בתוך בני ישראל, וכתיב התם הבדלו מתוך העדה, ואתיא עדה עדה, דכתיב התם עד מתי לעדה הרעה הזאת, מה להלן עשרה – אף כאן עשרה.

בגמרא במגילה מופיע המקור לצורך בעשרה – עדת המרגלים (למעט יהושע וכלב, כמבואר ברש"י), ולאור הניסוח הזהה כמעט בשתי הגמרות, ניתן להסיק שהדין של קידוש השם בפרהסיא נובע מכך שמדובר בדבר שבקדושה. לפיכך, כשם שיש צורך בעשרה אנשים כדי להחיל את הקדושה המספיקה כדי לקרוא בתורה למשל, כך יש צורך בעשרה כדי ליצור תשתית של קדושה שאפשר בתוכה לקדש את השם.[[138]](#footnote-139)

כעת, יש לשאול שאלה בסיסית יותר: מדוע אנחנו אומרים שכל דבר שבקדושה לא יהיה בפחות מעשרה? הגמרא בברכות (ו.) אומרת, שלמנין יש מעלה – השכינה שורה בו עוד לפני שהמנין מתקבץ בפועל:[[139]](#footnote-140)

תניא אבא בנימין אומר: אין תפלה של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת, שנאמר: לשמוע אל הרִנה ואל התפלה, במקום רִנה שם תהא תפלה. אמר רבין בר רב אדא אמר רבי יצחק: מנין שהקדוש ברוך הוא מצוי בבית הכנסת? שנאמר, א–להים נצב בעדת א–ל; ומנין לעשרה שמתפללין ששכינה עמהם? שנאמר: א–להים נצב בעדת א–ל... וכי מאחר דאפילו תלתא – עשרה מבעיא? עשרה קדמה שכינה ואתיא, תלתא – עד דיתבי.

מדוע השכינה מקדימה לבוא לקראת העשרה? נראה שהסיבה לכך היא, שלעשרה יש שם 'עדה'. אמנם, מהמרגלים למדנו שמספר הישראלים שנחשבים 'עדה' הוא עשרה, אך נראה שיש כאן מהות מעבר ל'עשרה ישראלים'; כך למשל, המשנה בפסחים (סד.) אומרת ש'עדה' היא מילה נרדפת ל'קהל' ול'ישראל':

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

מפשט הפסוקים משתמע בדרך כלל ש'עדה' היא ממש מילה נרדפת ל'עם'.[[140]](#footnote-141) נראה שלאור המרגלים התחדש שאת הקדושה שיש בעדה אפשר להחיל גם על כמות קטנה יותר של אנשים, על עשרה. ה'עדה' נושאת את קדושת ישראל, וממילא רק במסגרתה, ולא בפחות ממנה, שייכים דברים שבקדושה – וביניהם קידוש השם.[[141]](#footnote-142)

אלא שלפי הבנה זאת, ספקו של רבי ירמיה לא מובן: אם באמת כל הרעיון של מצות קידוש השם הוא קידושו לפני 'עדה' שיוצרת קדושה, מה ההוה אמינא שניתן לקדש את השם בפני תשעה וגוי; וכי עולה על דעתנו שניתן לצרף גוי למנין?! לכן, ננסה ללכת בכיוון אחר.

שיטת הרמב"ם

הרמב"ם בספר המצוות (עשה ט) מגדיר את המצוה כך:

הציווי שנצטווינו על קידוש השם. והוא אמרו: "ונקדשתי בתוך בני ישראל" (ויקרא כ"ב, לב). **ועניין מצווה זו: שאנו מצווים לפרסם דת אמת זו ברבים**, ושלא נירא בכך מהיזק שום מזיק, עד שאפילו יבוא אלינו אנס עריץ ויקרא אותנו לכפור בו יתעלה – לא נשמע לו, אלא נמסור את עצמנו למות בהחלט; ו[אפילו] לא ניתן לו לחשוב שכפרנו, אף שלבנו מאמין בו יתעלה. וזו היא מצוות קידוש השם שנצטוו בה כל בני ישראל, כלומר: שנמסור את עצמנו למות בידי העריץ על אהבתו יתעלה והאמונה בייחודו, כמו שעשו חנניה מישאל ועזריה בימי נבוכדנצר הרשע כשהכריח להשתחוות לצלם, והשתחוו כל בני אדם וישראל בכללם, ולא היה שם מקדש שם שמים. והיה בכך חרפה גדולה לישראל שאבדה מכולם מצווה זו, ולא היה שם מי שמקיים אותה אלא הכל פחדו. ואין מצווה זו נוהגת אלא בכגון אותו המעמד העצום שבו פחדו כל באי העולם, **והיה חובה לפרסם ייחודו ולהכריז עליו** באותה העת. וכבר הבטיח ה' על ידי ישעיהו, שלא תהיה חרפת ישראל גמורה באותו המעמד, ושיופיעו בהם בחורים באותו המעמד הקשה, שלא ירתיעם המוות, **ויפקירו דמם ויפרסמו את האמונה ויקדשו את ה' ברבים**... ולשון ספרא: "על מנת כך הוצאתי אתכם מארץ מצרים – **על מנת שתקדשו את שמי ברבים**"...

הרמב"ם מגדיר את מטרת המצוה כפרסום האמונה. הוא כל כך מדגיש את היסוד הזה, עד שהוא מתעלם לחלוטין משני המרכיבים האחרים שראינו בגמרא (ובספר החינוך) למצות קידוש השם – שעת השמד ושלש העברות החמורות. מדוע הרמב"ם מתעלם מכך אם הגמרא בסנהדרין מזכירה את כולם ביחד? נדמה שהתשובה היא שהגמרא בסנהדרין הזכירה אותם כתשובה לשאלה 'מתי יש למסור את הנפש', אך אין זה אומר בהכרח שכל המרכיבים הללו קשורים למצות העשה לקדש את השם. עם זאת, הרמב"ם מודה שבכל המקרים הללו יש לאו של חילול השם, כפי שהוא אומר בספר המצוות (לא תעשה סג):

האזהרה שהוזהרנו על חילול השם. והוא הפך קידוש ה' שאנו מצווים בו, ושקדם ביאורו במצוות עשה התשיעית. והוא אמרו יתעלה: "ולא תחללו את שם קדשי"... שכל מי שדרשו ממנו לעבור על אחת מן המצוות בשעת השמד, אם האנס מתכוון להעביר בין במצוות קלות בין במצוות חמורות; **או מי שדרשו ממנו לעבור על עבודה זרה או גלוי עריות או שפיכות דמים ואפילו שלא בשעת השמד** – הרי זה חייב למסור נפשו ויהרג ואל יעבור, כמו שביארנו במצוות עשה התשיעית. ואם עבר ולא נהרג – הרי זה חילל את השם ועבר על לאו זה. **ואם היה זה ברבים** –כלומר: במעמד עשרה מישראל הרי זה חילל את השם ברבים ועבר על אמרו יתעלה "ולא תחללו את שם קדשי" ועוונו חמור מאד.

ענין הפרהסיא עולה גם מדיוק בלשונו במשנה תורה (יסודי התורה ה', ד):

כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו, וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ונהרג ולא עבר הרי זה קידש את השם, ואם היה בעשרה מישראל הרי זה קידש את השם ברבים... וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ועבר ולא נהרג הרי זה מחלל את השם, ואם היה בעשרה מישראל הרי זה חילל את השם ברבים ובטל מצות עשה שהיא קידוש השם ועבר על מצות לא תעשה שהיא חלול השם.

הלח"מ שם מדייק שרק בעשרה יש ביטול של קידוש השם, ובפחות מכך רק עוברים על הלאו של חילול השם:

ואם היה בעשרה מישראל הרי זה חלל את השם ברבים. נראה מדברי רבינו דבפחות מעשרה ליכא אלא לאו דלא תחללו אבל בעשרה איכא תרתי ונקדשתי ולא תחללו ואף על פי שהיה אפשר לפרש דברי רבינו דאין חלוק בין פרהסיא לצנעה שזה חילל את השם ברבים וזה בצנעה ומ"מ בין הכי ובין הכי איכא עשה ולא תעשה. זה אינו במשמעות לשונו. ועוד דבגמרא אמרינן בהדיא ונקדשתי בתוך בני ישראל לא הוי בעשרה דוקא.

אם כן, נראה שלדעת הרמב"ם יש הפרש בין פרהסיא בעשרה לבין 'צנעה', המהווה הפרש בין קידוש השם לחילול השם כקטגוריות שונות.

תפקיד הפרהסיא

על פי שיטת הרמב"ם, יש לבאר מדוע עשרה נחשבים כ'רבים'. נראה שהרמב"ם סובר שהגזירה השוה לעדת המרגלים אינה קשורה לענין דברים שבקדושה, אלא לרובד בסיסי יותר: היא מלמדת שעשרה הם המספר המינימלי של ציבור שיכול לבטא דעה. כדי שהאמונה תתפרסם, יש צורך שיהיה ברור על מה נמסרה הנפש, ואת האמירה הברורה הזאת יכולים לספק רק עשרה. את ההשלכה לכך אנחנו רואים בכמה מקומות:

ראשית, המשנה בתחילת מסכת סנהדרין (א', ו) דנה במקור לכך שבית דין של דיני נפשות מורכב מעשרים ושלשה:

ומנין לקטנה שהיא של עשרים ושלשה? שנאמר ושפטו העדה והצילו העדה, עדה שופטת ועדה מצלת הרי כאן עשרים. ומנין לעדה שהיא עשרה? שנאמר עד מתי לעדה הרעה הזאת, יצאו יהושע וכלב. ומנין להביא עוד שלשה? ממשמע שנאמר לא תהיה אחרי רבים לרעת שומע אני שאהיה עמהם לטובה, אם כן למה נאמר אחרי רבים להטת? לא כהטייתך לטובה הטייתך לרעה, הטייתך לטובה על פי אחד, הטייתך לרעה על פי שנים ואין בית דין שקול מוסיפין עליהם עוד אחד, הרי כאן עשרים ושלשה.

המשנה מבארת שהדרישה לעשרים ושלשה נובעת מכך שיש צורך ב'עדה' אחת שתבטא את הדעה המחייבת, וב'עדה' אחרת שתבטא את הדעה המצילה והפוטרת (אלא ש"הטייתך לרעה על פי שנים", ו"אין בית דין שקול", ולכן בפועל יש עשרים ושלשה). נראה מכאן שדוקא עשרה מהווים כמות משמעותית מספיק לבטא עמדה כשמדובר בדיני נפשות.

הסוגיא השניה שבה עולה ענין ה'רבים' עוסקת בהתרת נדרים, שבה ר' יהודה סובר שנדר שנדרו על דעת רבים אי אפשר להתירו. בגמרא יש מחלוקת מהי הגדרת 'רבים':

וכמה רבים? רב נחמן אמר ג', ר' יצחק אמר עשרה. רב נחמן אמר: ג', ימים – ב', רבים – ג'; רבי יצחק אמר: עשרה, דכתיב עדה. (גיטין מו.)

גם שם לכאורה אין ענין של החלת קדושה מיוחדת על הנדר. כל השאלה היא כמה נחשבים רבים בשביל לקבל על דעתם את הנדר, ושיטת רב יצחק היא שהצורך הוא בעשרה.[[142]](#footnote-143)

סוגיא שלישית מופיעה במסכת בבא בתרא, ודנה בשאלה האם ניתן להקנות לעובר או לא. במהלך הדיון הגמרא מביאה את דברי שמואל, שרוצה שיביאו לו עשרה אנשים לפני שהוא יאמר את שיטתו:

אמר ליה שמואל לרב חנא בגדתאה: פוק אייתי לי בי עשרה, ואימר לך באפייהו: המזכה לעובר קנה. (בבא בתרא קמב:)

הרשב"ם ורבנו גרשום מסבירים שהסיבה לכך שהוא צריך עשרה אנשים היא "לפרסומי למילתא". כך היא גם שיטתו של רש"י בפירוש הסוגיא המקבילה ביבמות (סז.). לכאורה, מטרת האמירה של שמואל היא לצורך העברת ההלכה ותו לא; אלא שניתן להוכיח כי הצורך בעשרה הוא לא רק זה, אלא גם כדי לאשרר אותה, כפי שניתן לראות מהסוגיא המקבילה בכתובות. הגמרא שם דנה במקור לכך שברכת חתנים היא בעשרה. במהלך הסוגיא היא דנה האם הפסוק שאומר שבעז כינס עשרה זקנים יכול להיות מקור:

מנין לברכת חתנים בעשרה? שנאמר: ויקח עשרה אנשים מזקני העיר. (כתובות ז:)

הגמרא דוחה זאת, ואומרת שהעשרה נועדו כדי שבעז ילמד אותם את דין "מואבי ולא מואבית", ואת הצורך בעשרה היא מסבירה כך:

אי סלקא דעתך למידרש, לא סגיא דלאו עשרה? אין, לפרסומי מילתא, וכדאמר ליה שמואל לרב חנא בגדתאה...

אם בעז היה צריך רק להעביר את ההלכה, לא היה צורך בהבאת עשרה זקנים. כנראה, הסיבה לכך היא לאור מה שאמרנו – הצורך בעשרה כגוף שיגבש דעה על ההלכה, ויעביר אותה הלאה.[[143]](#footnote-144)

הסוגיא האחרונה שנביא בהקשר זה יוצאת מהמשנה במגילה שהבאנו לעיל, המביאה את רשימת הדברים שצריכים עשרה. ביניהם, נכללת גם הערכת הקרקעות והאדם להקדש:

**מתני'**. ובקרקעות – תשעה וכהן, ואדם כיוצא בהן... והקרקעות תשעה וכהן ואדם כיוצא בהן.

**גמרא**. מנא הני מילי? אמר שמואל: עשרה כהנים כתובים בפרשה, חד לגופיה (וחד למעוטי) ואידך הוי מיעוט אחר מיעוט ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות: תשעה ישראלים וחד כהן. ואימא חמשה כהנים וחמשה ישראלים! קשיא. (מגילה כג:)

מכיון שהגמרא כאן לומדת את המקור לעשרה ממקור אחר, ולא כפי שלמדה בשאר המקרים מהלימוד של כל דבר שבקדושה, נראה בבירור שיש כאן ענין אחר. על פניו, הלימוד של הגמרא הוא משונה, שכן מצאנו במקומות אחרים שבהם נאמר "הכהן" ולא למדנו את כמות האנשים שדנים (או מעריכים) על פי מספר ההופעות של המילה.[[144]](#footnote-145) הגמרא גם 'מסתבכת', משום שלפי כללי הלימוד המסורתיים היינו צריכים להגיע למצב של חמשה כהנים וחמשה ישראלים. יתרה מכך, בתוספות תמהים על כך שזהו בית הדין היחידי (במשנה הראשונה בסנהדרין) שהוא איננו בית דין נוטה:

עשרה כהנים כו' – קשיא לי אמאי לא בעי אחד עשר דאין ב"ד שקול בכל דבר שהוא תלוי שעומד בשקול הדעת.

הריטב"א (ד"ה והקרקעות) מתרץ שיש כאן גזירת הכתוב שיש צורך בעשרה. בנוסף לכך הוא גם מביא טעם – מדובר ב'שומא', ובדרך כלל אין בכך מחלוקות בין הדיינים:

וטעם הדבר שהרי דבר של שומא הוא ולא שכיחא בה פלוגתא שלא יסכימו כולם או רובם לדעת אחד ואם יחלקו אז מוסיפין עליהם.

על פי תירוצו של הריטב"א, נוכל לתרץ את שתי השאלות שהעלינו. הצורך בתשעה וכהן לא נובע רק מגזירת הכתוב; בנוסף לכך, באמת אין כאן בית דין שצריך להכריע בין כמה דעות. התורה אומרת שיש צורך בכהן בשומת הקדשות, וביניהם גם קרקעות ואנשים. חז"ל דרשו, ככל הנראה מפאת חשיבות הדינים הנ"ל, שיש כאן צורך בגוף מוסמך שיתמוך בדעת הכהן, ועל פי המודל שהצענו, ברור שגוף כזה צריך להיות מורכב מתשעה נוספים, שהם – כמובן – לאו דוקא כהנים.[[145]](#footnote-146)

ג. סיכום ביניים

עד עתה ראינו במאמר את שתי הגישות המרכזיות בצורך בעשרה למצות קידוש השם: גישת ספר החינוך המתבססת על ההשוואה לדין הכללי שכל דבר שבקדושה לא יהיה בפחות מעשרה; ושיטת הרמב"ם שמטרת מצות קידוש השם היא לפרסם את האמונה, ועשרה נדרשים כדי ליצור פרסום שיגדיר את המעשה כקידוש השם. כתוצאה מכך, ראינו שהרמב"ם לא מזכיר בכלל במצות קידוש השם את שלש העברות החמורות ואת שעת השמד – שכן שם אין עשרה מפרסמים בהגדרה.

ד. השלכות

**ספקות המנחת חינוך בצירוף לפרהסיא**

המנחת חינוך מניח כפי שאנחנו הבנו בספר החינוך, שענין הפרהסיא הוא מצד דברים שבקדושה:

ואם הוא בפרהסיא מחויב למסור נפשו... ויליף תוך תוך ועדה עדה ממרגלים מה להלן עשרה אף כאן עשרה וכ"ה בברכות ובמגלה גבי אין אומרים דבר שבקדושה פחות מעשרה מלימוד ונקדשתי דאתיא תוך תוך. (רצה–רצו [אות י' במהד' מכון ירושלים])

לאור זאת, הוא שואל מדוע הרמב"ם אינו מציין שהעשרה צריכים להיות זכרים בני חורין, שכן רק הם מצטרפים למנין:

וא"כ נראה דכאן נמי צריך דוקא להיות זכרים ובני חורין. וצ"ע אמאי אינו מבואר בר"מ כאן דצריך דוקא אנשים ב"ח ולחלק בין כאן להתם צ"ע.

לפי דברינו, אין באמת כל קושי בדברי הרמב"ם: לדעתו, הדרישה היא לעשרה ישראלים ברי דעת, ונשים ועבדים (ישראלים) נכנסים כמובן להגדרה הזאת.

ספק נוסף שמעלה המנחת חינוך הוא האם המקדש את השם מצטרף למנין העשרה. מבואר בדבריו שיש כאן מלכוד: מצד אחד, אם הוא ימסור את נפשו, הרי שלא יהיו עשרה; ומאידך גיסא, אם לא ימסור – הרי שיחלל את השם בפני עשרה! נראה, שלאור החילוק שלנו, ניתן להציע שאם הענין של העשרה הוא עשיית דברים שבקדושה, הרי שימסור את נפשו – שכן השכינה מגיעה אל העשרה. ולעומת זאת, אם הענין הוא עשרה מפרסמים, הרי שלאחר שהוא ימות אין פרהסיא שתפרסם, וממילא אין לו למה למסור את הנפש.[[146]](#footnote-147)

**מסירת הנפש כשלא מצֻווה על כך**

הירושלמי מספר על רבי בא בר זמינא שעבד כחייט ברומא. הגוי שם ציווה עליו לאכול בשר נבלה בצנעה:

רבי בא בר זמינא הוה מחיט גבי חד בר נש ברומי אייתי ליה בשר נבילה אמר ליה אכול א"ל לי נא אכיל. א"ל אכול דלא כן אנא קטיל לך. א"ל אין בעית מיקטול קטול דלי נא אכול בשר נבילה. א"ל מאן מודע לך דאילו אכלתה הוינה קטלין לך. אי יהודי יהודי אי ארמאי ארמאי. אמר רבי מנא אילו הוה רבי בא בר זמינא שמע מיליהון דרבנן מיזל הוה בהדא. (ירושלמי סנהדרין ג', ה)

רבי בא בר זמינא סירב לאכול מבשר הנבלה, והגוי שיבח אותו על כך. הוא הוסיף ואמר שאם הוא היה עובר ואוכל – הוא היה הורג אותו. בתוספות מחדשים לאור זה, שאם יהודי רוצה למסור את נפשו, גם במקום שאינו מחויב בכך, הוא רשאי לעשות כן:

ואם רצה להחמיר על עצמו אפי' בשאר מצות רשאי כמו ר' אבא בר זימרא דירושלמי שהיה אצל עובד כוכבים א"ל אכול נבלה ואי לא קטלינא לך א"ל אי בעית למיקטלי קטול ומחמיר היה דמסתמא בצנעא הוה. (תוספות עבודה זרה כז: ד"ה יכול)

הן הרמב"ם הן בעל ספר החינוך מתנגדים לכך: הם סוברים שהמוסר את הנפש כשאינו מחויב בכך, הרי הוא מתחייב בנפשו. לאור זאת יש לשאול, מדוע לשיטתם נהג רבי בא בר זמינא כפי שנהג? ספר החינוך מסביר כך:

ומה שמצינו מעשים לחסידים הראשונים שנהרגים על ביטול מצוה, וכעין מה שאמרו זכרונם לברכה, מה לך יוצא ליסקל, על שמלתי את בני, מה לך יוצא ליצלב, על שנטלתי את הלולב, מדת חסידות עשו הם, וראו שהדור היה צריך לכך, והיו חכמים גדולים ראויין לכך להורות על זה. שאלמלא כן שהיו גדולים וחכמים, לא היו רשאין למסור נפשם למות, שלא לכל אדם יש רשות ליהרג במה שלא חייבונו זכרונם לברכה ליהרג עליו, ולא עוד אלא שמתחייב בנפשו הוא. (ספר החינוך רצו)

מדבריו עולה שזוהי הנהגה השמורה אך ורק לתלמידי חכמים. לאור שיטתו העקרונית ניתן להסביר שהסיבה לכך היא שתלמיד חכם יכול לראות אל מעבר לכללים היבשים מתי נכון לעבד ה' למסור את נפשו למען אדונו.

כאמור, הרמב"ם פוסק שהוא "מתחייב בנפשו":

כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו, וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ונהרג ולא עבר הרי זה קידש את השם. (יסודי התורה ה', ד)

הכס"מ שם מסביר בשם הנימוקי יוסף, שגם לפי הרמב"ם יש מקרה חריג אחד – מסירת הנפש למען חינוך העם:

כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו. סובר רבינו שכשאמרו בגמרא יעבור ואל יהרג פירוש צריך לעבור כדי שלא יהרג... וכתב בנימוקי יוסף דאפילו לפי סברת רבינו אם הוא אדם גדול וחסיד ירא שמים ורואה שהדור פרוץ בכך רשאי לקדש את השם ולמסור עצמו אפילו על מצוה קלה כדי שיראו העם ולמדו ליראה את השם ולאהבו בכל לבם.

שיטת הנימוקי יוסף נראית תמוהה במבט ראשון: בסופו של דבר, עברה זו נעשתה בצנעה, ואיך היא תלמד את העם "ליראה את השם ולאהבו בכל לבם"? נוסיף, שקושי זה מעצים עוד יותר שתי סתירות לכאורה להצעת הלח"מ מלשונו של הרמב"ם עצמו.

ראשית, ראינו שהרמב"ם מנסח את הלאו של חילול השם בצורה הבאה: "האזהרה שהוזהרנו על חילול השם. והוא הפך קידוש השם שאנו מצווים בו...". אם מדובר ב"הפך קידוש השם", ואנחנו אמרנו שחילול השם נוגע לכל שלש הקטגוריות שמופיעות בגמרא בסנהדרין, הרי שגם קידוש השם כולל את שלשתן! שנית, כבר ראינו שהרמב"ם (יסודי התורה שם) אומר בפירוש שכל מי שנאמר בו "יהרג ועל יעבור" ונהרג "הרי זה קידש את השם".

מכח קושיות אלו, הרבה אחרונים נטו לפרש את הרמב"ם בשונה מגישת הלח"מ שהלכנו בעקבותיה.[[147]](#footnote-148) ננסה לתרצן לאור תיקון הגרסא שעושה בעל אבן האזל שם:

כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו, וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ונהרג ולא עבר, הרי זה קידש את השם **ברבים** כדניאל חנניה מישאל ועזריה ורבי עקיבא וחביריו.

מה שעולה מדברי אבן האזל הוא שלמעשה כל שלש הקטגוריות נמצאות תחת הכותרת של 'קידוש השם ברבים'. הסיבה לכך היא שכשיהודי מוסר את נפשו ומת – יוצא 'קול' על כך. לכן, על אף שהדבר נעשה בצנעה, מכיון שמדובר במצוות שהן בכל מקרה ברמת מודעות גבוהה – דהיינו: ג' עברות החמורות, גזירות השמד, ומצוות שהדור פרוץ בהם – כולם ידעו כשהוא ימסור עליהן את נפשו.[[148]](#footnote-149) לפי אבן האזל, כל הצורך בעשרה הוא טכני, שכן בכל מקרה שנצטווינו למסור את הנפש – התוצאה הסופית היא קידוש השם ברבים. אפשר לומר לאור הגרסא המקורית ברמב"ם שעדיין יש הבדל איכותי בין מסירת הנפש בפני עשרה, ששם יש 'עדה' שתבטא בבירור מה קרה, לבין המקרים האחרים שבהם האדם מצֻווה למסור את הנפש, שבהם גם כאשר יבינו שהוא מסר את נפשו, לעולם אי אפשר יהיה לדעת מה קרה בודאות מוחלטת.

לעומת קידוש השם, חילול השם קיים כאשר אדם בוחר שלא למסור את נפשו כשהוא מחויב בכך, וכאמור – גם זה נכון בכל הקטגוריות. כפי שביאר הלח"מ, הרמב"ם אומר שהעשה לא יכול להתקיים אלא אם אין עשרה שראו את העברה, מכיון שעל עברה שאדם עושה בצנעה לא יצא 'קול', למעט מקרים חריגים, כפי שמתואר בירושלמי.

**ה. ספקו של ר' ירמיה – קידוש השם בגויים**

עתה נחזור לשאלה ששאלנו בהתחלה: לשיטת ספר החינוך מה פשר ההוה אמינא שמספיקים תשעה ישראלים וגוי אחד? נתמקד בספקו של ר' ירמיה, שהובא לעיל, לאור ההבנה השניה שהצענו שמדובר בדרישה לפרסום:

אין פרהסיא פחותה מעשרה בני אדם. פשיטא, ישראלים בעינן, דכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל. בעי רבי ירמיה: תשעה ישראל ונכרי אחד מהו? תא שמע, דתני רב ינאי אחוה דרבי חייא בר אבא: אתיא תוך תוך, כתיב הכא ונקדשתי בתוך בני ישראל וכתיב התם הבדלו מתוך העדה הזאת מה להלן עשרה וכולהו ישראל אף כאן עשרה וכולהו ישראל. (סנהדרין עד:)

שאלתו של ר' ירמיה תמוהה לכאורה, הרי הפסוק אומר בפירוש שהמצוה צריכה להיות בתוך ישראל! וגם אם נאמר שאפשר לצרף גויים, מדוע דוקא אחד? ננסה להסביר את שיטתו לאור מודל שקיים במקום אחר.

**סניף לעשרה במנין**

הגמרא בברכות (מח.) דנה באפשרויות להתחייב בזימון אפילו כשאין שלשה. באחת מהאפשרויות, הגמרא מציעה ש"קטן פורח", דהיינו, קטן שכבר הביא סימנים אבל לא הגיע לגיל המתאים (ראה ברש"י שם מז: ד"ה קטן פורח), מצטרף למנין. הגמרא דוחה את כל הלימודים המרחיבים, ולכאורה מאפשרת צירוף קטן רק כש"יודע למי מברכין":

ולית הלכתא ככל הני שמעתתא אלא כי הא דאמר רב נחמן: קטן היודע למי מברכין – מזמנין עליו. אביי ורבא הוו יתבי קמיה דרבה, אמר להו רבה: למי מברכין? אמרי ליה: לרחמנא. ורחמנא היכא יתיב? רבא אחוי לשמי טללא, אביי נפק לברא אחוי כלפי שמיא. אמר להו רבה: תרווייכו רבנן הויתו.

רבנו תם מחדש שעושים את הקטן סניף לעשרה בברכת הזימון ובתפלה, אפילו אינו פורח ואינו יודע למי מברכין:

ואומר ר"ת אף על פי דלית הלכתא ככל הני שמעתתא מיהו הלכה כריב"ל דאמר קטן ממש עושין אותו סניף לעשרה. (תוספות ברכות מח.)

הגרי"ד מסביר שלפי רבנו תם הצורך בעשרה הוא ליצירת שם של 'עדת ישראל', ולא מכח הדרישה הרגילה בדברים שבקדושה לעשרה גברים המחויבים במצוה:

ונראה דלשיטת ר"ת ההלכה של ברכת המזון ותפלה בעשרה אינו דין דבעינן שיעור דעשרה גברי המחוייבים אלא דבעינן חלות שם חפצא דעדת ישראל, ולכן אף קטן שאינו יודע למי מברכין נעשה סניף לעשרה לברכת המזון ותפלה משום דמצטרף לחלות שם חפצא דעדה. וי"ל דהוא הדין דס"ל לר"ת לענין מצות קידוש ה' דקטן מצטרף לעשרה מישראל לקבע חפצא דעדה וחל דין קידוש ה' בפרהסיא ע"י צירוף קטן לעשרה. אמנם המדרש בבראשית רבה ס"ל דתפלה בעי עשרה מדין דבר שבקדושה, וקטן אינו מצטרף לעדה בדבר שבקדושה, והוא הדין שאינו מצטרף לעדת ישראל בקידוש ה'.

(רשימות שיעורים שם)

בסוף הדברים שהבאנו אומר הגרי"ד כי על בסיס אותו עקרון רבנו תם אומר שקטן מצטרף כסניף לקבוע חפצא של עדה גם ביצירת פרהסיא בקידוש השם. לכאורה, שיטתו עולה היטב עם שיטת ספר החינוך – אנחנו צריכים ליצור 'עדה' שתראה את הקידוש, ולאו דוקא המורכבת מעשרה בני דעת. קטן יכול להצטרף כסניף משום שהוא חלק מעם ישראל, ולפיכך הוא יכול להשלים ל'שם עדה'. אלא שהוא מוסיף שלפי הדעות החולקות על רבנו תם אי אפשר לצרף קטן לעשרה, משום שסוף סוף הוא לא יכול להחיל **קדושה** – וממילא דעת ספר החינוך שהצגנו לא תסכים לקבל קטן לדין פרהסיא.

לכאורה, שיטת הרמב"ם אינה יכולה להלום את פירושו של רבנו תם בכלל. מסתבר שלדעת הרמב"ם קטן יכול להיות סניף לתפלה רק אם הוא "יודע למי מתפללין", וכדברי המאירי:[[149]](#footnote-150)

וכן בתפלה נעשה סניף לי' אם יודע למי מתפללין פחות מכן אין נעשה סניף...

(שם מז:)

אם נשליך את המאירי לסוגיתנו, הרי שברור לנו שקטן כחלק מעדת ישראל יכול להיות סניף, אבל רק אם הוא מבין למי נמסרת הנפש.[[150]](#footnote-151)

**סניף על ידי גוי**

כעת מובנת יותר שאלת ר' ירמיה: הוא יודע שיש צורך בעשרה מישראל, ושאלתו היא האם ניתן לצרף את הגוי לתשעה ישראלים, כנראה בתורת סניף. השאלה כעת היא, מה ההוה אמינא שגוי יהיה סניף?[[151]](#footnote-152) נראה לבאר שאף שגויים אינם הפרהסיא שבה ניתן לקדש את השם, עדיין יש להם זיקה למצוה. הגמרא בגיטין (מו.) שהבאנו לעיל דנה במחלוקת ר' יהודה וחכמים לגבי נדר על דעת רבים, ושואלת מה המקור לשיטת ר' יהודה:

רבי יהודה אומר: כל נדר שידעו בו רבים – לא יחזיר, ושלא ידעו בו רבים – יחזיר. אמר רבי יהושע בן לוי: מ"ט דר' יהודה? דכתיב: ולא הכום בני ישראל כי נשבעו להם נשיאי העדה. ורבנן? התם מי חלה שבועה עילוייהו כלל? כיון דאמרו להו מארץ רחוקה באנו ולא באו, לא חיילה שבועה עילוייהו כלל, והאי דלא קטלינהו? משום קדושת השם.

ופירש רש"י על אתר:

משום קדושת השם – שלא יאמרו העכו"ם עברו על שבועתן.

חכמים סוברים שיש בעיה שבני ישראל יפרו את שבועתם, אף על פי שהיא לא חלה עליהם, משום שהגויים עלולים לראות בכך בעיה. לא מדובר כאן בחילול השם הדומה לדיונים הקודמים שלנו. הרמב"ם ציין שיש שני סוגים נוספים של חילול השם – עברות להכעיס והתנהגות לא ראויה:

כל העובר מדעתו בלא אונס על אחת מכל מצות האמורות בתורה בשאט בנפש להכעיס הרי זה מחלל את השם... ויש דברים אחרים שהן בכלל חילול השם, והוא שיעשה אותם אדם גדול בתורה ומפורסם בחסידות דברים שהבריות מרננים אחריו בשבילם, ואף על פי שאינן עבירות הרי זה חילל את השם כגון שלקח ואינו נותן דמי המקח לאלתר... או שירבה בשחוק או באכילה ושתיה אצל עמי הארץ וביניהן, או שדבורו עם הבריות אינו בנחת... וכיוצא בדברים האלו הכל לפי גדלו של חכם צריך שידקדק על עצמו ויעשה לפנים משורת הדין... והחלק המיוחד הוא שיעשה האדם ידוע במעלה והטוב פעולה אחת תיראה בעיני ההמון שהוא עבירה ושאין דמיון הפועל ההוא ראוי לנכבד כמוהו לעשות אף על פי שיהיה הפועל מותר הנה הוא חלל את השם. והוא אמרם (יומא פו.) היכי דמי חלול השם כגון אנא דשקילנא בשרא מבי טבחא ולא יהיבנא דמי לאלתר רבי פלוני אמר כגון אנא דמסגינא ארבע אמות בלא תורה ובלא תפלין. (יסודי התורה ה', י–יא)[[152]](#footnote-153)

כאן אנחנו כבר יכולים להבין היטב את סברת ר' ירמיה: הגויים לא יכולים ליצור פרהסיא כדי לגרום לקידוש השם שבמסירת הנפש, אבל אנחנו רואים כי במובן הרחב – יש בעיה של חילול השם בפני גויים והם כן יכולים לגרום לסיטואציות מסוימות שיש בהן חילול השם. מכיון שכך, אנו למדים כי הרושם שמקבל הגוי ממעשי היהודי הוא כן בעל משמעות כלשהי, וסביר לומר שהגוי יכול לפחות להצטרף כסניף לעשרה, ולבטא אִתם את הרעיון של פרסום האמונה.

**ו. מסקנת הסוגיא**

כאמור, למסקנה הגמרא דוחה את האפשרות שגוי יצטרף לתשעה ישראלים:

תא שמע, דתני רב ינאי אחוה דרבי חייא בר אבא: אתיא תוך תוך, כתיב הכא ונקדשתי בתוך בני ישראל וכתיב התם הבדלו מתוך העדה הזאת מה להלן עשרה וכולהו ישראל – אף כאן עשרה וכולהו ישראל. (סנהדרין עד:)

הגמרא כאן חוזרת ומדגישה שהמצוה הזאת שייכת דוקא ב'עדת ישראל'. על פניו, יש כאן שלילה טכנית בלבד של ההוה אמינא: חשבנו שנכרי יכול לשמש סניף, והכרענו שאינו יכול. אלא שנראה שהרמב"ם לוקח את הסברא צעד אחד קדימה, לאור הספרא:

ולשון ספרא: "**על מנת כך הוצאתי אתכם מארץ מצרים** – על מנת שתקדשו את שמי ברבים". (ספר המצוות לרמב"ם עשה ט)

הספרא מתבסס על סמיכות הפסוקים:

וְלֹא תְחַלְּלוּ אֶת שֵׁם קָדְשִׁי וְנִקְדַּשְׁתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה' מְקַדִּשְׁכֶם: הַמּוֹצִיא אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לִהְיוֹת לָכֶם לֵא–לֹהִים אֲנִי ה': (ויקרא כ"ב, לב–לג)

מצות קידוש השם היא מצוה שנועדה לעם ישראל, ולו בלבד. הקב"ה ביציאת מצרים לקח את עם ישראל כדי שיהיה ל"ממלכת כהנים וגוי קדוש". פסוקים אלו ("וְנִקְדַּשְׁתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל..."), הם חתימת נושא שלם, שלא התחיל רק ב"וְלֹא יְחַלְּלוּ אֶת שֵׁם קָדְשִׁי" (כלומר, הנושא המצומצם של זהירות כהנים מטומאת קדשים, כפי שהצענו בתחילת המאמר), אלא באמירת "קְדֹשִׁים תִּהְיוּ" – בכלל נושאי הקדושה. אנחנו קודם כל עוסקים בפרקים אלה בקידוש עם ישראל, ולאחר מכן בקדושת הכהנים ועבודתם. המצוה האחרונה חוזרת ופונה לכל ישראל:[[153]](#footnote-154) הציפיה היא לא רק להיות קדושים בשגרה, אלא שגם במצבי קיצון, עליכם מוטל לקדש את הקב"ה בתוככם, אפילו במחיר מסירת הנפש.

**ז. סיכום**

הצגנו שתי גישות מרכזיות לגבי טעמה של מצות קידוש השם. ראינו שלדעת ספר החינוך (ובעקבותיו גם המנחת חינוך) לאור הגמרא במגילה, מוקד המצוה הוא מסירת הנפש על מצוות יחודיות, ובפרט בפרהסיא, מכיון שיש כאן **יצירת קדושה**. לעומת זאת, ברמב"ם ראינו שבניגוד לאיסור חילול השם, למצות קידוש השם יש מגמה אחת מרכזית – **פרסום האמונה**.

ראינו השלכות להבנות השונות בשאלה מהי הגדרת 'פרהסיא': נשים, עבדים, קטנים והמקדש עצמו. דנו גם בשאלה האם ומתי מותר למסור את הנפש גם כשאין ציווי על כך.

לסיום, חזרנו לספקו של ר' ירמיה לאור שיטת רבנו תם בצירוף קטן למנין, ודנו ביחס שבין חילול השם שמתיחס גם כלפי גויים, לקידוש השם ששייך אך ורק "בתוך ישראל".

הרב אהרן ווסר

קידוש בכלאי הכרם[[154]](#footnote-155)\*

א. תוספת מאתים

סברת הדין – דין ביטול או דין קידוש

בשתי משניות במסכת כלאים מופיעה ההלכה של "תוספת מאתים":

הרואה ירק בכרם ואמר כשאגיע לו אלקטנו מותר כשאחזור אלקטנו אם **הוסיף במאתים אסור**: (ה', ו)

עציץ נקוב מקדש בכרם ושאינו נקוב אינו מקדש ור"ש אומר זה וזה אוסרין ולא מקדשין המעביר עציץ נקוב בכרם אם **הוסיף במאתים אסור**: (ז', ח)

מקור הלכה זו נמצא במימרא של רבא בגמרא בפסחים (כה.) שקובעת שקיימים שני דרכים להגיע לאיסור הנאה בכלאי הכרם – זרוע ובא וזרוע מעיקרו:[[155]](#footnote-156)

אמר רבא: תרי קראי כתיבי, כתיב הזרע וכתיב המלאה, הא כיצד? זרוע מעיקרו – בהשרשה, זרוע ובא, הוסיף אין, לא הוסיף לא.

"זרוע מעיקרו" נאסר בהשרשה ו"זרוע ובא" נאסר בתוספת מאתים. רש"י על אתר (ד"ה המעביר) מבאר את הצורך בתוספת מאתים:

שהערלה וכלאים **אין בטלין אלא במאתים** של היתר לבד האיסור, לא הוסיף מאתים, אלא פחות כל שהוא – מותר, דיש בו כדי להעלות באחד ומאתים, ובספרי יליף ליה מתרומה שעולה באחד ומאה, וכלאים שכפל את אסוריו שאסורין בהנאה – כפל את עלייתן.

על פי הביאור של רש"י, גדר תוספת מאתים הוא הלכה של ביטול שמתבססת על המשנה במסכת ערלה שאומרת ש"ערלה וכלאי הכרם עולים באחד ומאתים" (ערלה ב', א).[[156]](#footnote-157) נמצא, שלדעת רש"י חלות הקידוש של כלאי הכרם היא בשעה שהמינים מתערבים, אלא שאין לקידוש משמעות עד לתוספת מאתים כיון שהיא בטלה בתערובת.

ראשון נוסף שהלך בכיוון זה הוא רבנו תם שמבאר מדוע לא נאמר העקרון של "קמא קמא בטיל" בדין תוספת מאתים:

ור"ת מפרש דלהכי נקט תרי זימני לאשמועינן שאם יש תוספת מאתים בין מה שהוסיף כשנפרצה ראשונה ובין מה שהוסיף כשנפרצה שניה דאין מצטרפין לאסור דקמא קמא בטלה ודוקא כשיש הפסק בינתיים אבל בעלמא כלאים נאסרין במאתים ולא אמרינן כל פורתא כשהוא גדל מתבטל והא דאמר בפ' בתרא דע"ז (דף עג. ושם) המערה יין נסך מחבית לבור אפילו כל היום כולו קמא קמא בטל מפרש ר"ת בדפסיק פסוקי אבל אם מערה בלא הפסק אסור מידי דהוה אכלאים הנאסרין בתוספת מאתים לפי שגדל בלא הפסק.

(תוספות בבא קמא ק: ד"ה אומר)[[157]](#footnote-158)

מבלי להכנס לתירוץ של רבנו תם שיעביר אותנו לדיני תערובת, עצם הגיוס של "קמא קמא בטיל" – מושג המשמש בגדרי ביטול בתערובות – לנושא תוספת מאתים מצביע על כך שרבנו תם תופס את דין תוספת מאתים כגדר של תערובת.

למרות שרבים מהראשונים הלכו בדרך זו בביאור דין תוספת מאתים,[[158]](#footnote-159) יש לציין מספר קושיות שעולות לפי הפירוש הזה:

1. הגמרא בפסחים לומדת את דין זרוע ובא מדרשת הפסוקים מהמילה "מלאה". הצורך בדרשה מיוחדת מלמד שמדובר בדין ייחודי בקידוש ולא בהלכה הרגילה של ביטול.[[159]](#footnote-160)
2. ביטול תערובת כלאים רגילה במאתים הוא דין דרבנן, ומדאורייתא כלאים בטלים ברוב כמו שאר האיסורים.[[160]](#footnote-161) אם כן, ראשונים אלו בהכרח סוברים שתוספת מאתים יוצרת קידוש מדרבנן, אך מדאורייתא הקידוש אינו חל לפני תוספת של רוב.[[161]](#footnote-162)
3. ניתן להעלות מספר כללים בדיני ביטול שאינם מתאימים למציאות של קידוש בכלאי הכרם, כגון שיטת רבי יהודה ש"מין במינו אינו בטל".[[162]](#footnote-163)

ואכן, ישנם ראשונים שסוברים שדין תוספת מאתים הוא דין דאורייתא, בהם בעל היראים:

מה שהוצרכנו תוספת מאתים **מדאורייתא**, אבל מדרבנן מתסרי בלא תוספת מאתים כדתנן במס' כלאים [ז', ז] הרוח שצלצלה את הגפנים על גבי התבואה יגדור מיד ואם אירעו אונס מותר, וכיון דמישתרי במקום אונס שמעינן דמדרבנן קאמר ובלא תוספת מאתים לכל הפחות. (יראים שפט [דפוס ישן קנב])

היראים סובר שהשיעור של תוספת מאתים מחיל קידוש דאורייתא, ומדרבנן יש איסור אף בפחות ממאתים. ראשון נוסף שסבר ששיעור מאתים הוא מדאורייתא הוא בעל ספר החינוך:

וכמו שאמרו זכרונם לברכה [פסחים כה.] זרוע מעיקרו בהשרשה זרוע ובא בתוספת, וזה התוספת פירשוהו זכרונם לברכה **מפי הקבלה** שהוא במאתים.[[163]](#footnote-164) (ספר החינוך תקמט)

אם כן, ראשונים אלו סוברים שההלכה של תוספת מאתים היא דין דאורייתא בקידוש. לדבריהם יש לומר שהקידוש נוצר בשעת הוספת מאתים ועד לאותה שעה אין חלות של קידוש, בניגוד לעמדת רש"י לפיה יש חלות קידוש אלא שעד לשיעור מאתים הקידוש מתבטל. הרמב"ן סובר כך במפורש, בהתיחסו לקושית בעלי התוספות מדוע צמיחת הכלאים לא מתבטלת מדין "קמא קמא בטיל":[[164]](#footnote-165)

ויש אומרים התם היינו טעמא משום דגידוליו היתר והתירא לא בטל, ואף לדברי זה יכולין אנו לומר **דכלאים נמי התירא הוא שהרי זה בפני עצמו וזה בפני עצמו ואין אחד מהם אסור עד שהוסיף במאתים**, לפיכך זרוע ובא נאסר בתוספת ולא אמרינן ראשון ראשון בטל דהיתרא לא בטיל, אבל כשגדר בינתים כבר ביטלו בידים ונתבטל ושוב אינו חוזר ונעור.

(בבא בתרא ב. ד"ה ה"ג בכולהו)

הרמב"ן מסביר ש"קמא קמא בטיל" אינו שייך בכלאי הכרם כיון שקודם לתוספת מאתים לא היה שום איסור, והיתר בהיתר אינו בטל, ולאחר תוספת מאתים הקידוש חל על שיעור חשוב שאינו בטל.

גם הרמב"ם צעד בנתיב זה בהלכות מאכלות אסורות כשעסק בחיוב מלקות באכילת כלאי הכרם:

כלאי הכרם כיצד מין ממיני תבואה או מיני ירקות שנזרעו עם הגפן בין שזרע ישראל, בין שזרע נכרי, **בין שעלו מאליהן**, בין שנטע הגפן בתוך הירק שניהם אסורין באכילה ובהנייה שנאמר פן תקדש המלאה הזרע אשר תזרע ותבואת הכרם, כלומר פן תתרחק ותאסור שניהם.

והאוכל כזית מכלאי הכרם בין מן הירק בין מן הענבים **לוקה מן התורה** ושניהם מצטרפין זה עם זה.

במה דברים אמורים שנזרעו בארץ ישראל אבל בחוצה לארץ כלאי הכרם מדברי סופרים, **ובהלכות כלאים יתבאר אי זה מין אסור בכלאי הכרם ואי זה מין אינו אסור והיאך יאסור ומתי יאסר** ואי זה דבר מקדש ואי זה אינו מקדש. (כלאי הכרם י', ו–ח)

בהלכה ו הרמב"ם מביא אופנים שונים של כלאי הכרם וביניהם את ההלכה של זרוע ובא (שכפי שמתבאר בדבריו בהלכות כלאים, נאסר בתוספת מאתים[[165]](#footnote-166)), ובהלכה ז הוא פוסק לגבי כל המקרים שהאוכל כזית מכלאי הכרם מתחייב מלקות. משתמע מכך שלדעת הרמב"ם תוקף דין תוספת מאתים בזרוע ובא הוא מדאורייתא ולכן האוכל ממנו מתחייב מלקות.

נמצא, שנחלקו הראשונים בהבנת אופי הקידוש בכלאי הכרם: לדעת רש"י ודעימיה חלות הקידוש תלויה בעצם הערבוב וההכלאה בין המינים, וברגע שהמינים מתערבים נוצר איסור ההנאה.[[166]](#footnote-167) מאידך, הראשונים שחולקים על כך סוברים שההתערבות בין המינים אינה מספיקה בכדי ליצור את הקידוש של הכרם, אלא חלות הקידוש דורשת שהמינים יגדלו בצותא בשיעור של תוספת מאתים, וללא הגידול המשותף אין כאן חלות של איסור מדין זרוע ובא.

תוספת מאתים במין אחד

נפקא מינה אפשרית שמבטאת את שתי ההבנות האלו היא ההלכה של תוספת מאתים במין אחד. המשנה קובעת שתבואה יבשה אינה מתקדשת:

תבואה שיבשה כל צרכה וענבים שבשלו כל צרכן אין מתקדשות. (כלאים ז', ז)

הר"ש מבאר משנה זאת באמצעות דין תוספת מאתים, שתבואה יבשה אינה מתקדשת כיון שאין בה תוספת מאתים:

בירושלמי (שם) תני כיני מתני' אינן מתקדשין כלומר כיון דגמרו כל צורכן דשוב לא יוסיפו מאתים אבל מקדשין אחריםכגון סיכך ע"ג תבואה דחד נגמר כל צורכו וחד לא נגמר כל צורכו שהנגמר אוסר אותו שלא נגמר אם הוסיף מאתים.

הר"ש כותב שלמרות שהתבואה אינה מתקדשת הרי שהגפנים נאסרים בתוספת מאתים, והוא לומד זאת מדברי הירושלמי, לפי פירושו. משיטת הר"ש עולות שתי הנחות שנדרשות על מנת להסביר את המשנה:

1. קיימת חלות קידוש במקרה של תוספת מאתים במין אחד בלבד.
2. במקרה של קידוש שנוצר על ידי מין אחד שמוסיף מאתים, הרי שהקידוש חל על המין שמוסיף מאתים בלבד והמין שאינו מוסיף מאתים נשאר בהיתרו.

מההנחה הראשונה נמצאנו למדים שלדעת הר"ש הקידוש של זרוע ובא אינו מחייב שהמינים יגדלו יחד, כפי שטען הרמב"ן, ומכאן שהר"ש סובר שעצם התערובת בין המינים מקדשת והצורך בתוספת מאתים הוא מטעמים של ביטול בתערובת בלבד. הבנה זאת תסביר גם את הקידוש הא־סימטרי, שהרי דוקא ההלכה של ביטול מאפשרת להתיחס לכל אחד מהמינים בצורה נפרדת: המין שמוסיף מאתים איסורו אינו בטל והמין שאינו מוסיף מאתים איסורו בטל. ואכן, המקדש דוד לומד ממשנה זו שבכלאי הכרם אין צורך שהמינים יגדלו יחד, בהתאם לשיטת הר"ש:

בכה"כ אי בעינן שיגדלו הגפנים והזרעים יחד, נראה דא"צ, דהא אמרינן (פ"ז דכלאים מ"ז) תבואה שיבשה כל צרכה אינה מתקדשת, ואמרינן בירושלמי אבל מקדשת אחרים, ואף דאין התבואה גדילה עם תבואת הכרם מכל מקום מקדשות אותן.

(מקדש דוד (מהד' מכון המאור) זרעים – כלאים טו [בפרויקט השו"ת מ])

אולם, הרמב"ם (בפהמ"ש) מפרש את המשנה באופן אחר ועל פי פירושו תבואה שיבשה אינה חסרה רק מצד תוספת מאתים, אלא היא מופקעת לחלוטין מקידוש בכלאי הכרם:

וטעם כל זה הוא מאמר ה' פן תקדש המלאה הזרע אשר תזרע ותבואת הכרם, צריך שיהו שם תבואת כרם ומלאת זרע, ותהיה גם במצב ההתהוות והגדול, לפי שאם נגמרה תכלית גמרה הרי היא נקראת ענבים וחטים, ואינה נקראת תבואת כרם ומלאת זרע.

הרמב"ם לומד דין זה מלשון הפסוק, הקורא לתבואה ולכרם הנאסרים בכלאי הכרם "מלאת זרע" ו"תבואת כרם". תבואה שיבשה וענבים שבשלו אינם נכללים בהגדרות אלו, ולכן הם אינם נכללים באיסור כלאי הכרם. ממילא הרמב"ם (כלאים ה', יג) פוסק שבמקרה של תבואה שיבשה אף אחד מהמינים אינו מתקדש:[[167]](#footnote-168)

אבל תבואה שיבשה כל צורכה וענבים שבשלו כל צורכן **אינן מתקדשות**.[[168]](#footnote-169)

מתוך הביאור של הרמב"ם לדין תבואה שיבשה, עולה שהוא חולק על מסקנת המקדש דוד, שהרי הרמב"ם כותב שהמינים צריכים להיות במצב של "התהוות וגידול" ומשמע מכך שהתבואה והכרם צריכים לגדול יחד על מנת ליצור את הקידוש בכלאי הכרם. אם כן, מוכח מדבריו שתוספת מאתים נדרשת לעצם יצירת הקידוש.[[169]](#footnote-170)

דינא דגרמי

ישום נוסף של המחלוקת הזאת עולה במסגרת דיונם של הראשונים בהלכה של דינא דגרמי. הגמרא מביאה ברייתא שעוסקת בקידוש בכלאי הכרם כמקור לשיטת רבי מאיר שדן דינא דגרמי:

אלא הא ר"מ, דתניא: מחיצת הכרם שנפרצה אומר לו גדור, נפרצה אומר לו גדור, נתייאש ממנה ולא גדרה – ה"ז קידש וחייב באחריותו. (בבא קמא ק.)

הרמב"ן (קונטרס דינא דגרמי) מקשה על הנחת הגמרא שחיוב הממון במקרה זה הוא מדינא דגרמי ולא משום ממון המזיק:

תו איכא למידק היכי שמעינן מהאי מתניתא דדיינינן דינא דגרמי, הא ממונו הוא דאזיק שהגפנים שלו הם שהולכין ומתערבין עם תבואתו של חברו ואוסרין אותה, ומאחר שעליו לגדור מפני האיסור ולא אמרינן בה על הניזק להרחיק את עצמו אמאי לא לחייב לכולי עלמא, הא שורו הוא דלא טפח באפיה מאחר שהיה לו לגדור ולא גדרה.

הרמב"ן מביא שני תירוצים לקושיא זו. לעניננו, נתמקד בתירוץ השני שאותו הרמב"ן דוחה:

ואיכא דסליק אדעתיה לתרוצי שאני הכא שאין כאן נזק אלא מחמת **גרמא** שאף הגפנים שלו אינן מזיקים את התבואה אלא שהן **גורמין לאיסור שיבא**, ועדיין צריכין לדברי הרב רבי יצחק ז"ל שא"כ הוה ליה היזק שאינו ניכר ולא שמיה היזק, אלא משום קנסא הוא דמחייב לר"מ ולא סבירא לן נמי כותיה ואף על גב דדיינינן דינא דגרמי, אלא ודאי **הערבוב הוא ההיזק** וכשורו שנגח דמי... לפיכך לא נראה בזה אלא כדברי הרב רבי יצחק הצרפתי ז"ל.

על פי ביאור זה בעל הכרם אינו מתחייב משום ממון המזיק כיון שהנזק – הוא האיסור – נעשה באופן עקיף, וגרמא בנזיקין פטור. הרמב"ן דוחה את ההסבר הזה וטוען שיש לדמות קידוש בכרם לשור שנגח, שהרי הגפנים גורמים ליצירת הערבוב שבעקבותיו חל הקידוש שהוא הנזק, וכך יוצרים נזק בצורה ישירה. על מנת לחלוק על קביעת הרמב"ן ניתן ללכת בשני דרכים:

1. חילוק בין שני סוגי נזק: בשור שנגח הנזק קיים במציאות ולכן השור הוא הגורם הישיר לנזק, ואִלּוּ בכלאי הכרם הנזק נגרם על ידי חלות הלכתית של קידוש. מכיון שכן, במחיצת כרם שנפרצה ניתן לראות את הכרם כגורם ישיר למציאות הקובעת חלות קידוש אך הנזק עצמו, האיסור שנוצר, הוא עקיף, ולא מגולם בעצם המציאות.[[170]](#footnote-171)
2. יתכן שבכלאי הכרם סיבת האיסור איננה מציאות התערובת אלא הגידול המשותף. לכן, גדילת הגפנים רק מאפשרת מצע עליו התבואה תאסור את עצמה, וממילא תפקיד הגפנים ביצירת הנזק יוגדר כגרמא ולא כנזק ישיר.[[171]](#footnote-172)

דיון דומה מופיע בראשונים סביב הגדרת ההבדל שבין גרמא לגרמי. אחת ההצעות של בעלי התוספות היא שבגרמי הנזק מתרחש מיד בשעת המעשה, ובגרמא הנזק בא לאחר זמן. הראשונים מקשים על הסבר זה מדין מחיצת הכרם שנפרצה שאינה מקדשת עד לאחר תוספת מאתים ואף על פי כן הגמרא הגדירה מקרה זה כדינא דגרמי. הרא"ש מיישב שאף במקרה של מחיצת הכרם הקידוש חל בשעה הראשונה אלא שהוא אינו ניכר עד לאחר תוספת המאתים:

ועוד יש לחלק דכל היכא דההיזק נעשה מיד בשעת מעשה נקרא דיני דגרמי... וכן נתייאש מיד **בשעת יאוש נעשה כלאים** **אלא שאין אוסר עד שיוסיף מאתים**...[[172]](#footnote-173)

(רא"ש בבא בתרא ב', יז)

הרמב"ן בקונטרס דינא דגרמי מביא את התשובה הזו בניסוח שונה:

כלל גדול יהיה בידך כל הגורם ומחמת גרמתו בא היזק שאי אפשר אלא באותו היזק ואינו תלוי בדעת אחרים, אלא **בשעה שגרם בא ההיזק** **או שהוא עתיד לבוא**, כגון זה חייב ר"מ ונקרא בגמ' ברי היזיקא... וכן במחיצת הכרם שנפרצה **שבשעה שנתיאש** **ממנה גרם לזה נזק שהרי הגפנים גדלין והולכין ומתערבין**, וכל דבר שאינו תלוי בדעת אחרים אלא על כרחנו יבא הנזק מחמת **גרמתו** של זה, ברי היזיקא חשבינן ליה.

הרא"ש כותב ששם כלאים חל בשעת היאוש, ואִלּוּ לדעת הרמב"ן בשעת היאוש נולדים הסיבה והגורם לקידוש, שהמינים "הולכים ומתערבים". נראה שהרא"ש סובר שהקידוש חל בשעת התערבות המינים ושיעור תוספת המאתים הוא הלכה של ביטול, ולכן הוא כותב שהנזק עצמו חל בשעת היאוש. מאידך, הרמב"ן לשיטתו סובר שהקידוש חל רק לאחר תוספת מאתים, ולכן הוא נצרך לחדש שלענין דינא דגרמי אין צורך שהנזק עצמו יתרחש בשעת מעשה הנזק, אלא מספיק שגורם הנזק יוולד מיד. נמצא, שמחלוקת הראשונים בביאור דין תוספת מאתים מולידה מחלוקת נוספת בהגדרת העקרון של "ברי הזיקא" בדינא דגרמי.[[173]](#footnote-174)

ב. אופי הקידוש

עד כה עסקנו בהבנת ההלכה של תוספת מאתים. כעת ננסה להבין כיצד הבנות אלו משתלבות באופי הקידוש בכלאי הכרם באופן כללי. יש לעיין במיוחד בסברת הראשונים ששיעור תוספת מאתים הוא הלכה בקידוש ועל מנת ליצור את הקידוש צריכים שהמינים יגדלו יחד ולא רק יימצאו בתערובת, שהרי גישה זאת פחות אינטואיטיבית. כיוון ראשון שבו נדון עולה מלשונו של הרמב"ן:

דכלאים נמי התירא הוא שהרי **זה בפני עצמו וזה בפני עצמו** ואין אחד מהם אסור עד שהוסיף במאתים. (רמב"ן בבא בתרא ב.)

וסברא דומה עולה בדבריו בקונטרס דינא דגרמי:

שבשעה שנתיאש ממנה גרם לזה נזק שהרי הגפנים **גדלין והולכין ומתערבין**.

מדבריו של הרמב"ן נלמד ששיעור תוספת מאתים מגדיר את המינים כמעורבים. כאשר שני המינים נמצאים בסמיכות מקום אך טרם גדלו ביחד הרי שהפגישה ביניהם מוגדרת כארעית וחד פעמית. הקידוש בכלאי הכרם דורש שהמינים יימצאו בתערובת קבועה ולכך היא תלויה בגידול ביחד ובתוספת מאתים.

ניתן להדגים סברא זו בדינים נוספים של כלאים: המשנה מציינת שבמקרה של תבואה שעלו בה מיני זרעים שמזיקים לשדה אין מחייבים את בעל השדה לעקור הזרעים:

תבואה שעלה בה ספיחי אסטיס וכן מקום הגרנות שעלו בהן מינין הרבה וכן תלתן שהעלה מיני צמחים אין מחייבין אותו לנכש. (כלאים ב', ה)

רש"י בבבא קמא (פא. ד"ה אין מחייבין) מבאר שהטעם לכך הוא שהבעלים עתידים ליטול את הזרעים האלו ולכן הם אינם נאסרים בקיום כלאים. כוונתו היא שכיון שהזרעים אינם נמצאים בשדה באופן קבוע הרי שאין כאן תערובת שאסורה בכלאים.

דוגמא נוספת לכך עולה במשנה שמביאה מחלוקת תנאים בענין כרם שגפניו נטועים בצפיפות מקום, האם הוא מוגדר ככרם לענין חיוב ההרחקה של ד' אמות:

כרם שהוא נטוע על פחות פחות מארבע אמות רבי שמעון אומר אינו כרם וחכמים אומרים כרם ורואין את האמצעיות כאילו אינן. (שם ה', ב)

לדעת חכמים כרם צפוף אמנם מוגדר ככרם, אך רק מכיון שהשורה האמצעית כאילו אינה. רב הונא מחדש בירושלמי שהכלל של חכמים ש"רואים את האמצעיות כאילו אינן" מועיל אפילו לזרוע על גביהן תבואה, והסיבה לכך היא שאין כאן תערובת קבועה האסורה בכלאים.[[174]](#footnote-175)

נמצא על פי הסבר זה, שמחלוקת הראשונים בהבנת הדין של תוספת מאתים איננה מחלוקת עקרונית באופי הקידוש; לכל השיטות הקידוש תלוי בערבוביא בין המינים, ונחלקו רק מה הם גדרי התערובת האסורה בכלאים. לדעת רש"י ברגע שהמינים מתערבים הם נקראים תערובת, ולעומתו סובר הרמב"ן שהתערובת האסורה נוצרת רק לאחר שהמינים גדלים יחד.

מאידך גיסא, בדרך אחרת ניתן לומר שהראשונים נחלקו בהבנת אופי הקידוש; לדעת רש"י הקידוש תלוי בתערובת בין המינים, ואִלּוּ הרמב"ן סובר שחלות הקידוש תלויה ביצירת יחידה אחת של כלאים. אם כן, לדעת הרמב"ן תוספת המאתים הופכת מציאות של תערובת שבה שני המינים מוגדרים כיחידות נפרדות לחפצא אחד של כלאים.[[175]](#footnote-176)

עיקר הגידול

השלכה אפשרית לשתי ההבנות האלו עולה לגבי שאלת ההיקף של איסור ההנאה בזרוע ובא. הראשונים נחלקו ב"זרוע ובא" האם רק התוספת שגדלה באיסור נאסרת, או שמא לאחר תוספת המאתים אף עיקר הצמח שגדל בהיתר נאסר. התוספות מעלים סתירה בין כמה סוגיות לגבי המעמד של עצים בכלאים:

וא"ת דהכא משמע דזמורות ועצי כלאים שרו, ומ"ש מהא דאמרינן בפרק כל שעה (פסחים כו:) תנור שהסיקוהו בקליפי ערלה או בקשין של כלאי הכרם חדש יותץ מכלל דאסירי ואמרינן נמי התם (כה.) כלאי הכרם עיקרן נאסר? ומיהו הא לא קשה דאיכא למימר דעיקרן נאסר משום דכתיב (דברים כב) הזרע. וי"ל דהתם איירי בזרוע מעיקרן, שנזרעו הזרעים עם נטיעות הכרם שגדלו הזמורות באיסור אבל הכא איירי בזמורות שהיו כבר גדולים קודם שנזרעו כלאים שאותן אינן נאסרים אלא כשהוסיפו מאתים.

(תוספות בבא בתרא לו. ד"ה הכי גריס)

תוספות מבארים שחלות איסור הכלאים בעצים תלויה באופן הגידול שלהם. עצים שגדלים או מוסיפים מאתים באיסור נאסרים בהנאה, אך עצים שכל הגידול שלהם הוא בהיתר אינם נאסרים אף אם הפירות מוסיפים מאתים. אולם, לא מבואר בתוספות האם במקרה של תוספת מאתים האיסור חל על התוספת בלבד או שהתוספת אוסרת את הגידולים כולם. הרמב"ן (שם) מביא את התירוץ של התוספות וכותב שתוספת המאתים בלבד היא שנאסרת, ועיקר הצמח נשאר בהיתרו:

ואני שמעתי דבכלאי הכרם הדברים אמורים, וכגון שהיה הכרם נטוע והביא שם מין אחר והוסיף במאתים **והתוספת נאסר ולא עיקרן של גפנים שהיו שם קודם השרשת המין האחר**.

אולם, מדברי הרשב"א (שם) עולה מסקנה אחרת:

וכלאים נמי בזורע בין הגפנים והוסיפו הפירות ולא הוסיפו הזמורות באחד ומאתים**, ויש מי שאומר** שאפי' הוסיפו הזמורות אינו נאסר אלא התוספת אבל עיקרן של גפנים שהיו שם קודם לכן לא נאסר, ויש לעיין בפ' כל הבשר דאמרי' התם אמר רב אדא בר אהבה זאת אומרת כלאי הכרם עיקרן נאסר והיתה להן שעת הכושר קודם השרשה, וי"ל דהתם בזרוע מעיקרו שנאסר בהשרשה.

בתחילת דבריו הרשב"א מביא את התירוץ של התוספות שהגמרא עוסקת במקרה שתוספת המאתים היא בפירות ולא בזמורות ולכן הזמורות אינן נאסרות בהנאה. אולם, בהמשך דבריו הוא מביא בשם "יש אומרים" שאף אם הזמורות מוסיפות מאתים התוספת נאסרת ולא עיקר הזמורות שגדל בהיתר. אולם, הרשב"א מקשה על השיטה הזאת מהגמרא שאומרת שכלאי הכרם "עיקרן נאסר", ומשמע מכך שהרשב"א עצמו סובר שתוספת המאתים בזמורות אוסרת את עיקר הזמורות.[[176]](#footnote-177)

מי שהולך בכיוון הזה בצורה מפורשת יותר הוא הרמב"ם, כפי שנוכיח מפסקיו בשני מקומות. ראשית, כבר ראינו בדברי הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות שהאוכל כזית מכלאי הכרם שנאסר בזרוע ובא מתחייב מלקות, ומכאן ניתן להבין שתוספת המאתים אוסרת את כל הפרי.[[177]](#footnote-178)

בנוסף לכך, הרמב"ם כותב שבמקרים של זרוע ובא וזרוע מעיקרו שני המינים נאסרים לגמרי, הפירות העצים והקשין, ומשמע מדבריו שכל הגידול נאסר, לרבות החלק שגדל בהיתר:[[178]](#footnote-179)

אסור לזרוע ירקות או תבואה בצד הגפנים או ליטע גפן בצד הירק או תבואה, ואם עשה כן אף על פי שאינו לוקה הרי זה קדש **ונאסרו שניהם בהנאה הירק או התבואה או הגפנים**, ושורפין את שניהן שנאמר פן תקדש המלאה הזרע, **ואפילו הקש של תבואה והעצים של גפנים האלו אסורין בהנאה** ושורפין אותם ולא יסיק בהן תנור וכירים ולא יבשל בהם בעת שריפתן. (כלאים ה', ז)

נמצאנו למדים, שלדעת הרמב"ן תוספת המאתים לבדה היא הגידול שנאסר בזרוע ובא, ולדעת הרשב"א והרמב"ם תוספת המאתים אוסרת את כלל הגידולים. ולכאורה, ראשונים אלו נחלקו בהבנת אופי הקידוש במקרה של זרוע ובא. הרמב"ן סובר שבזרוע ובא הקידוש תלוי בתערובת בין המינים, והצורך בתוספת מאתים הוא לקבוע את התערובת כתערובת חשובה. מכיון שכן, הרמב"ן סובר שהתוספת בלבד נאסרת ולא עיקר הגפנים. מאידך, הרשב"א והרמב"ם סוברים שתוספת המאתים יוצרת יחידה חדשה של כלאים, ולכן אף עיקרי הגפנים נאסרים בהנאה, שהרי אף הם מוגדרים כחלק מחפצא של כלאים.[[179]](#footnote-180)

אולם, לכאורה יש להביא ראיה לשיטת הרמב"ן מסוגיא מפורשת. הגמרא בפסחים מביאה את דבריו של איסי בן יהודה הלומד איסור הנאה בבשר וחלב מהצד השוה שבין כמה תחומים שיש בהם איסור הנאה, וביניהם כלאי הכרם. בהמשך הסוגיא הגמרא דנה בהוכחה מכלאי הכרם:

וליפרוך מה לכלאי הכרם שכן לא היתה לו שעת הכושר! אמר רב אדא בר אהבה: זאת אומרת כלאי הכרם עיקרן נאסרין, הואיל והיתה להן שעת הכושר קודם השרשה. מתיב רב שמעיה: המעביר עציץ נקוב בכרם, אם הוסיף מאתים - אסור. הוסיף אין, לא הוסיף לא! אמר רבא: תרי קראי כתיבי, כתיב הזרע וכתיב המלאה, הא כיצד? זרוע מעיקרו – בהשרשה, זרוע ובא, הוסיף אין, לא הוסיף לא. (פסחים כה.)

רב אדא בר אהבה מוכיח מדיון הגמרא סביב שיטת איסי בן יהודה, שכלאי הכרם נאסרים מעיקרם בשעת ההשרשה של הזרעים ולכן יש להם שעת הכושר, שהרי הזרעים מותרים קודם ההשרשה. על כך מקשה רב שמעיה שבמעביר עציץ נקוב בכרם הקידוש חל על הגידולים ולא על עיקר הכרם, ואם כן קיים מקרה של קידוש בכלאי הכרם שאין לחפץ הנאסר שעת הכושר. מקושיתו של רב שמעיה יש להוכיח שבמקרה של זרוע ובא התוספת שגדלה באיסור נאסרת בהנאה ולא עיקר הגפנים שגדל בהיתר, שהרי אם עיקר הגפנים נאסר בהנאה אז היתה לעיקר שעת הכושר קודם לתוספת מאתים.[[180]](#footnote-181)

ונראה, שראשונים אלו יבארו את קושיתו של רב שמעיה כרבנו חננאל:[[181]](#footnote-182)

איני דכלאי הכרם **בהשרשה נאסרין** והתניא המעביר עציץ נקוב בכרם אם הוסיף מאתים אסור כלומר אם הוסיף עציץ זה בכרם כשיעור שיש בו חלק אחד במאתים חלקים כמה שיש בו נאסר דייקי' מינה מדקתני הוסיף נאסר מכלל שאם לא הוסיף אפי' השריש לא נאסר.

רבנו חננאל מבאר שקושית רב שמעיה איננה חוזרת לקביעה העקרונית של הגמרא שכלאי הכרם אין להם שעת הכושר אלא מדובר בקושיא נקודתית על דבריו של רב אדא בר אהבה שכלאי הכרם עיקרם נאסר משעת השרשה. נמצא, שעל פי הביאור של רבנו חננאל קושית רב שמעיה עומדת אף לדעת הרמב"ם שהקידוש חל על הגידול כולו, שהרי בכל זאת הקידוש איננו חל בשעת ההשרשה.

נראה שהמחלוקת בענין חלקי הפרי הנאסרים בקידוש יכולה להסביר בצורה טובה יותר את שיטת רש"י לגבי ההלכה של תוספת מאתים. כזכור, המנחת חינוך מבאר שהדרשה של הגמרא בפסחים היא אסמכתא בעלמא, כיון שהצורך בתוספת מאתים זרוע ובא מבוסס על דין ביטול. אולם, מהפירוש של רש"י לסוגיות בפסחים ובחולין משמע שמדובר בדרשה גמורה וזאת למרות שהוא סובר שזרוע ובא הוא מדין ביטול. בפירוש דברי רבא הוא כותב כך:

זרוע ובא – קודם לכן, הוסיף אין, לא הוסיף לא, **דכתיב מלאה**.[[182]](#footnote-183) (פסחים כה.)

ובפירושו לגמרא בחולין הוא מבאר את מהות הדרשה:

המלאה – משמע **מילויו ותוספתו**.[[183]](#footnote-184) (חולין קטז.)

לכן נראה להציע שלדעת רש"י הדרשה של "מלאה" היא דרשה גמורה, אלא שהיא אינה מלמדת על השיעור של אחד ממאתים, כפי שסוברים היראים והחינוך, שהרי השיעור הזה מקורו בדין דרבנן של ביטול. לדעת רש"י הדרשה מלמדת שבמקרה של זרוע ובא רק התוספת נאסרת ולא עיקר הפרי, ולכן שייך בו דין ביטול בתערובת.

**ג. זרוע ובא וזרוע מעיקרו**

הגמרא בפסחים מביאה את המימרא של רבא שמחלקת בין שני אופנים של קידוש בכלאי הכרם, זרוע ובא וזרוע מעיקרו:

אמר רבא: תרי קראי כתיבי, כתיב הזרע וכתיב המלאה, הא כיצד? זרוע מעיקרו – בהשרשה, זרוע ובא, הוסיף אין, לא הוסיף לא. (פסחים כה.)

לפי פירושו של רש"י, הסוגיא עוסקת בהגדרת הקידוש כאיסור הנאה שיש לו שעת הכושר.[[184]](#footnote-185) איסי בן יהודה מביא את הקידוש בכלאי הכרם כמקור לאיסור ההנאה בבשר וחלב, ורב אדא בר אהבה לומד מכך שהקידוש מוגדר כאיסור הנאה שיש לו שעת הכושר. על כך מקשה רב שמעיה מקידוש בזרוע ובא שחל על הגידולים שאין להם שעת הכושר, ואם כן כיצד איסי לומד את איסור ההנאה בבשר וחלב מקידוש בכלאי הכרם אם קיימים מקרים של קידוש שאין להם שעת הכושר.[[185]](#footnote-186) אם כן, יש לעיין כיצד החילוק של רבא בין זרוע ובא וזרוע מעיקרו מתרץ את קושית רב שמעיה, שהרי אף רב שמעיה הבין שקיימים שני מקרים של קידוש ובדיוק מסיבה זו הוא מקשה על הקביעה של רב אדא שכלאים הוא איסור שיש לו שעת הכושר.[[186]](#footnote-187)

על כן נראה לבאר, שהאמוראים נחלקו במחלוקת עקרונית ביחס בין שני מסלולי הקידוש: רב שמעיה בקושיתו מניח באופן פשוט שזרוע ובא וזרוע מעיקרו הם הלכה אחת של קידוש. מכיון שכן, הברייתא של המעביר עציץ שקובעת שהגידולים נאסרים היא הוכחה לכך שבכלל המקרים של קידוש בכלאי הכרם אין לתבואה ולכרם שעת הכושר, ומכך הוא מקשה על מסקנת רב אדא שבמקרה של זרוע מעיקרו יש לכלאים שעת הכושר. לפי זה, תשובת רבא היא ש"זרוע ובא" ו"זרוע מעיקרו" הם שתי הלכות נפרדות של קידוש שמתבססות על שתי דרשות שונות. אם כן, קושית רב שמעיה נפרכת מיסודה, ההוכחה של איסי בן יהודה היא מההלכה של "זרוע מעיקרו" ואין להשוות זאת למקרה של המעביר עציץ שעוסק בהלכה של "זרוע ובא".

**נפקא מינות בין שני הדינים**

ניתן להוכיח שקיימים שני דינים שונים של קידוש מפירוש הר"ש, שעוסק בעונת הקידוש בכלאי הכרם:

מאימתי תבואה מתקדשת משתשליש[[187]](#footnote-188) וענבים משיעשו כפול הלבן. (כלאים ז', ז)

הר"ש בפירושו למשנה מתמודד עם שתי שאלות עיקריות. השאלה הראשונה היא לגבי הפער שקיים בין העולה ממשנה זו לבין דברי רבא בפסחים. המשנה קובעת שעונת הקידוש היא בשלבי הגידול של הבאת שליש ופול הלבן. לעומת זאת, רבא קובע שזרוע מעיקרו נאסר כבר בהשרשה. שאלה נוספת שאתה מתמודד הר"ש היא לגבי המעמד של העצים והקשין בקידוש. הר"ש מקשה שמהמשנה הזאת נראה שהעצים והקשין אינם נאסרים בהנאה, וזאת בניגוד לסוגיות מפורשות שעולה מהם שהעצים והקשין נאסרים בהנאה. הקושיא הראשונה לגבי עונת הקידוש מופיעה באמצע דבריו:

אבל קשה דבפרק כל שעה (כה.) משמע דמיתסרי אפילו בהשרשה ויש חילוק בין זרוע מעיקרו לזרוע ובא כדדרש רבא בפרק כל שעה כתיב המלאה וכתיב הזרע הא כיצד זרוע מעיקרו בהשרשה זרוע ובא הוסיף אין לא הוסיף לא, והשתא משמע בזרוע מעיקרו חטה ושעורה וחרצן הכל נאסר פרי עץ וקשין, וצ"ל דמתני' דהכא בזרוע ובא כגון מעביר עציץ נקוב בכרם דכתיב המלאה, ושליש בתבואה חשיב מלאה, וכתיב ותבואת הכרם, ובפחות מפול הלבן לא מקרי תבואת כרם...

בתירוץ השאלה הזאת הר"ש מחלק בין שני מסלולי הקידוש. המשנה עוסקת בקידוש של זרוע ובא שנדרש מהמילים "מלאה" ו"תבואת הכרם", שמתיחסים לשלבים של הבאת שליש ופול הלבן. לעומת זאת, הגמרא בפסחים עוסקת במקרה של זרוע מעיקרו שנלמד מ"הזרע אשר תזרע", כלומר שעת הזריעה וההשרשה. בסוף דבריו הר"ש מתיחס לשיעור נוסף שמופיע בדברי רבא בפסחים, והוא תוספת מאתים:

והא דאסרינן בכל דוכתי הוסיף מאתים אי זרוע מעיקרו דינו בהשרשה ואי בזרוע ובא הוא עד שתשליש וכפול הלבן נמצא דלא משכחת לה אלא בשהביא שליש ופול הלבן בהיתר ואחר שנעשה כלאי הכרם הוסיף מאתים.

הר"ש מבאר שהצורך בשיעור של תוספת מאתים הוא במקרה של זרוע ובא לאחר שהתבואה והגפן הגיעו לשיעורים של הבאת שליש ופול הלבן, אך תבואה וענבים שלא הביאו שליש ופול הלבן אינם נקראים "מלאה" ו"תבואת הכרם" ולכן הם אינם מתקדשים בתוספת מאתים. ניתן לסכם שלדעת הר"ש ההלכה של זרוע מעיקרו תלויה בהשרשתם של התבואה והכרם, ואִלּוּ הלכת זרוע ובא תלויה בהבאת שליש של התבואה והגעה לפול הלבן של הכרם, או לחלופין בתוספת מאתים של שני המינים.[[188]](#footnote-189)

הקושיא השניה של הר"ש לגבי מעמדם של העצים והקשין בקידוש מופיעה בתחילת דבריו:

ויש לתמוה דתבואה קודם שתשליש וענבים קודם פול הלבן נמי ליתסרו, דכלאי הכרם נאסר בין עץ בין קשין כדאשכחן בפרק כל שעה (כו:) תנור שהסיקוהו בקליפי ערלה או בקשין של כלאי הכרם, ותניא בתוספתא בפרק רביעי זמורה של גפן שהיתה מודלית אפילו היא מאה אמה כל הגפן כולה אסורה היא ופירותיה, דהא דאמרי' בפ' האשה בכתובות (פ.) עבד רב יהודה עובדא בחבילי זמורות רב יהודה לטעמיה דאמר רב יהודה אכלה ערלה ושביעית וכלאים הרי זו חזקה התם בשהוסיף הפרי מאתים ולא הוסיף העץ שכן דרך בגפנים וקנים, מיהו בזה יש לומר דלעולם קודם לכן מותר הכל [אבל] משתשליש וכפול הלבן הכל אסור אפילו זמורות וקשין.

בקטע הזה הר"ש מביא את התירוץ של בעלי התוספות שמחלקים בין כלאים לפני הבאת שליש או פול הלבן, שבו רק הגידולים נאסרים, לכלאים לאחר הבאת שליש או פול הלבן שבו נאסרים כל הקשים והעצין. אולם, בהמשך דבריו הוא מציע חילוק מהותי יותר:

ויתכן דזמורות וקשין לא מיתסרי אלא בזרוע מעיקרו אבל זרוע ובא לא אסר הכתוב אלא מלאה ותבואת כרם.

הר"ש מחלק באופן עקרוני בין ההלכות של זרוע ובא וזרוע מעיקרו. בקידוש של "זרוע מעיקרו" העצים נאסרים בהנאה, ובקידוש של "זרוע ובא" העצים אינם נאסרים בהנאה. אחת הנפקא מינות בין שני התירוצים האלו היא לגבי אותם עצים שגדלים לאחר תוספת המאתים במקרה של זרוע ובא. לפי התירוץ הראשון של הר"ש העצים האלו נאסרים בהנאה כיון שהם גדלים באיסור, אך לפי התירוץ הזה הם אינם נאסרים כיון שההלכה של איסור הנאה בעצים אינה קיימת בזרוע ובא.

אפשרות נוספת להבדיל בין זרוע ובא ובין זרוע מעיקרו עולה מתוך דברי הרמב"ן שמתיחס לסתירה שעולה בין הסוגיא במנחות טו: הקובעת שהמינים היחידים שנאסרים באיסור דאורייתא של כלאי הכרם הם לוף וקנבוס, לבין המשניות הרבות במסכת כלאים שנראה מהן שקיימים מינים נוספים שנאסרים בכלאי הכרם:

ועדיין יש לי לומר דבר הלמד מעניינו דהתם לענין זרוע ובא שנאסר בתוספת קאמר לרבנן דלא אסרה תורה אלא קנבוס ולוף **דדמו לגפנים ואיכא ערבוב**, אבל שאר זרעים דלא דמו ליכא ערבוב ולא מתסרי בתוספת, הא בזרוע מעיקרו בהשרשה אפילו חטה וחרצן לקי ואסירי **דהא מערבבי בהשרשה** וכשהן בקטנן. (חולין פב:)

הרמב"ן מיישב את הסתירה הזאת באמצעות החילוק בין שני מסלולי הקידוש: הגמרא במנחות עוסקת בהלכה של זרוע ובא וקובעת שרק הלוף והקנבוס נאסרים בהלכה זו. מאידך, המשניות במסכת כלאים עוסקות במקרה של זרוע מעיקרו ששייך גם במינים נוספים ולא רק בלוף וקנבוס.

**ביאור שני הדינים**

נמצאנו למדים שקיימים שני דינים של קידוש בכלאי הכרם, ונראה שהלכות אלו חלוקות באופן יצירת הקידוש. בהלכה של זרוע ובא הקידוש נוצר באמצעות **ההתערבות וההכלאה** בין המינים, ובזרוע מעיקרו הקידוש נוצר על ידי **מעשה הזריעה**. לכן, סובר הרמב"ן שבהלכה של זרוע ובא רק הקנבוס והלוף נאסרים, שהרי מינים אלו דומים לגפן ומתערבים בה. לעומת זאת, שאר המינים, שאינם מתערבים בגפן, נאסרים רק בקידוש של זרוע ובא שנוצר באמצעות מעשה הזריעה.[[189]](#footnote-190)

אולם, יש מקום להתלבט מה מחיל את הקידוש ב"זרוע מעיקרו", ובפשטות ניתן לומר שבזרוע מעיקרו הקידוש נוצר על ידי איסור הזריעה, וזאת בניגוד לזרוע ובא שהקידוש תלוי במציאות של ערבוב. אולם, הבנה זאת אינה פשוטה שהרי היא תלויה בשאלה יסודית שנחלקו בה הראשונים, האם איסור ההנאה בכלאי הכרם תלוי באיסור הזריעה.[[190]](#footnote-191) בנוסף לכך, השיטות שסוברות שקיימת זיקה בין איסור ההנאה ואיסור הזריעה לכאורה אינן מקבלות את החילוק שבין זרוע ובא וזרוע מעיקרו אלא לדעתן קיימת הלכה אחת של קידוש בלבד.[[191]](#footnote-192)

לחלופין, ניתן לומר שבזרוע מעיקרו מעשה הזריעה יוצר חפצא אחד של כלאים. אם כן, מוקד החילוק בין זרוע ובא וזרוע מעיקרו איננו בין מעשה זריעה לתערובת, אלא בין תערובת של כלאים ליחידה אחת של כלאים. על פי הבנה זו ניתן לבאר את הנפקא מינה של הר"ש לגבי איסור העצים והקשין. במקרה של זרוע מעיקרו הקידוש מתרחש כתוצאה מיצירת חפצא אחד של כלאים ולכן העצים והקשין נאסרים, שהרי אף הם חלק מיחידת הכלאים. מאידך, הקידוש של זרוע ובא נגרם על ידי ההתערבות בין המינים בלבד ולא נוצרת יחידת כלאים, ולכן העצים נשארים בהיתרם.

ואם כנים הדברים, הרי שכל זה נכון לשיטת רש"י והרמב"ן הסוברים שבזרוע ובא הקידוש נוצר באמצעות תערובת המינים. אולם, לדעת הרשב"א והרמב"ם הסוברים שאף בזרוע ובא נוצר חפצא של כלאים, הרי שזרוע ובא וזרוע מעיקרו אינן הלכות נפרדות אלא שני מסלולים לאותה הלכה של קידוש, ובשניהם המוקד הוא יצירת יחידה של כלאים, בין על ידי מעשה זריעה ובין על ידי תוספת מאתים.

**ד. שיטת הרמב"ם – אוסר ונאסר**

עד כה ביארנו את שיטת הרמב"ם במסגרת שאר שיטות הראשונים, אולם מעיון מפסקיו בהלכות כלאים פרק ניתן לגלות הבנה יחודית בסוגית הקידוש.[[192]](#footnote-193) יש לפתוח בדבריו בהלכות שבהן הוא פוסק את המשנה (כלאים ז', ז) על עונת הקידוש של התבואה והכרם:

מאימתי תבואה או ירק מתקדשין משישרישו, ענבים משיעשו כפול הלבן, שנאמר המלאה הזרע אשר תזרע ותבואת הכרם **עד שיזרע זה ויהיה זה תבואה**...

כרם שלא הגיעו ענביו להיות כפול הלבן אלא עדיין הן בוסר, וזרע בתוכו ירק או תבואה והשרישו **הרי זה לא קדש**, ואעפ"כ קונסין אותו ואוסרין הזרע...

ענבים שנעשו כפול הלבן וזרע בצדן תבואה או מיני ירקות ולקט הזרע קודם שישריש הרי זה מותר בהנאה **ואם השריש אסור**. (כלאים ה', יג–טו)

הרמב"ם קובע שעונת הקידוש בתבואה היא בשעת ההשרשה, ובכרם בהגעה לפול הלבן, כפי שהוא לומד מדרשת הפסוקים שחלות הקידוש תלויה ב"עד שיזרע זה ויהיה זה תבואה". אולם, כל זה לגבי הקידוש של זרוע מעיקרו, אך קודם לכן הרמב"ם עוסק בקידוש של זרוע ובא:

אנס שזרע הכרם כשיצא האנס יקצור הזרע מיד ואפילו בחולו של מועד, ואם לא מצא פועלין יוסיף להן עד שליש בשכרן, בקשו ממנו יותר מיכן או שלא מצא פועלים הרי זה מבקש בנחת וקוצר, **ואם נשתהא הזרע עד שהגיע לעונת שיקדש הרי זה יקדש ויאסרו שניהם**. (שם יב)

בהלכה זו הרמב"ם עוסק בזרוע ובא, וקובע שהגעת התבואה לעונת הקידוש, כלומר תוספת מאתים, אוסרת את שני המינים. משתמע מכך שדין תוספת מאתים בזרוע ובא נאמר בתבואה בלבד.

אלא שאם כן יש לעיין מהי עונת הקידוש של הכרם במקרה של זרוע ובא. ונראה שהרמב"ם מסתמך על דבריו בהלכה הבאה, הלכה יג (צוטטה לעיל), שבה הוא כותב שהענבים מתקדשים בפול הלבן. הוי אומר, השיעור של פול הלבן בענבים לא נאמר במקרה של זרוע מעיקרו בלבד, והוא נכון לגבי כלל המקרים של קידוש, לרבות זרוע ובא, שבהגעה לפול הלבן הענבים נקראים "תבואת הכרם" וחל עליהם הקידוש. אם כן, בזרוע ובא התבואה מתקדשת בתוספת מאתים והכרם בהגעה לפול הלבן.

נמצא אפוא, ששיטת הרמב"ם מחלקת בצורה עקבית בין הלכות התבואה להלכות הכרם בקידוש. במקרה של זרוע מעיקרו התבואה מתקדשת מיד בשעת השרשה והכרם בהגעה לפול הלבן, ובמקרה של זרוע ובא התבואה מתקדשת בתוספת מאתים והכרם בהגעה לפול הלבן. אם כן, כל ההבדל לדעת הרמב"ם בין המקרים של זרוע ובא וזרוע מעיקרו הוא לגבי עונת הקידוש של התבואה, וכן מבואר בדבריו בתחילת פרק ו':

הזורע ירק או תבואה בכרם או המקיימו עד שהוסיף במאתים הרי זה מקדש מן הגפנים שסביבותיו שש עשרה אמה לכל רוח... (כלאים ו', א)

הרמב"ם מסכם את שני סוגי הקידוש, הקידוש של זרוע מעיקרו תלוי בזריעת הירק או התבואה, והקידוש של זרוע ובא תלוי בתוספת מאתים של התבואה או הירק.[[193]](#footnote-194) כל זה בניגוד לשיטת הר"ש, הסובר שהתבואה והכרם שווים בדיניהם, והחילוק המרכזי הוא בין זרוע ובא וזרוע מעיקרו.

נמצאנו למדים, שלדעת הרמב"ם החילוק העקרוני בהלכות הקידוש הוא בין תפקיד התבואה והירק לתפקיד הכרם, ואִלּוּ ההבדל בין זרוע ובא וזרוע מעיקרו הוא פחות משמעותי. וזאת בניגוד למה שראינו בשיטת הר"ש לעיל, שמשווה באופן מוחלט בין תפקיד התבואה והגפן, והחילוק המשמעותי לדעתו הוא בין המקרים של זרוע ובא וזרוע מעיקרו (ועיין בנספח).

על מנת לבאר את שיטת הרמב"ם יש לעיין בגמרא במנחות שעוסקת במקרה של כלאים שקיים בו פיצול הלכתי בין התבואה והכרם:

והתניא: מעשה באחד שזרע כרמו של חבירו סמדר, ובא מעשה לפני חכמים, ואסרו את הזרעים והתירו את הגפנים; ואמאי? לימא קל וחומר הוא, ומה האוסר אינו נאסר, הבא לאסור ולא אסר אינו דין שלא יתאסר! הכי השתא, התם קנבוס ולוף אסרה תורה, שאר זרעים מדרבנן הוא דאסירי. (מנחות טו.)

מקושית הגמרא נלמד שבכלאי הכרם קיים מצב של "אוסר" ו"נאסר" ומה שמקדש איננו התערובת בין המינים או היצירה של מין חדש, אלא הפלישה של המין ה"אוסר" לתוך המרחב של המין ה"נאסר".

אכן, מעיון בשיטתו הכללית של הרמב"ם בענין איסור כלאי הכרם נראה שהרמב"ם אימץ את סברת הגמרא במנחות לגבי "אוסר" ו"נאסר".[[194]](#footnote-195) הוכחה לכך עולה מלשונו בכותרת להלכות כלאים בהגדרת מהות האיסור בכלאי זרעים ובכלאים הכרם:

(א) שלא לזרוע זרעים כלאים. (ב) שלא לזרוע תבואה או ירק בכרם.

כלאי זרעים הוא איסור של התערבות והכלאה בין המינים, כאשר שני המינים יחד יוצרים יחידה אחת של איסור. מאידך, בכלאי הכרם האיסור איננו העירוב בין המינים אלא הזריעה של תבואה או ירק לתוך המרחב של הכרם, כאשר התבואה היא ה"אוסרת" והכרם הוא ה"נאסר".

יש להביא ראיה נוספת לכך משיטת הרמב"ם לגבי המינים הנאסרים בכלאים. הרמב"ם (כלאים א', ד) פוסק שרק מינים הראויים לאכילת אדם נאסרים בכלאים:

אין אסור משום כלאי זרעים אלא הזרעים הראויין למאכל אדם, אבל עשבים המרים וכיוצא בהן מן העיקרין שאינן ראויין אלא לרפואה וכיוצא בהן אין בהן משום כלאי זרעים.

לעומת זאת, הוא קובע שמינים המיועדים לרפואה ולמאכל בהמה מתקדשים בכלאי הכרם:

הרואה בכרם עשב שאין דרך בני אדם לזורעו אף על פי שהוא רוצה בקיומו לבהמה או לרפואה הרי זה לא קדש, עד שיקיים דבר שכמוהו מקיימין רוב העם באותו מקום, כיצד המקיים קוצים בכרם בערב שרוצים בקוצים לגמליהם הרי זה קדש. (כלאים ה', יח)

הביאור לכך הוא שבכלאי זרעים האיסור נוצר על ידי שני המינים יחד, ולכן שניהם צריכים להיות ראויים לאכילת אדם. אולם, בכלאי הכרם מוקד הקידוש הוא הכרם בלבד, שהתבואה חודרת לתוך הכרם ואוסרת אותה, ולכן ההלכה של ראוי לאכילת אדם שייכת בכרם דוקא, ולגבי התבואה ניתן להסתפק ברמה פחותה של ראויות לאכילה.[[195]](#footnote-196)

לאור זאת, ניתן להבין את שיטת הרמב"ם לגבי עונת הקידוש בכלאי הכרם. התבואה, שהיא המין הפעיל וה"אוסר", מתקדשת במעשה הזריעה או בתוספת מאתים, ואִלּוּ הכרם, שהוא המין הסטטי וה"נאסר", מתקדש בהגעה לפול הלבן שאז חל עליו שם "כרם". נמצא, שלדעת הרמב"ם זרוע ובא וזרוע מעיקרו אינם הלכות נפרדות של קידוש, אלא שני מסלולים בתוך הלכה אחת של פלישה, פלישה באמצעות מעשה זריעה ופלישה באמצעות תוספת מאתים.[[196]](#footnote-197)

באופן הזה ניתן לבאר חילוק נוסף שעולה בשיטת הרמב"ם בין התבואה והכרם, והוא לגבי חלות הקידוש בעצים ובקשין. כזכור, הרמב"ם פוסק שהתבואה והקשין מתקדשים בכלאי הכרם, ומשמע מדבריו שאף העצים והקשין שגדלים בהיתר נאסרים:

אסור לזרוע ירקות או תבואה בצד הגפנים או ליטע גפן בצד הירק או תבואה, ואם עשה כן אף על פי שאינו לוקה הרי זה קדש ונאסרו שניהם בהנאה הירק או התבואה או הגפנים, ושורפין את שניהן שנאמר פן תקדש המלאה הזרע, **ואפילו הקש של תבואה והעצים של גפנים האלו אסורין בהנאה** ושורפין אותם ולא יסיק בהן תנור וכירים ולא יבשל בהם בעת שריפתן. (כלאים ה', ז)

אולם, הרמב"ם פוסק שהקשין של תבואה שגדלים בהיתר אינם מתקדשים:[[197]](#footnote-198)

כבר בארנו שאף על פי שמרחיק בין הזרע ובין הגפן כשיעור, צריך להזהר שלא תסכך הגפן על הירק או יסכך הירק על הגפן, זרע ירק או תבואה וצמחה ואחר כך סכך עליה את הגפן **הקשין מותרין** והדגן ידלק. (כלאים ח', יא)

אז מה דינם של הקשים? בזריעה בהיתר לא חל עליהם מעמד של "אוסר" ואינם נאסרים מעיקרם, אך נאסרים מכאן ולהבא כיון שיונקים וגדלים מתוך כרם כלאים באיסור. לכן בזרוע מעיקרו – זריעה באיסור – הקשים נאסרים באופן מוחלט. זאת בניגוד לעצי הגפנים בהם לא מצאנו שהרמב"ם התיר בין כך ובין כך, כיון שהם ה"נאסר" – הם הכרם.

נספח – טבלה מסכמת

|  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- |
|  | **רמב"ם** | | **ר"ש** | |
| תבואה/ירק | כרם | תבואה /ירק | כרם |
| **זרוע מעיקרו** | השרשה | פול הלבן | השרשה | השרשה |
| **זרוע ובא** | מאתים | פול הלבן | שליש + מאתים | פול הלבן + מאתים |

הרב יאיר קאהן

"וכתב לה ספר כריתות"

א. במה כותבים

שנינו בגיטין:[[198]](#footnote-199)

בכל כותבים: בדיו, בסם, בסיקרא ובקומוס ובקנקנתום ובכל דבר שהוא של קיימא. (יט.)

הגמרא דנה בשאלה מה ניתן ללמוד מן ההוספה "ובכל דבר שהוא של קיימא":

ובכל דבר שהוא מתקיים וכו' לאתויי מאי? לאתויי הא דתני ר' חנינא כתבו במי טריא ואפצא כשר. תני ר' חייא כתבו באבר בשחור ובשיחור כשר.

ומפרש רש"י:

באבר - ששף העופרת במים ומשחירים.

רש"י לא פירש שהכתיבה באבר נעשית על ידי שפשוף האבר בדף עצמו, ומדבריו אפשר לדייק שלא ניתן לכתוב גט בדרך זו. כתיבת גט כשרה רק כאשר כותבים בנוזל, כעין דיו.

פירושו של רש"י כאן נגזר מפירושו את המשך הסוגיא שם:

איתמר: עדים שאין יודעים לחתום, רב אמר: מקרעין להם נייר חלק וממלאים את הקרעים דיו, ושמואל אמר באבר. באבר סלקא דעתך? והתני רבי חייא כתבו באבר בשחור ובשיחור כשר [רש"י: וכיון דכתב גמור הוא הוה ליה כדיו על גבי סיקרא דקאסרינן לעיל]? לא קשיא הא באברא, הא במיא דאברא.

בפירושו לתירוץ הגמרא כתב רש"י:

באבר – לשפשף בחתיכה של אבר על הקלף ומשחירו אינו כתב. במיא דאברא – מים ששרה בהן שחיקת אבר.

לדעת רש"י, כתיבה בדיו שנעשה על ידי שחיקת האבר במים נחשבת לכתיבה, ולכן העדים אינם יכולים לחתום מעל שמותיהם הכתובים בדיו זה. זאת, מכיון שכתיבה על גבי כתב קיים אינה נחשבת לכתיבה. שפשוף האבר על הדף עצמו, לעומת זאת, אינו בגדר כתיבה, וממילא העדים יכולים לחתום מעליו.[[199]](#footnote-200)

במבט ראשון נראה, שלדעת רש"י 'כתיבה' נעשית דוקא באמצעות נוזל, כעין דיו, וכל יצירה של צורת האות בדרך אחרת איננה בגדר 'כתיבה'. כך היה נראה גם מהדרך שבה הסביר רש"י את שיטת רב: "מקרעין להם נייר חלק – מסרטין". כלומר, אם חורצים את שמות העדים בסכין על הנייר, יכולים העדים לחתום באמצעות מילוי החריצים בדיו. מכאן, שגם שרטוט אינו נחשב לכתיבה.

עם זאת, קשה לקבל הבנה זו ברש"י, שכן מפורש בגמרא שחקיקת צורת האות עצמה נחשבת לכתיבה:

תנו רבנן: 'וכתב' – ולא חקק. למימרא דחקיקה לאו כתיבה היא? ורמינהו עבד שיצא בכתב שעל גבי טבלא ופינקס יצא לחירות... אמר עולא אמר רבי אלעזר לא קשיא, הא דחק תוכות הא דחק יריכות. (כ.)[[200]](#footnote-201)

על רקע סוגיא זו, דחה הרי"ד בפסקיו את פירושו של רש"י ובהתאם גם פירש את דינו של שמואל בדרך הפוכה:

ואינו נראה לי דכיון דהוא דבר המתקיים למה אינו כתב וכל סברת המורה בכאן משמע שלא יקרא כתב כי אם הוא כענין דיו שמסדר האותיות על הקלף אבל שריטת הסכין ורושם האבר לא יקרא כתב ולא הוא משום דקשה חקיקת הטבלא ורושם הציץ דבעי לקמן למימר שהוא כתב.

ושמואל נמי לא הכשיר אלא במיא דאברא מפני שאינו דבר המתקיים... אבל באבר עצמו לא שדבר המתקיים הוא.

נמצא, שלדעת הרי"ד כל דרך בה יוצרים כתב נחשבת לכתיבה, בין בדיו, בין בחקיקה, בין בשפשוף. לפי רש"י, לעומת זאת, כתיבה אינה אלא בדיו, וממילא קשה כיצד קבעה הגמרא שחקיקה נחשבת לכתיבה.

בהסבר שיטת רש"י נראה שבניגוד לרי"ד, רק דרכי כתיבה מסוימות נחשבות למעשה כתיבה, כגון כתיבה בדיו, שנאמר "וַאֲנִי כֹּתֵב עַל הַסֵּפֶר בַּדְּיוֹ" (ירמיהו ל"ו, יח).[[201]](#footnote-202) גם חקיקה היא מדרכי הכתיבה על פי הכתוב: "חַטַּאת יְהוּדָה כְּתוּבָה בְּעֵט בַּרְזֶל בְּצִפֹּרֶן שָׁמִיר חֲרוּשָׁה עַל לוּחַ לִבָּם וּלְקַרְנוֹת מִזְבְּחוֹתֵיכֶם" (ירמיהו י"ז, א).[[202]](#footnote-203) נמצא, שלדעת רש"י, חקיקה וכתיבה בדיו הם שני סוגים מובחנים של מעשה כתיבה.[[203]](#footnote-204)

לפי גישה זו, אפשר לטעון שדוקא העברת דיו על גבי דיו או אפילו על גבי סיקרא אינה נחשבת לכתב, שהרי מדובר באותו מעשה הכתיבה.[[204]](#footnote-205) מה שאין כן במילוי דיו בחריצים החקוקים, שבו מדובר בסוג שונה של מעשה כתיבה. במקרה זה, הכתב העליון מהווה תוספת בעלת משמעות על גבי הכתב התחתון – כתיבה חדשה באה לכאן – ואין זה בגדר כתיבה על גבי אותיות שכבר כתובות וקיימות. לעומתו, סבור הרי"ד שאין מעשי כתיבה מסוימים, שונים זה מזה, אלא מעשה כתיבה אחד – יצירת אותיות בכל דרך שהיא. לכן, מילוי דיו על גבי החקיקה אינו יוצר כתיבה חדשה ומדובר ב'כתב על גבי כתב'.

נראה שיש להוסיף ביאור בדברי רש"י בעניננו, בעקבות סתירה העולה מפירושו לסוגיא מקבילה במסכת שבת, שם שנינו: "כתב בדיו בסם בסיקרא בקומוס ובקנקנתום ובכל דבר שהוא רושם... חייב" (קד:). גם שם דנה הגמרא במשמעות התוספת "ובכל דבר שהוא רושם":

ובכל דבר שהוא רושם לאתויי מאי? לאתויי הא דתני רבי חנניא כתבו במי טריא ואפצא כשר. תני רבי חייא כתבו באבק[[205]](#footnote-206) בשחור ובשיחור כשר.

שם פירש רש"י: "כתבו – לגט... באבר – בעופרת, ומשחיר כשהוא משפשף עופרת על הקלף". מפורש לכאורה בדברי רש"י, שאפשר לכתוב גט על ידי שפשוף אבר על הקלף, בניגוד גמור לדבריו בסוגיא בגיטין.[[206]](#footnote-207)

על מנת להסביר את שיטת רש"י, יש לעמוד על ההבדל המהותי בין חיובו של הכותב בשבת לבין דין כתיבה הנדרשת בגט. למדנו בשבת:

תנא: הגיה אות אחת - חייב. השתא כתב אות אחת - פטור, הגיה אות אחת חייב? אמר רב ששת: הכא במאי עסקינן - כגון שנטלו לגגו של חי"ת ועשאו שני זיינין. (קד:)

לכאורה, יצירת שני זיי"נין על ידי מחיקת גג החי"ת, מקבילה לכתיבה על ידי חקיקת תוכות, שהרי האותיות נוצרו על ידי פעולה שאיננה מתרחשת בגוף האות החדשה – מחיקת הדיו שמסביבה. אם כן, יש לשאול כיצד אפשר לחייב על נטילת גג החי"ת בשבת, בעוד שלגבי גט אין זה בגדר כתיבה, כאמור. הרשב"א תירץ: "שמעינן דכהאי גוונא לא מיקרי חק תוכות שאינו אלא כמפריד בין שני אותיות דבוקות" (שבת קד: ד"ה מהא דאמרינן), דהיינו, ההשוואה בין חקיקת תוכות להגהה שגויה. אבל הר"ן (לז: באלפס ד"ה גרסי' בגמ') חלק על הרשב"א וכתב:

ול"נ דאין מכאן ראיה דלגבי שבת ליכא קפידא בין חק תוכות לחק יריכות דכל היכא דהוי מלאכת מחשבת מיחייב... אבל במידי דבעינן כתיבה כי האי גוונא אין לנו.[[207]](#footnote-208)

בהסבר הדברים נראה שחקיקת תוכות איננה נחשבת כפעולה של כתיבה, כיון שהאדם לא פועל את האות עצמה, אלא רק את הסביבה בה האות מופיעה. אמנם, אין בכך כדי לגרוע מהגדרת האות עצמה בחפצא, והיא אכן חפץ של כתב.[[208]](#footnote-209) גט זקוק למעשה כתיבה, שנאמר "וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת" (דברים כ"ד, א), וכך מפורש באור זרוע: "דלא הוי כתב לענין גט משום דכתיב ביה וכתב והאי ממילא" (א', תקסג), ולכן חקיקת תוכות לא כשרה לגט. אבל בשבת המחייב הוא יצירת חפצא של כתב, ולכן גם החק תוכות מתחייב.

לאור האמור, מסתבר שלשיטת רש"י בענין כתיבה על ידי שפשוף, יש להבחין בין דין שבת לבין דין גט. כדי להתחייב במלאכת שבת, די ביצירת כתב, אפילו הכתב לא נוצר על ידי פעולה מובהקת של מעשה כתיבה, עיקר המחייב הוא יצירת חפצא של כתב.[[209]](#footnote-210) גט, לעומת זאת, זקוק למעשה כתיבה. ובכן, היוצר אותיות על ידי שפשוף אבר, חייב בשבת, שהרי יצר חפצא של כתב, אבל גיטו איננו כשר – שהרי הגט לא "נכתב" אלא נוצר ממילא.

נותר לבאר מדוע רש"י במסכת שבת מפרש את המימרא של רבי חייא כעוסקת בשפשוף אבר, בניגוד לפירושו בגיטין. מסתבר, שרש"י לא בא לפרש את הברייתא העוסקת בגט, אלא את דברי הגמרא בשבת שהביאה את הברייתא. הגמרא שם דנה בחיוב כתיבה בשבת: "ובכל דבר שהוא רושם לאתויי מאי", ומהברייתא של רבי חייא למדנו שאבר הוא בכלל 'דבר שהוא רושם'. מכאן למדה הגמרא שהיוצר כתב על ידי שפשוף אבר בשבת חייב.

ב. על מה כותבים

על פי מה שביארנו, יש לדון במה ששנינו בהמשך המשנה:

על הכל כותבין, על העלה של זית, ועל הקרן של פרה ונותן לה את הפרה, על יד של עבד ונותן לה את העבד; רבי יוסי הגלילי אומר: אין כותבין לא על דבר שיש בו רוח חיים, ולא על האוכלים. (יט.)

המשנה מלמדת שלשיטת חכמים, כל חומר יכול להיות מצע הגט, בניגוד לחומר הכתיבה, שעבורו היא הכשירה רק דיו של קיימא ופסלה במפורש כל דבר שאינו מתקיים. בתוספתא נכתב, בניגוד מסוים ללשון המשנה:

כתב בקלפי אגוזין ובקלפי רמונין בדם הקרוש ובחלב הקרוש על עלי זית על עלי דלעת על עלי חרוב על כל דבר שהוא של קיימא כשר על עלי חזרין על עלי בצלים על עלי כריין על עלי ירקות על כל דבר שאינו של קיימא פסול זה הכלל כתב דבר שהוא של קיימא על גבי דבר שאינו של קיימא או דבר שאינו של קיימא על גבי דבר שהוא של קיימא פסול עד שיכתוב בדבר שהוא של קיימא על דבר שהוא של קיימא. (ב', ג)

התוספות (כא: ד"ה על) דייקו מכך שחכמים במשנה ציינו עלה של זית, שעלה של ירק אכן פסול לכתיבת גט משום שאינו של קיימא, כפי שמפורש בתוספתא.

כך למדנו בספרי:

ספר – אין לי אלא ספר, מנין עלי קנים עלי אגוז עלי זית עלי חרוב תלמוד לומר ונתן מכל מקום, אם כן למה נאמר ספר, מה ספר מיוחד שהוא של קיימא יצא דבר שאינו של קיימא. רבי יהודה בן בתירה אומר מה ספר מיוחד שהוא תלוש מן הקרקע יצא דבר שמחובר לקרקע. (ספרי דברים פיסקא רס"ט)

מכאן נראה שחכמים דורשים "ספר" ללמד שצריך לכתוב על דבר של קיימא. על כך חולק ר' יוסי הגלילי, ולומד מ"ספר" שאי אפשר לכתוב על בעלי חיים ואוכלים.

אולם, עיין ברמב"ם שכתב:

על הכל כותבין את הגט ואפילו על איסורי הנאה, וכותבין על דבר שיכול להזדייף והוא שיתנו לה בעידי מסירה. כיצד כותב על הנייר המחוק ועל הדפתרא ועל החרס ועל העלין ועל ידו של עבד ועל קרן של פרה ומוסר לה העבד והפרה. (גירושין ד', ב–ג)

הרמב"ם פסק שכותבים על הכל, בלי שום הגבלה. הרמב"ם אף קבע שכותבים גט על העלים, ונמנע מלהבחין בין עלה של זית לעלה של ירק. זאת בניגוד לפסקו בהלכות שבת, שעלי הירקות אינם עומדים, והכותב עליהם אינו חייב:

אין הכותב חייב עד שיכתוב בדבר הרושם ועומד כגון דיו ושחור וסקרא וקומוס וקלקנתוס וכיוצא בהם, ויכתוב על דבר שמתקיים הכתב עליו כגון עור וקלף ונייר ועץ וכיוצא בהם, אבל הכותב בדבר שאין רישומו עומד כגון משקין ומי פירות, או שכתב בדיו וכיוצא בו על עלי ירקות ועל כל דבר שאינו עומד פטור, אינו חייב עד שיכתוב בדבר העומד על דבר העומד. (שבת י"א, טו)

נמצא, שלדעת הרמב"ם אפשר לכתוב גט על דבר שאינו עומד, כפשטות לשון המשנה.[[210]](#footnote-211) כך כתב גם בפירושו על המשנה:

ור' יוסי דורש ספר לא אכלין ולא דבר שיש בו רוח חיים. וחכמים אומרין כיון שאמר ספר בסתם ולא אמר על הספר או בספר הרי הכשיר כל מה שאפשר לכתוב עליו. והלכה כחכמים. (פהמ"ש ב', ג)

מסתבר שהרמב"ם דחה את דרשת הספרי לאור סוגית הבבלי שחכמים החולקים על רבי יוסי הגלילי אינם דורשים "ספר" בנוגע לחפצא של הגט כלל:

מ"ט דרבי יוסי הגלילי? דתניא: ספר - אין לי אלא ספר, מנין לרבות כל דבר? ת"ל: וכתב לה, מכל מקום; אם כן, מה ת"ל ספר? מה ספר דבר שאין בו רוח חיים ואינו אוכל, אף כל דבר שאין בו רוח חיים ואינו אוכל. ורבנן? אי כתיב בספר, כדקאמרת, השתא דכתיב ספר, לספירת דברים הוא דאתא. (כא:)

הרי לנו, שלשיטת הרמב"ם אפשר לכתוב גט על דבר שאינו מתקיים, אבל בשבת כתיבה שכזו לא מחייבת חטאת. לפי מה שביארנו, מסתבר שכתיבה על דבר שאינו מתקיים היא חסרון בחפצא של כתב, אבל אין פגם במעשה הכתיבה עצמה. ובכן, בשבת שהמחייב הוא יצירת חפצא של כתב, אינו חייב, מה שאין כן בגט הזקוק למעשה כתיבה.[[211]](#footnote-212)

ג. כתב על גבי כתב

לאור מה שלמדנו, יש לבחון את דין כתב על גבי כתב. כפי שמציינת הסוגיא בגיטין (יט.), הרי שבכל הנוגע לאיסור מלאכה בשבת הכותב כתב על גבי כתב פטור באופן עקרוני:

איתמר: המעביר דיו על גבי סיקרא בשבת, רבי יוחנן וריש לקיש דאמרי תרוייהו: חייב שתים, אחת משום כותב ואחת משום מוחק. דיו ע"ג דיו, סיקרא על גבי סיקרא – פטור.

כלומר, כתב עליון פטור בשבת, כל עוד לא שיפר הכתב העליון את איכות הכתב. הראשונים דנו ביחס בין מימרא זו שנאמרת כהלכה מוחלטת, לדיון הבא:

אמר רב חסדא: גט שכתבו שלא לשמה והעביר עליו קולמוס לשמה, באנו למחלוקת רבי יהודה ורבנן; דתניא: הרי שהיה צריך לכתוב את השם, ונתכוין לכתוב יהודה וטעה ולא הטיל בו דלת, מעביר עליו קולמוס ומקדשו, דברי רבי יהודה, וחכמים אומרים: אין השם מן המובחר. אמר רב אחא בר יעקב: דילמא לא היא, עד כאן לא קאמרי רבנן התם - דבעינא בזה אלי ואנוהו וליכא, אבל הכא לא. (כ.)

לכאורה, לדעת רב חסדא נחלקו רבי יהודה וחכמים בדין כתב על גבי כתב. לפי רבי יהודה כתב עליון נחשב לכתב, כאשר לשיטת חכמים הוא אינו כתב. כך עולה גם במסכת שבת (קד:), שלדעת רב חסדא, המשנה בשבת הפוטרת בכתב על גבי כתב נשנתה לדעת חכמים החולקים על רבי יהודה:

כתב על גבי כתב [פטור, י"ק]. מאן תנא? אמר רב חסדא: דלא כרבי יהודה, דתניא: הרי שהיה צריך לכתוב את השם ונתכוין לכתוב יהודה, וטעה ולא הטיל בו דל"ת - מעביר עליו קולמוס ומקדשו, דברי רבי יהודה. וחכמים אומרים: אין השם מן המובחר.

והנה, במקרה של כתיבת השם, לכאורה מדובר בדיו על גבי דיו, שהרי בכתיבת כתבי הקודש אנו עוסקים.

ועיין בתוספות (יט. ד"ה דיו על גבי דיו) שהקשו:

תימה דהכא משמע דדיו על גבי דיו לא כלום הוא לענין שבת וה"ה לענין גט דמדמי בסמוך לשבת ומשמע דליכא מאן דפליג ולקמן אמרינן כתבו שלא לשמה והעביר עליו קולמוס לשמה באנו למחלוקת רבי יהודה ורבנן דלר' יהודה הוי כתב.

תוספות תירצו שגם רבי יהודה מודה שכתב עליון אינו כתב. הסיבה שאפשר להכשיר את השם על ידי כתב עליון לשמה, היא משום שלפי רבי יהודה, תוספת לשמה נחשבת לשיפור ותיקון של הכתב התחתון:[[212]](#footnote-213)

ואומר רבינו יצחק דלקמן ודאי שכתב הראשון היה שלא לשמה וכתב השני עושהו לשמה חשיב כתב לרבי יהודה... אבל הכא שכתב שני אינו מתקן כלום אפילו רבי יהודה מודה דלא חשיב כתב ובפרק הבונה דתנן כתב על גבי כתב פטור ואמר רב חסדא מתניתין דלא כר' יהודה לא בעי לאוקמי כשאין כתב השני מתקן כלום דאפילו רבי יהודה מודה דאינו כתב משום דמתניתין משמע ליה דבכל ענין פטור אפי' כתב גט או ספר תורה שלא לשמה והעביר עליו בשבת קולמוס לשמה להכי מוקי כרבנן. (שם)

הרמב"ן חולק על התוספות וטוען שאכן ישנה מחלוקת בין רבי יהודה לחכמים בדין כתב עליון. המשנה בשבת נשנית לפי שיטת החכמים שכתב עליון אינו כתב, ורבי יהודה חולק וסובר שכתב עליון הוא כתב, גם כאשר כותב בדיו על גבי דיו ואין שום הבדל באיכות הכתב העליון.

דברי הרמב"ן מסתדרים היטב עם שיטת רב חסדא. ברם לדעת רב אחא בר יעקב – שגם חכמים מודים לרבי יהודה בדין כתב עליון ומחלוקתם היא בדיני כתיבת שם – יש לתהות מיהו התנא של המשנה בשבת הסובר שכתב עליון אינו כתב. על כך עונה הרמב"ן בתירוצו השני שכתב עליון אינו כתב בשבת, אבל הן רבי יהודה הן חכמים סוברים שכתב עליון נחשב כתב לגבי כתיבת ספר תורה וכתיבת גט:

א"נ סבר איהו שאני לשמה משבת, דגבי שבת מלאכת מחשבת בעינן ולא אהנו מעשיו שכבר נכתב. (יט. ד"ה דיו ע"ג דיו)

במבט ראשון, דברי הרמב"ן מתפרשים על פי מה שביארנו, שהמחייב בשבת הוא יצירת כתב, כאשר בגט, די לנו במעשה כתיבה. לכן, הכותב כתב על גבי כתב פטור בשבת, משום שלא נוצר כתב חדש, אך הוא עושה מעשה כתיבה, ודי בזה כדי להכשיר את הגט.

אבל נראה שאין די בהסבר זה. אמנם ראינו שאפשר להכשיר גט על ידי מעשה כתיבה בלי יצירת חפצא של כתב, בדין כתיבה על דבר שאינו מתקיים. אבל שם, הכתיבה יוצרת גט שהבעל מוסר לאשתו, ואף אם לא חל שם כתב על הגט, הרי על כל פנים נרשם על ידו סיפור הדברים של הגט שהוא שולח לאשתו. אבל בכתב על גבי כתב, פעולת הכתיבה לא יצרה דבר, והגט שהוא מוסר כתוב ועומד על ידי הכתב המקורי שלא נכתב לשמה. אם כן, מסתבר שאין להכשיר גט זה, אם מצד החפצא כתב עליון אינו כתב.

על מנת להסביר את תירוץ הרמב"ן, יש לבאר ששורש המחלוקת לגבי כתב על גבי כתב היא האם כתב פירושו יצירת האותיות עצמן, או שמא כתב הוא על מנת לקרוא, וכל כתב שאיננו ניתן לקריאה איננו כתב. למדנו:

אמר שמואל: נתן לה נייר חלק ואמר לה ה"ז גיטיך - מגורשת, חיישינן שמא במי מילין כתבו... כי קאמר שמואל - דבדקינן ליה במיא דנרא, אי פליט - פליט, ואי לא פליט - לאו כלום הוא. וכי פליט מאי הוי? השתא הוא דפליט! שמואל נמי חיישינן קאמר. (יט:)

רש"י שם פירש: "השתא הוא דפלט – וכשהיו בלועות לא היה כתב". לפי פירושו, החשש של שמואל היה שמא האותיות לא נבלעו לגמרי בשעת המסירה. אבל בחידושי הריטב"א הביא הסבר אחר לספקו של שמואל: "אלא דמספקא ליה אי כתב מובלע הוי כתב או לא" (ד"ה ופרקינן שמואל). נמצא, שלפי רש"י כתב בלוע אינו כתב, כאשר לדעת הריטב"א, זוהי נקודת הספק של הגמרא.

והנה, אם כתב הוא סוג של תקשורת, וכתב שאי אפשר לקרוא אינו כתב, מסתבר שכתב מובלע אינו כתב כלל. ברם אם כתב פירושו יצירת האותיות עצמן, אז יש מקום להסתפק אם הכתב, גם בעודו מובלע,[[213]](#footnote-214) נחשב לכתב.[[214]](#footnote-215)

לפי זה נראה, שאם גדר כתב הוא יצירת האותיות עצמן, מסתבר שכתב עליון, שאין בו יצירת כתב חדש, אינו כתב. אבל אם בתקשורת אנו עוסקים, וחלק מהגדרת כתב הוא היותו קריא, יש מקום לטעון שדוקא הכתב העליון, שבפועל נראה ונקרא, הוא בגדר כתב.[[215]](#footnote-216)

אם כנים הדברים, לכאורה יש מקום לחלק בין התחומים ולטעון שהמחייב בשבת הוא יצירת הכתב עצמו, כאשר בגט ובכתבי הקודש הדרישה העיקרית היא לכתב קריא.[[216]](#footnote-217) נמצא, שבשבת כתב עליון אינו כתב, כפי ששנינו בפרק הבונה, אבל לגבי גט וכתבי הקודש, סובר רב אחא בר יעקב שגם ר' יהודה וגם חכמים תמימי דעים שכתב עליון הוא קריא, וממילא הם כשרים.

נמצאנו למדים שהמחייב בשבת הוא יצירת כתב. לכן, אם אין יצירת כתב – כגון בכתב על גבי כתב או בכותב על דבר שאינו מתקיים – פטור. לעומת זאת, מעשה כתיבה איננו תנאי לחיוב, והיוצר כתב חדש על ידי פעולה שאינה בגדר מעשה כתיבה, כגון חק תוכות או שפשוף אבר לדעת רש"י – חייב.

בגט, יש צורך במעשה כתיבה – כגון חק יריכות, או כתיבה בדיו, לדעת רש"י – אבל אין צורך ליצור כתב. לכן, יש מכשירים גט שנכתב על דבר שאינו מתקיים. עוד ראינו, שבגט הכתיבה חייבת להיות כתיבה ניתנת לקריאה, ומסתבר שהיינו משום שגט הוא ספר כריתות שהמגרש מוסר לאשתו, וכפי שיתבאר.

ד. וכתב לה – לשמה

בדין כתיבה לשמה, נחלקו רבי מאיר ורבי אלעזר: "אי רבי מאיר חתימה בעי כתיבה לא בעי... אי רבי אלעזר כתיבה בעי חתימה לא בעי" (ג:). על פי הקריאה הפשוטה של הגמרא, רבי מאיר הסובר עדי חתימה כרתי, מפרש שהדרשה "וכתב לה – לשמה" מתיחסת לחתימת העדים ולא לכתיבת הגט. לכן, קבע רב נחמן: "אומר היה ר"מ אפי' מצאו באשפה חתמו ונתנו לה כשר" (שם). לעומתו, רבי אלעזר, הסובר עדי מסירה כרתי, ועדים חותמים על הגט רק משום תיקון העולם, מחייב את כתיבת תורף דברי הגט לשמה. וכך פירש רש"י (שם):

אי רבי מאיר – דאמר עיקר השטר זו היא חתימתו חתימה לשמה בעי דכי כתיב וכתב לה אחתימה כתיב... ואי ר' אלעזר – דאמר מדאורייתא גט שאין עדיו חתומין עליו כשר אלמא וכתב כתיבה היא דמשמע.

בהמשך הסוגיא מובאת שיטה שלישית, שיטת רבי יהודה הדורש לשמה גם בכתיבה וגם בחתימה. ומסביר הרשב"א: "דר' יהודה ס"ל דכי כתיב וכתב לה אכולה כתיבה דגט קאי ואכתיבה וחתימה הוא דכתיב" (כא: ד"ה ר' יהודה פוסל).

במבט ראשון, שיטת רבי מאיר מעוררת השתאות. מקרא מלא דבר הכתוב "וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת", ולפי פשוטם של דברים, הכוונה היא לכתיבת הגט עצמו. לא ברור מה דחף את רבי מאיר להוציא את המקרא מידי פשוטו ולפרש את הפסוק על חתימת העדים. הרי גם לרבי מאיר, הגט הוא שטר כתוב, ולכאורה כתיבתו היא זו המוזכרת בפסוק "וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת", ולא חתימת העדים. שאלה זו הטרידה את רבא, וכך הקשה רבא על דברי רב נחמן שטען שרבי מאיר היה מכשיר גט שמצא באשפה: "איתיביה רבא לרב נחמן וכתב לה לשמה מאי לאו כתיבת הגט" (כג.). ברם רב נחמן דחה את דבריו בלי שום נימוק: "לא, חתימת עדים".

נראה שיש שהבינו שגם לרבי מאיר "וכתב לה" גם על כתיבת הגט נאמר. כך לדעת הרי"ד (פד: ד"ה אם), גם לרבי מאיר צריך כתיבה לשם גירושין:

אומר היה רבי מאיר אפילו מצאו באשפה חתמו ונתנו לה כשר... לא הכשיר ר' מאיר אלא התם דאיכתיב לשם גירושין אבל האי דלא איכתיב... אפילו ר' מאיר מודה דפסול.

הרי"ד מחלק בין כתיבה לשם גירושין באופן כללי – שנדרשת בכל הגט – לכתיבה לשמה של המתגרשת, הנדרשת רק בחתימה. בפשטות משמע, שגם לפי רבי מאיר, הלימוד "וכתב לה ספר כריתות" המלמד שצריך לכתוב את הספר לשם גירושין, עוסק בכתיבת הגט.[[217]](#footnote-218) אך לפי זה, עוד יותר קשה להבין מדוע דין כתיבה לשמה של המתגרשת לא נאמר אלא על החתימה.

ה. מתוך שלא לשמה בא לשמה

על מנת להסביר את שיטת רבי מאיר, יש להקדים ולדון בשיטת רבי אלעזר הסובר ש"וכתב לה" נאמר על כתיבת הגט עצמו. מסוגית טופסי גיטין (כו.) יוצא שרק כתיבת התורף[[218]](#footnote-219) היא בכלל דין "וכתב לה – לשמה": "שנאמר וכתב לה והא כי כתיב לה אתורף הוא דכתיב". אבל יש לדון בזה ממה שלמדנו על כתיבת טופסי גיטין:

הכותב טופסי גיטין - צריך שיניח מקום האיש, ומקום האשה, ומקום הזמן... מפני התקנה. מאי תקנה? אמר ר' יונתן: מפני תקנת סופר, ור"א היא, דאמר: עדי מסירה כרתי, ובדין הוא דאפי' טופס נמי לא לכתוב, ומשום תקנת סופרים שרו רבנן; (כו.)

לשון הגמרא מורה שלפי רבי אלעזר, מעיקר הדין צריך לכתוב גם את טופס הגט לשמה. גם מצד הסברא היה נראה שהפסוק "וכתב לה" נאמר על כל ספר הכריתות, ולא רק על מילים נבחרות מתוך הגט, כיון שכל הגט הוא חלק מסיפור הדברים שנלמד מ"ספר" (כא:).[[219]](#footnote-220) אלא שאם כך לא ברור כיצד תקנת חכמים תעקור חובת דאורייתא של כתיבה "לשמה".

לכאורה, בעיה זו אילצה את רש"י לפרש את לשון הגמרא: "בדין הוא דאפילו טופס נמי לא לכתוב", מצד גזירה מדרבנן "דלמא אתי למכתב תורף", וכך היא ההבנה המקובלת בסוגיא.

אבל נראה שאפשר לפרש את דברי הגמרא כפשוטם: לפי רבי אלעזר "וכתב לה" אכן נאמר על כתיבת הגט כולו, כולל הטופס. אלא שאם לא כתב את הטופס לשמה, אפשר להכשיר את הגט ולהחיל עליו חלות דין לשמה, כאשר משלים את הגט וכותב את התורף לשמה. כך למדנו: "כשהוא כותבו לתורף לשמה כאילו כותבו לטופס לשמה" (כג.).

בטעם הדבר נראה, שלפי רבי אלעזר ספר הכריתות צריך להיות ביטוי לרצון של הבעל לגרש את אשתו. לכן, כתיבת הסופר בלי ציווי הבעל אינה בגדר כתיבה לשמה, כפי שכתבו התוספות:

דלא בעינן שליחות בכתיבה דוכתב לאו אבעל קאי אלא אסופר והא דאמרינן לקמן צריך שיאמר לסופר כתוב ולעדים חתומו לאו משום שליחות אלא משום דכשלא צוה הבעל לא חשיב לשמה אלא חשיב סתמא ופסול. (כב: ד"ה והא)

תורף דברי התוספות הוא שאף על פי שהסופר כשר לכתוב את הגט רק על פי ציווי הבעל, אין צורך במינוי שליחות על הכתיבה. מכך יוצא שאין צורך שהבעל יכתוב את הגט (מה שהיה מצריך שליחות מפורשת), אך הגט חייב להכתב על פי רצונו. מסתבר שזה משום שתוכן הגט חייב לשקף את רצון הבעל לגרש את אשתו.

לפי זה נראה, שהכותב טופס הגט בלי ציווי הבעל, כתב רק את המסגרת של הגט. אין במסגרת זו, כשהיא קיימת בפני עצמה, ביטוי של רצון המגרש. היא נבובה וריקה מתוכן ומשמעות. מילוי תורף הגט לשמה, המכיל את עיקר הביטוי של רצון הבעל לגרש את אשתו, מעניק תוכן ומשמעות לספר כולו, ומתוך שלא לשמה בא לשמה. לאור זה, שפיר למדנו "כשהוא כותבו לתורף לשמה כאילו כותבו לטופס לשמה".

במשנת טופסי גיטין (כו.), רבי יהודה פוסל טופסי שאר שטרות שנכתבו מראש עבור כל מי שירצה, כאשר ר"א רק פוסל טופסי גיטין: "ר' יהודה פוסל בכולן גזר טופס אטו תורף גזר שטרות אטו גיטין, ור"א מכשיר בכולן חוץ מגיטי נשים, טופס אטו תורף גזר שטרות אטו גיטין לא גזר". עיין ברש"י שהסביר את שיטת רבי אלעזר: "שטרות אטו גיטין – בטופס לא גזר דגזירה לגזירה היא". ברם, שיטת רבי יהודה הגוזר טופסי שאר שטרות אטו תורף גיטין צריכה עיון.[[220]](#footnote-221) הלא לכאורה זוהי גזירה לגזירה. ברם לפי מה שביארנו, שמעיקר הדין גם הטופס צריך להיות כתוב לשמה, אין שום קושי, שהגזירה היא שאר שטרות – כולל הטופס – אטו גיטין.[[221]](#footnote-222)

שנינו: "הכל כשרין לכתוב את הגט אפי' חרש שוטה וקטן" (כב:) והגמרא הקשתה כיצד חש"ו יכולים לכתוב גט, "והא לאו בני דיעה נינהו", ולא ידעו לכתוב לשמה.[[222]](#footnote-223) רב הונא תירץ שהמשנה עוסקת במקרה שגדול עומד על גב החש"ו בשעת הכתיבה, ואִלּוּ רב יהודה הביא את תירוצו של שמואל, שמדובר על כתיבת טופס הגט. רוב המפרשים סוברים שכל תירוץ עומד בפני עצמו: לרב הונא על ידי גדול עומד על גביו חל דין לשמה על הגט, ולכן זה מועיל אפילו לכתיבת תורף הגט; ולשמואל קטן יכול לכתוב טופס הגט שאינו זקוק לכתיבה לשמה, אפילו אין גדול שעומד על גביו.[[223]](#footnote-224) לעומתם, הרמב"ם (גירושין ג', יח) פסק:

מותר להניח חרש שוטה וקטן לכתוב טופס הגט לכתחלה והוא שיהיה גדול עומד על גבן, אבל הגוי והעבד אין כותבין הטופס לכתחלה ואפילו ישראל עומד על גבן, שלא התירו לכתוב טופסי גיטין שלא לשמה לכתחלה אלא מפני תקנת סופר כמו שביארנו.

הרמב"ם צירף ביחד את דברי רב הונא ודברי שמואל, ופסק שגדול עומד על גביו מועיל רק לטופס הגט. ברם דבריו טעונים ביאור: אם גדול עומד על גביו מועיל לדין לשמה, מדוע אין זה מועיל גם לתורף הגט; ואם אין זה מועיל לדין לשמה, כיצד הוא מועיל לכתיבת הטופס, שהרי לפי הרמב"ם לא התירו לכתוב טופסי גיטין שלא לשמה לכתחילה אלא מפני תקנת סופר. כך הקשה הרשב"א (כג. ד"ה ורב יהודה):

ועוד דאי אמרת דעמידת גדול על גביו מהניא וכונתו הויא כונה, אפילו תורף נמי לישתרי, ואי לא הויא כונתו כונה, עמידתו לא מעלה ולא מוריד. ועוד דאי גזרינן בהו טופס אטו תורף אי לא הויא כונתו כונה, טופס נמי לא לישתרי בעמידת אחר ע"ג.

לאור מה שביארנו, שיטת הרמב"ם עולה כהוגן. הרי מעיקר הדין צריך לכתוב גם את הטופס לשמה, אך חלות דין לשמה בגט אינה אלא בשעת כתיבת התורף. אם כן, דין לשמה בשעת כתיבת הטופס אינו זקוק אלא לכוונת הכותב, והגדול העומד על גבי הקטן, יכול להדריכו לכוון. אולם, בשביל דין לשמה החל בשעת כתיבת התורף, כוונה לבדה אינה מספיקה. כדי שיחול דין לשמה, צריך דעת הכותב, וקטן שאינו בר דעת פסול. אפילו כאשר גדול עומד על גביו, מעולם לא מצאנו שגדול עומד על גביו מועיל במקום שצריך דעת. ושפיר פסק הרמב"ם שגדול עומד על גביו מועיל רק בכתיבת הטופס.[[224]](#footnote-225)

כעין זה נראה להסביר את שיטת רבי מאיר. לדעת רבי מאיר עדי חתימה כרתי, עיקר הגט אינו הביטוי הכתוב של רצון הבעל לגרש, כי אם ביטוי רצון הבעל להעניק לאשתו הוכחה על הגירושין. מסתבר שגם לפי רבי מאיר "וכתב לה" אכן נאמר גם על כתיבת הגט עצמה. אולם, על אף שלכתחילה צריך לכתוב את הגט לשמה אף לרבי מאיר, אפשר להכשיר גט שלא נכתב לשמה, ולהחיל עליו חלות דין לשמה, כאשר מחתים עליו העדים לשמה. הלא כל עוד לא חתמו על הגט, העיקר, שהוא העדות, חסר מן הספר. בלי החתמת העדים, השטר הוא אילם, ורק על ידי החתמת העדים ויצירת עדות השטר הופך כולו לספר כריתות. לכן, על ידי החתמת העדים לשמה, חל על הגט כולו דין לשמה.[[225]](#footnote-226) כך נראה לפרש את לשון הגמרא: "כשהוא חותמו לשמה כאילו כותבו לשמה" (כג.).[[226]](#footnote-227)

ראינו שרבי יהודה דורש גם כתיבה וגם חתימה לשמה. ברור שרבי יהודה מסכים עם רבי מאיר שעדי חתימה כרתי. לאור מה שביארנו, אפשר להסביר שהוא חולק על האפשרות שעל ידי חתימה לשמה אפשר להחיל דין לשמה על הגט שכבר נכתב שלא לשמה. לכן רבי יהודה לשיטתו פוסל שאר שטרות שנכתבו שלא לשמה, ואין בזה גזירה לגזירה, טופס אטו תורף ושטר שטרות אטו גט. הרי בגט צריך לכתוב את כל הגט ולהחתימו לשמה, ואין כאן אלא גזירה אחת, שאר שטרות אטו גט.[[227]](#footnote-228)

ו. מדבר מתוך הכתב

אם כנים הדברים, בין לרבי מאיר ובין לרבי אלעזר ספר כריתות אמור לשקף את רצון הבעל שהוא מוסר לאשתו באמצעות הכתב. לכן, לא די בהעתקת נוסח הגט לבדו. על מנת שדברי הגט ישקפו את רצון הבעל שהוא הרוח החיה ההופכת את הגט לספר כריתות, אנו זקוקים לדמות העומדת מאחורי המילה הכתובה, ומעניקה לה תוכן ומשמעות.

נקודה זו יכולה להסביר את ההבדלים שראינו בפתח דברינו בין דין כתיבה בגט ובין חיוב כותב בשבת. כזכור, חק תוכות, או שפשוף באבר לשיטת רש"י, הם דוגמאות ליצירת כתב בלי מעשה כתיבה, שחייבים עליה בשבת אך היא פסולה לכתיבת גט. לעומתם, כתב על גבי כתב או כתב על דבר שאינו יכול להתקיים הם דוגמאות למעשה כתיבה בלי יצירת כתב, שכשר לכתיבת גט, אך אין חייבים עליו בשבת. מכאן למדנו, שהמחייב בשבת הוא יצירת הכתב, ומנגד גט זקוק למעשה כתיבה.

לאור מה שביארנו, מסתבר שהצורך במעשה כתיבה בגט הוא מפני שהכתב המופיע בגט כשלעצמו אינו יוצר ספר כריתות. מה שהופך את השטר לספר כריתות הוא קולו של הבעל שמשתקף במילה הכתובה. על מנת לראות את רצון הבעל כבא לידי ביטוי במסגרת המילים, יש צורך, לא בחפצא כתוב, אלא באדם הכותב על פי ציוויו של הבעל, בפעולת כתיבה מוגדרת וממוקדת.

זאת ועוד, "וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ" כתיב – חלק ממהותו של ספר הכריתות הוא שהכתיבה נועדה להמסר לאשה. דרך הגט, הבעל מוסר לאשה את רצונו לשלחה. נמצא, שספר כריתות אינו רק ספר הכולל את תוכן הגט. ספר כריתות נועד להקרא על ידי האשה.

לגבי חיוב שבת, כתב עליון אינו כתב, משום שחיוב כותב הוא על יצירת הכתב עצמו, וכתב זה כבר נוצר בכתיבת הכתב התחתון. אבל בגט, כתב פירושו חומר קריאה. המשמעות של ספר כריתות היא להיות הצינור דרכו רצונו של הבעל מגיע לידי האשה. ובכן, בגיטין אפשר לטעון שדוקא הכתב העליון, שהוא הכתב הנקרא, נחשב לכתב.

ז. סיכום

התחלנו בדיון הנוגע לכתיבת הגט ובהשוואה לדיני כתיבה בשבת. ראינו שבשבת החיוב הוא על עצם יצירת הכתב, כאשר גט דורש כתיבת האדם המיועדת לקריאת הזולת. אחרי הקדמה זו, עברנו לדון בדיני כתיבה לשמה, והראינו לדעת שלשמה אינו דין צדדי הדרוש להכשרת הגט, אלא כוונה שיוצקת את תוכן הגט ומשמעותו.[[228]](#footnote-229) בלי בעל העומד מאחורי הגט ומכוון את הכתיבה על מנת למוסרה לאשה, אין הגט אלא לקט של מילים בעלמא, בלי משמעות ובלי כיוון. אבל כאשר כותבים את הגט לשם גירושין של אשה מסוימת בציווי הבעל, נוצר ספר כריתות שפירושה סיפור דברים על שילוח שהבעל כותב לאשתו.

משה אילוז

תנאים בגט בשיטת הרמב"ם  
בין האישי למשפטי בחלות גט

**א. פתיחה**

**רכיב אישי ורכיב משפטי בהליך הגירושין**

סדר הגירושין נתפש, דרך כלל, כהליך משפטי־פורמלי נעדר כל ביטוי אישי בעל משמעות הלכתית. הבעל כותב מה שאומרים לו לכתוב, נותן כפי שאומרים לו לתת ואומר את שאומרים לו לומר. בחינה מעמיקה של הלכות גירושין תלמד כי ניתוק יחסי האישות הוא תהליך מורכב יותר, הכולל, מעבר לחלות המשפטית־פורמלית, גם רכיב אישי משמעותי.

את ההבחנה בין הרכיב האישי שבגירושין לבין ביטויו המשפטי בגט עצמו פִּתח מורנו הרב משה ליכטנשטיין במסגרת היחס שבין כתיבת הגט לנתינתו.[[229]](#footnote-230) הרעיון פֻּתח בהקשר של הלכות שליחות בגיטין והלכות אחרות הקשורות לכתיבת הגט וחתימתו. במאמר זה אבקש לעסוק בישום מורכבות זאת בדיני התנאים ולהצביע על המשמעות ההלכתית של הרכיב האישי בתהליך הגירושין.

באמצעות התניה יש ביד הבעל כח לקבוע באיזה אופן הגט יגרש. מעורבות הבעל דרך התנאים מעצבת 'אמירה אישית' של הבעל לגבי האופן שבו הוא רוצה להחיל את הגירושין.

בבחינת יכולת ההתניה של הבעל ניתן לראות את מורכבותו של הליך פירוק האישות. ברובד הבסיסי, אמירת הבעל צריכה לבטא רצון לשילוח האשה, אך לא די באמירה בלבד כדי לשלח. התורה מוסיפה רובד נוסף ומצווה 'לכתוב את השילוח' בצורה משפטית קפדנית, כדי לחקוק בספר את הניתוק הרגשי שחוו הבעל והאשה.

במאמר אבקש להראות כיצד באמצעות ניתוח דיני התנאים בגט בשיטת הרמב"ם, ניתן לחדד את משמעות הרכיב האישי הקיים בגט, בצד הרכיב המשפטי. דינים אלו יחזקו את קיום החלוקה, ידגימו כיצד אמירה שונה יכולה לבטא רכיב שונה בהליך הגירושין, ויעזרו לחדד את אופי הרכיבים השונים בהליך הגירושין.

גם אשווה את הליך הגירושין לקידושין, כדי לעמוד על יחודיות הליך הגירושין בהקשר זה.

**ב. תנאי "אם"**

**זמן חלות הגירושין**

את דיני התנאים בגירושין ריכז הרמב"ם בפרקים ח'–ט' בהלכות גירושין. בפתיחה לפרק ח' מגדיר הרמב"ם את סוגי התנאים השונים, ואת אופן ישומם בעולם הגירושין. חלוקה בולטת היא החלוקה בין תנאי "אם" לבין תנאי "מעכשיו". חלוקה זו מופיעה כבר בדבריו בהלכות אישות פרק ו' (שם ביאר את דיני התנאים בקידושין):

המקדש על תנאי כשיתקיים התנאי תהיה מקודשת משעה שנתקיים התנאי לא משעה שנתקדשה... לפיכך אם קדשה שני קודם שנתקיים התנאי של ראשון, הרי זו מקודשת לשני.

**במה דברים אמורים בשהיה שם תנאי ולא אמר מעכשיו**, אבל אם אמר לה הרי את מקודשת לי מעכשיו... הרי זו מקודשת למפרע משעת הקידושין אף על פי שלא נעשה התנאי אלא לאחר זמן מרובה, אם קדשה אחר קודם שיעשה התנאי, אינה מקודשת.

(רמב"ם אישות ו', טו–טז)

בהלכות אישות מבהיר הרמב"ם כי החלוקה בין התנאים השונים משפיעה על חלות הקידושין, ומשליכה על אפשרות תפיסת הקידושין באשה על ידי אחר.

בגירושין, נראה שהחלוקה משליכה על היכולת לשנות את תנאי קיום הגט. בלשון הרמב"ם:

המגרש על תנאי כשיתקיים התנאי תהיה מגורשת בשעה שיתקיים לא בשעת נתינת הגט לידה. לפיכך **יש לבעל לבטל הגט או להוסיף על תנאו או להתנות תנאי אחר כל זמן שלא נתקיים התנאי הראשון, אף על פי שהגיע הגט לידה...**

אמר לה הרי את מגורשת מעכשיו או מהיום על תנאי כך וכך, או שאמר לה הרי את מגורשת על מנת כך וכך, כשיתקיים התנאי תהיה מגורשת משעת נתינת הגט לידה, לפיכך **אינו יכול לבטל הגט ולא להוסיף על תנאו משהגיע הגט לידה.** (גירושין ח', א)

דינים אלו נוגעים רק לתנאי הגירושין, ברם נראה שאין החלוקה משליכה על זמן חלות הגירושין, כאמור, שכן הרמב"ם פוסק, אף בתנאי "אם", שאם נשאת לאחֵר קודם קיום התנאי – לא תצא!

לכתחילה לא תנשא עד שיתקיים התנאי, ואם נשאת לא תצא.

עולה מדבריו שהאשה מגורשת כבר מרגע נתינת הגט, בטרם קיום התנאי, ועל כן אם נשאת לא תצא. אם כנים דברינו, יש לדון בשתי שאלות על בסיס דברי הרמב"ם:

1. מדוע אפשרות שינוי התנאים בגירושין מושפעת מסוג התנאי, לעומת חלות הגירושין, שאינה מושפעת, וחלה מיד בכל סוגי התנאים?[[230]](#footnote-231)
2. מדוע התנאים משפיעים באופן שונה בקידושין ובגירושין?[[231]](#footnote-232)

**ביאור שיטת הרמב"ם**

נראה שהרמב"ם סובר שאף על פי שהרכיב המשפטי של הגט (קרי, תנאי הגט) עוד נתון לשינויים, אין זה פוגע בעצם חלות הגירושין. מדוע? אפשר להציע שעצם נתינת הגט, ולא קיום התנאי, היא המפרידה בין האיש לאשתו.

אך עדיין יש להבין מדוע דין זה לא אמור גם בתנאי "לאחר זמן". נראה שהחילוק נעוץ בכך שלתנאי "אם" לא נקבע זמן, בניגוד לתנאי "לאחר זמן" שבו החלות נקבעה לזמן אחר.

נזכיר את הנחת המוצא שלנו כי יש בגט רבדים שונים: ברובד הבסיסי, מספיקה אמירה שתבטא את רצון הבעל לגרש את אשתו. ברובד נוסף, התורה חייבה את הבעל להעלות את רצונו על הכתב בניסוח משפטי.

בתנאי "אם", כיון שהבעל לא מפרש מהו זמן חלות הגירושין הרצוי בעיניו, יש מקום להתלבט בכוונתו: ניתן לומר שהוא מתכוון לגרש ברגע נתינת הגט, בדומה לתנאי "מעכשיו", אך ניתן לפרש שרצונו בעיכוב הגירושין עד קיום התנאי.

עמימות זו בכוונת דבריו משפיעה באופן שונה על הרכיבים השונים בהליך הגירושין. רצון הבעל לפרק את הנישואין התגלה כבר בנתינת הגט, ועל כן אנו מתיחסים אל האשה כמגורשת כבר מעכשיו. אמנם, כל עוד לא נגמר הרכיב המשפטי של הגט (כיון שהתנאי עוד לא התקיים), יש ביד הבעל לשנות את תנאי חלות הגט.

הבעל מעביר לאשתו 'מסר של שילוח' 'בין שורות הגט'. עצם נתינת הגט משקפת את התערערות מערכת היחסים בין האיש לאשתו, ומפקיעה אותה! נקרא לרכיב זה "כריתות". דין זה יחודי דוקא לעולם הגיטין. אין רכיב זה בא לידי ביטוי במעשה קידושין מפני שהוא, ביסודו, מעשה קניני, ועל כן אין הקידושין חלים עד שיגמרו מבחינה משפטית.

אם כן, מהות הגירושין היא ביטוי רצון הבעל, במתן ספר כריתות לאשתו, שהקשר האישי בינו לבין אשתו יתפרק (רצון זה יש לבטא, בסופו של דבר, באופן פורמלי – על ספר). מסיבה זו תופסים באשה קידושין טרם גיבוש הנוסח הסופי, כי הקשר ביניהם כבר נכרת.

לחלוקה בין קידושין לגירושין ניתן למצוא רמז בדברי הגמרא בגיטין (עד.), שם מוזכרת מחלוקת בין רב הונא לרב יהודה, גם לגבי גיטין וגם לגבי קידושין, אם תנאי "על מנת" נחשב כמו תנאי "מעכשיו" או כתנאי "אם". הגמרא מבררת את השלכות המחלוקת, ומעלה השלכות שונות במחלוקות הדומות.

ההשלכה שמציינת הגמרא לגבי קידושין עולה במקרה שהאשה קבלה קידושין מאחר בין קבלת הקידושין מהראשון לקיום התנאי. אם תנאי "על מנת" אינו כתנאי "מעכשיו" קידושי השני תופסים בה, ואם הוא כ"מעכשיו" אין קידושי השני תופסים בה.

אך לגבי גירושין מציינת הגמרא השלכה אחרת, בחלות הגירושין במקרה שהגט אינו קיים בעת קיום התנאי. אם תנאי "על מנת" אינו כתנאי "מעכשיו" אין הגירושין חלים, ואם הוא כ"מעכשיו" הגירושין חלים.

מדוע לא ציינה הגמרא את אותה השלכה שהביאה לגבי קידושין גם לגבי גיטין?[[232]](#footnote-233) לפי הרמב"ם החילוק פשוט. בקידושין, חלות הקידושין היא רק עם קיום התנאי, אולם בגיטין העיקר תלוי ברצון הבעל, על כן הגירושין חלים מיד, עוד טרם קיום התנאי (אף בתנאי "אם"), ויכולים לתפוס בה קידושין מאחר.

לסיכום, הנחנו שיש שני רכיבים בהליך הגירושין: רכיב אישי ורכיב משפטי.

באמצעות חילוק זה הסברנו את שיטת הרמב"ם בנוגע לפעולת תנאי "אם" בעולם הגירושין: הרכיב האישי (ה"כריתות") נגמר כבר ברגע נתינת הגט, והרכיב המשפטי תלוי בקיום התנאי (כדין משפטי התנאים). ממילא, החילוק בין תנאי "אם" לתנאי "מעכשיו" משמעותי רק לרכיב המשפטי, אך האשה מתגרשת על סמך הרכיב האישי. עולם הקידושין, לעומת זאת, תלוי ברכיב המשפטי בלבד, ועל כן אין האשה מתקדשת עד שיתקיים התנאי.

**ג. תנאי "על מנת שתתני לי מאתים זוז"**

אמר לה הרי זה גיטך על מנת שתתני לי מאתים זוז, ולא קבע זמן ומת קודם שתתן. אינה יכולה ליתן ליורשיו שלא התנה עליה אלא שתתן לו, ולא בטל הגט שהרי לא קבע זמן. לפיכך אף על פי שאבד הגט או נקרע קודם שימות, הרי זו לא תנשא לזר עד שתחלוץ.

(רמב"ם גירושין ח', כב)

**שיטת האחרונים בביאור הרמב"ם**

הרמב"ם דן במגרש על תנאי שתתן לו האשה מאתים זוז ומת קודם שנתנה לו, ופוסק שהיא מגורשת מדאורייתא, אף על פי שהתנאי לא התקיים. מדוע? האחרונים אכן תמהו על פסיקת הרמב"ם, והעלו כיוונים שונים לתרץ את דבריו.

רבי אליהו אלפאנדארי, בספרו "מכתב מאליהו" (שער ח', ח), מסביר שהאשה אכן אינה מגורשת, ולכן היא זקוקה ליבם, אולם הגט מועיל מדרבנן כדי לפוסלה לכהונה ולמנוע ממנה להתיבם. הסבר זה מוקשה בדברי הרמב"ם לאור לשונו החד־משמעית: "לא בטל הגט".[[233]](#footnote-234) בנוסף, גרסת כתבי־היד ברמב"ם (שהר"א אלפאנדארי מציין בעצמו) היא: "הרי זו **מגורשת** ולא תנשא לזר עד שתחלוץ", ומשתמע שהאשה מגורשת לגמרי.

הדרך המקובלת לתרץ את דברי הרמב"ם מבוססת על דברי המגיד משנה, המסביר מדוע גט על תנאי שלא קבע לו זמן לא יכול להתבטל. הוא מסביר שכדי לבטל את הגט דרוש שהתנאי יתבטל בפועל, אולם תנאי שלא קבע לו זמן אינו מתבטל בפועל אלא מאליו.

אף על פי שאי אפשר שיתקיים התנאי בשום פנים כיון שמת הבעל אין מחזיקין הגט בבטל כדי שתוכל להתיבם עד שיהיה התנאי מבוטל בפועל ואי אפשר להיותו מבוטל בפועל כיון שלא קבע זמן לפיכך חולצת ולא מתיבמת. (מ"מ שם)

האם אכן כל תנאי שלא התבטל בפועל אינו מבטל את חלות הגט? נבחן תנאים אחרים:

אמר לה על מנת שתניקי את בני או תשמשי את אבא שתי שנים הרי זו משלמת את הזמן שפירש, מת הבן או האב בתוך הזמן או שאמר האב אין רצוני שתשמשני אינו גט.

(רמב"ם גירושין ח', כ)

הרי כאן הבעל לא קבע זמן לתנאו, ומדוע לא פסק הרמב"ם גם כאן שהגט לא בטל?!

האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שירצה אבא רצה האב מקודשת לא רצה האב או ששתק או שמת קודם שישמע הדבר אינה מקודשת. (רמב"ם אישות ז', א)

אף בהלכות אישות נראה שאין הרמב"ם מחלק בין תנאי שהתבטל בפועל לתנאי שהתבטל מאליו. אם כן, כיצד נוכל ליישב את הסבר הרב המגיד?

כדי ליישב את הסבר המגיד משנה, נתבונן בדברי רבי שמעון שקאפ.[[234]](#footnote-235) הוא טוען שאין כל התנאים שווים. יש תנאי שבו המתנה מעונין שברירת המחדל תהיה שהגט יתקיים, ורק אם התנאי יתבטל בפועל אזי יתבטל הגט. תנאי "על מנת שתתני לי מאתים זוז" הוא תנאי כזה.[[235]](#footnote-236) לעומת זאת, יש תנאי שהמתנה רוצה בקיומו בפועל דוקא כדי לקיים את הגט. החילוק, לפי דבריו, תלוי בדעתו של המתנה.

ומה שכתב הרמב"ם בתנאי שתתן לי דבעינן ביטול בפועל, הוא רק בתנאי שתתן לי [מאתים זוז, מ"א] שבידה לקיימה ודעתה לקיימה, אבל אם יהיה התנאי על מנת שיעשה לי פלוני או יתן לי פלוני [מאתים זוז, מ"א] ומת אותו פלוני קודם שנתקיים התנאי אז נראה לי ברור שבטלו הגירושין לגמרי והיא אשת איש גמורה, **דבכה"ג התנה שקיום התנאי יגרום את הגירושין** וכיון דבטל הגורם אין כאן גירושין. (שערי יֹשר ב', י)

עולה מדבריהם שהחידוש של הרמב"ם הוא חידוש כללי בדיני תנאים, ואין לחלק בין גירושין לקידושין או לדיני ממונות. טענה זו מעט מוקשית כיון שלא מצאנו חידוש כזה בדינים אחרים. כמובן, אין בקושי זה כדי לדחות את הסברם, אך ננסה בכל אופן להציע הסבר אחר על פיו יתבאר מדוע מובא דין זה דוקא בהלכות גירושין.

**גמירות דעת לגרש**

ראשית, נחדד כיצד בכלל ניתן להתנות בגירושין. הרי בתנאי רגיל הבעל משאיר פתח לסיטואציה שהאשה תאלץ, בעל כרחה, לחזור לחיות תחתיו מחוסר יכולת לעמוד בתנאי.[[236]](#footnote-237) אם כך, ברגע נתינת הגט הבעל לא גילה את רצונו לגרש!

אמנם, זהו חידוש התורה בדיני תנאים! התורה מחדשת שאפשר לאמוד את דעת האדם בפרספקטיבה עתידית, כלומר – למפרע. אנו מפרשים את דבריו של האדם כאילו הוא יודע כבר עכשיו אם התנאי יתממש או לא. אם התנאי אכן מתקיים, אנו רואים את דבריו כביטוי גמור לרצונו לגרש. אם התנאי אינו מתקיים, אין הבעל רוצה לגרש.

לעומת זאת, בתנאי "על מנת שתתני לי מאתים זוז" הכריתות נגמרת כבר בשעת הנתינה. יחודיות התנאי מתבטאת בכך שקיום התנאי תלוי באשה בלבד. האשה יכולה לקחת הלואה ולקיים את הגט לכשתרצה.[[237]](#footnote-238) הבעל נתן לה את החופש לבחור האם להתגרש ממנו או לא, מה שמשקף את פירוק הקשר ביניהם. אין אנו נדרשים לרצון הבעל בטווח הארוך (ואף מתעלמים ממנו), כי הוא ביטא את רצונו לכריתות כבר ברגע נתינת הגט.[[238]](#footnote-239)

כעת, בהחלט ניתן לחלק בין גירושין לקידושין. קידושין זו פעולה בעלת אופי משפטי בלבד, שאינה תלויה ביחס האישי שבין האיש לאשה. כל עוד התנאי לא התקיים, אין שום משמעות להסכמה לקידושין של אף צד. זאת בניגוד להליך הגירושין, שיש בו משמעות, לפי ביאורנו, גם לרכיב האישי.[[239]](#footnote-240)

**ביאור סתירה בדברי הרמב"ם** **– בין גיטין לקידושין**

כאשר מעיינים בדיני התנאים בהלכות אישות, מגלים במפתיע שהרמב"ם סותר את דבריו בהלכות גירושין:

כיצד האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שתתני לי מאתים זוז, הרי זה גיטך על מנת שתתני לי מאתים זוז, הרי חצר זו נתונה לך במתנה על מנת שתתן לי מאתים זוז... ואם לא נתנו לא תהיה זו מקודשת, ולא תתגרש זו, ולא יזכה זה בחצר.

(רמב"ם אישות ו', יח)

דייקנו ברמב"ם בהלכות גירושין שהאשה מגורשת מיד, מבלי להזקק לקיום התנאי, והנה, בהלכות אישות קובע הרמב"ם שהיא אינה מגורשת ללא קיום התנאי!

קושי נוסף עולה בדברי הרמב"ם בפתיחת דיני התנאים בהלכות גירושין:

המגרש על תנאי אם נתקיים התנאי הרי זו מגורשת ואם לא נתקיים התנאי אינה מגורשת, וכבר בארנו בפרק ששי מהלכות אישות משפטי התנאין כולם, ושם נתבאר שהמגרש על תנאי כשיתקיים התנאי **תהיה מגורשת בשעה שיתקיים לא בשעת נתינת הגט לידה**.

(רמב"ם גירושין ח', א)

הנה כותב הרמב"ם באופן מפורש שחלות הגירושין תלויה בקיום התנאי, ואין האשה מגורשת אלא עם קיום התנאי ולא כבר בשעת נתינת הגט!

ניתן להציע ליישב סתירות אלו באמצעות פירוש המינוח "מגורשת" שבהלכות אלו[[240]](#footnote-241) באופן שונה. מסתבר שהרמב"ם מכוֵן בשימוש במינוח "מגורשת" למעמדה המשפטי של האשה, שהוא תלוי ועומד עד קיום התנאי, ולא למעמדה האישי, המשתנה מרגע נתינת הגט.

מדוע נוקט הרמב"ם לשון שונה? נראה שבפרק ו' מהלכות אישות הרמב"ם אינו משתמש במונחים המדויקים של עולם האישות והקנין, אלא משתמש בהגדרה רחבה יותר בכדי להבהיר מהו הישום המשפטי של דיני התנאים. הסיבה לשינוי המונחים מובנת לאור העובדה שפרק ו' משמש גם כבסיס להלכות תנאים בכל התורה כולה, במנותק מהעיסוק הפרטי בדיני הקידושין.

כאשר הרמב"ם אומר שהאשה אינה מקודשת, הוא מתכוון שאין האשה מקודשת מהבחינה המשפטית (הנקבעת על פי דיני התנאים). כתוצאה מכך, האשה לא תהיה אשת איש עד קיום התנאי, שהרי כבר ראינו שהרכיב המהותי בקידושין הוא הרכיב המשפטי.

לא כן לענין גיטין. כפי שראינו לעיל, מעמד האשה כאשת איש מצד האיסור שבה לא תלוי במעמדה המשפטי. כאשר הרמב"ם אומר "וכן הדין בגיטין" הוא מתכוון לומר שמבחינת משפטי התנאים אין האשה מגורשת, אף שהאיסור ניתר כבר בנתינת הגט.

**העמקת ישוב הסתירה – בין איסור אשת איש לזיקת יבום**

אמר לה הרי זה גיטיך על מנת שתתני לי מאתים זוז ולא קבע זמן ומת קודם שתתן אינה יכולה ליתן ליורשיו שלא התנה עליה אלא שתתן לו, ולא בטל הגט שהרי לא קבע זמן, לפיכך אע"פ שאבד הגט או נקרע קודם שימות **הרי זו לא תנשא לזר עד שתחלוץ**.

(רמב"ם גירושין ח', כב)

עד עתה עסקנו רק בחלקה הראשון של ההלכה, וכעת נעבור לדון בסופה. להלכה זו, שהאשה זקוקה ליבם, מצאנו מקור מפורש בגמרא:

תניא: ה"ז גיטך על מנת שתתני לי מאתים זוז ומת, נתנה – אינה זקוקה ליבם, לא נתנה – זקוקה ליבם, רשב"ג אומר: נותנת לאביו או לאחיו או לאחד מן הקרובים; (גיטין עד.)

בקריאה פשוטה של הברייתא נשמע שתנא קמא סבור שהאשה זקוקה ליבום מדאורייתא.[[241]](#footnote-242) כך אכן משתמע מן הראשונים על אתר. אם ניישם דין זה ברמב"ם, ונטען שהיא זקוקה ליבום מדאורייתא, נצטרך לחלק בין השפעת הגט על מעמדה כאשת איש, שבו הגט מועיל לגרשה, ובין זיקתה ליבם, שבזה לא הועיל הגט כלום. מה פשר החילוק בין התחומים?

מצאנו כבר בדברי הראשונים שתמהו על פסיקת הרמב"ם:

י"ל זקוקה ליבם **משמע שהיא מתיבמת**, ואילו לרב יהודה מספקא ליה אי הויא תנאה או לא, ע"כ אינה מתיבמת דדילמא תנאה הוי, אלא חולצת ולא מתיבמת, וכן פירש הראב"ד ז"ל, אבל **יש מפרשין לא נתנה זקוקה ליבם חולצת ולא מתיבמת, וכ"כ הר"מ** (פ"ח מגירושין הכ"ב), **ולא ידענו טעם לדבריו**... (שיטה לא נודע למי קידושין ס:)

אך על פי ביאורנו בדברי הרמב"ם, חילוק כזה בהחלט מסתבר. אנו טענו שהגט כורת בינו לבינה, מצד הרכיב האישי בגירושין, בלי קשר לרכיב המשפטי התלוי בקיום התנאי. ניתן לומר שזיקתה ליבם תלויה בזיקתה המשפטית לבעלה המת, כמו גם בקידושין.[[242]](#footnote-243)

אם כנים דברינו, ההשלכה של בחינת מעמדה המשפטי של האשה, מצד התנאי, היא היותה זקוקה ליבום מדאורייתא, אף שמצד מעמדה האישי היא כבר לא אשת איש. על כן פסק הרמב"ם בדיני התנאים בהלכות אישות ש"לא תתגרש זו" בלא קיום התנאי.

קריאה זו, הטוענת לחילוק בין התחומים, מתחדדת לאור גרסת כתבי־היד ברמב"ם (שם):

אע"פ שאבד הגט או נקרע קודם שימות, הרי זו מגורשת ולא תנשא לזר עד שתחלוץ.[[243]](#footnote-244)

"מגורשת", היינו מגורשת לגמרי, ואפילו מדרבנן היא אינה קשורה לבעלה.[[244]](#footnote-245) הרי כאן הנגדה של הרמב"ם בין מעמדה כאשת איש ובין מעמדה כיבמה.

ישום החלוקה בין המעמד האישי לבין הזיקה המשפטית באופן שראינו הוא חידוש גדול של הרמב"ם, אולם עצם החלוקה קיימת כבר בגמרא. כך הוא, לדוגמא, מעמדו של יבם קטן:

ביבם בן תשע שנים ויום אחד הבא על יבמתו עסקינן דמדאורייתא קניא ליה.[[245]](#footnote-246)

(יבמות סח.)

הגמרא מלמדת שיבם קונה את יבמתו מדאורייתא. מה מעמדה לענין איסור אשת איש?

איש פרט לקטן... מהו דתימא כיוון דמדאורייתא חזיא ליה וביאתו ביאה הבא עליה באשת איש ליחייב, קמ"ל [שאין חייב על יבמת קטן משום אשת איש, מ"א]. (קידושין יט.)

הרי לנו מקרה שבו מתקיימת מצות יבום (התלויה בזיקה המשפטית), על אף שהיבמה אינה נעשית אשת היבם (לענין איסורה).[[246]](#footnote-247)

אותו רעיון שב ועולה בדין ביאות הגרועות.[[247]](#footnote-248) נחלקו רב ושמואל מה תוקף קנין ביאות אלו:

רב אמר: קנה לכל, ושמואל אמר: לא קנה אלא לדברים האמורים בפרשה, לירש בנכסי אחיו, ולפוטרה מן היבום. (יבמות נו.)

אלו מקרים בהם קיום מצות היבום (התלויה בזיקה המשפטית) לא יוצר יחסי אישות מלאים.[[248]](#footnote-249) לפי דברינו, הרמב"ם מחלק כך גם לענין נפילה ליבום. אף על פי שהאשה מגורשת, היא זקוקה ליבום. אם כן, מדוע היא רק חולצת ולא מתיבמת?

ניתן לומר שכיון שהיא התגרשה בגט כשר מדאורייתא, היא נפסלת מדרבנן ליבום. אפילו גט שאין בו כריתות, אם גירש בו היבם, פסל את יבמתו מיבום מפני שחוששים שמא יבואו להחליף אותו בגט רגיל (יבמות נב.), והוא הדין בנדון דידן.[[249]](#footnote-250)

**ד. סיכום**

הנחנו בתשתית דיוננו (על פי דרכם של מו"ר הרא"ל זצ"ל ויבדל"א מורנו הרב משה ליכטנשטיין) את ההבחנה בין שני רכיבים בהליך הגירושין: רכיב אישי ורכיב משפטי. טענו כי חילוק זה יכול להסביר הלכות יחודיות בשיטת הרמב"ם בדיני תנאים בגירושין.

הלכה אחת היא דין תנאי "אם" בגירושין. הרמב"ם סובר שהמגרש בתנאי "אם" מחיל את הגירושין כבר ברגע נתינת הגט, טרם קיום התנאי, ועל כן אם נשאת, בדיעבד אינה יוצאת. הסברנו שבזמן נתינת הגט בא לידי ביטוי הרכיב האישי שבגירושין – ועל כן תופסים בה קידושין כבר מאז. עם קיום התנאי נגמר גם הרכיב המשפטי שבגירושין, ואז תהיה האשה מותרת לנשא לכתחילה.

הלכה שניה היא פסיקתו היחודית של הרמב"ם בתנאי "על מנת שתתני לי מאתים זוז", שאף אם לא קיימה האשה את התנאי, ואף אין ביכלתה לקיימו, פוסק הרמב"ם שהיא מגורשת. הקשינו על הסברי האחרונים שביארו את הדין כדין כללי בדיני תנאים מכך שלא מצינו את הדין בדיני קידושין, והצענו למקד את חידוש ההלכה בדיני ה"כריתות" של הגט.

הסברנו שמהות ה"כריתות" היא גילוי גמירות הדעת של הבעל לכרות את יחסיו עם אשתו. לכן, על אף שהאשה לא קיימה את התנאים המשפטיים של ספר הכריתות, בכל זאת נכרת הקשר ביניהם. בנוסף לכך, חלקנו בין מעמדה האישי של האשה, המשליך על איסורה כאשת איש, לבין מעמדה המשפטי, המשליך על הזקקותה ליבום.

בעזרת הבחנה זו ביארנו גם את סתירת דברי הרמב"ם לגבי מעמד האשה שנתגרשה בתנאי "על מנת שתתני לי מאתים זוז" ולא קיימה את התנאי. הסברנו שבהלכות גירושין הרמב"ם מתיחס למעמד האישי, ובהלכות אישות (בהתיחסותו לדיני תנאים) הרמב"ם מתיחס למעמדה המשפטי, המשליך על זיקת היבום.

יעקב ולך

אחריות מקבילה ומחולקת בנזיקין[[250]](#footnote-251)\*  
דיון סביב סוגית שור שדחף שור חברו לבור

א. מבוא

דיון חשוב ביותר בדיני נזיקין הוא הדיון באחריות נזיקית שאינה מוטלת כולה לפתחו של גורם יחיד, אלא משותפת לשני גורמים ויותר. שאלה מרתקת בתוך דיון רחב זה עולה במקרים בהם האחריות אינה מוטלת על הצדדים בצורה זהה, אלא מוטלת על כל אחד מהם מסיבה שונה ויחודית לו. בהקשר זה, נבחן את סוגית שור שדחף שור חברו לבור, וננסה להגדיר דרכה את יסודי הדברים

מצינו בפרק הפרה:

דתניא: שור שדחף את חבירו לבור – בעל השור חייב, בעל הבור פטור; רבי נתן אומר: בעל השור משלם מחצה ובעל הבור משלם מחצה. והתניא, רבי נתן אומר: בעל הבור משלם ג' חלקים ובעל השור רביע! לא קשיא: הא בתם, הא במועד. (נג.)

הגמרא מציגה מחלוקת סביב מקרה שבו שור הפיל את חברו[[251]](#footnote-252) השור הבורה, ובעצם ניזוק השור בנפילה זו על ידי השור והבור יחד. חכמים מחייבים את בעל השור לבדו, ואִלּוּ רבי נתן מחלק את התשלומים בין האחראים לשני הנזקים. ביחסי החלוקה, מבדיל רבי נתן בין מקרה שבו השור הנדון מועד, אז יתחלקו תשלומי הנזק בשוה, לבין מקרה שבו השור תם, אז בעליו לא יתחייב אלא ברבע מהנזק בלבד, בעוד חברו חופר הגומץ יפול בו וישלם שלשה רבעים.

נקדים את הדיון בשיטה הפשוטה יותר, שיטת חכמים. מסביר רש"י (ד"ה בעל הבור):

דאמר ליה בעל הבור אי לאו תורך לא נפל והאי דחיפה מעשה בידים הואי ולא גרמא.

בעל הבור יכול לטעון כלפי בעל השור שכל מעורבות הבור אינה אלא נספחת למעשי השור, שכן הבור לא היה גורם כל נזק בהעדר מעשי השור. מכח טענה זו פוטרים אותו חכמים מלשלם, בהטילם את מלא האחריות על בעל השור, שישלם מכח אחריות זו את כלל תשלומי הנזק בשור מועד, או את חצים בשור תם.[[252]](#footnote-253)

הקושי בסברא זו הוא שטענה דומה יכול לטעון פותח בור כלפי בעליו של כל שור הנופל לתוכו. ניתן לטעון כי השור החי נושא עצמו ומטיל עצמו הבורה, והבור עצמו איננו מעורב בגרימת הנזק באופן ישיר, ובמילים אחרות, שעצם נפילת השור הבורה נגרמת מכח מעשי השור הניזוק והילוכו. כך, כפי ששור הדוחף שור אחר לבור נתפס כמזיק הבלעדי, היה מקום לראות כל נפילת שור לבור כמיוחסת אליו עצמו. אולי בקושיא זו הרגישו התוספות, שרוח אחרת עמם בביאור שיטת רבנן:

ונראה לר"י דרבנן דאמרי בעל השור חייב ובעל הבור פטור היינו דבעל השור משלם מחצה במועד ובתם רביע ובעל הבור פטור לגמרי שלא חייב הכתוב בור אלא היכא דנפל ממילא דכתיב ונפל שמה שור אבל אם אחרים מפילים אותו בבור פטור בעל הבור.

(תוספות יג. ד"ה אי)

ר"י חולק על רש"י בשאלת גודל התשלום המוטל על בעל השור לשיטת רבנן, ומסתפק בתשלומי חצי נזק למועד ורביע נזק לתם. לעומת רש"י המבסס את שיטתו על ההנחה שפטור בעל הבור נובע מהסרת אחריותו בהנתן אחריות גורם שלישי לנפילה, ר"י אינו מקבל הסבר זה כמצמצם את האחריות. הסברו מתבסס על תפישה שאחריות בעל הבור אינה תלויה בגורם הנפילה לבור, ואף במקרה של דחיפה לבור, בעל הבור אחראי לנזק. אמנם, חיוב תשלומיו של בעל הבור במקרה של נפילה לתוכו נובע מגזירת הכתוב, וזו מחייבת תשלום רק בהעדר צד שלישי, וממילא אחריות זו לא תתבטא בתשלומי ממון. עם זאת, די בעצם אחריותו של בעל הבור כדי לצמצם את האחריות המוטלת על בעל השור, שאינו נהנה מהגנת הכתוב וישלם מחלקו כפי שמחויב שורו, כתם או כמועד.

אף שבדרך כלל "יחיד ורבים הלכה כרבים", והיה לנו לפסוק כרבנן, פוסקים הראשונים[[253]](#footnote-254) כרבי נתן "משום דדיינא הוא ונחית לעומקא דדינא",[[254]](#footnote-255) ובעומק דינו נראה שהדברים אינם פשוטים. בשור מועד שיטתו דומה ביסודה לשיטת רבנן אליבא דתוספות,[[255]](#footnote-256) אך הגמרא דנה באריכות כדי לפשוט גם את עומק דבריו בשור תם. כזכור, פסק רבי נתן שבמקרה זה בעל הבור משלם שלשה רבעים מהנזק, ואת הרבע האחרון ישלם בעל השור. הגמרא מעלה שני מודלים אפשריים לבניית אחריות משותפת בתשלום נזק שתתבטא בחלוקה שכזו, ודנה בשניהם:

ובתם מאי קסבר?

1. אי קסבר: **האי כוליה הזיקא עבד והאי כוליה הזיקא עבד**,

האי משלם פלגא והאי משלם פלגא!

1. ואי קסבר: **האי פלגא הזיקא עבד והאי פלגא הזיקא עבד**,

בעל הבור משלם פלגא ובעל השור רביע, ואידך ריבעא מפסיד!

אמר רבא: רבי נתן דיינא הוא ונחית לעומקא דדינא,

1. לעולם קסבר: האי כוליה הזיקא עבד והאי כוליה הזיקא עבד,

ודקא קשיא לך: לשלם האי פלגא והאי פלגא!

משום דאמר ליה בעל השור לבעל הבור: שותפותאי מאי אהניא לי.

1. איבעית אימא, לעולם קסבר: האי פלגא הזיקא עבד והאי פלגא הזיקא עבד,

ודקא קשיא לך: בעל הבור משלם פלגא ובעל השור משלם רביע, ואידך ריבעא נפסיד

משום דאמר ליה בעל השור[[256]](#footnote-257) לבעל הבור: אנא תוראי בבירך אשכחיתיה, את קטלתיה, מאי דאית לי לאשתלומי מהיאך משתלמנא, מאי דלית לי לאשתלומי מהיאך משתלמנא ממך.

אפשרות אחת היא לראות אחריות משותפת כאחריות מקבילה, ולהגדיר את כל אחד משני המזיקים כמזיק מלא, ואת הנזק כתוצר של שני מעשי נזק נפרדים. במודל זה, יש לדון באופן התשלום, כאשר ניתן היה להעלות סברת קיצון שתחייב כל אחד מהמזיקים בתשלום מלא בפני עצמו.

אפשרות שניה היא לראות את האחריות כמתחלקת באופן שוה בין שני המזיקים, ואת הנזק כתוצר של שותפותם במעשה נזק אחד. אין בהם אחד עליו מוטלת האחריות המוחלטת לגרימת הנזק, ועל פניו נראה כי אין סיבה שחיוב האחד בהם יחרוג מחלקו בשותפות.

ב. אחריות מקבילה

בדגם הראשון, כל אחד מהמזיקים אחראי לנזק בשלמות, ואפריורית ניתן היה לחייבם לשלם בצורה שתפצה על כלל הנזק פעמים. על פניו, אחריותו הכוללת של כל אחד משני המזיקים בדגם זה מחייבתו לשלם עבור כלל הנזק, (ועבור שור תם תשלום כלל הנזק יהיה בסכום מחציתו בלבד). אמנם, ברור שהניזק אינו זכאי לקבל יותר מהיזקו, ולכן יתחלקו התשלומים בין המזיקים. בהקשר זה מתבקשת שאלת הגמרא על רבי נתן:

אי קסבר: האי כוליה הזיקא עבד והאי כוליה הזיקא עבד, האי משלם פלגא והאי משלם פלגא!

קשה להבין את פסקו של רבי נתן המחייב את בעליו של שור תם שהפיל את חברו לבור ברביע נזק בלבד. אם אחריותו של בעל השור כוללת את הנזק כולו, גם אם נפטר מתשלום על מחצית מהנזק השלם שעשה, אין כל מניעה שאת אחריותו ישלם במלואה, בתשלום חצי הנזק המוטל עליו.

אף על פי כן, יש לחקור למה ישלמו שני המזיקים תשלומים זהים כקושית הגמרא, והרי כך נפטר בעל הבור מחצי חובו בעוד בעל השור משלם את חובו במלואו. כך שאל רבנו ברוך הספרדי:

אי קשיא לך, מאי סבר האי מקשה, דאי האי משלם פלגא והאי משלם פלגא, משתכח בעל השור משלם כל חיוביה ובעל הבור חצי חיוביה. לא קשיא, דמרישא אמר בעל הבור לבעל השור, הואיל והכל עשית, שלם מה שתתחייב, ואני משלם השאר. ולא אפשר שיאמר כן בעל השור (לבעל הבור, דאם משלם בעל השור) לבעל הבור, דאם משלם בעל הבור [מ]רישא לא ישאר מה שישלם בעל השור. (רבנו ברוך הספרדי נג. ד"ה ואקשינן)

הוא תמה למה לא ישלם כל אחד מהחייבים סכום יחסי (פרופורציוני) לשיעור חיובו הפוטנציאלי, מתוך התשלום המוגבל. בעצם, ראוי היה לחלק את חובת הפיצוי על פי היחס בין המחייב של בעל הבור למחייב של בעל השור, ולראות את תשלומי הנזק שמוטלים על המזיקים כאחריות משותפת אשר תתחלק ביניהם. ממילא, במקרה דנן התשלום היחיד (המהווה גבול עליון לסך שני התשלומים) יתחלק בצורה יחסית. כך, ישלם בעל הבור על אחריותו המלאה שני שלישים מהדמים שינתנו לבסוף לניזק, ובעל השור, שתשלומי חצי נזקו הם שליש מהתשלומים הפוטנציאליים, ישלם בהתאמה שליש מסכום הפיצוי.

בתשובתו, מצביע רבנו ברוך על הכשל בחלוקה יחסית במקרה דנן, הנובע מכך שהתשלום המוגבל המוטל על בעל השור אינו נובע מהגבלת חלקו באחריות הכללית אלא מסיבה צדדית, בעוד יסוד שותפותו עם בעל השור נמצא בשדה האחריות. אמנם, אם תשלומיהם היו שווים או מקבילים לאחריותם היה ניתן לחלקם פרופורציונית, אך בשל ההבדל בין יחסי האחריות ליחסי התשלומים, אין מנוס מלחלק את התשלומים בצורה אחרת.

הוא מסביר, כי התשלום השוה אותו מציעה הגמרא בקושיתה אינו נובע מסיבה מהותית, אלא מסיבה פרוצדורלית. בעל השור ישלם תשלום מלא, ולאחריו ישלים בעל הבור את הפיצוי המלא המגיע לניזק. הסיבה לסדר זה נובעת מחוסר היכולת לבצע תשלום בסדר הפוך, שכן סדר כזה יצור אי צדק חמור יותר, שבו בעל הבור ישלם את מלא הפיצוי אל מול פטור מלא לבעל השור. בהעדר יכולת לקיים חלוקה יחסית, ובהעדר כל אפשרות אחרת לחלוקת תשלומי הנזק, נבחר הרע במיעוטו.

בתירוצה, הגמרא מסבירה את עמדת רבי נתן בטענה אפשרית של בעל השור כלפי בעל הבור – "שותפותאי מאי אהניא לי". הוא טוען כי בשל הנסיבות נוצרה שותפות בין המזיקים, שותפות מכחה הציע המקשן בגמרא את ההסדר דלעיל. אמנם בהוה אמינא שותפות זו לא תועיל לבעל השור, ולא תפטור אותו מחלקו בתשלומים, אך יש לברר מה הבעיה בכך. אף שברמה האנושית כאבו של בעל השור מובן, לא ברור למה השותפות חייבת להתפרש לטובתו של בעל השור.

להבנת הטענה, ראשית עלינו לדון ביסוד ובאופי השותפות שנוצרה. מהבחינה היסודית, ברור שאותה "שותפות" אינה באחריות הנזק. ראינו כבר כי במודל זה כל אחד מהמזיקים אחראי ברמתו על הנזק כולו בלי תלות במזיק השני, ויש להבין איך דוקא מכח אחריות מנותקת זו תווצר שותפות. נראה, שאת השותפות בתשלומי הנזק ניתן להבין בשני כיוונים:

* יתכן שכפי שהבנו, האחריות המקבילה יוצרת חיוב ממוני מקביל ומנותק, אלא שקיימת שותפות מוגבלת שנוצרה מכח תקרת החיוב בפיצוי מלא לניזק.
* לחלופין, יתכן שהגמרא חוזרת בה חלקית מהניתוק המוחלט שבין המזיקים, ומסבירה שעל אף האחריות הנפרדת, אין מנוס מכך שמדובר בתשלום על מעשה באחריות מקבילה. שני המזיקים מהווים גורמים הכרחיים אך לא מספיקים שמכחם נוצר מעשה הנזק הסופי. על אף שהכרחיותם מספיקה כדי להטיל עליהם אחריות תאורטית מלאה, אי עמידתם בזכות עצמם מחייבתם שלא להתעלם מקיומו של הצד השני. בעצם, הואיל והחיובים נוצרו במעשה יחיד, ממילא מוטל על שניהם לשלמו יחד, ונוצרת שותפות מלאה בתשלום הפיצוי.

האפשרות הראשונה נראית בעליל מדברי רש"י:

שותפותאי מאי אהניא לי – בלאו שותפות נמי פלגא הוא דמשלמנא וכיון דבעל הבור נמי כוליה הזיקא עביד משלם ג' חלקים. (רש"י נג.)

רש"י מסביר שמכיון שבלא השותפות עם בעל הבור, היה משלם בעל השור חצי מסך הנזק, ומכיון שגם בעל הבור גרם לכל הנזק ואף עליו יש חיוב לשלם דמי כולו, ישלם בעל השור רבע בלבד. על פניו, נראה כי בדברים אלה יש תיאור אך לא טעם, או כלשונו הזהב של ר' אלחנן וסרמן:

לעולם קסבר האי כוליה היזקא קעביד וכו', שותפותא מאי אהניא לי. לא הבנתי הטעם הזה. מאי איכפת לן אי לא אהניא ליה שותפותיה, כיון שעשה כל ההיזק למה לא ישלם כולו וצ"ע. (קובץ ביאורים מב)

לא ברור למה הטענה שהשותפות עם בעל הבור אינה מועילה לבעל השור, בעיקר בהקשר העובדה שהוא בעצמו גרם לכל הנזק, תועיל לחייב את הבעל הבור יותר ממחצית הנזק. מכח היזק השור מוטלת על בעליו כלל האחריות, ואף שקיימים שני טעמים לכך שהתשלום המבטא אחריות זו מוגבל לחצי מדמי ההיזק, מדוע שתאפשר ההלכה ’כפל הנחות’?

נראה, כי הבנת הגמרא על פי רש"י היא שהשותפות בין המזיקים אינה מוכרחת. מצד האמת, היה מקום לכך שכל אחד משני המזיקים ישלם את מלא תשלומי הנזק. דא עקא, שמיד כאשר מקבל הניזק פיצוי הולם אין לו עוד זכות עמידה כתובע, ומחסרון תביעה זה יכולים להפטר המזיקים ממותר חלקם בנזק. נראה, שלדעת רש"י תשלום משותף זה נובע מרצונם הטוב ומהאינטרס המשותף של המזיקים. בעצם, עמידתם המשותפת של שני המזיקים כמזיק יחיד אינה מאפשרת תביעה כפולה של הנזק, אך הפרדותם זה מזה תאפשר לניזק לתבוע כל אחד מהם בפני עצמו. עקרונית, יכול היה כל אחד משני המזיקים לשלם למזיק באופן נפרד,[[257]](#footnote-258) ולהשאיר את חברו תלוי באויר, כשחיוב תשלומיו עוד מרחף עליו כעוף דורס.

בדרך זו קל להבין את הסבר רש"י לטענת בעל השור. בכדי שתווצר שותפות בתשלום הנזק, יש צורך ברצונם הטוב ובאינטרס המשותף של שני המזיקים. אם לאחד המזיקים אין כל אינטרס בשותפות, זו לא תתקיים. יתכן שיש להבין קביעה זו כ"סחיטה" אפשרית של בעל השור, שמאיים לבטל את השותפות, ויגרום לשני המזיקים לשלם בנפרד תשלום מלא. לחלופין, ניתן להבין אותה כאמירה עקרונית, על פיה השותפות אינה נוצרת מאליה, אלא רק מכח אינטרס משותף של הצדדים השותפים בה. כך או כך, כדי שתווצר השותפות ותועיל, וכדי לפטור את בעל הבור לפחות מרביע דמי הפיצוי, עליו להסכים להפחתה זו של חלק בעל השור בפיצויים.

הבנה זו ניזונה, כאמור, מכח הצד הראשון בחקירה שהעלינו לעיל לגבי מקור השותפות, על פיו השותפות נוצרת כשלב שני, לאחר קיומו של חיוב ממון מקביל ומנותק. נראה, כי ר' אלחנן אינו מוכן לקבל צד זה ורואה את שותפות המזיקים כטבועה בעצם היזקם המקביל, באופן שאינם יכולים להפרד זה מזה. אם נלך בדרך זו, ניתן אולי לתרץ את הגמרא אחרת, על פי דברי הרי"ף (כג.):

משום דאמר ליה בעל השור לבעל הבור תמותאי ושתפותאי בהדך מאי אהניא לי.

הרי"ף מוסיף את עובדת תמותו של השור לטענת בעליו, וכוונתו מתבארת בידי תלמיד רבנו פרץ. הוא מתחיל את דבריו בקושיא נוספת על דין השותפות. אם אכן שותפותם מבוססת על פשרה ורצון טוב, ואין כל קביעה עקרונית אלא סחיטה או הסכם בלבד, לא ברור למה כל ההנאה ברביע המחלוקת תגיע בסוף לבעל השור. לכאורה, לשיטה זו, יש צורך להגיע לפשרה כלשהי[[258]](#footnote-259) באותו רביע אחרון. לאחר הצגת הקושיא, הוא עונה:

פירוש אם כן לא הוה מועיל לי כלום מה שאני תם עתה שהרי כיון שאני שותף אפילו הייתי מועד לא הייתי משלם אלא פלגא אלא ודאי כיון שאלו הייתי מועד לא הייתי משלם אלא מחצה עכשיו שאני תם לא אשלם אלא רביע דהא גלי קרא דתם לא משלם אלא חצי תשלומין דמועד אבל בור שדינו נזק שלם ליכא קפידא כמה משלם.

(שיטה מקובצת נג. ד"ה אלא, בשם תלמיד הר"פ)

בתירוצו, העונה הן לבעיה זו הן לבעיתיות הטבועה בטענת בעל השור, נשען תלמיד רבנו פרץ בשם הרי"ף על דין התורה המחדש תשלום מופחת המוטל על בעליו של שור תם. על פי חידוש זה, בכל מקרה של תשלומי נזק ישלם שור תם מחצית מסכום התשלום שהיה מוטל עליו אִלּוּ היה מועד. כך, כאשר נוצרת שותפות מהותית כתוצאה מאחריות מקבילה על נזק שאירע, ישלם בעל השור רק מחצית ממה שהיה משלם אִלּוּ היה שורו מועד. לאחר הפחתה זו, שותפותו העקרונית באחריות של בעל הבור מחייבתו להשלים את דמי הפיצוי. הסבר זה נשען על הצד השני בחקירת יסוד השותפות דלעיל, המתבסס על ראיית התשלומים כמשותפים על אף האחריות המקבילה.

לסיכום חלק זה, ראינו שאת תשלומי הנזק המשותפים במודל של אחריות מקבילה ניתן להבין בשני אופנים: כמתחלקים באופן טכני – שותפות הנוצרת בין שני גורמים מנותקים המחויבים בנזק יחיד, כאשר שיעור התשלום ואף עצם קיום השותפות יהיו תלויים באינטרס המשותף, כפי שמסבירים רש"י ורבנו ברוך. וכך, באופן תאורטי, יתכן מקרה שבו ישלמו שני המזיקים בנפרד. לחלופין, יתכן שקיימת שותפות מהותית, בה קשה יהיה לקבל טענה של "מאי אהני לי" לגבי עצם השותפות, ויש לראות טענה זו כגרסת הרי"ף, בהקשר חיוב התשלום המופחת שמחדשת התורה בתוך מערכת תשלומים נתונה.[[259]](#footnote-260)

ג. אחריות מחולקת

גם בדגם השני שני המזיקים אחראים יחדיו לכל הנזק, אך אחריות זו מחולקת כך שלאחד מהם תתממש האחריות בחצי הנזק בלבד, בלשון חז"ל "האי פלגא הזיקא עבד והאי פלגא הזיקא עבד". בדגם זה, רק צירוף אחריות שני המזיקים מכסה את כל הנזק, ועל כל אחד מהמזיקים מוטלת מתחלה אחריות תשלומים לחצי הנזק בלבד. אמנם, גם כאן דבריו של רבי נתן זוקקים ביאור, שכן אף שמובן כי חצי הנזק שגרם השור התם יחייב את בעליו בתשלומי חצי חציו בלבד, כלומר רבע הנזק, לא ברור מה מחייב את בעל הבור להשלים אותו רבע. לכאורה, היתה צריכה אחריותו של בעל הבור להתמצות בחלקו, ולא לגעת בחלק חברו אף כמלא נימה, ומתרצת הגמרא:

משום דאמר ליה בעל השור לבעל הבור: אנא תוראי בבירך אשכחיתיה, את קטלתיה, מאי דאית לי לאשתלומי מהיאך משתלמנא, מאי דלית לי לאשתלומי מהיאך משתלמנא ממך.

מסיבה כלשהי, הצד הנפגע זכאי לפיצוי מלא מצדו של בעל הבור (אף ש"פלגא נזקא עבד"), אלא שחובתו לשלם יכולה לפחות במקרה שיימצא אחר שיקח על עצמו חלק ממנה. בעצם, אף שהאחריות לגרימת הנזק מחולקת בין שני גורמיו, עולה כי ניתן להטיל אחריות ממונית מלאה על בעל הבור, ויש להבין מאיזה טעם.[[260]](#footnote-261)

כיוון המצמצם מאד כלל מסקרן זה עולה מסוגית בהמת שלמים שהזיקה (יג.),[[261]](#footnote-262) שגובים מבשרה, אך לא גובים מאימוריה ואף לא גובים מבשרה כנגדם. ההסבר לכך הוא ששלמים היא בהמה בשותפות: בשרה הוא ממון אדם ואימוריה הם ממון גבוה. מכיון שאנוש מא–לוה לא יצדק, אין גובים את דמי הנזק מממון גבוה. יתר על כן, אף האדם אינו מתחייב בהשלמת התשלומים במלואם. הגמרא מסבירה שהטעם שלא אומרים "כל דליכא לאשתלומי" גם במקרה זה, הוא שלא מתקיים התנאי של "אנא תוראי בבירך אשכחתיה". אמנם, שור שלמים שנגח שייך יותר לדמות לדגם של אחריות מקבילה, שכן שני החלקים שבשור גרמו את הנזק יחדיו מבחינה אמתית, ומסבירים התוספות:

אנא תוראי בבירך אשכחתיה – ודוקא גבי בור קאמר דמשלם אף על גב דכל חד וחד כולא הזיקא עבד שייך לחלק בין שור לבור מהאי טעמא ומיהו כיון דידע טעם דתוראי בבירך אשכחתיה מצי למסבר נמי דכל חד וחד פלגא דהזיקא עבד כדאמרינן בהפרה (שם) ושם אפרש בע"ה. (תוספות יג.)

כלל "כל דליכא לאשתלומי" רלוונטי רק לגבי בור, שכן בלי תלות באחראים נוספים אפשריים לנזק, המצאות הבהמה הניזוקת בתוך המזיק (מציאות שקיימת בעיקר בבור, ואולי גם בשן) היא היוצרת את הטענה ש"כל דליכא לאשתלומי מהאי משתלם מינך". טענה זו היא המטילה את מלא החיוב הממוני על בעל הבור, ומסבירים התוספות על אתר:

ומשום שגמר ההיזק ודומה כמי שעשאו כולו אמרינן כי ליכא לאשתלומי מבעל השור משתלם מבעל הבור. (תוספות נג. ד"ה לעולם)

התוספות מקבלים את ההנחה שעקרונית השור והבור אחראים לנזק במידה שוה, ועל כל אחד מהם מוטלת אחריות פרטנית לחצי הנזק. אלא שקיים ממד נוסף של אחריות המוטל כולו על בעל הבור, בשל העובדה שגמר את הנזק. לכן, אף שברובד הפשוט בעל הבור אחראי רק לחצי מהנזק, העובדה שגמר את ההיזק מאפשרת לראותו כאילו הוא שגרם לכל הנזק. לכן, ישלם בעל הבור את כל הסכום, לבד מהחלק אותו משלם בעל השור בפועל. מטעם זה עולה, שלא מדובר דוקא בבור, ואולי ניתן להציע שכאשר שני שוורים נוגחים בשור שלישי אחד מיד אחרי השני, באופן שבו שתי הנגיחות נדרשו כדי להמיתו, הדין יהיה דומה.

מהסבר זה בוקע ועולה כי אמנם אחריות מחולקת פוטרת כל אחד מהצדדים מאחריות כלשהי בעד רעהו, אלא שגמר ההיזק מהווה סיבת חיוב נוספת, המחייבת את המזיק האחרון לשלם כל תשלום שלא יגיע ממקור אחר. לכך שבעל הבור גמר את ההיזק מצטרפת גם העובדה שהוא "דומה כמי שעשאו כולו", הואיל ובאופן פוטנציאלי יכול היה הבור להזיק גם ללא השור. במילים אחרות, גמירת ההיזק יוצרת "אחריות מרחיבה" על כלל הנזק, ועולה כי אף שבעל הבור יצר בידיו רק חצי מהנזק, ניתן לממש את אחריותו הפוטנציאלית על כל שלשת הרבעים בהם אין אחריות גמורה על בעל השור, ובזה מקור חיובו.

הסבר אחר, המנתק בין אחריות הנזק לאחריות התשלומים, עולה מדברי רבנו יהונתן:

דא"ל בעל השור לבעל הבור תוראי את קטלתיה כלומר בתוך שלך מצאתיו מת ועליך היה מוטל כל התשלומין אלא לפי שאין רצוני שתפסיד את(ה) הכל מה שאוכל לחוס עליך ולהוציא מאחרים אוציא וזהו רביע נזק ושאר' דלא מצינ' גבי מיניה משתלמנא מינך והיינו ג' חלקים. (ר"י מלוניל כג. באלפס)

בניגוד לתוספות, הוא אינו טוען שאחריותו של בעל הבור מתרחבת גם בחלקו של בעל השור. לשיטתו, המחייב של בעל הבור בתשלומים מלאים הוא עצם העובדה שהשור מת ברשותו ומכחה. סוף כל סוף, יש כאן שור שנפל לבור ומת, והגורמים לכך אינם בהכרח ממין הטענה. החיוב, לשיטה זו, אינו נגרם מכחה של האחריות אלא מכחו של המעשה המרשיע.[[262]](#footnote-263) אלא שגורמי הנזק הנוספים מחויבים לשלם גם הם, ומאפשרים מרוַח נשימה מסוים לזה שברשותו נמצאת הנבלה המרשיעה.

בעצם, עולות שתי אפשרויות לחיוב מזיק בעל אחריות מוגבלת בתשלומים החורגים מאחריותו הבסיסית, מדין המצאות הניזוק ברשותו:

* אפשרות אחת, שעלתה בידינו מדברי התוספות, היא לראותו כאחראי לכלל הנזק באחריות מרחיבה, המוגבלת רק על ידי נטילת אחריות על ידי גורם אחר.
* האפשרות השניה, שהעלינו מדברי רבנו יהונתן, היא שאף ללא אחריות מתחייב בעל הבור בכלל תשלומי הנזק, ונפטר רק במידה שהאחריות המוטלת על גורמים אחרים מובילה לתשלומים ממש.

הבדל לדינא בין אפשרויות מופשטות אלה יעלה במקרה שבו קיימים גורמים הנוטלים על עצמם חלק מאחריות הנזק, אך אחריות זו, מסיבה כזו או אחרת, אינה מתממשת לכדי תשלום בפועל. דוגמא למקרה שכזה מובאת בטור:

וכתב הרמ"ה דה"ה נמי שנים שמזיקין ושניהם בני חיובא אלא שהאחד ברח או שהוא כאן ואין לו לשלם משתלם מן האחר... ואין נראה דלא מחייב ר' נתן היכא דליכא לאשתלומי מאידך אלא היכא שפטור מדינא דכיון שהתורה פטרה אותו שעמו והוא עשה כל הנזק צריך לשלם אבל אם שותפו בר תשלומין אלא שאין לו לשלם למה יפרע הוא בשבילו וכ"כ הר"ר חזקיה: (טור חו"מ ת"י)

הטור מצטט את הרמ"ה העוסק במקרה שבו אחד משני המזיקים שהתחייבו בתשלום משותף בורח, או שאין לו במה לשלם, וממילא אחריותו אינה יכולה להתממש לתשלום בפועל. אליבא דהרמ"ה, גם קיומו של אחראי נוסף לנזק, שאף התחייב לשלם, אינו פוטר את המזיק שלפנינו מלשלם את כלל תשלומי הנזק. רבנו יהונתן, שחייב את המזיק האחרון בכלל התשלומים, אלמלא משלים השני את התשלום, יודה כנראה לפסיקה זו. הטור[[263]](#footnote-264) לעומתו, הפוסק שכלל "כל דליכא לאשתלומי" חל רק כאשר המזיק השני פטור לחלוטין מתשלום, ובראיית התורה אינו אחראי כלל לנזק, מתאים לכיוון שעלה מדברי התוספות המסתפק בנטילת אחריות על ידי גורם נוסף, אף ללא מימושה בממונות בפועל, כדי לפטור את המזיק האחרון.

ד. אחריות מקבילה או משותפת?

ראינו שהגמרא הביאה שני דגמים אפשריים לאחריות נזיקין משותפת. על פי דגם אחד, האחריות היא מקבילה וממילא באופן תאורטי ניתן לחייב כל אחד במלא הנזק, בהיותו אחראי באופן מוחלט על הנזק, ולכן מתעורר דיון בשאלת חלוקת הפיצוי הממוני שמשלמים שני החייבים בפועל. על פי הדגם השני, האחריות מתחלקת בין שני המזיקים, ויש לדון באילו מקרים בכל זאת יתגבר חיובו של אחד מהם על הסכינא החריפתא שמפסיקה ממנו את חלק חברו, ויאלץ אותו לשלם יותר מחלקו.

בשאלת היחס בין שני הדגמים, ניתן היה לומר מסברא ששניהם לגיטימיים ויש לדון כל מקרה לגופו, ונראה שכך אכן סובר הרי"ף, המביא בסוגיין את שתי הלישנות. אמנם, הרמב"ם (נזקי ממון י"ב, יט), ובעקבותיו המחבר בשו"ע, מזכירים רק את הטעם של "כל דליכא לאשתלומי", כלישנא בתרא. פסיקה זו מתאימה לשיטתם ברחבי הש"ס של קבלת ה'לישנא בתרא', אך עדיין יש להבין למה נדחתה לישנא קמא ומודל האחריות המקבילה.[[264]](#footnote-265)

על פניו הטעם ברור, שכן בחיוב כפול (אף אם מקביל) על מעשה כלשהו, קיימת בעיתיות מסוימת. מסברא אין כל מקום שמעשה נזק אחד יצור שני חיובים נפרדים. עם זאת, במקרים מסוימים הסברא דוקא מורה על מודל כזה, וכפי שמסביר הר"י מלוניל ביחס לנדון דידן:

כלומר הואיל דבלא בור נמי ימות כאלו המיתו כולו השור חשיב, וכן גבי בור הואיל ובלא מכת נגיחה השור הוה מית חשיב לבעל הבור כאלו המיתו כולו. (ר"י מלוניל שם)

יסוד החיוב המקביל לדעת הר"י מלוניל הוא שאף שההיזק היה משותף, בכל אחד מצדדי ההיזק היה פוטנציאל לנזק מלא. עולה מדבריו כי בשיתוף התוצאה, די בפוטנציאל זה לחייב כל אחד מהצדדים בפני עצמו. ודבריו זוקקים ביאור, שכן בהמשך הסוגיא מובאים דברי רבא:

אמר רבא: הניח אבן ע"פ הבור, ובא שור ונתקל בה ונפל בבור, באנו למחלוקת ר' נתן ורבנן. פשיטא! מהו דתימא, התם הוא דאמר בעל הבור לבעל השור: אי לאו בירא דידי, תורא דידך הוה קטיל ליה, אבל הכא מצי א"ל בעל אבן לבעל הבור: אי לאו בירא דידך, אבנא דידי מאי הוה עבדא? אי הוה מיתקל בה הוה נפל וקאי, קמ"ל דאמר ליה: אי לאו אבן לא הוה נפיל לבירא. (נג.)

רבא מחדש שאין חילוק בין מקרה של שור שנגח את חברו הבורה, לאבן שהפילה שור לאותו הבור עצמו. הגמרא מבארת את החידוש שבדבריו, שנשמעים על פניו כברורים מעליהם, ומסבירה שמתחדש לנו שאין צורך לפוטנציאל נזק מלא בגורם הנזק הראשון בכדי להגיע למקרה שבו חולקים רבי נתן ורבנן. מקרה זה והכללתו במחלוקת סותרת במפורש, לכאורה, את הסבר הר"י מלוניל, המתבסס על פוטנציאל נזק מלא בשני הצדדים.

מחוור, שרבנו יהונתן מבין שדברי רבא באו להוציא מדברי הלישנא קמא, וכך כנראה קראו את הגמרא גם הרמב"ם וסיעתו. כאשר רבא מחדש שאין צורך ביכולת לראות את כל אחד מהמזיקים כמזיק פוטנציאלי מלא הוא דוחה את הלישנא הראשונה בהעמדת המחלוקת, ואת הטלת האחריות המלאה והמקבילה.

בעצם נראה, שדברי רבא, שעל פיהם פוסקים חכמי סיעה זו, דוחים מכל וכל את האפשרות של "כולה הזיקא עבד”. רבא מלמד שיכול בעל הבור לומר לבעל האבן, שאף שהאבן אינה מזיק פוטנציאלי משמעותי, במבחן התוצאה היא גרמה לנזק לא פחות משגרם לו הבור, אף שפוטנציאלית, הבור הינו מזיק משמעותי ממנה בהרבה. בעצם, רבא מנטרל את השאלה של פוטנציאל הנזק, ומסביר כי בנזקים משותפים יש לבחון את האחריות במבחן התוצאה, מבחן שאכן מושך לכיוון של חלוקת אחריות ההיזק בין המזיקים.

לעומת סיעה זו, בעלי התוספות פוסקים דוקא כלישנא קמא בגמרא:

וקמ"ל דאפי' בשני שוורים יהיה הדין כמו בשור ובור... ונראה לר"י דאביי ורבינא ס"ל האי כוליה הזיקא עבד והאי כוליה הזיקא עבד... משום דנראה לו לגמרא טעם ראשון שאמר רבא עיקר דהא כולה נזקא עבד ולהכי מוקי כולהו כוותיה.

(תוספות נג: ד"ה הא)

נראה, שמחלוקת זו קשורה למחלוקת שראינו לעיל בהסבר חיובו של בעל הבור ברביע הנזק על אף שעשה 'פלגא ניזקא': בעוד שלפי שיטת התוספות התשלום הגדול של בעל הבור נובע מאחריות מרחיבה, עקרון קשה בהנחה שכל אחד מגורמי הנזק "פלגא ניזקא עבד", ולכן מושך לכיוון ביטול לישנא זו, רבנו יהונתן מסביר שהתשלום כלל אינו קשור לאחריות, אלא למבחן התוצאה של מציאת השור בבור.

ה. סיכום

בסיכום הענין, נראה כי יש כאן מחלוקת עקרונית בהבנת נזיקין, בין שתי הלישנות, ובין הראשונים הפוסקים על פי כל אחת מהן. אם עיקר גדר ההיזק הוא במעשה שגרם לנזק פוטנציאלי, אלא שסכום התשלום מוגדר על פי הנזק בפועל, מסתבר מאד שכל אחד מהמזיקים אחראי, במקביל, לכל הנזק שהתרחש. אם, לעומת זאת, ההיזק מוגדר על פי תוצאת הנזק, ברור שיהיה צורך לחלק את האחריות להיזק שאירע בפועל בין שני המזיקים.[[265]](#footnote-266)

בשאלות אלה תלויה שאלת אופי תשלומי הנזק המשותף. אם נקבל את הטענה שיש לראות במעשה הנזק שיצר נזק פוטנציאלי את עיקר המחייב בדיני נזיקין, יש לדון לגבי שיעור התשלום הממשי. ברור שלא שייך לחייב אדם לשלם על נזק שלא יצא לפועל (משום שיש צורך גם במקבל תשלום ותובע), וכאשר הנזק שיצא לפועל נמוך מפוטנציאל הנזק, ברור שגובה התשלום ייקבע על פי הנזק שבפועל. הנקודה המעניינת בה דנו נוגעת בשאלת נזק ממשי שנגרם מפוטנציאל נזק כפול, וראינו שניתן להבין את השותפות בין יוצרי פוטנציאל הנזק השונים בכמה מקומות על הסקלה שבין התאגדות טכנית שבאה להגביל את גובה הפיצויים הכולל ובין התאגדות עקרונית בה ההתחייבות עצמה משותפת.

במקביל, אף שמצד השכל הישר נראה כי גם במקום שהנזק בפועל גבוה מפוטנציאל הנזק עליו אחראי גורם מסוים, פוטנציאל הנזק לו הוא גרם יהווה גבול עליון לתשלומיו, מצינו מקרים בהם משלם מזיק אחד חלקים מהנזק שכלל אינם באחריותו. דנו בכך שמקור תשלומים אלה יכול להיות באחריות מרחיבה שתוטל על מזיקים מסוימים או לחלופין באחריות פיצויית המנפצת את תקרת הזכוכית של אחריות הנזיקין.

דוד שיננזון

מחייבי תשלומי ארבעה וחמשה[[266]](#footnote-267)\*

פתיחה

כִּי יִגְנֹב אִישׁ שׁוֹר אוֹ שֶׂה וּטְבָחוֹ אוֹ מְכָרוֹ חֲמִשָּׁה בָקָר יְשַׁלֵּם תַּחַת הַשּׁוֹר וְאַרְבַּע צֹאן תַּחַת הַשֶּׂה: (שמות כ"א, לז)

במאמר זה אנסה לעמוד על מספר דינים בטביחה ובמכירה, במטרה להבין מה ה'מחייב' בתשלומי ארבעה וחמשה, ואת היחס שבין החיוב על הטביחה לחיוב על המכירה. אבן הבוחן בה אשתמש במאמר היא שאלת זמן חיוב תשלומי ארבעה וחמשה על מכירה – לפני יאוש הבעלים הראשונים, אחריו או גם וגם. מתוך סוגיא זו אבחן את שיטות האמוראים השונות לגבי המכירה ואת השפעת תפישתם בשאלה זו על סוגיות נוספות.

א. מחייבי ארבעה וחמשה

אמר רבי עקיבא: מפני מה אמרה תורה טבח ומכר משלם תשלומי ארבעה וחמשה? מפני שנשתרש בחטא. (סז:)

רבי עקיבא מסביר שסיבת חיוב תשלומי ארבעה וחמשה היא ה'השתרשות' בחטא, ובמשמעות הדבר נחלקו הראשונים:

1. **פגיעה** – הראב"ד[[267]](#footnote-268) סובר שהחיוב הוא על הפגיעה בבעלים. בעוד שלפני מעשה הגנב, הבהמה היתה שייכת לבעלים ולאחר תפיסת הגנב היתה חוזרת אליו, אחרי הטביחה או המכירה הבהמה כבר לא תחזור. לפי זה, ה'מחייב' בתשלום הוא איבוד הבהמה מן הבעלים:

פירוש: נשתרש נתחזק מלשון שורש, כלומר שאבדה מבעליה שלא תחזור לו עוד.

(ראב"ד סח.)

1. **הנאה** – הר"י מלוניל[[268]](#footnote-269) טוען שהגנב מתחייב על כך שבא להנות מדמי גזלתו. לאחר שהאדם פגע בבעלים ולקח ממנו בהמה, הוא גם בא להנות מדמיה. מכירת הבהמה וקבלת דמיה הן ביטוי להסבר זה:[[269]](#footnote-270)

שנשתרש בחטא כלומר ששנה בחטאו: גנבו ואכתי היצר תקפו שלא שב מרשעתו והוא בא ליהנות מדמי גזלתו. (ר"י מלוניל כז. באלפס)

התורה מחייבת תשלומי ארבעה וחמשה על שתי פעולות – על טביחה ועל מכירה. כאשר מסתכלים על הפעולות הללו, רואים לכאורה שתי פעולות שונות מהותית. הטביחה היא הריגת הבהמה, ותוצאתה היא היתר הבשר. לעומת זאת, מכירה היא פעולה כלכלית שמטרתה להפיק רווח, ובמקרים מסוימים היא גם פוגעת באנשים אחרים. אולם, לאור הסברינו לעיל, ניתן להסתכל על טביחה ועל מכירה כבעלות מכנה משותף, באחת משתי צורות:

1. התורה חייבה תשלומי ארבעה וחמשה בטביחה משום שהיא פוגעת בבעלים. במכירה יש חיוב כי גם היא פוגעת בבעלים.
2. התורה חייבה תשלומי ארבעה וחמשה על מכירה משום שהגנב נהנה מהבהמה בכך שהוא מקבל את דמיה. גם בטביחה יש הנאה מבשר הבהמה, ולכן נחייב גם בה.

עם זאת, שתי הגישות בצורתן המוקצנת מגיעות למבוי סתום: אם החיוב הוא רק על פגיעה, אין דרך להסביר מדוע חל חיוב דוקא על שחיטה ולא על כל הריגה של הבהמה.[[270]](#footnote-271) לחלופין, אם החיוב הוא רק על הנאה מבהמה גנובה, היה ניתן לצפות שתהיה להלכה התיחסות להנאה מעבודת הבהמה, שהרי מבהמה יש שלש הנאות עיקריות: עבודת השדה, מכירה וטביחה.

על כן, נראה שיש לשאול את השאלה בצורה שונה: עקרונית, התורה חייבה את הגנב בתשלומי ארבעה וחמשה – הן על כך שפגע בבעלים, הן על כך שנהנה מגנבתו. ובכל זאת, יש להבין האם חל חיוב על פגיעה שיש בה אפשרות להנאה, או על הנאה שיש בה אפשרות לפגיעה. במילים אחרות, מה הכרחי לחיובי ארבעה וחמשה ומהו ה'מחייב' הטפל, הנלוֶה ומצטרף ל'מחייב' המרכזי? שאלה זו תבחן במקרים שבהם יש הנאה בתוספת פגיעה מוגבלת בבעלים, או פגיעה בבעלים שנלווית אליה הנאה מופחתת. היחס אל הראב"ד ולר"י מלוניל יהיה כאל מייצגי העקרונות העומדים בבסיס הסוגיא, אף שככל הנראה כל אחד מהם קרא את השיטות השונות בהתאם לתפישתו העקרונית.

ב. זמני חיוב במכירה

נשתרש בחטא

הסוגיא הראשונה שבה נבחן שאלה זו היא זמן החיוב במכירה ביחס ליאוש (סז:–סח:). ניתן לחלק את הסוגיא לשני חלקים: החלק הראשון עוסק בשיטות אמוראי בבל – רב, רב נחמן ורב ששת – ובשיטת רבי אלעזר בן פדת הסובר כרב ששת. החלק השני עוסק במחלוקת בין אמוראי ארץ ישראל ריש לקיש ורבי יוחנן. שיטת כל אמורא תלויה בין השאר בשאלה האם הוא סובר שיאוש קונה בפני עצמו ("יאוש כדי קני"), או רק בצירוף יאוש ושינוי רשות, דהיינו – מעבר מרשות הגנב לרשות הקונה ממנו.

בחלק הראשון של הסוגיא, אמוראי בבל מביאים מספר דרשות, ומנסים להוכיח מהן שהחיוב על המכירה הוא דוקא לאחר יאוש, כאשר הקונה זוכה בבהמה על ידי יאוש ושינוי רשות. הראשונה שבהן היא דרשת רבי עקיבא שהובאה לעיל. רבי עקיבא מצריך השתרשות בחטא, דהיינו מעשה חזק ובלתי הפיך. מכירה לפני יאוש היא מכירה שאינה מונעת את חזרת הבהמה אל הבעלים, ולא יהיה עליה חיוב. כדי להתחייב יש צורך באיבוד הבהמה מהבעלים, בהתאם לגישת הראב"ד.

הדרשה השניה היא: "וטבחו או מכרו – מה טביחה שאינה חוזרת, אף מכירה שאינה חוזרת" (סח.). כשם שהטביחה היא מעשה מוחלט שאין להשיב, כך גם מכירה המחייבת בתשלומים היא דוקא מכירה שלא מתבטלת: מכירה לאחר יאוש. למעשה, מה שניסינו ללמוד בשתי הדרשות על מכירה הוא אותו דבר בניסוח דומה למדי, אלא שפעם אחת לומדים זאת מהשורש של דין תשלומי ארבעה וחמשה, ובפעם השניה לומדים זאת מההשוואה לטביחה. על פי זה ניתן לטעון שכאשר ר"ע הסביר למה מחייבת התורה תשלומי ארבעה וחמשה, הוא מתיחס לתכונה הנמצאת בטביחה בצורה בולטת יותר מאשר במכירה, דהיינו הפגיעה בבעלים.

הדרשה השלישית היא: "דומיא דטביחה, מה טביחה דאהנו מעשיו, אף מכירה דאהנו מעשיו, ואי לפני יאוש – מאי אהנו?"[[271]](#footnote-272) דרשה זו חוזרת ומקשרת בין שתי הדרשות הקודמות.

רש"י מסביר בדברי ר' עקיבא שמשמעות המילה 'נשתרש' היא "מהנו מעשיו", וכאן, בדרשה השלישית, אנו רואים שהמקור לתכונה זו הוא בטביחה, מה שמוכיח את הקשר שהוסבר בין שתי הדרשות הקודמות.

משלש הדרשות הללו עולה כיוון מאד ברור: כדי להתחייב בתשלומי ארבעה וחמשה דרושה פגיעה בבעלים על ידי איבוד הבהמה ממנו – בהריגתה או במכירתה לאחר יאוש. לפי זה, ודאי שאין מקום לחייב לפני יאוש, ובהנחה שיאוש קונה גם מכירה לאחר יאוש לא תחייב שהרי "שלו הוא טובח, שלו הוא מוכר": הבהמה כבר אינה של מי שהיא נגנבה ממנו, וטביחתה או מכירתה כבר אינן פוגעות בו. לפי הבנה זו החיוב הבסיסי הוא במקרה של טביחה, ומן הטביחה ההורגת את הבהמה לומדים שיש חיוב גם במכירה משום שגם היא מאבדת את הבהמה.

אולם, לא כולם מסכימים על כך. רב ורב נחמן חולקים על האמור לעיל וסוברים שיש חיוב על מכירה לפני יאוש. לכן, הם צריכים ליישב את שיטותיהם עם הדרשות השונות: במקום "מפני שנשתרש בחטא", הם דורשים "מפני ששנה בחטא", ובמקום להבין "מכירה שאינה חוזרת" כמכירה לאחר יאוש כך שהבהמה אינה שבה אל הבעלים, הם מבינים ביטוי זה כמכירה שאינה מוגבלת בזמן.[[272]](#footnote-273) הם לומדים את החיוב על מכירה מטביחה, וסוברים שממד הפגיעה קיים גם במכירה אך ממתנים אותו, כפי שנראה בהמשך.

'גנבה בנפש תוכיח'

א"ל ר' יוחנן: גניבה בנפש תוכיח, שאין יאוש בעלים וחייב. (סח:)

רבי יוחנן וריש לקיש נוקטים בכיוון אחר מהדעות שקדמו להם. בעוד שאמוראי בבל מדמים מכירה לטביחה, כך שזהות המכירה תוגדר על ידי הפגיעה הקיימת בטביחה, רבי יוחנן מבסס אופי עצמאי למכירה. לשם כך הם מדמים אותה לחיוב מכירת נפש.

הגונב אדם אחר מישראל שולל בכך את חירותו ומשפילו, ויש בכך בפגיעה נפשית חמורה. היאוש אינו רלוונטי במכירת אדם גנוב, משום שאין מכירה בבני חורין. כאשר מוציאים את חלות הקנין מן התמונה נופלת האפשרות שמכירה מחייבת כפגיעה ממונית באדם הגנוב, ולהבדיל, בבעלי הבהמה. ממילא, עלינו לחייב את הגנב על כך שנהנה מהאדם ומהבהמה הגנובים. במכירת אדם מישראל, הנגנב מושפל כאשר הגנב מוכר אותו, ומפיק ממנו רווח בצורה כזו. במכירת בהמה גנובה פחות רלוונטי לדבר על השפלה של הבעלים, אך עדיין קיים העוול שנוצר כאשר הוא מרוויח מממון של חברו שלא על פי דין. הבנה זו של יסוד החיוב על המכירה יכולה להסביר מחלוקת נוספת:

הגונב נפש מישראל אינו חייב עד שיכניסנו לרשותו. רבי יהודה אומר: עד שיכניסנו לרשותו וישתמש בו שנאמר "והתעמר בו ומכרו" (דברים כ"ד, ז)... ותנא קמא לא בעי עימור? אמר רב אחא בריה דרבא: עימור פחות משווה פרוטה איכא בינייהו.

(סנהדרין פה:)

בעוד שרבי יהודה מצריך הנאה ממונית של יותר משוה פרוטה, תנא קמא מסתפק בשימוש בעבד אף אם אין בכך הנאה ממונית. שניהם מסכימים שהמשמעות הבסיסית של התעמרות היא שימוש אף שאין בו שוה פרוטה. רבי יהודה דורש שיהיה שימוש עם דין של הנאה מפני שהוא רואה את ההתעמרות כשלב הקודם למכירה ודומה לו – ועל כן, כשם שהחיוב על שלב המכירה הוא דוקא על שוה פרוטה, כך גם ההתעמרות חייבת לכלול הנאה של שוה פרוטה. יוצא משיטתו שהוא רואה את ההתעמרות – וסביר לדמות לכך את המכירה עצמה – כפעולה של הנאה מהאדם הגנוב והשפלתו, בעצם התיחסות אליו כמשאב כלכלי. לעומתו, תנא קמא רואה את ההתעמרות כחלק מההכנסה לרשות הגנב, שלילת החירות של האדם והשתלטות עליו כעל ממון – אך אין הכרח לומר שהוא חולק על רבי יהודה בנוגע למשמעות המכירה.[[273]](#footnote-274)

לסיכום, מסוגית זמני מכירה עולות שלש דעות מה מחייב בתשלומי ארבעה וחמשה: **א.** רב ששת ורבי אלעזר מחייבים על טביחה ומכירה לאחר יאוש, משום איבוד הבהמה מן הבעלים ("נשתרש בחטא", "אהנו מעשיו") ושיטתם נתבארה לעיל. **ב.** רב ורב נחמן המחייבים על טביחה ומכירה מסכימים עמם לגבי הטעם העקרוני, אולם הם חולקים לגבי זמן החיוב – כפי שיבואר בהמשך. **ג.** בניגוד אליהם, רבי יוחנן וריש לקיש מחייבים על ההנאה.

על גבי ניתוח זה, יש לברר – בשיטת כל אחד מן האמוראים – האם ה'מחייב' שהוצג הוא ה'מחייב' היחיד, ומה גדרו המדויק.

**ג. אמוראי בבל – מטביחה למכירה**

רב

לשיטת רב יאוש קונה, אך יש חיובי ארבעה וחמשה על מכירה רק לפני יאוש. לפי זה, אין כל מקום לדבר על איבוד הבהמה, אלא על כך שהגנב מקשה על הבעלים לקבל בחזרה את הבהמה. הפגיעה המחייבת במכירה היא פגיעה קטנה בצורה משמעותית מהפגיעה בטביחה. בצורה זו ניתן להבין מדוע רב מסביר את הדרישה ל"מכירה שאינה חוזרת", כממעטת מכירה לזמן. במכירה המוגבלת בזמן הבהמה תחזור אל הגנב והבעלים לא צריך לרדוף אחריה. אין הוא טרוד במציאת הקונה ובהמתו, משום שהקונה יחזיר את הבהמה לגנב בעצמו. לאור ההבנה שרב מחייב בטביחה ובמכירה על פגיעה מוגבלת בבעלים, יש לבדוק את עמדתו ביחס להנאה על ידי בחינת דינים נוספים המובאים בפרק מרובה.

ת"ש: שמינה, והכחישה – משלם תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה כעין שגנב! התם נמי, משום דאמרינן ליה: מה לי קטלה כולה מה לי קטלה פלגא. (סה.)

רב ששת אמר משמו של רב שתשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה משלמים לפי ערך הבהמה בשעת המשפט. על כך מקשים משני דינים שרב עצמו מסכים אִתם. השני הוא הדין המצוטט למעלה. כאשר הגנב מכה את הבהמה, מכחיש אותה ומוריד את שוויה ואחר כך טובח אותה, החיוב הוא על פי שווי הבהמה לפני הטביחה וההכחשה. רש"י (שם ד"ה מה) מסביר ש"הלכך מההיא שעתא דאכחשה אתחלה לה טביחה". כאשר אנו רוצים לבדוק מה הגנב טבח, הוא לא טבח את הבהמה המוכחשת אלא את הבהמה הבריאה, וההכחשה היא חלק מהליך הטביחה ולכן אנחנו מחשיבים אותן כפעולה אחת.

התוספות (שם ד"ה מה) מקשים על רש"י מהעובדה שאִלּוּ הגנב היה מכחיש את הבהמה עד מותה הוא היה פטור מתשלומי ארבעה וחמשה, ואם כן איך אפשר לראות את ההכחשה כחלק מהטביחה? הנמוקי יוסף (כז. באלפס ד"ה מה) מביא את דברי רש"י ואת קושית התוספות, ומתרץ שבשחיטה, החיוב הוא לאחר מעשה והולכים אחר הערך של הבהמה לפני השחיטה.[[274]](#footnote-275) כדי להסביר את דבריו, צריך לומר שהכחשה וטביחה יכולות להחשב כפעולה אחת בגלל המכנה המשותף שלהן – פגיעה בבעלים על ידי הריגת הבהמה. ברם, כאמור, כדי להתחייב בפועל נדרשת גם ההנאה מהגנבה: הכחשה מצטרפת לשחיטת הבהמה כאשר מסתכלים על הפגיעה בבעלים, אך היא כשלעצמה אינה מביאה להנאה מן הבהמה, ולכן אינה מחייבת לבדה. רב מבין שפעולת החיוב היא הפגיעה בבעלים, אך התנאי לחיוב הוא ההנאה של הגנב.

ניתן לבחון את יחסו של רב להנאת הטביחה והמכירה בסוגיא נוספת:

**מתני'**. מכרו חוץ מאחד ממאה שבו... משלם תשלומי כפל ואינו משלם תשלומי ארבעה וחמשה. **גמ'**. מאי חוץ מאחד ממאה שבו? אמר רב: חוץ מדבר הניתר עמו בשחיטה... ורבי סבר: וטבחו - מידי דהוי בטביחה, לאפוקי מידי דלא הויא בטביחה, ומכרו דומיא דטביחה. (עח:)

הגמרא דנה בשאלה האם אפשר למכור רק חלק מהבהמה ובכל זאת להתחייב בתשלומי ארבעה וחמשה על הבהמה. דעת רב היא שכל מה ש'ניתר בשחיטה', כלומר כל מה שמוכשר לאכילה על ידי טביחת הבהמה, קריטי לחיובי ארבעה וחמשה. רב מתבסס על דרשתו של רבי האומרת שמכירה שייכת דוקא בדברים השייכים בטביחה,[[275]](#footnote-276) אך הוא אינו מגדיר זאת על ידי הפגיעה בבהמה כולה – שתכלול גם את החלקים שאינם נאכלים – אלא על ידי ההנאה שבאה מהטביחה, פעולה שנעשית כלפי הבשר הנאכל.

כדי להבין את תפקיד ההנאה לדעת רב, יש להשוות בין שני דינים אלו. מצד אחד, רב מגדיר את פעולת החיוב כפגיעה בבעלים ולא כפעולה המביאה הנאה לגנב, אך מצד שני כדי לחייב את הגנב רב דורש שהוא יהנה מן הבהמה – ולכן לא נחייב במקרה של הריגה 'סתמית'. הוא גם סובר שמושא פעולת הפגיעה הוא החלק בבהמה שניתר בשחיטה, החלק שממנו נהנים בטביחה. יוצא שלדעת רב, החיוב הוא על כך שהגנב פוגע בבעלים – במטרה להנות. הפעולה היא הפגיעה ומטרתה היא ההנאה. הגנב אינו מנסה לפגוע בכל הבהמה, אלא רק בחלקים מהם הוא נהנה בטביחתה.

רב נחמן

המוכר לפני יאוש – רב נחמן אמר: חייב, רב ששת אמר: פטור. רב נחמן אמר חייב, ומכרו אמר רחמנא והא זבין, לא שנא לפני יאוש לא שנא לאחר יאוש; רב ששת אמר פטור, חיוביה לאחר יאוש הוא, דאהנו מעשיו, אבל לפני יאוש דלא אהנו מעשיו – לא מיחייב, דומיא דטביחה בעינן דאהנו מעשיו. (סח.)

רב נחמן לומד מהפסוקים שיש לחייב על עצם המכירה – הן לאחר יאוש הן לפניו. על כך יש לשאול האם רב נחמן מסכים עקרונית עם רב שמספיקה פגיעה מועטת בבעלים כדי להתחייב בתשלומי ארבעה וחמשה, או שהוא מסכים עם רב ששת שיש צורך עקרוני ב"אהנו מעשיו", אלא שגזירת הכתוב היא שהגנב מתחייב אף אם לא חלה המכירה?

הרש"ר הירש (שמות כ"א, לז) מסביר שרב נחמן דורש שהפגיעה אותה מנסה הגנב להשיג תהיה חמורה כמו הפגיעה עליה מדבר רב ששת, אלא שאין צורך בכך שהפגיעה הזו תֵעשה בפועל: כדי להתחייב מספיק שהגנב – עד כמה שהדבר תלוי בו – יגרום לפגיעה של "אהנו מעשיו", בדומה לטביחה. לפי זה, רב נחמן מעניק לדברי רבא "מפני ששנה בחטא", משמעות שונה מזו המוענקת לו לשיטת רב: רב סבר שמדובר על פגיעה פחותה מאשר בטביחה, ואִלּוּ רב נחמן סובר שעקרונית כדי להתחייב נדרשת מכירה שחלה בעקרון, אלא שאנו מתעלמים משאלת היאוש (שמשפיעה על החלות בפועל). הגנב עושה מעשה כזה שאִלּוּ הבעלים היה מתיאש הבהמה היתה אובדת ממנו. מספיקה פעולה של פגיעה סובייקטיבית, ואין צורך בפגיעה אובייקטיבית.

על פי זה יש לבחון את ההבדל בין רב לרב נחמן בהבנת דרשת "מכירה שאינה חוזרת" (סח.), כאשר שניהם מסבירים שכוונת הדרשה היא למעט מכירה לזמן: כפי שהוסבר לעיל, רב מצריך זאת משום שהפגיעה מתבטלת לאחר שלשים יום, כאשר הבעלים יכולים לחזור ולקחת את הבהמה מהגנב – לכשתחזור אליו מן הקונה. רב נחמן מצריך מכירה שאינה מוגבלת בזמן משום ששינוי רשות שכזה הוא שינוי "החוזר לברייתו" שפשוט אינו קונה.[[276]](#footnote-277) במקרה כזה פעולת הגנב אינה יכולה לאבד את הבהמה מן הבעלים, ולכן גם במישור הסובייקטיבי היא אינה פעולה שפוגעת.

**ד. אמוראי ארץ ישראל – ממכירת נפש למכירת בהמה**

רבי יוחנן

רבי יוחנן מוכיח מהמקרה של גנבת נפש שיש חיוב על המכירה גם לפני יאוש. רש"י (סח: ד"ה גניבה) מבאר שאדם אינו מתיאש מעצמו ומכירתו אינה חלה, ולכן מכירת בהמה לפני יאוש בעלים מקבילה למכירת נפש. רש"י סובר שמבחינה משפטית יאוש יכול להתקיים אף במכירת נפש, אלא שבפועל זה לא קורה.

כפי שהוזכר קודם, הכיוון העולה מהשוואת מכירת בהמה למכירת נפש הוא שהחיוב הוא על ההנאה. על כך שואלים הפרשנים איך רבי יוחנן מנסה ללמוד ממכירת נפש למכירת בהמה – אף שיש היקש בין טביחה למכירה שאמור לדחות לימוד זה?

שתי תשובות בדבר: תוספות (שם ד"ה גניבה) סוברים שמהלך הגמרא (או לפחות רבי יוחנן) מניח שאין היקש בין טביחה למכירה, והדינים הללו נלמדים ללא היקש. לכן, רבי יוחנן טוען שיותר הגיוני להשוות למכירת נפש את החיוב במכירת בהמה לפני יאוש מאשר להשוות אליה את החיוב על טביחת בהמה. לעומתם, הרשב"א (שם ד"ה אמר ליה) טוען שרבי יוחנן מודה שיש היקש, אלא שהדימוי למכירת נפש מראה שההיקש לא כולל דין זה.

משתי התשובות הללו עולות הבנות שונות של דעת רבי יוחנן. לפי תוספות ניתן לטעון שטביחה ומכירה הן שתי פעולות נפרדות המביאות לחיובי ארבעה וחמשה. הלימודים המשווים בין טביחה למכירה אינם משווים בין ה**פעולות**, אלא אמורים רק כלפי **התוצאה**. על בסיס הבנה זו, ניתן לטעון שאין 'מחייב' אחד משותף בתשלומי ארבעה וחמשה, אלא שני 'מחייבים' נפרדים – אלא שיש ביניהם זיקה, שהרי שניהם מחייבים באותו עונש. לעומת זאת, לפי הרשב"א יש היקש בין טביחה למכירה, מה שמעיד על דמיון בעצם הפעולות ולא רק בתוצאתן. בשיטתו יותר סביר לומר שיש 'מחייב' אחד בסיסי הבא לידי ביטוי בשתי הפעולות.

נושא נוסף שעולה בדעת רבי יוחנן הוא מעמד היאוש. לדעת רוב הפרשנים[[277]](#footnote-278) רבי יוחנן סובר שיאוש אינו קונה, אלא בצירוף שינוי רשות. גם לאחר יאוש, הגנב מתחייב על הנאה מבהמה שאינה שלו. לעומת זאת, לדעת רבנו תם (הובא בתוספות רבנו פרץ שם ד"ה רבי יוחנן), רבי יוחנן סובר שיאוש קונה ובכל זאת מחייבים על מכירה לאחר יאוש.[[278]](#footnote-279) ניתן לדמות את דעת רבנו תם בשיטת רבי יוחנן, לדעתו בשיטת עולא (בתוספות שם):[[279]](#footnote-280) לדבריו, עולא סובר כי יאוש קונה אך יש בעיה של "מצוה הבאה בעברה" כשאדם מנסה להביא בהמה גזולה כקרבן – אף אם היא נקנתה ביאוש הבעלים.

מה הבעיה בשימוש בחפץ גנוב בשביל עברה, אם הוא כבר נקנה ביאוש? הסיבה לכך פשוטה: בהמה שהושגה בצורה פסולה נמאסת בעיני ה'. אף אם היא שייכת לגמרי לגנב מבחינה ממונית טהורה, נדבק בה רבב מהדרך בה היא הגיעה לידיו – שהרי זה אבסורד שהגנב יפיק רווח מעברתו. בדומה לכך, רבי יוחנן סובר שהעובדה שהבהמה הושגה באמצעות גנבה 'נדבקת' בה: יש עוול מוסרי בכך שאדם מפיק רווח מבהמה שהוא גנב מהאחר.

הסבר שיטת רבנו תם מופיע בתוספות רבנו פרץ. לרבי יוחנן ברור שיש חיוב לפני יאוש משום הדמיון לגנבת נפש, והוא מחייב לאחר יאוש משום גזירת הכתוב "וטבחו או מכרו ל"ש לפני יאוש ול"ש לאחר יאוש" (תוספות רבנו פרץ סח:). גזירת הכתוב הזו הופיעה בדברי רב נחמן כדי להרחיב את חיובי ארבעה וחמשה ממכירה לאחר יאוש למכירה לפני יאוש. נראה שמשמעות הלימוד היא התעלמות מיאוש הבעלים: בין אם עקרונית מחייבים לאחר יאוש ובין אם לפניו, לדעת רב נחמן ורבי יוחנן אנו מתעלמים מכך: החיוב אינו תלוי במציאות האובייקטיבית אלא במניעי הגנב ובמעשיו. יוצא אם כן שלפי רבי יוחנן ה'מחייב' במכירה הוא הנסיון להנות מבהמה גנובה – אף אם היא שייכת לגנב מבחינה ממונית.

הסבר רבנו פרץ עולה בקנה אחד עם פירוש רש"י לגבי גנבת נפש. רש"י מסביר שאדם אינו מתיאש מעצמו ולכן מכירתו מקבילה למכירת בהמה לפני יאוש. כדי להרחיב את החיוב למכירה לאחר יאוש, דרושה גזירת הכתוב.

ניתן להציע דרך אחרת להסביר את שיטת רבנו תם: המנחת חינוך[[280]](#footnote-281) סובר שרבי יוחנן מחייב בגנבת בהמה לפני יאוש לא מפני שבגנבת נפש יש חיוב לפני יאוש, אלא משום שיאוש אינו רלוונטי במכירת בן חורין. רבי יוחנן מוכיח שכמו שבחיובי מכירת נפש אין משמעות ליאוש, גם במכירת בהמה לא תהיה לו משמעות. ממילא, החיוב קיים הן לפני יאוש, הן לאחריו.[[281]](#footnote-282)

אם כך, יש לחזור לשאלת הזיקה שבין טביחה למכירה. מהמשך הסוגיא (סח:) מובן שרבי יוחנן מחייב בטביחה לאחר יאוש, ואם יאוש קונה, יש להבין מדוע אדם מתחייב על טביחת בהמתו. מהניסוח של תוספות רבנו פרץ משמע שגזירת הכתוב מתיחסת לטביחה ולמכירה, ולא לומדים את דין האחד מהשני. דבר זה מתאים לשיטת התוספות שאין היקש בין טביחה למכירה. אם נקבל את הטענה שמדובר בשני 'מחייבים' נפרדים, ה'מחייב' בטביחה יהיה הפגיעה, ובמכירה ה'מחייב' יהיה ההנאה – ובשניהם נחייב על מטרת הגנב. זאת, בהנחה שאין הוא יודע על היאוש, ולכן הוא מתכוון לפגוע בבעלים או להנות מ'בהמה גנובה'. עם זאת, חשוב להצביע על כך שהסבר זה אינו דומה לדעת רבנו תם בנוגע להקרבת קרבן גנוב.

אם מסבירים את רבנו תם על פי המנחת חינוך, הטענה היא שעצם ההנאה מדבר גנוב היא דבר בעיתי, ללא קשר לבעלות הנוכחית שלו, כמו בגנבת נפש, ובדומה להקרבת קרבן גנוב. ברם כדי לטעון שפגיעה בבהמה שנגנבה בעבר ועברה לבעלות מלאה של הגנב תקביל להנאה ממנה משום שבסופו של דבר הגנב פוגע ברכושו – נדרש לימוד עצמאי.­ אין מקור לכך שיש חיוב על טביחה לאחר יאוש אם לא נקיש טביחה למכירה, וממילא סביר שגם ה'מחייב' בטביחה הוא ההנאה.

ריש לקיש

לדעת ריש לקיש יש חיובי ארבעה וחמשה לפני יאוש אך לא לאחריו, משום שיאוש קונה ו"שלו הוא טובח, שלו הוא מוכר". ריש לקיש דן בגמרא עם רבי יוחנן, ולכן סביר שהבסיס שלו הוא ההשוואה של רבי יוחנן בין מכירת נפש למכירת בהמה, השוואה שבבסיסה עומד החיוב על ההנאה שבמכירת בהמה גנובה.

אך מדבריו עולה בצורה חד משמעית שדבריו אמורים הן לגבי מכירה, הן לגבי טביחה. כדי להסביר מדוע לא יהיה חיוב במכירה לאחר יאוש, הוא אומר ש"שלו הוא טובח, שלו הוא מוכר" – לאחר יאוש הבהמה כבר שייכת לגנב, וממילא ברור שהוא לא יתחייב על טביחת בהמתו או על מכירתה. אותה סברא נאמרה כדי למנוע חיוב על מכירה לאחר יאוש לדעה המחייבת על מכירה משום פגיעה של "אהנו מעשיו" (רב ששת). ההסבר הפשוט הוא שנחלקו לגבי השאלה האם יאוש קונה. ניתן להסביר את דעת ריש לקיש בשתי דרכים שונות, ושתיהן יכולות להיות קשורות במחלוקת נוספת בין ריש לקיש לבין רבי יוחנן לגבי טביחה ומכירה.

דאתמר: המוכר טריפה, לדברי ר' שמעון - רבי יוחנן אמר: חייב, וריש לקיש אמר: פטור; רבי יוחנן אמר חייב, אע"ג דליתיה בטביחה איתיה במכירה, וריש לקיש אמר פטור, כיון דליתיה בטביחה ליתיה במכירה. (עז:)

רבי יוחנן וריש לקיש נחלקו עד כמה טביחה ומכירה קרובות זו לזו. לדעת ריש לקיש יש קשר הדוק בין טביחה למכירה, עד כדי כך שכאשר לא יהיה חיוב על מכירת הבהמה, לא יהיה חיוב על טביחתה ולהפך. רבי יוחנן לעומתו מנתק בין הדברים. לדעתו, אין קשר בין התנאים לחיוב בטביחה לבין התנאים לחיוב במכירה. הסבר אפשרי למחלוקתם נוגע לזיקה שבין טביחה למכירה. אפשרות אחת בשיטת רבי יוחנן היא שיש שני מסלולי חיוב, חיוב מצד טביחה וחיוב מצד מכירה.[[282]](#footnote-283) בעיה בחיוב במסלול אחד אינה מעידה על בעיה במסלול האחר. הסבר נוסף הוא שיש 'מחייב' אחד, והוא מתבטא הן במכירה הן בטביחה. לדעת ריש לקיש, מדובר במסלול חיוב אחד של חיוב 'טביחה ומכירה', ובמצב שבו עשויה להיות בעיה באחד מן הישומים של מסלול זה, לא ניתן ללכת בו גם אם מנסים ליישמו בצורה שונה.

אם כך, ברור למה ריש לקיש אומר "שלו הוא טובח, שלו הוא מוכר", משום שטביחה ומכירה הם שני דברים שונים הנמצאים על מסלול אחד. על טביחה ועל מכירה מתחייבים גם בגלל הפגיעה וגם בגלל ההנאה. בעיות בטביחה ובמכירה מעידות על הנאה ועל פגיעה פגומות.

ה. שיור במכירה

בדעת רב הוזכרה הסוגיא בדף עח: הדנה בשאלה איזה שיור מונע חיובי ארבעה וחמשה במכירה. דעת רב התבארה באריכות, אך יש לדון בדעות האחרות.

רבי מקיש טביחה למכירה ולומד ששיור במכירה הוא שיור דבר המעכב בשחיטה. נחלקו הראשונים למה כוונתו. רש"י (עח: ד"ה המעכב) טוען שמדובר בדבר שבלעדיו הבהמה נחשבת מיד לנבלה, והשחיטה לא מתירה אותה מטומאת נבלה. שיטתו מובנת למדי בהתחשב בכך שחכמים מחייבים על טביחת בהמה טרפה (ע. במשנה), וכשמקישים את המכירה לטביחה, מקישים לדברים הרלוונטיים לפעולת הטביחה המחייבת. לפי זה, טביחה היא פעולת ההריגה של הבהמה, והגנב מוכר את זכות הריגת הבהמה למישהו אחר.

הרשב"א (עח: ד"ה רבי) נוטה לדעת רש"י, אך מביא דעה אחרת האומרת שדבר המעכב בשחיטה הוא דבר שהעדרו גורם לבהמה להיות טרפה ואסורה באכילה. הוא מקשה על דעה זו מכיון שגם אם הבהמה טרפה, הרי זה מעכב רק את האכילה, ולא את השחיטה, אך הוא לא שולל דעה זו לגמרי. בעוד שלדעת רש"י אנו אומרים שהגנב מוכר את הדברים ששייכים בפעולת הטביחה, לדעה המובאת ברשב"א אנו מחפשים טביחה המביאה הנאה ממשית ולא רק פעולה הלכתית של שחיטה. כדי לחייב במכירה, יש למכור לקונה את הנאת הבשר.

בגמרא מובאות שתי שיטות שונות בשם רבי שמעון בן אלעזר. אחת היא שיטת רב שנזכרה לעיל ובה דנו, אך עדיין יש לדון בדעה השניה המובאת בשמו. לדעה זו, שיור במכירה הוא שיור דברים המהווים חלק מגוף הבהמה כמו קרן, אך לא דברים אחרים כמו צמר שאינם ממש חלק מגופה. לדעת רש"י (ד"ה ורבי), רבי שמעון בן אלעזר אומר את דבריו מסברא, ומדובר פשוט בהגדרה של גוף הבהמה. לעומת התנאים האחרים, דעה זו של רבי שמעון בן אלעזר היא היחידה שאינה משליכה בשום צורה מטביחה למכירה, אלא בודקת את הגדרת הבהמה לענין המכירה בצורה עצמאית. דברים אלו יכולים לבטא את זה שמהות המכירה אינה נלמדת מטביחה, אלא יש לה אופי עצמאי, ואולי דוקא ממכירה לומדים לטביחה. כאשר מסתכלים על הטביחה רואים את הדברים שבקיומם תלויים חיי הבהמה, האיברים הניתרים בשחיטה או אלו המעכבים בשחיטה. ברם לענין מכירה, המקור להכנסת קרן להגדרת 'בהמה' ולהוצאת הגיזות מהגדרה זו נובע מכך שהחיוב חל דוקא על מה שהוא חלק מגופה של הבהמה. החיוב הוא על הנאה מהבהמה, ולכן רבי שמעון בן אלעזר שואל מהי 'בהמה'.

הדעה האחרונה היא דעת לוי ודעת תנא קמא של הברייתא המובאת בגמרא. הם מקישים את הטביחה למכירה באופן הבא: "וטבחו כולו בעינן, ומכרו כולו בעינן". כשם שבטביחה כל הבהמה נהרגת, גם במכירה יש צורך למכור את כל הבהמה, כולל קרנה וגיזותיה. אולם מדוע הם חולקים על דעת ר' שמעון בן אלעזר הסובר ששיור הגיזות אינו מונע חיוב, ולדעתם גם הוא מונע? ניתן להציע שלדעתם הלימוד הוא שכמו שבטביחה הפגיעה היא מוחלטת ויש בה מאפיין של "כולו", גם במכירה נדרשת הנאה מוחלטת מהבהמה. כדי להתחייב בחיובי ארבעה וחמשה דרושה פעולה טוטאלית, בין אם ה'מחייב' הוא הנאה ובין אם הוא פגיעה.[[283]](#footnote-284) כך גם לענין שיור הגיזות: אף שהגיזות אינן מגוף הבהמה, גם שיורן מונע מהמכירה להיות פעולת הנאה מקסימלית, ולכן הן כלולות בחיוב.

ו. שליחות בטביחה ובמכירה

סוגיא נוספת הנוגעת לעניננו היא סוגית שליחות בטביחה ובמכירה. בפשטות, לא אמור להיות חיוב בטביחה ובמכירה לאחר יאוש כאשר הן נעשות על ידי שליח, משום שמעשים אלו מאבדים את הבהמה מן הבעלים – וזו עברה, וכידוע "אין שליח לדבר עברה".[[284]](#footnote-285)

עם זאת, הגמרא טוענת שיהיה חיוב בטביחה ובמכירה על ידי שליח, ומביאה את דרשת רבא:

דאמר קרא "וטבחו" "מכרו" – מה מכירה על־ידי אחר אף טביחה על־ידי אחר. (עא.)[[285]](#footnote-286)

רש"י (ד"ה אין) מבין שאנו לומדים ממכירה של בהמה גנובה על ידי הגנב עצמו, לטביחה על ידי שליח.[[286]](#footnote-287) ישנן שתי דרכים להבין זאת:

הגרי"ד[[287]](#footnote-288) מניח שבשליחות לדבר עברה, השליחות חלה אלא שהמשלח לא נענש, משום שאין להעניש אדם על פעולות של אחר.[[288]](#footnote-289) הוא מזכיר שיסוד חיוב ארבעה וחמשה הוא "משום ששנה בחטא", פעולת הנזק השניה היא זו שמחייבת בקנס. למרות שבשביל השליח הטביחה הינה פעולת הנזק הראשונה, השליחות נותנת למעשהו את ההיסטוריה של משלחו. אולם עדיין, יש להסביר איך העברה 'חוזרת' אל המשלח.

כאן נכנסת ההשוואה למכירה. אמנם הקונה הוא שיוצר את הקנין, אך גם הגנב מעורב בכך משום שהוא מי שמקנה את הבהמה. מהמכירה לומדים שהגנב מעמיק בחטא אף אם המעשה עצמו נעשה על ידי אדם אחר. ממילא, הוא חייב גם בטביחה, משום שעל ידי מינוי שליח הוא הופך את עצמו למעורב במעשה כך שאפשר יהיה להאשימו בהעמקה בחטא.

הסבר אחר נמצא בקצות החשן:[[289]](#footnote-290) לדעתו דרשת רבא מתבססת על כך שבמכירה רגילה הפעולה המשמעותית – המשיכה – מתבצעת על ידי האדם שאינו מתחייב בתשלומי ארבעה וחמשה. מכיון שהקונה הוא המחייב את הגנב בתשלומי ארבעה וחמשה, אזי גם השליח יכול. הוא מבסס את דבריו על דברי הרמב"ם:

ובכל התורה כולה אין שליח לדבר עבירה אלא במעילה לבדה. (רמב"ם מעילה ז', ב)

מדברי הרמב"ם יוצא כי חיובי ארבעה וחמשה על ידי שליח אינם מדין שליחות, וה'קצות' מסביר כי הם מצד הנאה שבמעשה. לא מעניין את התורה איך התרחשה ההנאה – אם הוא בעצמו טבח או שאדם אחר טבח בשבילו, אם הוא מכר או שאחר מכר בשבילו – הוא נהנה, ועל כן הוא מתחייב בתשלומי ארבעה וחמשה.

שורש מחלוקת האחרונים הוא בשאלה האם חיובי ארבעה וחמשה הם על הפגיעה בבעלים, או על ההנאה מן הבהמה. הגרי"ד מבין שמתחייבים על הגנבה השניה מן הבעלים, ולכן לומד שיש דין של שליחות בטביחה ומכירה על ידי אחר. ה'קצות' לעומתו מבין שמדובר בחיוב על הנאה, ולכן מחייב את הגנב אף אם לא עשה מעשה.

ז. סיכום

ראינו את המתח שבין הטביחה למכירה, הוא המתח בין ההנאה מהגנבה לבין הפגיעה בבעלים. בחנו את האפשרויות השונות להבנת היחס בין הפעולות, בין אם פעולה אחת היא החיוב הבסיסי והשניה מהווה ביטוי לה כדעת רב, ובין אם שתי הפעולות מתאחדות למסלול חיוב אחד כדעת ריש לקיש.

בנוסף לעיון בדעות האמוראים, הובאו מקורות מן הראשונים ומן האחרונים המבססים את החקירה הבסיסית של הנאה לעומת פגיעה, כמו דברי הראב"ד והר"י מלוניל שנחלקו בעצם הביטוי "נשתרש בחטא", וכן מחלוקת ה'קצות' והגרי"ד לגבי דין שליחות בטביחה ומכירה. אמנם כל אחד מן הפרשנים לא מבטא בדבריו את שתי האפשרויות, אלא מאמץ את אחד הצדדים ומפרש את כלל הסוגיות לפיו,[[290]](#footnote-291) אך לאחר בחינת דעות האמוראים ניתן "להצמיד" אליהן את הפרשנים המתאימים.

בסוגית היסוד של המאמר, ראינו את שני הקטבים של הסוגיא: רבי יוחנן וריש לקיש שבראשית דבריהם יש התיחסות להנאה מן הבהמה, ולעומתם, רב, רב נחמן ורב ששת המתיחסים לפגיעה בבעלים כראשית הצירים.

1. אמנם גם הרמב"ם, שראה את לשון הרע כחמורה מרכילות, כתב שההולך רכיל 'הרי זה מחריב את העולם'. עוד יש להעיר, שהדוגמא שהביא הכס"מ לשיטה זו מדואג האדומי תמוהה, שהרי שם היה דבר חמור מאין כמותו, כדלהלן. [↑](#footnote-ref-2)
2. על אף העדר ראיה מפורשת לכך מן הגמרא לענ"ד. [↑](#footnote-ref-3)
3. אלא אם כן נעמיד שאומר לתובע, שהוא חייב את הנתבע וחבריו זיכו אותו, ובכך גרם לתובע לשנוא את חבריו הדיינים. אך זה נ"ל דוחק. [↑](#footnote-ref-4)
4. אמנם רש"י ביאר שם, שלא הייתה בכך סתם הדלפת סוד, אלא לשון הרע, ולכן הוציאוהו מבית המדרש: "בתר עשרין ותרתין שנין – דאיתמר בי מדרשא, אפקיה ההוא תלמידא, ודבר לשון הרע היה" (רש"י סנהדרין לא.). [↑](#footnote-ref-5)
5. אלא אם כן נאמר הסוד בפני שלושה אנשים כפי שיתבאר לקמן בהרחבה. [↑](#footnote-ref-6)
6. בתחילת דבריו הביא את הרמב"ם שהובא לעיל, ונראה מרהיטת לשונו שדבריו הם המשך לדברי הרמב"ם. אנו ביארנו לעיל את הרמב"ם כפשטות לשונו וכדברי הכס"מ. דרכו של ה'חפץ חיים' בהבנת הרמב"ם בכך לא נתבררה לנו. [↑](#footnote-ref-7)
7. לאור תפיסה זו של איסור הרכילות והשלכותיה יש לבאר מאמר מוקשה מהתלמוד הירושלמי: "וכנגדן ארבעה דברים שהן נפרעין מן האדם בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא ואלו הן עבודה זרה, גילוי עריות שפיכות דמים, ולשון הרע כנגד כולן" (ירושלמי פאה א', א).

   הראשונים (וגם ה'חפץ חיים') תמהו איך תהיה לשון הרע חמורה משלוש עבירות אלו, ונתנו לכך ביאורים שונים. ניתן להציע שכוונת הירושלמי לרכילות שעניינה הלשנה לשלטונות הרומיים. שלטונות אלו היו צולבים את מי שהלשינו עליו, מוכרים את בני משפחתו לעבדים ולפילגשים והורסים את ביתו, ולכן הייתה עבירה זו כה חמורה. [↑](#footnote-ref-8)
8. לעתים, בעיקר בירושלמי ובלשון ארץ ישראל באותה תקופה (ראה בכתובת עין גדי), גם רכילות נכללת במילים 'לשון הרע'. כוונתנו כאן ללשון הרע כמושג הלכתי המובחן מן הרכילות. [↑](#footnote-ref-9)
9. מקור זה למדתי מפי העורך, ר' שלמה וינברג יצ"ו, ואני מודה לו. אמנם, ערכו של מקור זה מוגבל, כמוסבר בגוף הדברים. [↑](#footnote-ref-10)
10. ה'חפץ חיים' מפתיע, ומתיר מסברה לעשות זאת גם אם יגרם מגילוי זה נזק בלתי מוצדק, במקרה שהרב (שאינו מקפיד ככל הנראה על איסור לשון הרע) עלול לספר זאת להמון העם, על אף שאין בכך תועלת. [↑](#footnote-ref-11)
11. ראה גם בהלכות רכילות (ט', א) ובבאר מים חיים שם (אות ג). [↑](#footnote-ref-12)
12. ניסוח זה ('הותרה') מוכר לנו כהבנה אפשרית במקרים נוספים של התנגשות בין ערכים הלכתיים, כמו חילול שבת עבור פיקוח נפש, הטלת חוטי ציצית מצמר בבגד פשתן למרות איסור כלאים, מילה הכרוכה בחיתוך נגע צרעת ועוד. ההבנה הרווחת השנייה היא, שהאיסור לא הותר לחלוטין כאילו אינו קיים כלל במקרים כאלו, אלא נדחה לשעתו בלבד בשל הערך החיובי העדיף העומד כנגדו ('דחויה'). [↑](#footnote-ref-13)
13. אמנם לפי הבנה כזו יקשה מדוע גם כאשר כוונת המספר לתועלת, אסור לספר לשון הרע אם ניתן להשיג את התועלת בדרכים אחרות (ראה הלכות לשון הרע י', ב) – סוף סוף בלא כוונה לגנות אין איסור לשון הרע, ויש ליישב ואכמ"ל. [↑](#footnote-ref-14)
14. לדרך זו לא יותר לספר לרבו של הנידון על מעשיו אם יש חשש שהנזק בכך שרבו יספר גם לאנשים אחרים גדול מן התועלת בכך שרבו יוכיח אותו. [↑](#footnote-ref-15)
15. כך לדוגמא במדרש הבא: "דבר אחר ומה מרים שכשדברה דבר לא שמעה כל בריה אלא המקום בלבד כענין שנאמר וישמע ה', כך נענשה המדבר בגנותו של חברו ברבים על אחת כמה וכמה" (ספרי דברים פיסקא א'). [↑](#footnote-ref-16)
16. אכן, מצינו שחז"ל העדיפו את הגזלן על פני הגנב בשל מאפיין זה: "שאלו תלמידיו את רבן יוחנן בן זכיי: וכי מה ראת תורה להחמיר בגנב יותר מבגזלן? אמר להן: גזלן השוה עבד לקוניו, וגנב חלק כבוד לעבד יתר על כבוד קוניו. כביכול, עשה גנב עין העליונה כולה אינה רואה ואת האזן שאינה שומעת. שנאמר: 'הוי המעמיקים מה' וגו' ויאמרו לא יראה י–ה וגו' כי אמרו אין רואה אותנו עזב ה' את הארץ'" (תוספתא בבא קמא ז', ב). [↑](#footnote-ref-17)
17. בגרסתנו בגמרא "אמר רבה, כל מילתא דמתאמרא באפי מרה לית בה משם לישנא בישא". ההיתר במילתא דמתאמרא באפי תלתא מובא בגמרא בערכין להלן בשם רבה בר רב הונא, ואינו חלק מן המשא ומתן בין אביי לרבה המבסס את היתרו על דברי רבי יוסי. החידוש בדבריו של בעל ה'יראים', בהתבסס על גרסתו בסוגיה, הוא הזיהוי בין 'באפי מרה' לבין 'באפי תלתא'. מסברה, ולפי גרסתנו, יש מקום לחלק בין המקרים, ולהתיר כרבי יוסי לומר דבר בפני מי שמסופר עליו, מכיוון שכך אין המספר חותר תחתיו בחשאי ובערמה, אך לאסור את הסיפור בפני שלושה, שכן במקרה זה ייתכן שזהות המספר לא תגיע לאוזני מי שסיפר עליו. גם הערה נחוצה זו שמעתי מפי ר' שלמה וינברג, העורך. [↑](#footnote-ref-18)
18. וכן הביא רש"י שם. אך בספרי שהביאו ה'חפץ חיים' לא מצאתי. ר' שלמה יצ"ו העורך הראני את המקור במדרש תהלים (שוחר טוב) על הזיפים שהלשינו על דוד (תהלים נ"ד, ד) ובפרקי דרבי אליעזר (היגר) פרק נ"ב. [↑](#footnote-ref-19)
19. ודאי אין ללמוד ממקורות אלו 'היתר' לקלל או להכות, ומן הסתם מדובר כשרוצה למנוע מן המוכה לעשות עוול וכדומה. [↑](#footnote-ref-20)
20. עם זאת עדיין לא ברור מדוע הסכמת המספר אמורה להתיר את הרכילות. הרי סוף סוף יש בכך כדי לגרום לסכסוך בין השניים, ויש למנוע תוצאה בעייתית זו בלי קשר לאדישות המספר לעניין. [↑](#footnote-ref-21)
21. למשל רבנו יונה באחד מפירושיו לעניין – ראה דבריו על הסוגיה בבבא בתרא לט. [↑](#footnote-ref-22)
22. הסמ"ג (לאוין ט) הביא את לשון הרמב"ם והסכים עמו. [↑](#footnote-ref-23)
23. ה'חפץ חיים' בבאר מים חיים (הלכות לשון הרע ב', אות ו) ניסה ללמוד את הרשב"ם עצמו כמי שמתיר להעביר את הרכילות לאדם המתגנה רק כשאומרה באקראי, ולא כדי לספר למתגנה על מי שגינהו. אך הוא עצמו דוחה את דבריו מפני דעת מהרש"ל שהבאנו בפנים. [↑](#footnote-ref-24)
24. הרשב"ם דיבר כזכור, על המערער שטען שהמחזיק בקרקע הוא גזלן, ומעבירי השמועה מספרים למחזיק, שהמערער כינה אותו 'גזלן', וטען שגזל את קרקעו. [↑](#footnote-ref-25)
25. כך אכן כתב ה'חפץ חיים' עצמו בבאר מים חיים (שם סוף אות יד). [↑](#footnote-ref-26)
26. ה'חפץ חיים' אמנם הוכיח את דבריו, אך לא זכיתי להבין הלכה זו, שהרי גם אם שאר השומעים אינם מוחזקים כיראי ה', הלא המספר עצמו יכול להיות בגדר ירא ה', ואיך יותר לו להפיץ את הגנות כאשר מלבדו נותרו רק שניים להפיצה? ייתכן שהוא סבור שדי בשניים כדי להפיץ את השמועה, והם השניים שמלבדו. אך לא משמע כך, וצ"ע. [↑](#footnote-ref-27)
27. ה'חפץ חיים' (בהערתו לבאר מים חיים הלכות לשון הרע ז', אות י) דן בגדר 'יום וחצי לעזה עליו כל העיר' גם בהלכה נוספת וחמורה יותר – בהיתר ובצורך לבזות את העבריין, לחרפו ואף להלקותו. כאן מדובר בהיתר של איסור תורה, ולכן ה'חפץ חיים' מתקשה ללמוד היתר זה מן הסוגיה ביבמות שדנה בהוצאת האישה מבית הנואף שנשא אותה, שם מדובר בגזירה לחומרא מדרבנן. למסקנתו (ראה בהרחבה באר מים חיים שם אות ח ד"ה 'דנראה פשוט', ובהגהה לאות י בד"ה 'אך אם כן'), ישנו צורך בהצטברותן של שמועות נוספות על עבירות דומות של אותו אדם. במקרה זה יש להאמין לשמועות גם כדי לנקוט באמצעים כחניים כלפי אותו אדם, כפי שביארנו, וכעולה גם מן הרמב"ם (סנהדרין כ"ד, ה): "וכן יש לבית דין בכל מקום ובכל זמן להלקות אדם ששמועתו רעה והעם מרננים עליו שהוא עובר על העריות והוא שיהיה קול שאינו פוסק כמו שביארנו ולא יהיו אלו אויבים ידועים שמוציאין עליו שמועה רעה, וכן מבזין את זה ששמועתו רעה ומחרפין את יולדתו בפניו". בעניין זה כתב שם ה'חפץ חיים': "ובודאי כל אנשי העיר לא יטעו תמיד". ההיתר שאנו נוהגים בו, להאמין למתפרסם על אדם בתקשורת מבוסס על טיעון זה, אף שהיום יש לפקפק בו, ואכמ"ל. [↑](#footnote-ref-28)
28. דברים דומים, אך לא זהים, כתב רבי מנחם קראקובסקי, תלמידו של רבי חיים מבריסק, בספר 'עבודת המלך' על הרמב"ם בהלכה זו. [↑](#footnote-ref-29)
29. הלכות לשון הרע ב', ג; וראה בהרחבה בדבריו בבאר מים חיים שם אות ד. [↑](#footnote-ref-30)
30. הדוגמא לאבק לשון הרע אותה מביאים תוספות (בעקבות הסוגיה) היא האמירה "נורא בי פלניא". האש הבוערת לא הייתה מצויה בזמנם, והיה צורך לבקש אדם שיש בביתו אש. מציאות האש בביתו של אדם בימים שאינם קרים במיוחד הייתה עלולה להתפרש כמקום העסוק תדיר בבישולים ובאכילה, ויש בכך גנאי. לא נתברר לי מדוע לא תתפרש האש בביתו כתאורה או החזקת אש לצורך תאורה בעוד שעות ספורות. [↑](#footnote-ref-31)
31. כך נקט ה'חפץ חיים' בבאר מים חיים (הלכות לשון הרע ב', אות ג). [↑](#footnote-ref-32)
32. דברים דומים כתב רבנו יונה בספרו שערי תשובה (ג', רכח). [↑](#footnote-ref-33)
33. מן ההקשר שם וממדרשים אחרים עולה, שלא מדובר בהוצאת שם רע (דהיינו בשקר) דווקא, אלא בלשון הרע בכלל. [↑](#footnote-ref-34)
34. דומה, שדרכם של חז"ל, שראו במצוות 'זכור' שנאמרה על מרים גם מצוות הישמרות מחטא כבד המביא לצרעת היא דרך חשובה ונכונה בפשטי המקראות, בנוסף למה שהעלינו, שהאזהרה בתורה באה למי שינסה להעלים את צרעתו בדרך שונה מן ההליכה לכהן. אמנם, עדיין לא ברור מפשטי המקראות שהעבירה היא דווקא לשון הרע, ואפשר שעבירות שונות גורמות לצרעת. הקשר המקראות בספר דברים (כ"ד, ו–יג) מצביע על עבירה של גביית חוב בלתי מתחשבת מן הלווה העני.

    התורה אוסרת למשכן מן הלווה את כלי הכנת האוכל הבסיסיים. בנוסף, היא אוסרת ליטול ממנו את כסותו היסודית ולהיכנס אל ביתו. לבסוף, היא אוסרת למוכרו לעבד בשל חובו, כפי שהיה נהוג בקרב הגויים, ומצאנו זאת גם בעם ישראל. שמא בעת מעבר איסורים אלו לוקה הנושה בצרעת: בגדיו מצטרעים בעת שהוא נוטל את שלמת הלווה העני, ואף ביתו נפגע מנגעים אם הוא נכנס בלא רשות אל בית הלווה כדי לעקל את חפציו בחובו. לבסוף, הוא עתיד להצטרע אם ימכור את העני בחובו. הקשר בין לקיחתו של הלווה לעבד לצרעת מוכר לנו מהמעשה בנעמן שר צבא מלך ארם שלקח יהודים שבויים לעבדים והיה מצורע (מלכים ב', ה). [↑](#footnote-ref-35)
35. השווה גם לדברי הרמב"ן בפירושו (ויקרא י"ג, מז): "אבל בהיות ישראל שלמים לה' יהיה רוח השם עליהם תמיד להעמיד גופם ובגדיהם ובתיהם במראה טוב, וכאשר יקרה באחד מהם חטא ועון יתהוה כיעור בבשרו או בבגדו או בביתו, להראות כי השם סר מעליו. ולכך אמר הכתוב ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחוזתכם, כי היא מכת השם בבית ההוא". [↑](#footnote-ref-36)
36. כדוגמת הרמב"ם בפירוש המשנה (פסחים ד', י) והרשב"א בתשובה (א', תיג), כל אחד בדרכו. [↑](#footnote-ref-37)
37. \* תהלים ק"ב, א. נתעוררתי לזה אחר שראיתי כי רבים אינם לובשים ציצית בצה"ל מפאת החום, וישנם הלובשים 'טלית קטן' בתפלה בלבד. נזכרתי בדברי הרמב"ם על טלית בתפלה (ציצית ג', יא): "גנאי גדול הוא לת"ח שיתפלל והוא אינו עטוף". אמנם, ברמב"ם אין התיחסות כלל ל'טלית קטן', ולכן אין לפשוט ממנו את הספק, וב"ה בשל כך הוכרחתי ללמוד את הסוגיא בצורה רחבה יותר.

    בנימה אישית, אציין כי הגרסא המקורית נכתבה על ידי בהודעות בטלפון הנייד במהלך האימון בקיץ ה'תשע"ט בבסיסי צה"ל. בכל הזמן הזה נעזרתי רבות במנחם איזנברג נ"י. המשכתי לעבוד על כך גם בחודשים הבאים בצבא, וגם כשחזרתי לישיבה, ושם עזר לי מאד גם שלמה וינברג נ"י. לשניהם מסורה תודתי העמוקה על ליבון הנושא ועל בניית המאמר.

    בהזדמנות זאת, אבקש לציין את חברי לשיעור שעמם שירתי ביחד בצבא במסגרת ה'הסדר', וב"ה, חזרנו שלמים בגופנו שלמים בתורתנו: מודים אנחנו לפניך ה' א–להינו וא–להי אבותינו ששמת חלקנו מיושבי בית המדרש! [↑](#footnote-ref-38)
38. \*\* מתוך פיוטי הקדושה בקדושתא לסדר "ויהיו בני נח" ליניי (פיוט ט2). [↑](#footnote-ref-39)
39. \*\*\* מתוך הפיוט לשביעי של פסח (באשכנז הוא נאמר גם בהקשרים נוספים) 'יום ליבשה' לריה"ל. [↑](#footnote-ref-40)
40. הדיון בנושאים ובמקורות השונים לא מושלם, ויש לעיין במקורות נוספים. ככל שהדברים הובאו בתלמודים, ברמב"ם או בטוש"ע, לרוב השמטתי את הציון למקורות נוספים, אלא אם יש בהם מן החידוש. [↑](#footnote-ref-41)
41. כך מנה ה**רמב"ם** בספר המצוות (עשה יד) ובמשנה תורה (הקדמה להלכות ציצית; ברכות י"א, ח). [↑](#footnote-ref-42)
42. עיין באזהרות ל**ר' אליה העדני** (כמנהג קוצ'ין), ובאזהרות '**שיר חדש**' (ל**ר' אברהם כהן** מג'רבה). [↑](#footnote-ref-43)
43. **ערכין** (ב:): "קטן היודע להתעטף חייב בציצית"; **ירושלמי** **סוכה** ג', יב, יז:); **רמב"ם** ציצית ג', ח. [↑](#footnote-ref-44)
44. ב**ספר המצוות** (שורש יא), כתב ש"נמנית כללות הדבר המביא לידי זכירה"; וכן נפסק ב**טוש"ע** או"ח כ"ד, א. [↑](#footnote-ref-45)
45. **מנחות** (מג:): "זכירה מביאה לידי עשיה". [↑](#footnote-ref-46)
46. אמנם, **מהר"ז בינגא** בספר המנהגים שלו (הלכות ציצית הגהה נז, קיצור הלכות ציצית ט) הביא שיש שחששו לכניסה לבית הכסא בציצית גלויה, שעל הבגד. [↑](#footnote-ref-47)
47. כך משמע מה**רמב"ם** תפלה ו', ו; וכן נפסק ב**טוש"ע** או"ח ח', א. הקשר בין חובת העמידה בעיטוף בטלית ובהנחת התפלין עולה בנוטריקון שמובא בהגהות ל**מנהגי מהר"א טירנא (חג הפסח הגהה טז [עמ' נו במהד' מכון ירושלים])**: "'עצת ה' לעולם תעמוד', עצ"ת נוטריקון: עומר ציצית תפלין". [↑](#footnote-ref-48)
48. **שבת** קיח., קנג.; **מנחות** מג.; **רמב"ם** יסודי התורה ה', יא. [↑](#footnote-ref-49)
49. **ספרי** במדבר פיסקא קט"ו. [↑](#footnote-ref-50)
50. **משנת רבי אליעזר** פרשה יד [עמ' 267]. אפשר שהמנהג לקבור המת עטוף בטלית קשור לכך. [↑](#footnote-ref-51)
51. **שימושא רבא** (מובא בסוף הלכות **תפלין** ל**רא"ש**); דבריו הובאו גם ב**טור** או"ח ל"ז. [↑](#footnote-ref-52)
52. **מאירי** ברכות יד: ד"ה מה שבארנו; **ב"ח** או"ח ל"ז (בניגוד ל"בן העולם הבא" שקשור לתפלין בלבד, לשיטתו). [↑](#footnote-ref-53)
53. **מדרש** **שכל טוב** שמות י"ג, טז; **מאירי** שם; **רשב"ץ** ברכות יד:; **שבלי הלקט** תפלה טו; **מהרש"ל** (הובא בפרישה או"ח כ"ה, ה); **מגן גיבורים**, שלטי הגבורים ס"ו, ב). [↑](#footnote-ref-54)
54. דעת **ר"י בר' יהודה** רבו של רש"י שהובאה ב**תוספות** ברכות יד: ד"ה ומנח, ובשאר הראשונים שם. [↑](#footnote-ref-55)
55. ה**מאירי** וה**רשב"ץ** הנ"ל, בהתאמה. [↑](#footnote-ref-56)
56. עם זאת, חשוב לציין שיש סוג נוסף של מקרים, שבהם מצינו – בלי קשר לציצית או לכבוד – עיטוף שקשור לאבלות: באבל, מצורע ומנודה הנלמדים ממנו (עיין ב**מו"ק** טו.). לגבי מצורע, ה**קרן אורה** (מו"ק יד: ד"ה מצורע) מדגיש ש"כל זה לאו מחמת טומאה אלא מחמת אבל".

    אם בכלל מדובר בעיטוף שקשור לעניננו ולא בעטיפת הראש בלבד, הרי שהוא משמש כהיכר מסוים באדם – כלפי עצמו וכלפי החברה – כפי שמבאר ה**רמב"ם** לגבי מצורע (מצוה ד' בהקדמה להלכות טומאת צרעת), ומסברא, קל לומר כך גם באבל (כדברי ה**ר"ן** מו"ק טו. ד"ה שמואל) ובמנודה. [↑](#footnote-ref-57)
57. אמנם, ה**שו"ע** (או"ח רס"ב, ג) פסק שמדובר בבגדים נאים, כרש"י שם. [↑](#footnote-ref-58)
58. כך עולה גם מה**ירושלמי** **ביכורים** ג', ג, שהביאו ה**רמב"ם** (סנהדרין ג', ט). [↑](#footnote-ref-59)
59. ראה סנהדרין י. [↑](#footnote-ref-60)
60. **עירובין** סד:; **ירושלמי נדרים** (י', ח) ו**חגיגה** (א', ח). [↑](#footnote-ref-61)
61. **פסיקתא רבתי** החדש פט"ו, בהקשר ציווי הקב"ה למשה על קידוש החודש. [↑](#footnote-ref-62)
62. אמנם, ה**רמב"ם** (אבל י"ד, ו) לא התיחס לשכינה, אלא לתפלה על החולה. עיין גם ב**מאירי** שבת יב: ד"ה הנכנס. [↑](#footnote-ref-63)
63. ב**ספרי** ה**מנהגים** השונים: **מהר"א** **קלויזנר** (ב) הביא בשם **ר' חיים פלטיאל** שמדובר בי"ג מידות, והובאו דבריו ב**מהרי"ל** ימים נוראים ד; **מהר"א טירנא** (אלול ימי הסליחות [עמ' פב במהד' מכון ירושלים]) מרחיב זאת גם לליל יום הכפורים; ב**לקט יושר** (תעניות יח (מהד' מכון ירושלים); עמ' 115 (מהד' פריימאנן ובפרויקט השו"ת)]) מוזכרת התעטפות לש"ץ בתפלת מנחה בתענית שהנהיג בעל **תרומת הדשן**. יש שפסקו כן גם לאומר קדיש יתום, כמו ה**דברי חמודות ציצית ג** (הביאוהו **מג"א** י"ח, ב; **אליה רבה שם ב**; **עולת תמיד** שם ד ו**שיירי כנה"ג שם ג**). [↑](#footnote-ref-64)
64. ה**ט"ז** (או"ח תקפ"א, ב) נימק בשכינה; ה**לבוש** (או"ח תקפ"א, א, לפי גרסא אחת), בעסקו בי"ג מידות, נימק בכבוד הציבור; **בעל החוות יאיר** (**מקור חיים** נ"ג, א), מנמק ב"אימה ויראה", ו"לאו משום מצות ציצית". [↑](#footnote-ref-65)
65. מנהג העולה לתורה מופיע ב**ים של שלמה** (חולין ח', נג); מגביה וגולל ב**כף החיים** (קמ"ז, ד; עיין שם בראיתו). [↑](#footnote-ref-66)
66. **אלף המגן** תר"ב, כג; **שו"ת** **לב חיים** (פאלאג'י) ג', צט); **שמחת כהן** ח"ב, דרוש ה' לשבת הגדול; וכך פירש **קרבן העדה** את ה**ירושלמי** ב**חגיגה** (ג', א). [↑](#footnote-ref-67)
67. אמנם, ה**גנת ורדים** (או"ח א', כה) מסביר שהסנדק מתעטף לכבוד המצוה, מה שבפשטות קשור לשכינה, ולא לכבוד הציבור; **ערוה"ש** (י"ח, יז) מתיחס גם למוהל. [↑](#footnote-ref-68)
68. **רמב"ם** (תפלה ד', טז): "ויראה עצמו כאלו הוא עומד לפני השכינה". [↑](#footnote-ref-69)
69. ב**בבלי** – מרדכי היהודי (**מגילה** טז.); נקדימון בן גוריון (**תענית** כ.); ואולי לכן רשב"י ור' אלעזר בנו היו מתלבשים בתפלה בשהותם במערה (**שבת** לג: כך העירני אחי היקר **הראל**). ב**ירושלמי** – יש שמדובר על אנשים שהיו מתעטפים ב'גולה' או 'גולת' שהיא ציצית (עיין בקרבן העדה במקומות השונים, וב**ירושלמי סנהדרין** [י', ב]): רבי חנינא (**תענית** א', ד); אחי אמו של רב אדא (**ברכות** ד', א). ב**פסיקתא רבתי** מסופר גם על אדם שכפרו בממונו (י' הדברות פ' תנינותא פכ"ב). [↑](#footnote-ref-70)
70. לא נרחיב בכך, אך הלימודים השונים קשורים להבנת המפגש עם הקב"ה, הכולל דחפים הפכיים: יראה ואהבה; "אם כבנים, אם כעבדים"; וגם היראה מתחלקת ליראת העונש ופחד לעומת יראת הרוממות. מסתבר שזה ישפיע על הלבוש, או העיטוף, בתפלה – עד כמה הוא קשור לאימת המתפלל בעמדו לפני ה' (כפי שאולי משמע מהמקור הכללי ל"שינוי בגדים מן התורה") ועד כמה לכבוד שראוי לכבדו. [↑](#footnote-ref-71)
71. ובניסוח של **ר' פרחיה** שם: "ודרך ענוה הוא עושה, כדי שלא יראה עצמו כחשובים, אלא כעני שבעניים לפני בוראו... שלא (ישתבש) [ישתרר] בעומדו לפני בוראו... ועומד ביראה כעבד לפני רבו". [↑](#footnote-ref-72)
72. אמנם, בניגוד לרבא בר רב הונא ש"רמי פוזמקי", רב כהנא מקיים דין "הכון" גם על ידי עיטוף. לפני כן בסוגיא, פירש רש"י "הכון לקראת א–להיך – התנאה לפניו", ולא ברור האם יפרש שגם כעת מדובר דוקא בציצית. [↑](#footnote-ref-73)
73. עם זאת, יש שהדגישו טעם זה, כדי להסביר את חשיבות הציצית דוקא שלא בשעת התפלה. כך כתב ה**סמ"ג** (עשין כו, והובא בראשונים) **וכן אבן עזרא** ב**פירוש**ו **לתורה** (במדבר ט"ו, לט). [↑](#footnote-ref-74)
74. כך ניתן להבין גם את דעת הקושרים את הציצית דוקא לתפלה, כמו ה**רשב"ץ** (ברכות יד:) שקרא לה "צורך תפלה". [↑](#footnote-ref-75)
75. לפי ה**אברבנאל** (במדבר ט"ו, לב) חלק מחיוב המצוה המקורי הוא לדאוג שלא תתבטל המצוה. [↑](#footnote-ref-76)
76. מעניין שהגדרתה של 'טלית קטן' כבגד של מצוה הביאה לשינוי הלכתי ממש: מ**הגמרא** בברכות (יח.) משמע שאין ללכת בבית הקברות כך שחוטי הציצית יגררו על הקברים. וכבר ב**מאירי** (ברכות יח. ד"ה טלית בשם רבותיו) וב**הגה"מ דפוס קושטאנדינא** (אבל י"ד, יד) מבואר שכיום, כשהבגד מיועד למצות ציצית, לא רק גרירת החוטים על הקברים אסורה, אלא עצם ההליכה עם ציצית בבית הקברות. כך משמע גם מ**תלמידי רבנו יונה** (ברכות יא. ד"ה לא) וכך פסק הטור (או"ח כ"ג). כך כתב גם ב**לקט יושר** (ציצית כא; עמ' 11) בשם בעל **תרומת הדשן** וה**טור** (ועיין עוד בב"י או"ח כ"ג שנסתפק בזה והכריע בעקבות הרשב"א שרק הוצאת החוטים נתוספה לאיסור, וכן פסק בשו"ע שם א). [↑](#footnote-ref-77)
77. השוה ל**נימוקי יוסף** ציצית יב. באלפס, ועיין בהערה הבאה. [↑](#footnote-ref-78)
78. **רבנו יונה** ב**ספר היראה** (הביאו ה**רדב"ז** ב'ר"ס); **תרומת הדשן** מה; וכן פסק ב**טוש"ע** או"ח כ"ד, סא. [↑](#footnote-ref-79)
79. **תשב"ץ קטן** רסד, ו**הרדב"ז** ב'ק"ו טרחו להדגיש את הבעיה הטכנית, שב'טלית קטן' אין שיעור עיטוף, אבל בארו שעקרונית דינה כציצית. [↑](#footnote-ref-80)
80. יש ראשונים שסברו שהדרישה שהטלית תכסה **גם** את הראש (עיטוף) נלמדת מלשון 'כסות' שבתורה. [↑](#footnote-ref-81)
81. כך משמע קצת מה**מרדכי** מנחות תתקמג. מ**רבנו ח**ננאל המובא בתוספות (ברכות כד: ד"ה וממשמש) עולה שעיטוף משמעו עטיפת הראש. [↑](#footnote-ref-82)
82. **ראבי"ה** (הובא בשו"ת **מהר"ח או"ז ד,** וב**דרשות**יוכד); וכן כתב ב**אגור** (כו) בשם **רבנו שמשון**. [↑](#footnote-ref-83)
83. **עיטור**, ציצית, שער ב' חלק ג (דף עה במהד' רמ"י); מעניין שה**רשב"ם** (בבא בתרא נז: ד"ה טלית) אכן מגדיר 'טלית' כ"מקטורן שמתכסה בו על כל בגדים שהוא לובש". באותו ענין, **מהר"ז בינגא** בספרו (קיצור הלכות ציצית ט) אינו מדבר על הגדרת 'טלית' של "אֲשֶׁר תְּכַסֶּה בָּהּ", אלא שאין כאן 'דרך לבישה'. [↑](#footnote-ref-84)
84. **פסקי הרי"ד** שבת קמז.; וכן ב**עיטור** שם; וכך משמע מ**מהר"ם מרוטנבורג** (שמחות נב), ומה**אגור**, תתמו. מסתבר שזו גם דעת ה**טור** (או"ח כ"ד) על פי ההגהה במהדורת 'שירת דבורה', שמוסיפה "שגנאי הוא להתפלל בלי עיטוף". [↑](#footnote-ref-85)
85. ספר ה**אשכול** (האלברשטאדט) ח"ב עמ' 105; **שו"ת** **מהרי"ק** קמט; וכן פסק ב**שו"ע** או"ח ח', ג. [↑](#footnote-ref-86)
86. ב**נימוקי יוסף** (מנחות יב. באלפס): כתב ש"מצוה מן המובחר שיהא כולו מעוטף במצוה", אך "לא שיהא מעכב". [↑](#footnote-ref-87)
87. אולי אפשר לדייק זאת גם מה**ריטב"א** שבת קמז. ד"ה היוצא. [↑](#footnote-ref-88)
88. **תרומת הדשן** מה; **לקט יושר** (ציצית ג; עמ' 8); **שו"ע** או"ח, ח', ג. בדומה לזה כתב ה**עיטור** בהלכות ציצית, אך על ה'ראייה'. [↑](#footnote-ref-89)
89. שו"ת **מהר"ם מרוטנבורג** ספר סיני וליקוטים (כרך ג' במהד' מכון ירושלים) תסו (הובא גם בשו"ת מהר"ח או"ז ד); וכן כתב **מהרי"ל** ציצית ותפלין ב, ובשו"ת מהר"ם מינץ קי. [↑](#footnote-ref-90)
90. **רבנו יונה** בספר ה**יראה** ד"ה וירחץ; **כלבו** כב ד"ה המתעטף בשם **ה"ר יצחק**; **ארחות חיים** ציצית כג בשם ר"י החסיד; **נימוקי יוסף** מנחות יב. באלפס; וכן פסק ה**רמ"א** (במפה) או"ח ח', ו. [↑](#footnote-ref-91)
91. **שו"ת מהרי"ל החדשות** ד' ענין א; **אגור** כח; וכן פסק ב**שו"ע** שם. [↑](#footnote-ref-92)
92. למשל ב**שו"ע** (שם): "טליתות קטנים שלנו שאנו נוהגים ללבוש, אף על פי שאין בהם עיטוף...". ה**של"ה** (חולין, נר מצוה טז–יז) עמד על הבחנה זו כבר בדברי הזוהר. [↑](#footnote-ref-93)
93. מובא ב**דעת זקנים** ו**בהדר זקנים** שם, ב**ילקוט שמעוני** בשלח רלד, ב'**ילקוט המכירי**' תהלים קל"ו, יט ובדרשת **ר"י בן שועיב** לפרשת בשלח. [↑](#footnote-ref-94)
94. כך הוא ב**הגה"מ** (ציצית ג' אות כ); ב**רוקח** (ציצית שסא) וב**בב"י** (או"ח ח'). ה**רמ"א** ב**ד"מ** (או"ח י', ו, אחר הבאת המדרש בשם ה**רוקח**) אף נימק כך את המנהג לפטור בגדים מסוימים מציצית. [↑](#footnote-ref-95)
95. כך הוא בספר ה**אשכול** (האלברשטאדט) שם בשם הירושלמי; ב**אור זרוע** ב', שיד) ובספר **עץ חיים (לונדריש)** ציצית ב. [↑](#footnote-ref-96)
96. ובאמת, גם ב**אגרות משה** (או"ח א', ג ד"ה אך דעת) הבין שזה בדין בראייה מצד "וראיתם אותו". להרחבה, עיין: י' קוליץ, 'אחיזת ציצית בקריאת שמע', **מעליות כב**, כסלו תשס"א, עמ' 159–174. [↑](#footnote-ref-97)
97. לפי זה, יתכן שגם ה'השלכה' אחורה אינה קשורה ל'עיטוף' אלא לראייה, כאשר הציציות הקדמיות מיועדות לראיית הלובש, ואִלּוּ האחוריות מיועדות לראיית הציבור. [↑](#footnote-ref-98)
98. כבר תמה על מנהג קבלי זה בשו"ת **וישב הים** א', ג. על שני ענינים אלו עיין בהרחבה ב**ילקוט יוסף (או"ח ח' הערות מא–מב)** המבקש להגן על המנהג, ובמקורות שהביא. [↑](#footnote-ref-99)
99. יתרה מכך, ב**הגהה ו** שם מובא שגם בלבישת בגד ה'טלית קטן' מתחת לבגד התחתון יש בעיה מצד "וראיתם", וברור שהדיון הוא לא על החוטים שבודאי מוּצאים החוצה, אלא לגבי הבגד. [↑](#footnote-ref-100)
100. אולי כי אין בהן "שינוי בגדים" גם בבגדים הרגילים, בניגוד לשחרית שבה מחליפים את בגדי השינה. [↑](#footnote-ref-101)
101. ב**תוספות** (שם ד"ה הכי קאמר) הבינו שלפי זה עדיין חייבים לומר שמדובר ב'חובת גברא' במובן השני (שחיוב הציוץ חל בעת הלבישה), אבל מעירים שם שלפי גרסת **רש"י**, אין הכרעה בין 'חובת גברא' ל'חובת מנא' כלל. [↑](#footnote-ref-102)
102. **שעורים לזכר אבא מרי** ח"א, "כלאים בציצית", עמ' רכו–רכט (ההפניות לפי מהד' מוסד הרב קוק). [↑](#footnote-ref-103)
103. **שעורים לזכר אבא מרי** ח"א, "קריאת התורה בשבת, בשני ובחמישי", עמ' קפג הערה 5, בהקשר של הקיום הכפול בתפלין שאותו הגדיר כך: "**א)** קיום פעולה של מעשה הנחה שהיא מצוה כמו לולב ושופר; **ב)** קיום בגברא עצמו שיהא מעוטר בתפלין". [↑](#footnote-ref-104)
104. המשפט משמש כסיכום המהלך הבא: "לדעת הרמב"ם, כנראה שאף במסגרת מצות ציצית יש קיום של היות הגברא עטוף בציצית. וכן משמע מדבריו בסוף הלכות ציצית (ג' יא), וז"ל: "אע"פ שאין אדם מחוייב לקנות לו טלית ולהתעטף בה כדי שיעשה בה ציצית, אין ראוי לאדם חסיד שיפטור עצמו ממצוה זו, אלא לעולם ישתדל להיות עטוף בכסות המחוייבת בציצית כדי שיקיים מצוה זו, ובשעת התפלה צריך להזהר ביותר, גנאי גדול הוא לתלמידי חכמים שיתפללו והם אינם עטופים". [↑](#footnote-ref-105)
105. **שעורים לזכר אבא** מרי שם, עמ' רכז–רלא. [↑](#footnote-ref-106)
106. ראה ההפניות לעיל הערה 51. [↑](#footnote-ref-107)
107. כך הקשה **אהרן סיגל** בחבורה שהועברה בכולל הגבוה של ישיבת הר עציון. מעניין שה**אברבנאל** (במדבר ט"ו, לב; הובא לעיל הערה 36) תולה חיוב זה במלה "לדרתם" – שמופיעה בפרשת שלח – בניגוד לדברי הגרי"ד, הרואה בטלית קטן קיום של האמור בפרשת כי תצא בלבד. [↑](#footnote-ref-108)
108. ראיה נוספת לכך שטלית בתפלה אינה רק דין בתפלה, אלא גם דין בציצית, היא שהרמב"ם הביא את ההלכה גם בהלכות תפלה (ה', א, ה), וגם בהלכות ציצית (ג', יא). ובכלל, המלה 'ציצית' או 'טלית' אינה מופיעה במפורש בהלכות תפלה כלל! [↑](#footnote-ref-109)
109. ראה הפוסקים שצוינו לעיל בהערות 45, 46. [↑](#footnote-ref-110)
110. ברכות ו., מגילה טז: ומנחות לה:. [↑](#footnote-ref-111)
111. וכך אפשר להבין את דברי ה**של"ה** (חולין, נר מצוה יז): "הנה, מחמת המלעיגים גם אני לובש הטלית קטן תחת המלבוש, ומכל מקום אני לוקח השתי ציצית שהם לפנים ומשים אותם חוצה בין קרסי המלבוש ואני רואה אותם תמיד". כלומר, ב'טלית קטן' יש רק ענין לראות (בעצמו), ולא להראות לציבור – ולכן מוציא רק את שתי הציציות שלפניו, ולא את אלו שמאחוריו. [↑](#footnote-ref-112)
112. ואולי משום שבעיטוף יש דמיון למלאכים, כדברי ה**גמרא** ב**שבת** (כב:) על מנהגו של ר' יהודה בר אלעאי, וכך עולה גם ב**ב"ח** (או"ח סוף סימן י"ח) לענין עיטוף בטלית בליל יום הכפורים. [↑](#footnote-ref-113)
113. בנוסף למה שהובא לעיל, יצוין ל**ים של שלמה** (חולין ח', נג) שממנו משמע שיש קשר בין טלית (אם כי לכאורה 'טלית גדול') ותפלין בתפלה, כאשר הוא מבאר שדוקא כשלובש טלית שאולה לשם התפלה, או אז יכול לברך עליה משום שבדומה לתפלין, היא עומדת לזכרון. [↑](#footnote-ref-114)
114. אם כי ב**שיירי כנה"ג** (או"ח י"ח, ג), לאחר שהביא את מנהג הב"ח להשאר בטלית ביום הכפורים גם בלילה, כתב שהוא נוהג כך בכל תפלת ערבית של מוצאי תענית, ולא רק בטלית אלא גם בתפלין. ממנו משמע שיש ענין בטלית ובתפלין גם בתפלת ערבית אף שאינה זמן טלית ותפלין (ובניגוד לדברינו, הוא נשאר ב'טלית גדול'); גם ב**שלחן טהור** לריאי"י ספרין מקאמרנא (צ"א, ג) כתב שלכתחילה על היחיד להתעטף בטלית (ולכאורה מדובר ב'טלית גדול') בכל התפלות, ומשמע מדבריו שיש בכך ענין אפילו בערבית, אך לא משום קיום המצוה שבה, אלא מטעם אחר, ככל הנראה כבוד, העשוי להיות קשור לכך שמדובר בבגד של מצוה. נתיחס לסברא זו בהמשך בהרחבה רבה יותר. להרחבה בשיטתו, יש לעיין בדבריו (י"ח, ב ובהגהות שם). [↑](#footnote-ref-115)
115. וכך תבוארנה היטב ה**אזהרות** ל**ר' אליה העדני** (כמנהג קוצ'ין): "תכסה בשמלה / יקר ראש בתפלה". [↑](#footnote-ref-116)
116. ולפי זה אין מקום למנהג הקבלי שהוזכר לעיל להכניס גם את חוטי הציצית (ב'טלית קטן') מתחת לבגדים. להרחבה בענין ראה ההפניות שם (הערה 59). [↑](#footnote-ref-117)
117. וכפי שכבר ביארנו בפרק 'טלית בתפלה', יש לזה קשר לכך שהמתפלל עומד "לפני ה'".

     בהקשר זה (ותודה ל**מנחם איזנברג** על שהראני) נעיר כי בנוסח ה'יהי רצון' המקובל לפני ברכת הטלית (ומקורו בשערי ציון לר' נתן נטע מהנובר) נאמר: "וכשם שאני מתכסה בטלית בעולם הזה, כך אזכה לחלוקא דרבנן ולטלית נאה לעולם הבא בגן עדן" ומודגש שהקיום של טלית כ'חובת גברא' הוא כ'גברא מעוטף'. אולם, בעל **הכתב והקבלה** בסידורו '**עיון תפלה**' הציע נוסח 'יהי רצון' חלופי (והתיחס למחלוקת האחרונים על כוונה במצוות): "וזה יהיה לי למזכרת לשמור את כל מצוות ה' לעשותם ולהתקדש ולהתרחק מכל תאוות הלב לבלי הלכד ברשת מזמותיו הרעים אבל אהיה תמיד עבד נרצה לעבודת השם", ונימק זאת כך: "מדמבואר בפרשת ציצית למען תזכרו וגו' יורה דעיקר המצות וקיומה תלוי בכוונה שיכוון בשעת קיום המצות... העקר המכוון בעטיפה כמבואר במקרא למען תזכרו ועשיתם ולא תתורו והייתם קדושים". וממנו ניתן להבין שהקיום של 'חובת גברא' בעיקרו אינו העיטוף, אלא "להיות עבד נרצה לעבודת השם" על ידי ראיית החוטים וזכירתם. [↑](#footnote-ref-118)
118. הובאו בהערה 51. עם זאת, אפשר שהסוברים שעל 'טלית קטן' אין מברכים "על מצות ציצית", אלא "להתלבש בציצית" (הובאו לעיל הערה 50), סוברים כגרי"ד, שב'טלית קטן' אין חלות בגברא בשל חסרון העיטוף, אלא רק בגד ציצית שהוא לובש. [↑](#footnote-ref-119)
119. "ובכתבים דטלית קטן דוקא תחת בגדיו ע"ש, ונ"ל דצריך שיהיו הציצית מבחוץ ודלא כאותם שתוחבין אותן בהכנפות". אמנם, בסוף דבריו, **המג"א** מצמצם את הדרישה לראיית החוטים לשעת הברכה, וקצת קשה, איך מקיים בכך את המצוה. אפשר להציע בדוחק מה שהראייה הראשונית בצירוף הלבישה המתמשכת מזכירה את המצוות, או לכל הפחות מגדירה כך את הלבישה. [↑](#footnote-ref-120)
120. החלוקה בין הפרשיות לענין 'טלית קטן' מופיעה ב**שעורים לזכר אבא מרי שם**, עמ' רכז–רלא, והחלוקה בין הפרשיות לענין תכלת מופיעה בשיעורי הגרי"ד על תפלין, ציצית וסת"ם, "פתיל תכלת", עמ' קמד–קמה. את השלכת שתי החלוקות זו על זו לענין תכלת בטלית קטן הציע חברי רועי בראון. [↑](#footnote-ref-121)
121. לקושי זה הסב את תשומת לבי **יעקב וייס**. [↑](#footnote-ref-122)
122. מזוית אחרת, ביאר ה**גרי"ד** (**שעורים לזכר אבא מרי** שם, עמ' רכז) ששיעור טלית ("שיתכסה בה ראשו ורובו") שונה משיעור בגד לענין טומאה וטהרה (ג' אצבעות) וגדול ממנו, משום שפעולת הלבישה מגדירה את הציצית כמלבוש. בעקבות זאת, אפשר לומר שגם ב'טלית קטן' יש צורך בלבישת בגד כ'היכי תמצי' לחוטים, וממילא מדובר בשיעור שונה משיעור לטומאה, ואף משיעור העיטוף שב'טלית גדול' שדורש לבישה משמעותית יותר. [↑](#footnote-ref-123)
123. עיין ב**שו"ע** (או"ח כ"א) שם נפסק שלכולי עלמא יש איסור בזיון בחוטי הטלית אפילו בתשמיש הדיוט בעודם בבגד. באשר לאיסור בזיון בבגד הטלית נחלקו האחרונים, והפמ"ג (א"א שם א), מחלק בין 'טלית גדול' לבין 'טלית קטן' כדברינו (אם כי מטעם אחר). לסיכום המחלוקת ראה משנ"ב שם יב. [↑](#footnote-ref-124)
124. כך יבוארו היטב דברי ה**רמב"ם** (שבת ל', ב; בעקבות שבת קיט.) שקשר את העיטוף ליציאה "לקראת המלך". [↑](#footnote-ref-125)
125. יתכן שבענין זה אף ישנה עדיפות ליום טוב על פני שבת. ככלל, ההלכה מלמדת שבגדי יום טוב צריכים להיות נאים יותר משל שבת. ב**דברי קהלת** (עמ' 146), הביא את מנהג פפד"מ, שהנערים מתעטפים ב'טלית גדול' רק ביום טוב, ובין אם הוא קשור להלכה הנ"ל או שלא, ברור שהנחת המוצא של מנהג זה היא שיותר שייך להתעטף ב'טלית גדול' ביום טוב מאשר בשבת. אפשר לקשור זאת לדברי ה**גרי"ד** (**שעורים לזכר אבא מרי** ח"א, "כיבוד ועונג שבת" עמ' פ–פג) שהסביר שבניגוד לשבת שבה הקב"ה 'אורחנו', ביום טוב אנחנו 'אורחיו' העומדים לפניו (ולכן עולים לרגל למשל), ולכן יש בו לא רק חובת כבוד כלפי הקב"ה, אלא גם שמחה, משום שאז "האדם במעונו של הקב"ה, ששמה שוררת שמחה". כלומר סביר שהן ההלכה הן המנהג הללו נובעים מהמפגש המשמעותי יותר עם הקב"ה שביום טוב (אם כי הגרי"ד מוסיף שם בהמשך שבשבת יש יותר נוכחות שכינה). [↑](#footnote-ref-126)
126. כזכור, בפסיקתא רבתי (החדש פט"ו) בציווי הקב"ה למשה על קידוש החודש, נאמר: "נתעטף הקדוש ברוך הוא בטלית מצויצת... כסדר הזה שאתם איתם /ראיתם/ כך (היא) [יהיו] בני מעבירים את השנה למטן... וע"י טלית מצוייצת". ומשמע שבקידוש החודש, הדרישה היא לטלית מצויצת דוקא, משום המצוה שבה. כמובן, בפשטות הוא הדין גם לשאר דיינים המתעטפים. [↑](#footnote-ref-127)
127. כך מביא **מהר"ז** **בינגא** במנהגיו (כ"ב, ובהגהה כ בפסקה השניה). מדבריו ניתן להסיק שאכן המצוה עצמה בעיקרה מתקיימת היטב ב'טלית קטן', אלא שנדרשת 'טלית גדול' לשם כבוד הציבור ונוי יום טוב. [↑](#footnote-ref-128)
128. '**שער המפקד**' ל**ר' רפאל אהרן ן' שמעון**, בהערותיו ('**נהר פקוד**') על סעיף א' (בפסקה השניה בהערה, דף א:). [↑](#footnote-ref-129)
129. **כף החיים** (קמ"ז, ד) בשם **שו"ת מעשה אברהם** (או"ח לו) שהובא לעיל (הערה 26). [↑](#footnote-ref-130)
130. עיין ב**'שער המפקד**' ל**ר' רפאל אהרן ן' שמעון** (שם). [↑](#footnote-ref-131)
131. ראה ב'שער המפקד' שם שכתב **"**שהדבר ברור שבהיות הטלית נהדר בקדש במלבוש של מצוה ומקודש בחרו בו... כדי להתכבד ולהתהדר במלבוש שיש בו קדושת הדת... ואיזה כבוד נעלה על כבוד זה ומה הנאה יש יותר מעולה מהנאה הרוחניית הזאת" (עיין שם בדבריו הנפלאים בהרחבה). [↑](#footnote-ref-132)
132. עיין מהר"ז בינגא (שם) שהביא בשם מהר"י סגל שהחזן יתעטף בחזרת הש"ץ בטלית נאה אף שאיננה טלית צמר, מפני כבוד הציבור ונוי יום טוב (ולא התיחס ל'כבוד שמים'), אף שטלית שאינה של צמר אינה חייבת בציצית מן התורה לחלק מהדעות. [↑](#footnote-ref-133)
133. ואם נאמר כך, לבישת 'טלית גדול' בתפלה עדיפה על 'טלית קטן' (משום שבה מתקיים רק "עבד המלך"). אלא שלענין תפלה קצת קשה לומר כן, משום שממקומות רבים (בפרט מהטוש"ע), משמע ש'טלית קטן' מספיקה בהחלט לענין זה, כדלעיל. [↑](#footnote-ref-134)
134. עיין באבן עזרא שם. [↑](#footnote-ref-135)
135. יש לציין שרבי ישמעאל חולק וסובר כי אין חובה למסור את הנפש על איסור עבודה זרה בצינעא, אלא רק בפרהסיא. שורש החילוק כנראה מתבסס על המקורות השונים של דינים אלו: המצוה למסור את הנפש בשפיכות דמים נלמדת מסברא ('מי יימר דדמא דידך סומק טפי'), וגילוי עריות לומדים בגזירה שוה משפיכות דמים. בניגוד לכך, לעבודה זרה מקור עצמאי, מהפסוק "בכל נפשך", וכנראה ר' ישמעאל לא מקבלו אף שהוא מודה ללימודים על שפיכות דמים וגילוי עריות. [↑](#footnote-ref-136)
136. מכאן לומד שמואל את החובה להציל נפש בשבת. עיין ביומא פה: וברמב"ם בהלכות שבת (ב', ג). [↑](#footnote-ref-137)
137. ספר החינוך מתיחס ל'ערקתא דמסאנא', שהיא הדוגמא שמביאה הגמרא לבעיה של 'חוקות הגויים'. מרש"י עולה שמדובר בכל שינוי במנהג, וכך עולה גם מהמאירי. בכל מקרה, נראה שהעקרון של מצוה קלה הוא שקשה להגדיר אותה בתור עברה מן המנין, אלא היא יותר דומה, כאמור, לשינוי מנהג ישראל בלבד, ואכמ"ל. [↑](#footnote-ref-138)
138. לאור טענה זו, יוצא שקידוש השם אינו רק תוצאה של ההמנעות מלעבור את העברה, אלא מעשה פוזיטיבי של קידוש השם, כפי שאנו מכירים למשל מקידוש היום. [↑](#footnote-ref-139)
139. על פי רש"י. הרשב"א בתשובה (א', נ) חולק, וסובר שהשכינה נכנסת עם העשירי לפני שהוא יושב – בניגוד לשלשה דיינים, ועיין להלן בהערה 7. [↑](#footnote-ref-140)
140. עיין למשל: שמות ל"ח, כה; ויקרא י', ו; במדבר י', ב; י"ד, י; ט"ז, ג; ועוד. מעניין שרש"י בפירושו לתורה (שמות י"ט, טז) אומר שהקב"ה הקדים לבוא למתן תורה לפני ישראל. אפשר לומר, שלאור ההשוואה בין עם ישראל לבין עשרה, מובן מדוע הוא פירש שהקב"ה מקדים לבוא לפני העשרה. [↑](#footnote-ref-141)
141. השלכה נוספת עולה בתוספות ובר"ן בנדרים (ח.) שמסבירים שנידוי בחלום צריך היתר בפני עשרה משום שהוא נתנדה בחלום כשליחות מהקב"ה, וממילא יש צורך בעשרה שראוי שתשרה בהם שכינה כדי להתיר. [↑](#footnote-ref-142)
142. נקודת המחלוקת בין רב נחמן לרב יצחק היא ככל הנראה בהבנת הדין הנקודתי של 'נדר על דעת רבים', ואכמ"ל. [↑](#footnote-ref-143)
143. יש לדון מדוע בעז, בניגוד לשמואל, היה צריך עשרה **זקנים**. יתכן שזה משום רגישותה של הלכה זו, ואכמ"ל. [↑](#footnote-ref-144)
144. לדוגמא: לגבי צרעת נאמרה המילה "הכהן" מאה פעמים בפרשות תזריע-מצורע, ולא למדנו שצריך מאה כהנים לראיית צרעת. עיין גם בסנהדרין (יד:). [↑](#footnote-ref-145)
145. להסבר אחר, ראה במשך חכמה (ויקרא כ"ז, יג). [↑](#footnote-ref-146)
146. הנפקא מינה שהעלינו עולה באופן אחר גם לגבי ברכת הגומל. הגמרא בברכות (נד:) אומרת שצריך לומר ברכת הגומל בפני עשרה. החקירה שהעלינו קיימת בצורה דומה גם שם. כפי שראינו במשנה בפסחים, 'קהל' היא מילה נרדפת ל'עדה' ול'ישראל'. ניתן להסיק שיש צורך בעשרה משום שנתינת הודיה לה' היא דבר שבקדושה. לחלופין, אפשר לומר שיש כאן צורך לא מצד עצם ההודיה, אלא שאנחנו רוצים להלל את ה' בפני 'קהל' שישמע ויכיר בנס (בדומה לעקרון של "פרסומי ניסא" בחנוכה ובפורים). האחרונים דנים בהקשר זה בכל מיני נפקא מינות: האם העשירי מן המנין, האם אפשר לאמרה במיושב ועוד. להרחבה, עיין באנצ"ת ד, 'ברכות הודאה', עמ' שיז–שיט. [↑](#footnote-ref-147)
147. עיין באריכות בנושאי הכלים על הרמב"ם שם. [↑](#footnote-ref-148)
148. יתכן שזאת הכוונה בביטוי "שמסרו את נפשם על קדושת השם" שבתפלת "אב הרחמים", ובתפלת "א–ל מלא רחמים" לחללי צה"ל ולנספים בשואה. אמנם, אנחנו לא יכולים לדעת בבירור על כל אחד מקרבנות מסעות הצלב, חללי מערכות ישראל, וקל וחומר על אחד מששת המיליונים הנספים, שהם אכן מסרו את נפשם "על קדושת השם". אבל לאור ההקשר ההיסטורי, אנחנו מניחים שכך הם עשו, או לפחות כך הוא נתפש בעיני הציבור כיום. [↑](#footnote-ref-149)
149. יש עוד אריכות גדולה בראשונים, באחרונים ובפוסקים לגבי השאלה האם דין סניף התקבל להלכה, באיזה היקף, האם נשים ועבדים כלולים בו ועוד. [↑](#footnote-ref-150)
150. עקרונית אפשר לצמצם גם את שיטת רבנו תם ולומר שהוא חולק לגבי רמת ההבנה בשאלה למי מזמנים, מתפללים או מוסרים את הנפש, כפי שעולה בגמרא בברכות. ניתן להבין שכדי לפרסם אין צורך ב'עדה' שתבין למי נמסרה הנפש במובן התאולוגי הרחב, ובפועל מספיק שהוא יבין שהנהרג מת 'על קידוש השם'. בכל מקרה, מהגרי"ד לא משתמע שכך סובר רבנו תם, ואפילו קטן שלא מבין בכלל יכול לקיים חפצא של 'עדת ישראל'. [↑](#footnote-ref-151)
151. לא נתיחס לשאלה האם גוי מצֻווה על קדושת השם או לא. דיון זה מופיע בסוף הסוגיא שלנו, שם מובאת לכאורה מחלוקת בין אביי שסובר שגוי לא מצֻווה, לרבא שאומר שהגוי מצֻווה בקדושת השם כחלק מהמצוות שהוא גם כן מצֻווה בהם. רש"י מבין שהגמרא נשארת בספק, אבל מגרסת התוספות, וכך נראה שגם גרס הרמב"ם, עולה שגוי לא מצֻווה על קידוש השם. יתכן בהחלט שיש קשר בין התשובה שנציע כאן למהלך שננקט שם בהוה אמינא ובמסקנה. [↑](#footnote-ref-152)
152. דברים דומים כתב בספר המצוות לא תעשה סג. [↑](#footnote-ref-153)
153. על דרך הדרש, נאמר שאולי הסיבה שהגמרא שלנו הביאה רק את הגזירה השוה של "תוך תוך" מסיפור קרח בלי הלימוד מהי 'עדה' שבמסכת מגילה, היא משום שרצתה להדגיש כאן את הלימוד מ'עדה' שעליה נאמר "כִּי כָל הָעֵדָה **כֻּלָּם קְדֹשִׁים וּבְתוֹכָם ה'**" (במדבר ט"ז, ג). [↑](#footnote-ref-154)
154. \* מאמר זה עוסק בהלכה של קידוש בכלאי הכרם בצורה נקודתית. במאמר אחר: א' ווסר, 'יסודות באיסור כלאים', **אסיף ה**, תשע"ח, עמ' 436–470 (בעיקר מעמ' 458 והלאה), עסקתי בהלכה זו מנקודת הסתכלות כללית יותר, ובפרט בשאלה כיצד ההלכה של קידוש בכלאי הכרם משפיעה על מהות האיסור ועל היחס בינו לבין איסור כלאי זרעים. [↑](#footnote-ref-155)
155. ובסוגיא המקבילה בחולין קטז. בשם אביי. [↑](#footnote-ref-156)
156. תקדים לכך הוא המשנה בערלה א', ה שמביאה את הביטוי "הוסיף במאתים" במובן של ביטול, ועיין בפירוש הר"ש שם שמקשה כיצד המשניות האלו לא הובאו בדיון של הגמרא במנחות סט: לגבי מעמדם של גידולים שחלקם היתר וחלקם איסור. [↑](#footnote-ref-157)
157. ובקצרה בתוספות בבא בתרא ב. ד"ה אומר. [↑](#footnote-ref-158)
158. עיין באנצ"ת ל, 'כלאי כרם' (ב), הערות 137 והלאה. [↑](#footnote-ref-159)
159. אכן המנחת חינוך (תקמ"ט, א [אות ב במהד' מכון ירושלים]) כותב שמדובר באסמכתא בעלמא. [↑](#footnote-ref-160)
160. עיין בתוספות בבא מציעא נג. ד"ה ועולה; רמב"ם מאכלות אסורות ט"ו. [↑](#footnote-ref-161)
161. וכך מסיק המנחת חינוך (שם): "ולפמ"ש אף בהוסיף מאתים הוא רק איסור דרבנן א"כ אינו חייב מלקות רק בהוסיף מחצה דאין רוב נגד האיסור וגם צריך לאכול שני זתים דיש בהם זית של איסור". [↑](#footnote-ref-162)
162. עיין בשו"ת דברי מלכיאל, ד', צב; מעדני ארץ כלאים ה', ז אות ב. [↑](#footnote-ref-163)
163. ועיין במנחת חינוך (שם) שדוחה את הדיוק הזה. [↑](#footnote-ref-164)
164. ועיין בתוספות נדרים נח. ד"ה אמר, שמביאים בשם הרא"ם בעל ספר יראים, שפירות שישית שנכנסו לשביעית נאסרים במשהו, והתוספות מביאים את הר"ם שמקשה עליו מזרוע ובא שאינו נאסר במשהו אלא בתוספת מאתים. לכן הוא מפרש שהסוגיא עוסקת בבצל שנעקר בשישית ונזרע לכתחילה בשביעית ונאסר במשהו כדינו של הזרוע מעיקרו. אולם, קושית הר"ם אינה קשה לרא"ם, שהרי הרא"ם לשיטתו סובר שתוספת מאתים היא דין דאורייתא ועד לתוספת מאתים אין שום חלות של קידוש. [↑](#footnote-ref-165)
165. בהלכה ח הרמב"ם מפנה להלכות כלאים, כפי שהודגש, ושם מתבאר שהשיעור של זרוע ובא הוא מאתים. ניתן להניח שלזה התכוון הרמב"ם כשכתב שלוקים על זרוע ובא. [↑](#footnote-ref-166)
166. אלא שעד שיעור מאתים הקידוש מתבטל. [↑](#footnote-ref-167)
167. כך מדייק המשנה ראשונה שם. [↑](#footnote-ref-168)
168. יש להעיר שבהמשך ההלכה הרמב"ם פוסק שקיים איסור זריעה בתבואה שיבשה, ואפשר שמדובר בגזירת חכמים. [↑](#footnote-ref-169)
169. ועיין ברדב"ז שמבין שלדעת הרמב"ם אפילו התבואה שיבשה תוסיף מאתים היא מותרת, וכבר העיר עליו הרב איסר זלמן מלצר בחידושיו לסדר זרעים על אתר (עמ' ק–קא במהד' מכון הרב פראנק) ודחה את דבריו. להלן נציע הבנה אחרת בשיטת הרמב"ם. [↑](#footnote-ref-170)
170. ניתן להקשות על כך מהמשנה בגיטין נב: שכותבת שהמדמע, המטמא והמנסך פטורים מנזיקין ומבואר בגמרא שבמקרים אלו אין ההיזק ניכר, ומשמע מהגמרא שלולא הטעם הזה ניתן לחייב במקרים אלו אף שהנזק נגרם באמצעות חלות הלכתית. ובתירוץ השאלה הזאת מחלק הברכת שמואל (בבא בתרא יט אות ב) בין שני סוגים של חלויות: חלות שתלויה במעשה האדם, כגון טומאה, מתחייבים עליה בנזיקין כיון שהאדם מחיל את החלות בידיו. אולם, חלות שתלויה במציאות מסוימת, כגון בשר בחלב שתערובתם אוסרת, פטורים עליה משום גרמא בנזיקין שהרי התורה מחילה את החלות ולא האדם, גם אם האדם מייצר מציאות זו. לדעת ראשונים אלו כלאים דומים לסוג השני כיון שהתערובת היא האוסרת ולא מעשה האדם. (בהמשך דבריו הוא מסביר שלדעת הרמב"ן כלאים דומים לטומאה דוקא, כי לדעתו חלות הקידוש תלויה במעשה הערבוב של האדם. להלן נציע הסבר דומה בביאור החילוק בין זרוע ובא וזרוע מעיקרו.) [↑](#footnote-ref-171)
171. כאמור, הרמב"ן עצמו מסכים לכך שהגידולים צריכים לגדול ביחד על מנת להחיל את הקידוש. ככל הנראה, לדעתו הגורם העיקרי לקידוש הוא ההתערבות: הגידול המשותף מגדיר את התערובת כתערובת קבועה האוסרת (כפי שנבאר להלן). מאידך, האפשרות שהצענו קובעת שהגידול המשותף גורם לעצם האיסור. ועיין בחידושי רבי שמואל בבא בתרא ג. [↑](#footnote-ref-172)
172. לשונו של המרדכי בבבא קמא (קיט): "מ"מ כלאים איכא ואם היה ניכר היה נאסר התוספת". [↑](#footnote-ref-173)
173. יש לסייג שאכן מבואר ברמב"ן שיש לשעת ההתערבות חשיבות מסוימת בגרימת הקידוש, אלא שלדעתו חלות הקידוש בפועל היא לאחר תוספת המאתים. ועיין בשיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין, דינא דגרמי, עמ' 122–124. [↑](#footnote-ref-174)
174. אמנם, החידוש של הרמב"ן איננו מסקנה מוכרחת מתוך המקרים האלו, שהרי ניתן לחלק בין מין שעומד להעקר שאינו נחשב כנמצא בתערובת לבין דבריו של הרמב"ן הדורש שהמינים ימצאו ביחד באופן חיובי כדי ליצור קידוש. [↑](#footnote-ref-175)
175. סברא אחרת להלכה הזאת מעלה הנודע ביהודה (תנינא, יו"ד נה) שתוספת המאתים מקנה לגידול את השם "מלאה", וכל תבואה שלא הוסיפה מאתים אינה נקראת "מלאה" (עיין בחזון יחזקאל, ביאורים, כלאים ד', יא; מעדני ארץ כלאים ה', ז אות ב; שיעורי רבי שמואל בבא בתרא ב.). ניתן להשיג על דבריו מכמה כיוונים. ראשית, אם דין תוספת מאתים הוא מדין "מלאה", לכאורה רק התבואה שנקראת "מלאה" צריכה להוסיף מאתים ולא הגפן. שנית, הרמב"ם והר"ש בכלאים (ז', ז) מפרשים את המילה "מלאה" באופנים אחרים, עיין שם. יש להוסיף שעצם הטענה שהשם "מלאה" תלוי בשיעור יחסי של אחד ממאתים ולא בשיעור קבוע של גידול אינה פשוטה כלל. [↑](#footnote-ref-176)
176. נמצא, שהרשב"א סובר שתוספת מאתים בפירות אוסרת את עיקר הפירות ותוספת מאתים בזמורות אוסרת את עיקר הזמורות, אך תוספת בפירות אינה אוסרת את הזמורות. ועיין במעדני ארץ כלאים שם סוף אות ד, ובהערת הרב קצנלבוגן לרשב"א שם (במהד' מוסד הרב קוק). [↑](#footnote-ref-177)
177. אמנם לא נכתב במפורש, אך מסתימת לשונו משמע שבמקרה של 'עלו מאליהן' השיעור של כזית נמדד בכל הפרי למרות שלא נזרעו יחד ולפחות אחוז מסוים של הפרי בודאי לא גדל באיסור. [↑](#footnote-ref-178)
178. כך דייק בצפנת פענח כלאים ה', כג. [↑](#footnote-ref-179)
179. כתב הרדב"ז בהלכות כלאים ה', ז לגבי איסור העצים בכלאי הכרם: "וא"ת מנא להו שנאסרו העצים והקשים בהנאה דבשלמא גבי ערלה כתיב וערלתם ערלתו את פריו ודרשינן את הטפל לפריו אבל הכא כתיב הזרע ותבואת הכרם. וי"ל משום דכתיב פן תקדש המלאה הזרע ופירש"י ז"ל מלאה גדולין ומשמע כל גדולין בין פרי בין עצים, א"נ דגמר קדש קדש מערלה". ויש להחריף את קושיתו שהרי במצוות נוספות התלויות בארץ כמעט ולא מצינו דוגמא נוספת לחיוב שחל על עצים (עיין תרומות י', ו וערלה א', ז–ח, ויש לתמוה על הרדב"ז כאן שכותב שקיים איסור ערלה בעצים). והביאור לכך הוא שכלאי הכרם מיוחד בכך שהאיסור איננו חל על הפרי הבודד או על העץ הבודד אלא על הכרם כולו ואף העצים הם חלק מיחידת הכרם. אם כן, הראשונים שסוברים שבזרוע ובא הקידוש חל אף על עיקר העצים שגדל בהיתר כנראה סוברים שהקידוש תלוי ביצירת חפצא של "כרם כלאים". [↑](#footnote-ref-180)
180. וכן מפרשים תוספות מנחות ו. ד"ה דומיא: "וא"ת אותם ענבים עצמן היתה להם שעת הכושר קודם שהוסיפו מאתים, וי"ל דמה שנתוסף באיסור אחר שנעשה כלאים שגדל אחרי כן לא היה לו מעולם (אחרי כן) שעת הכושר, והאי דמיתסר אף מה שגדל קודם לכן לפי שא"א להבדיל זה מזה להפריש תערובתם". [↑](#footnote-ref-181)
181. וכעין זה ברבנו גרשום חולין קטז. [↑](#footnote-ref-182)
182. ביאור דומה מופיע בחולין קטז.: "זרוע ובא – שהיה נשרש כבר בהיתר חוץ לכרם **בעינן מלאה**". [↑](#footnote-ref-183)
183. ביאור דומה מופיע בפירושו לתורה (דברים כ"ב, ט): "המלאה – זה **מילוי ותוספת** שהזרע מוסיף". [↑](#footnote-ref-184)
184. זאת בניגוד לשיטת רבנו חננאל לפיה הסוגיא עוסקת בעונת הקידוש וההבדל בין המקרים של זרוע ובא וזרוע מעיקרו הוא שעת חלות הקידוש בלבד. [↑](#footnote-ref-185)
185. וליתר דיוק, הוכחת רב אדא היא מכך שהגמרא שדנה בשיטת איסי לא הקשתה שכלאים יש להם שעת הכושר, ורב שמעיה דוחה שקיימים מקרים של קידוש שאין להם שעת הכושר ולכן חוזרת השאלה למה הגמרא לא הקשתה כן. [↑](#footnote-ref-186)
186. ובאמת, רש"י בחולין מפרש שתשובת רבא היא שהקביעה של הגמרא שהקידוש בכלאי הכרם אין לו שעת הכושר נאמרת בקידוש של זרוע מעיקרו דוקא ולא בזרוע ובא (רש"י כת"י, מובא במהד' עוז והדר, הגהות וציונים אות י): "וכי אמרינן לעיל כלאי הכרם יוכיחו בהנך שהיה להן שעת הכושר קאמר כגון זרוע מעיקרו דרובא הכי הוי".

     ניתן להוסיף לדבריו שלכאורה שיטת איסי אינה מחייבת שלכלל המקרים של הקידוש בכלאי הכרם תהיה שעת הכושר, אלא מספיק שקיימים מקרים של קידוש שיש להם שעת הכושר ומהם ניתן ללמוד לגבי איסור ההנאה בבשר וחלב. אלא שאם כן יש לשאול מה היתה ההוה אמינא של רב שמעיה, והאם רב שמעיה לא ידע שהסוגיא עוסקת בקידוש של זרוע ובא ולא בזרוע מעיקרו. [↑](#footnote-ref-187)
187. כך היא גרסת הר"ש. לעומת זאת, ראשונים אחרים דוגמת הרמב"ם גרסו "משתשריש". [↑](#footnote-ref-188)
188. אולם, באמצע דבריו הוא מביא את מחלוקת האמוראים בירושלמי כלאים ה', ד לגבי הזורע תבואה לתוך כרם או כרם לתוך שדה תבואה, שלדעת רבי יוחנן התבואה והכרם נאסרים שניהם בשעת הבאת שליש, ולדעת ר' אושעיא המין שנזרע באיסור נאסר בשעת השרשה והמין שנזרע בהיתר נאסר בשעת הבאת שליש או פול הלבן. ועיין עוד להלן. [↑](#footnote-ref-189)
189. אולם, למען האמת מלשונו של הרמב"ן לא נראה שקיים הבדל מהותי בין ההלכות אלא מדובר בהבדל נקודתי לגבי שעת הקידוש. בזרוע מעיקרו עונת הקידוש היא בהשרשה של הזרעים ובשעה הזאת אף שאר מינים מתערבים בחרצן. בזרוע ובא עונת הקידוש היא בשעת הגידול ולגבי השעה הזאת רק הלוף והקנבוס מתערבים בכרם. [↑](#footnote-ref-190)
190. עיין בתוספות קידושין לט. ד"ה לא, וברמב"ן ד"ה לא צהריתו. [↑](#footnote-ref-191)
191. והדברים מפורשים בשבלי הלקט החלק השני (מהד' מכון ירושלים) מב. [↑](#footnote-ref-192)
192. ועיין בספר משנת נחמיה כלאים שמאריך בביאור שיטת הרמב"ם. [↑](#footnote-ref-193)
193. עולה מדברינו שלדעת הרמב"ם דין זרוע מעיקרו הוא בזורע תבואה לתוך כרם, אך הנוטע כרם בתוך שדה תבואה הוא מדין זרוע ובא, והתבואה מתקדשת בתוספת מאתים והכרם בהגעה לפול הלבן. אולם, מסתימת לשון הרמב"ם (ה', ז) דייקו האחרונים (הרב איסר זלמן מלצר בחידושיו לסדר זרעים [עמ' צט במהד' מכון הרב פראנק] והמעדני ארץ) שההלכה של זרוע ובא קיימת רק כאשר שני המינים נזרעו בהיתר, אך בנוטע כרם ליד תבואה שני המינים נאסרים בשעת השרשה של הכרם כמו במקרה של זרוע מעיקרו. אולם, לענ"ד אין להוכיח מדברי הרמב"ם, שהרי הלכה זו אינה עוסקת בעונת הקידוש כלל, ולכן הרמב"ם סתם ולא פירש שהרי סמך על דבריו בהמשך הפרק. והדברים מוכרחים מההלכה הבאה שעוסקת במקרה של קיום כלאים, דהיינו זרוע ובא, ואף בהלכה הזאת הרמב"ם סותם ואינו כותב שהקידוש חל בשעת תוספת מאתים.

     אולם, יש לעיין מה יהיה הדין בזורע תבואה וחרצן במפולת יד, ולכאורה מפשטות לשון הרמב"ם בהלכה יג עולה שהחרצן אינו מתקדש בהשרשה אלא בהגעה לפול הלבן, וצ"ע. [↑](#footnote-ref-194)
194. אולם, קיים פער בין שיטת הרמב"ם לסוגיא במנחות לגבי זהות ה"אוסר" וה"נאסר". על פי הגמרא במנחות האוסר הוא הגפן והנאסר הוא התבואה (עיין רש"י ד"ה האוסר), ואִלּוּ לפי הרמב"ם האוסר הוא התבואה והנאסר הוא הגפן. ראשון נוסף שהולך בכיוון של הרמב"ם הוא הר"י בתוספות בעירובין צב: ד"ה גפנים: "לכך נראה לר"י לפרש טעמא דשמעתין משום דשם גדולה על הקטנה ואין שם קטנה על הגדולה ולהכי גפנים בגדולה הוי שם כרם על הקטנה ואף על גב דאין גפנים בקטנה אסור לזורעה **דרחמנא קפיד על שם כרם** **דכתיב לא תזרע כרמך כלאים** אבל גפנים בקטנה מותר לזרוע בגדולה אף על גב דלכשיזרענה יהיה שם שדה על הקטנה אין לחוש דרחמנא לא קפיד אשם שדה דהא לא כתיב שדך לא תטע כרם דהוה משמע דקפיד אשם שדה".

     יתכן שהמקור לשיטתם הוא סוגית הירושלמי בכלאים (ז', ג) כפי שמפרש אותה הגר"א בשנות אליהו שם: "ירושלמי הכל מודים בענבים שהן אסורים לפי שהם שלו כך דעת רבי יוחנן, ורבי אלעזר פליג וס"ל דגם הגפנים מותרים דאוסר אינו נאסר **דהוא התבואה כמה דכתיב פן תקדש הזרע וכו' משמע דעיקר האוסר הוא הזרעים** אינו נאסר ושאינו אוסר נאסר דהוא הגפן". ועיין עוד בשנות אליהו ז', ז לביאור הסוגיא במנחות. [↑](#footnote-ref-195)
195. משנת יעב"ץ יו"ד כא. [↑](#footnote-ref-196)
196. עיין בצפנת פענח מאכלות אסורות ט', א. [↑](#footnote-ref-197)
197. עיין ברדב"ז ובכס"מ. מקורו בירושלמי (כלאים ה', ו) שמבואר בו שרק החלק שגדל באיסור נאסר: "רבי יעקב בר אידי בשם רבי שמעון בן לקיש פעמים שהקשין מותרין והדגן אסור. פעמים שהקשין אסורין והדגן מותר. היאך עבידא זרע בהיתר וסיכך על גבן הקשין מותרין והדגן אסור זרע באיסור והעביר את הסכך הקשין אסורין והדגן מותר".

     למרות שהרמב"ם (ה', ז) אוסר את הקשין של תבואה במקרה של נוטע גפן ליד תבואה כאשר הקשין גדלים בהיתר, נראה שכוונתו היא שרק אותו חלק שגדל באיסור נאסר, ולא עיקר התבואה שגדל בהיתר (בשונה מעצי הגפן שנאסרים לחלוטין), ולא ביאר זאת כיון שסמך על דבריו בפרק ח' (ועיין בארץ חמדה כלאים ב', יז). [↑](#footnote-ref-198)
198. הפניה סתמית במאמר זה היא למסכת גיטין. [↑](#footnote-ref-199)
199. עיין בבית יוסף (אה"ע קכ"ה) שהסביר את שיטת רש"י בלשון זו: "באברא גופיה לא מיקרי כתיבה אלא רשימה", אך דבריו אינם ברורים דים. [↑](#footnote-ref-200)
200. עיין בדברי התוספות (ט: ד"ה מקרעים) המתרצים שיש להבחין בין חקיקה לשרטוט. [↑](#footnote-ref-201)
201. ראה ירושלמי (ב', ג) לגבי כתב ולא מטיף כתב ולא השופך. [↑](#footnote-ref-202)
202. כך מפורש גם בעשיית הציץ: " וַיַּעֲשׂוּ אֶת צִיץ נֶזֶר הַקֹּדֶשׁ זָהָב טָהוֹר וַיִּכְתְּבוּ עָלָיו מִכְתַּב פִּתּוּחֵי חוֹתָם קֹדֶשׁ לַה'" (שמות ל"ט, ל). [↑](#footnote-ref-203)
203. לחלופין, אפשר לטעון שלדעת רש"י כתיבה דורשת חיבור בין הקלף והנייר. דיו נספג לתוך הקלף, ובחקיקה האותיות חקוקות בטבלה עצמה, בשונה משפשוף האבר, שאינו נספג לתוך הקלף ממש. לכאורה, ניתן לתמוך הבנה זו במה שכתב רש"י (כ. ד"ה אנדוכתרי): "ואם רקמו עליהן אותיות הגט אינו כתב, לפי שאינו כתוב וקבוע אלא מוטל על הבגד וב' ראשיו תחובים". משמע שאם הרקמה היתה קבועה, אפשר היה לכתוב גט באמצעותה (עיין בית יוסף אה"ע סוף סימן קכ"ה).

     עיין גם בחתם סופר (שבת קד: ד"ה והנה לפ"ז נלע"ד) שכתב: "כיון דכתיב ספר כריתות צריך שיהיה הספר עצמו כריתות, משא"כ כשדבק עליו הן בדיבוק או בתפירה ורקימה שיכול לסלק האותיות והספר קיים כמו שהי' נמצא כ' כריתות על ספר ולא הספר בעצמו כריתות מש"ה פסול לגירושין ואולי אם באריגה ארג האותיות כשר שהספר עצמו הוא הכריתות משא"כ ע"י תפירה ורקימה כנ"ל כוונת רש"י". אמנם מלשון רש"י משמע שהחסרון ברקמה הוא שהאותיות אינן קבועות, ולא שהן לא התאחדו עם הבד.

     על כל פנים, אכן משתמע מרש"י שאם ארג את אותיות הגט בתוך הבד עצמו, ולא עליו, הגט כשר כפי שדייק החתם סופר. זאת, לכאורה, בניגוד למה שהוצע בגוף הדברים בדעת רש"י, שכתיבה אינה אלא בדיו או על ידי חקיקה. יתכן שלשיטת רש"י מושג הכתיבה מוגדר על ידי דרכי הכתיבה הרווחות בפועל, ואינו מצומצם למשמעותו המקראית של מונח זה דוקא. לכן, אם היה מקובל לרקום אותיות בבגדים, הרי זה נחשב למעשה כתיבה. נמצא, שבימינו, כאשר רווחת כתיבה על ידי שפשוף (עפרון), גם רש"י יודה שהיא בכלל 'כתב'. [↑](#footnote-ref-204)
204. ביטוי נוסף לגישה זו של רש"י אנו מוצאים בפירושו לסוגיא במנחות (לד.) בענין כתיבת המזוזה: "ת"ר: 'וכתבתם', יכול יכתבנה על האבנים, נאמר כאן כתיבה ונאמר להלן כתיבה, מה להלן על הספר אף כאן על הספר. או כלך לדרך זו: נאמר כאן כתיבה ונאמר להלן כתיבה, מה להלן על האבנים אף כאן על האבנים. נראה למי דומה: דנין כתיבה הנוהגת לדורות מכתיבה הנוהגת לדורות, ואין דנין כתיבה הנוהגת לדורות מכתיבה שאינה נוהגת לדורות, וכמו שנאמר להלן 'ויאמר להם ברוך מפיו יקרא אלי את הדברים האלה ואני כותב על הספר בדיו'". רש"י שם משווה בין כתיבת המזוזה לכתיבת הגט: "להלן כתיבה – וכתב לה ספר... וצריך ליכתוב בדיו בין במזוזות בין בגט כמו שנאמר מפיו יקרא אלי וגו' כלומר מהאי קרא נפקא דספר בדיו בעינן". תוספות (שם ד"ה כמה שנאמר) דחו את פירוש רש"י, משום שאין צורך לכתוב גט דוקא בדיו: "ותימה גדולה פירושו דהא מכשירין גט בסיקרא ובסם". לפי מה שביארנו נראה לפרש, שכוונת רש"י איננה לדיו שחור דוקא, אלא לכל צבע נוזלי כעין דיו, כגון סיקרא, להוציא מכתיבה על ידי חקיקה באבנים, כמבואר ברש"י שם ד"ה ליכתבא אאבנא. [↑](#footnote-ref-205)
205. נראה שרש"י גורס "אבר", כפי שמופיע בכמה כתבי יד. [↑](#footnote-ref-206)
206. כך הקשה השפת אמת, שבת קד: ד"ה אמר ר"ח. [↑](#footnote-ref-207)
207. בגוף מחלוקת הר"ן והרשב"א האם הגהה היא חקיקת תוכות, ניתן לבאר על פי מחלוקת כללית בראשונים האם הדרישה שהאות תהיה מוקפת בגויל מגדירה מהי אות, ואין לאות הנוגעת לחברתה צורת האות, או שהדרישה למוקף גויל היא דין מיוחד בכתיבת סת"ם המחייב כתיבה תמה. אם מדובר בדין מיוחד בכתיבת סת"ם, ואות הנוגעת לחברתה היא כתובה ועומדת גם אם איננה מוקפת בגויל, אין לראות את מחיקת הדיו מסביבה כדין חק תוכות. אולם, אם אות שאינה מוקפת גויל איננה אות, אזי על ידי מחיקת הדיו מסביב נוצרה האות, והיינו חק תוכות. עיין בשיעורי הגרי"ד על ענייני סת"ם, ח. [↑](#footnote-ref-208)
208. עיין בשיעורי הגרי"ד על ענייני סת"ם, ט. [↑](#footnote-ref-209)
209. יתכן שגם הרשב"א הפוטר חק תוכות בשבת יודה בזה. הרי בחק תוכות אין שום מעשה של יצירת האות עצמה, וכל יצירתה נעשה ממילא. מה שאין כן בנדון דידן, שמעשה נעשה על גוף האות עצמה, והחסרון הוא שאין זה מעשה כתיבה מקובל. [↑](#footnote-ref-210)
210. לדעת הרמב"ם, דברי התוספתא אינם הלכה. ואולי הרמב"ם פירש את דברי התוספתא כשיטת רבי מאיר הסובר עדי חתימה כרתי (עיין כב:), או כדברי בעל הספרי, הדורש דבר המתקיים מ"ספר". [↑](#footnote-ref-211)
211. אמנם בהלכות גירושין הרמב"ם מנמק את דין חק תוכות וחק יריכות בשאלה האם זה "כתב", אך יש לפרש שכוונתו לדבר הנכתב, שבוצעה בו פעולת כתיבה, ולא למושג של חפצא של כתב. [↑](#footnote-ref-212)
212. לפי תוספות, רבי יהודה סובר שגם שיפור בדין הכתב, מלא לשמה ללשמה, מחשיב כתב עליון ככתב, ולא רק באיכות הכתב עצמו, כגון מסיקרא לדיו. [↑](#footnote-ref-213)
213. מדובר על כתב שכרגע בלוע, אך יש דרכים להבליטו ולקרותו, כפי שנאמר שם "דבדקינן ליה במיא דנרא". [↑](#footnote-ref-214)
214. כעין זה, אפשר לומר לגבי דיבור. האם דיבור הוא גיבוש מחשבות והרהורים למילים, או שמא דיבור הוא תקשורת, ורק דיבור שאפשר לשמוע הוא בגדר דיבור. ואולי זהו יסוד המחלוקת אם הרהור כדיבור דמי. [↑](#footnote-ref-215)
215. מו"ר הגרי"ד זצ"ל סיפר אודות מעשה שאירע בבריסק, שבו נכתב הגט לשמה, ואחר כך העבירו עליו קולמוס שלא לשמה. רבי שמחה זעליג ריגר, הדיין בבריסק, הציע להכשיר את הגט על ידי העברת קולמוס פעם שלישית לשמה. הוא סבר שאפשר להכשיר את הגט ממה נפשך: אם כתב על גבי כתב אינו כתב, אפשר להכשיר על ידי הכתב התחתון שנכתב לשמה; ואם כתב עליון הוא כתב, הלא הכתב העליון השלישי נכתב לשמה. הגר"ח חלק על רבי שמחה זעליג. הוא טען שיתכן שכתב עליון אינו כתב להכשיר את הגט, אך בכל זאת הוא מוחק את הכתב התחתון (עיין בשיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין, גיטין, עמ' 91). לאור מה שביארנו, נראה להסביר שלדעת הגר"ח כתב פירושו גם יצירת כתב וגם תקשורת. לכן, הכתב התחתון הוא מחוק, מאחר ואי אפשר לקראו. אך גם הכתב העליון אינו כתב, משום שאין בו יצירת אותיות חדשות. [↑](#footnote-ref-216)
216. הלא נאמר בגט "וכתב לה ספר כריתות". גם בכתיבת כתבי הקודש, עיקר מטרת כתבי הקודש היא כדי לקרוא, עיין בעירובין יג.: "אבל גבי תורה דלהתלמד כתיבא". אמנם עיין במה שכתבתי בשיטת הרמב"ם במאמרי: י' קאהן, 'ועתה כתבו לכם את השירה הזאת - מצוות כתיבת ספר תורה', **והאר עינינו**, תשע"ט, עמ' 358–372, אך שם עסקתי בשורש מצות כתיבת ספר תורה, כאשר כאן אנו עוסקים ביעוד הספר עצמו. [↑](#footnote-ref-217)
217. אפשר לדחות שדין לשם גירושין הוא דין בחפצא של הספר, ולא דין בלשמה, ודין זה חל בשעת יצירת הספר, כלומר בשעת חיבורו, ולא בשעת חתימתו. [↑](#footnote-ref-218)
218. התורף הוא עיקר הגט שהוא שם האיש המגרש, שם האשה המתגרשת, הזמן, ו"הרי את מותרת לכל אדם". [↑](#footnote-ref-219)
219. זה לשון החתם סופר (שם ד"ה ספר): "ספר כריתות סיפור דברים של כריתות שיסופר בו ענין הכורת בינו לבינה". [↑](#footnote-ref-220)
220. אפשר לפרש שרבי יהודה הולך כאן לשיטתו, ודורש גם כתיבה וגם חתימה לשמה, כפי שיבואר. [↑](#footnote-ref-221)
221. לפי זה, יש לפרש את דברי הגמרא כדלהלן: גזר טופס אטו תורף גבי גיטין, ולכן פוסל טופסי גיטין, אע"פ שאפשר להטביע חותם לשמה על הטופס על ידי כתיבת התורף לשמה. וגזר שאר שטרות אטו גיטין היא גזירה אחרת הפוסלת טופסי שאר שטרות משום טופסי גיטין הזקוקים לכתיבה לשמה מעיקר הדין. ועיין ברש"י שפירש: "ורבי יהודה כו' – וגזר שטרות אפי' טופס אטו גיטין". ונראה שבא להסביר שאין לפי ר"י גזירה לגזירה; טופס אטו תורף, שטרות אטו גיטין, אלא גזירה אחת: שטרות אטו גיטין. [↑](#footnote-ref-222)
222. לשון רש"י שם. [↑](#footnote-ref-223)
223. הראשונים חלקו אם רב הונא ושמואל חולקים, עיין ברשב"א ד"ה ורב יהודה, ובאור זרוע א', תשכב. [↑](#footnote-ref-224)
224. כעין זה הסביר ר' חיים (יבום וחליצה ד', טז ד"ה ואשר) את ההבדל בין חליצה שבה מועיל גדול עומד על גביו, ובין גירושין וקידושין שגדול עומד על גביו אינו מועיל: "ונראה מוכרח מזה, דחלוק דין גירושין וקידושין מדין חליצה ולשמה, דבגירושין וקידושין צריך דעת בעלים על עצם הגירושין והקידושין, ומשום דעיקר הקידושין וגירושין נעשה ע"י הבעלים, והם האוסרים והם המתירים, ועל כן צריך דעתם, ולא מהניא מה שאחרים מלמדין אותן, כיון דהם בעצמן לאו בני דעה נינהו, משא"כ בחליצה ולשמה, אין בהם דין דעת בעלים, ורק כוונה הוא דבעינן על עצם מעשה החליצה, והפטור ממילא בא מדין תורה, וזהו שהביאו התוספות דהיכא דאין צריך רק כוונה לחוד מהני מה שאחרים מורים אותם, וכמו דמהני לאשוויי לשמה, ושם ג"כ לא בעינן רק כוונה לחוד". יש לציין שדברי ר' חיים נסובים על שיטת רוב הראשונים הסוברים שגדול עומד על גביו מועיל אף לתורף הגט.

     עוד נעיר שאפשר גם לחלק בין התורף שדין לשמה בו הוא מדאורייתא, לבין הטופס שאין בו דין לשמה אלא מדרבנן. [↑](#footnote-ref-225)
225. יש להדגיש שמקור העדות בשטרות הוא בעל השטר המחתים את העדים ומוסר את העדות לבעל דינו. עיין בבעה"מ יבמות (ט.) שאין חסרון של "מפיהם ולא מפי כתבם" בשטר, משום ששטר הוא מפי כתבו ולא מפי כתבם. והוא הדין בגט, שהבעל המחתים ומוסר את הגט, הוא היוצר את העדות. [↑](#footnote-ref-226)
226. ידידי הרב ברוך ויינטרוב הפנה את תשומת לבי לחידושי רבי נחום (כ. אות ת): "דהנה בברייתא לקמן דכ"ג איתא 'כשהוא כותבו כאילו כותבו לשמה', ופירשו בגמ' דאי הך תנא סבר כר"מ כונתו דכשהוא חותמו לשמה כאילו כותבו לשמה, ואי סבר כר"א כונתו דכשהוא כותבו לתורף לשמה כאילו כותבו לטופס לשמה. ומשמע מזה דהא דא"צ כתיבה לשמה לר"מ ל"ה משום דלא אכפ"ל בהכתיבה כלל, דבאמת גם ר"מ מודה דהתורף הוי מכלל הגט, אלא דאיהו סבר דעיקר הגט זוהי חתימתו וע"י שנעשה עיקר הגט לשמה חשבי' לכל הגט לשמה, וכ"ה אליבא דר"א בטופס, דבאמת גם הטופס הוי מכלל הגט, אלא דמאחר והתורף הוי עיקר הגט א"כ כשנעשה התורף לשמה חשבי' לכל הגט כלשמה ודו"ק". ראה גם חזון יחזקאל על התוספתא (ב', י). [↑](#footnote-ref-227)
227. אפשר גם לטעון שלדעת רבי יהודה, מהות ספר כריתות כוללת גם רצון הבעל לגרש, כשיטת רבי אלעזר, וגם יצירת שטר ראיה למסור לאשתו, כשיטת רבי מאיר. [↑](#footnote-ref-228)
228. לכאורה הבנה זו תלויה במחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש על משנת טופסי גיטין (כו.). במשנה למדנו שהכותב טופסי גיטין צריך להניח מקום האיש מקום האשה ומקום הזמן. רב הונא מוסיף שצריך להניח אף מקום "הרי את מותרת לכל אדם". אבל הירושלמי (ג', ב) מביא מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש בזה. לדעת רבי יוחנן אפשר לכתוב את תורף הגט, דהיינו "הרי את מותרת לכל אדם" יחד עם הטופס, ודי להניח שם האיש והאשה והזמן. אבל ריש לקיש סובר שצריך להניח גם מקום "הרי את מותרת לכל אדם". לכאורה נחלקו אם לשמה הוא דין מהותי המעניק משמעות לגט, או שאין זה אלא דין צדדי להכשיר את הגט. ועיין שם ג', א שלפי רבי יוחנן גט שנכתב שלא לשמה פוסל לכהונה, ולדעת ריש לקיש הוא אינו פוסל. [↑](#footnote-ref-229)
229. במאמרו: מ' ליכטנשטיין, 'דברים שבינו לבינה – כתיבה ונתינה כיוצרי ומתירי אישות בגיטין וקידושין', **עלון שבות 148**, כסלו תשנ"ז, ובעיקר בחלק I סעיף ב. עיין גם בשיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין, גיטין, 'גירושין על ידי גט', עמ' 9–19. [↑](#footnote-ref-230)
230. האחרונים תמהו על פסיקת הרמב"ם, ונדחקו בתירוצים שונים. כך, לדוגמא, כותב הב"ח (אה"ע קמ"ג, כב): "רצונו לומר שאם נשאת לחוד, שנכנסה לחופה ולא נבעלה ובחופה ליכא איסורא, וקאמר דלא תצא אלא אמרינן לה שתקיים ותעמוד בבית בעלה אם תקיים, ואם לא קיימתו ודאי תצא". הב"ח מפרש שהרמב"ם מתכוון לומר שמפרישין אותה ממנו ומחכים עד קיום התנאי, ורק אז תוכל להשלים את נישואיה.

     ביאורו של הב"ח קשה מכמה סיבות:

     הביטוי "אם נשאת לא תצא" מתפרש באופן עקבי כהיתר לקיים חיי אישות מלאים, כפי שעולה מהרמב"ם (גירושין י', ב; שם מגדיר הרמב"ם את אופן השימוש במושגים). אם נאמר שלא ניתן לדייק מלשון זו, מדוע לא דייק הרמב"ם בלשונו במקומות אחרים?

     הרמב"ם (גירושין ט', ה) מנגיד בין המגרש בתנאי "אם" למגרש לאחר זמן. בדין מגרש על תנאי הוא מפרש ש"אם נשאת לא תצא" כיון ש"יש שם גירושין ואינם גומרין". לעומת זאת, כאשר הבעל מעכב את הגירושין, האשה היא עדיין "אשת איש גמורה ואין שם גירושין" לפיכך "אם נשאת תצא והולד ממזר". אם האשה היא עדיין אשת איש גמורה אף במגרש על תנאי, מדוע הולד ממנה אינו ממזר גם כן?

     כאשר הרמב"ם רוצה לומר שמפרישין את האשה מבעלה הוא כותב זאת בפירוש (לדוגמא: גירושין י"א, כד; יבום וחליצה א', כב). [↑](#footnote-ref-231)
231. הרב יאיר קאהן הציע שהחילוק בין קידושין לגירושין לא נובע מחלוקה עקרונית בין התחומים, ובשניהם החלות חלה מיד, אלא שבקידושין האשה מבטלת את הקידושין עם קבלתה קידושין מאחר. בגירושין, לעומת זאת, אין ביד האשה יכולת לבטלם.

     אנו לא מאמצים ביאור זה, ונסביר מדוע. אמנם מצאנו סברא דומה לגבי מיאון (ראה יבמות קח.: "תנא: קטנה שלא מיאנה ועמדה ונשאת, משום רבי יהודה בן בתירה אמרו: נישואיה הן הן מיאוניה". כך אנו פוסקים לגבי מיאון ויש המרחיבים את הסברא גם לקידושין), אך יש לחלק בין מיאון לגירושין. מיאון הוא דין דרבנן הדורש גילוי דעת ברמה בסיסית, בניגוד לגירושין שהם מדאורייתא ויש בהם גדרים ברורים כיצד על אדם לבטא את דעתו (נציין שנפסקה הלכה כאביי, במחלוקתו עם רבא (גיטין לד.) שאין משמעות לגילוי דעת בגיטין).

     כמו כן, אין הביאור מסתבר בדברי הרמב"ם, שכן בדין המקדש לאחר ל' יום ובא אחר וקדשה תוך ל' פוסק הרמב"ם (אישות ז', י–יא) שהיא מקודשת לשני לעולם. בנימוק הדין הוא מבאר ש"כשיבואו קידושי ראשון ימצאו אותה אשת איש ונמצא הראשון כמי שקידש אשת איש שאין הקידושין תופסין בה". משמע מדבריו שאם יגרשה השני תוך ל', יחולו קידושי הראשון כי קידושי השני לא מבטלים את קידושי הראשון, וכן למד הרשב"א (קידושין נח: ד"ה ובא) בדבריו.

     הרב יאיר הציע לחלק שבמקדש לאחר זמן מעשה הקידושין חל רק בסוף הזמן, ולכן אין קבלת קידושין תוך הזמן פוגעת בקידושין. בתנאי "אם", לעומת זאת, מעשה הקידושין חל מיד ולכן קבלת קידושין מאחר פוגעת בו. [↑](#footnote-ref-232)
232. תוספות (קידושין ס: ד"ה איכא) התיחסו לשאלה זו, יעוין בתירוצם. [↑](#footnote-ref-233)
233. לשון הרמב"ם היא: "ולא בטל הגט". פירוש המונח "גט בטל" הוא גט שאינו חל מדאורייתא (לפי הגדרת הרמב"ם גירושין י', א). ממילא, פירוש דבריו: "לא בטל הגט" הוא שהגט חל מדאורייתא. גם מהלשון (גירושין ב', כ): "הרי זה גט פסול. ולמה לא בטל גט זה?" עולה שהוא מנגיד בין גט שפסולו מדרבנן לגט שפסולו מדאורייתא. [↑](#footnote-ref-234)
234. הסבר דומה מובא בשער המלך, שאף הוא התקשה באותן קושיות על הסבר הרב המגיד. [↑](#footnote-ref-235)
235. עיין ביד המלך המביא הסבר משלו מדוע בתנאי "על מנת שתתני לי מאתים זוז" דעתו של המתנה היתה שברירת המחדל היא שהגט קיים. [↑](#footnote-ref-236)
236. דרך משל, בתנאי "על מנת שלא תשתי יין" אם ברגע של חולשה שתתה האשה יין, אין לה דרך לחזור ולקיים את הגט, ובעל כרחה תחזור לחיות תחת בעלה. [↑](#footnote-ref-237)
237. וכיון שנתינה בעל כרחו חשובה נתינה (מדאורייתא; עיין גירושין ח', כא), קיום התנאי תלוי רק בה. [↑](#footnote-ref-238)
238. נעיר כי סברא זו כנראה לא תועיל בתנאי "אם". בתנאי "על מנת" יש לנו יתרון מפני שברגע נתינת הגט הוא כבר התקיים מבחינה משפטית, לעומת תנאי "אם" המקבל את תוקפו המשפטי בקיום התנאי בלבד. מסתבר, אם כן, שבמיתת הבעל יתבטל הגט. [↑](#footnote-ref-239)
239. ניתן להציע חילוק נוסף, שבגיטין יש צורך בגמירות דעת מצד הבעל בלבד, ודי לנו לבחון את דעתו בזמן נתינת הגט. בקידושין, לעומת זאת, יש צורך בדעת שני הצדדים. לכן, גמירות הדעת של האיש במעשה הקידושין לא יכולה לגמור גם את דעת האשה, והקידושין ישארו תלויים בקיום התנאי מצד האשה, כדי לבטא גמירות דעת.

     אמנם, לפי דברינו חילוק זה אינו רלוונטי, כיון שאין ביטוי הלכתי לרכיב אישי בקידושין. [↑](#footnote-ref-240)
240. יעוין גם ברמב"ם גירושין ט', א, ה שם נראה בבירור שהרמב"ם משתמש במינוח "מגורשת" כדי לכלול כמה ענינים שונים. [↑](#footnote-ref-241)
241. כאשר הרמב"ם מנסח את דין איסור יבמה לשוק בכותרתו להלכות יבום וחליצה, הוא כותב: "והאשה שהיא ראויה ליבום נקראת זקוקה ליבם", וזו הכוונה בכל הש"ס וברמב"ם, וכן בירושלמי. [↑](#footnote-ref-242)
242. יש מקום לבסס טענה זו באופן נרחב יותר, אך אכמ"ל.

     נטעים בקצרה שקשה לטעון לקיום זיקה אישית המתקיימת בין אדם חי לאדם מת. מסתבר יותר לטעון לקיום זיקה משפטית (כלפי המת עצמו, או כלפי משפחתו). [↑](#footnote-ref-243)
243. גרסא זו יכולה להסביר מדוע הרמב"ם אומר: "אף על פי". לכאורה, דוקא אם הגט אינו סביר יותר לומר שהיא זקוקה ליבם, ואין שייך לומר "אף על פי". על פי גרסא זו, המילים "אף על פי" מוסבות על דין "מגורשת". [↑](#footnote-ref-244)
244. עיין ברמב"ם (גירושין ה', יט) המנגיד בין המונח "גט פסול" (מדרבנן, ראה גירושין י', ב) למונח "מגורשת". כמו כן, אם הגט היה פסול, הרמב"ם היה צריך לומר זאת, ולא לומר סתם "מגורשת". [↑](#footnote-ref-245)
245. אני מפרש מימרא זו על פי רש"י (קידושין יט. ד"ה דמדאורייתא) והרמב"ן (יבמות צו. ד"ה בן תשע), בניגוד לתוספות (יבמות סח. ד"ה קניא, וקידושין יט. ד"ה ומדאורייתא). [↑](#footnote-ref-246)
246. אני מבין שהמיעוט האמור אינו מתיחס רק לעונשין אלא לעצם איסור האשה. [↑](#footnote-ref-247)
247. היינו ביאה בלא כוונה או ביאה שאינה ראויה להזריע. [↑](#footnote-ref-248)
248. בסוגיא זו, הגמרא לא מיישמת את המחלוקת לגבי דין דאורייתא אלא לגבי אכילת תרומה לפני נישואין או לאחריהם. בהמשך הסוגיא, הגמרא (נח:) מיישמת את המחלוקת בדין סוטה, שהוא מדאורייתא. [↑](#footnote-ref-249)
249. באופן כללי, נראה שחכמים חששו שאח יכנוס את אשת אחיו שלא במקום יבום. זה בא לידי ביטוי בגזירות המרובות על מאמר, גט וביאות פסולות (עיין יבמות נ. במשנה, ובגמרא שם נ:). [↑](#footnote-ref-250)
250. \* הפניה סתמית במאמר זה היא למסכת בבא קמא. [↑](#footnote-ref-251)
251. השימוש בלשון 'חבירו' משעשע: בן זוטא (פרשן תורה קראי) פירש את המילה "רעהו" שבפסוק "וְכִי יִגֹּף שׁוֹר אִישׁ אֶת שׁוֹר רֵעֵהוּ וָמֵת" (שמות כ"א, לה) כתואר לשור. האבן עזרא (בפירושו על אתר) תקף את שיטתו, ויסוד טענתו היא כי "שור רעהו" הוא צירוף סמיכות, ו"רעהו" הנזכר הוא בעליו של השור. ראב"ע הוסיף בעקיצה כי אין רֵע לשור אלא בן זוטא לבדו, אך נראה כי למצער בלשון חכמים לא דייק ראב"ע בעקיצתו וגם השור הנופל הבורה בנדון דידן חבר המסייע לבן זוטא בחבירתו לשור... [↑](#footnote-ref-252)
252. כך מסביר רש"י נג. ד"ה מאי דאית לי: "אבל רבנן בתר מעיקרא אזלי וסברי דבעל השור כולה הזיקא עבד הלכך במועד בעל השור משלם כוליה ובתם בעל השור משלם פלגא ופלגא מפסיד". [↑](#footnote-ref-253)
253. עיין רמב"ם נזקי ממון י"ב, יט, וטוש"ע חו"מ ת"י, לב. [↑](#footnote-ref-254)
254. האמירה עצמה מובאת בסוגיין, וככלל פסיקה עיין למשל בבבא מציעא (קיז:): "אמר רבה: נקוט דרבי נתן בידך, דדיינא הוא ונחית לעומקא דדינא". [↑](#footnote-ref-255)
255. למעט הפטור המיוחד מגזירת הכתוב לבעל הבור, בשיטת התוספות. [↑](#footnote-ref-256)
256. נקודה חשובה שיש לשים לב אליה היא שבמאמץ ליצור דמיון סגנוני מתיחסת הגמרא לשני אנשים בלשון "בעל השור": בלישנא קמא מדובר בבעל השור הדוחף ובלישנא בתרא מדובר בניזק. [↑](#footnote-ref-257)
257. ניתן להציע כמה כיוונים לדרך בה המזיק הראשון ישלם לניזק באופן שיותיר את המזיק השני בחיובו, החל בתשלום לניזק כדי שיתבע תחלה את המזיק השני וכלה בתשלום תמורת מחילת חלק המזיק המשלם בנזק. אך סביר שגם ללא טריקים כאלה, יכול כל אחד מהמזיקים לשלם באופן כזה שאין לחברו חלק בו, ללא שותפות, וסביר שעדיין תהיה למזיק תביעה כנגד השני. אם כנים דברינו, הפטור החלקי לשני השותפים נובע מכך שיחדיו כיסו את הנזק, ולא מעצם כיסוי סכום הפיצוי. על פי אפשרות זו מדובר בשותפות עקרונית, בה הצדדים יכולים לקחת על עצמם אחריות מלאה יחד, ולצמצם את סך כל האחריות המוטלת עליהם. על פי האפשרויות הקודמות, לעומת זאת, נראה כי מדובר בשותפות טכנית בה האחריות עדיין נבדלת והשיתוף הוא רק בתשלום. [↑](#footnote-ref-258)
258. תלמיד רבנו פרץ מציע (בהוה אמינא) שיתחלק רביע "אהני ליה" בשוה ביניהם. לכאורה הוא מציע שיתחלקו בשוה באותו רביע שאם לא כן תתבצע חלוקה בת אינסוף שלבים, שהרי לאחר כל השתתפות יחסית בה בעל הבור משלם מחצית מהסכום הנשאר ובעל השור רבע, נותר רבע נוסף לחלוקה. לחלופין, ניתן להציע שמכיון שבכל חלוקה על בעל הבור לשלם מחצית ממה שנשאר ועל בעל הבור לשלם רבע, וחלוקה זו מתבצעת מחדש בכפולות של רבע, הרי שבעל הבור חייב לשלם בהתאם להתכנסות הטור האינסופי , כלומר, בכל חלוקה מחצית החלק הנשאר, בעוד בעל השור ישלם , כלומר רביע הנותר בחלוקה, כאשר הרביע האחרון יתחלק מחדש באותה הדרך. על פי חכמת התשבורת מתכנסים הטורים לשני שליש ולשליש, וכפי הצעתו של רבנו ברוך הספרדי לעיל. [↑](#footnote-ref-259)
259. מקרה מבחן מעניין ביחס לשאלה זו עולה בדף כא: "הכלב שנטל חררה והלך לגדיש, אכל החררה והדליק הגדיש – על החררה משלם נזק שלם, ועל הגדיש משלם חצי נזק". בזהות המשלם חציה של אכילת האש מהגדיש הסתפקו חכמי הגמרא. אף שהאחריות על נזקי החררה מוטלת על בעל הכלב, האחריות על הגדיש שעלול להאכל כתוצאה מהאש מוטלת, לפחות חלקית, על בעל האש, אם הזניח את חובתו לשמור אשו. הגמרא מעמידה את החיוב המופיע במשנה, המחייב את בעל הכלב בחצי הנזק, במקרה שלא ניתן להגדיר את בעל האש כ'מזיק'. לכאורה, מקרה זה דומה מאד למקרה דלעיל, שכן אם בעל הגחלת היה המזיק היחיד היה משלם נזק שלם, ואִלּוּ אם בעל הכלב היה המזיק היחיד היה משלם חצי נזק, בדומה למקרה שור תם דר' נתן, וכך אכן פסק הרא"ש (מובא בשיטה מקובצת כג.) והובא כדעה להלכה ברמ"א (חו"מ שצ"ב), שישלם בעל הגחלת שלשה רבעים מהנזק, כשיטת רבי נתן שדיינא הוא. אלא שפירש רש"י: "לשלם בעל הגחלת חצי האחר דהא ממונו הוא", ונראה שמסביר שמעבר לחצי שמשלם בעל הכלב על חצי נזק צרורות, מעלה הגמרא את האפשרות שישלם בעל הגחלת את שאר התשלום. ברור, שמדובר כאן על הדגם של "האי כולה הזיקא עבד והאי כולה הזיקא עבד", שכן אחרת לא היה מקום לחייב את בעל הכלב בחצי שלם, והדיון היה רק לגבי הרבע האחרון – האם משלם בעל האש או לא (כך עולה קצת משיטת התוספות), ויש לתהות למה כאן לא יוכל לומר "מאי אהני לי שותפותאי". ניתן היה לתרץ כדברי הרי"ף דלעיל, ולומר כי רק במקום שור תם נאמר הדין, אבל לא בצרורות, אלא שרש"י חולק שם לכאורה על הרי"ף. רש"י כנראה סובר כהרמב"ם, שפוסק למסקנה שדין ר' נתן נאמר דוקא לגבי "האי עביד פלגא והאי עביד פלגא", וכאן כאמור "האי כולה עביד והאי כולה עביד". [↑](#footnote-ref-260)
260. סברא זו מוקשית ביותר: אם כל אחריותו של בעל הבור מתמצית במחצית מהנזק, לא ברור מהיכן יכול להווצר חיוב בחלקו השני של הנזק. קושיא זו הטרידה את ר"י (תוספות נג. ד"ה לעולם) עד כדי כך, שהוא רצה לטעון שאכן, בשלב זה של הדיון, הגמרא חוזרת בה מהקביעה שכל אחד מהמזיקים עבד רק פלגא היזקא, והנחת היסוד של הדיון בטענה ש"כל דליכא לאשתלומי" היא שהבור גרם לכלל הנזק. אמנם, החיובים שמוטלים על בעל השור מחייבים אותו לחזור בו מהבנה זו, אך התמיהה בעינה עומדת. [↑](#footnote-ref-261)
261. הנחות היסוד של הסוגיא שם היא שניתן לחלק את שותפות האדם והגבוה בבהמת השלמים ולראות את בשרה כשייך לאדם בלבד ואת אימוריה כשייכים לגבוה בלבד. [↑](#footnote-ref-262)
262. בהקשר זה חשוב לציין כי מעשה הנזק בבור הוא כרייתו או פתיחתו, ואף שהנפילה עצמה היא בדרך כלל באחריות הניזק הוא זכאי לתשלום. כך, מחויב בעל הבור בתשלום על המת בבורו אף בלא אחריות, אלא שאם קיים מזיק אחר הוא יוכל לתבוע ממנו להשתתף בתשלום זה. [↑](#footnote-ref-263)
263. וכן הגה"מ נזקי ממון י"ב, אות ג; ועיין הגהות אשר"י ה', יב, שדן ביחס לחייב קנס בזמן הזה. [↑](#footnote-ref-264)
264. מקרה מבחן חשוב, המובא באור שמח (נזקי ממון י"ב, יט), מתרחש כאשר שור דוחף שור אחר לתוך בור השייך לניזק. אם "האי כולא היזקא עבד", הרי שבהעדר שותף הוא יצטרך לשלם הכל, ואם שורו תם לכל הפחות מחצה. אם, לחלופין, עבד בעל השור רק פלגא מן הנזק הרי שלא יתחייב ביותר מרבע תשלומיו. מקרה מעניין אחר הוא באדם שמתעצל למכור את שורו, ודוחפו לבור רעהו כדי לקבל דמיו, ובענין זה עיין שיעורי ר' דוד על הסוגיא שם. [↑](#footnote-ref-265)
265. ניתן לתלות חקירה זו בחקירה האם אדם מתחייב בנזקי ממונו משום מעשי שמירתו החסרים, או משום תוצאת ההיזק שגרם ממונו. [↑](#footnote-ref-266)
266. \* הפניה סתמית במאמר זה היא למסכת בבא קמא. [↑](#footnote-ref-267)
267. סברא זו מופיעה גם בחידושי הרי"ם סה. ד"ה כחושה. [↑](#footnote-ref-268)
268. אמנם הוא כותב זאת לגבי "שונה בחטא", אך אין צורך לומר שיש לדעתו הבדל באופי בין ההנאה לבין עצם ההשתרשות. [↑](#footnote-ref-269)
269. גם רבנו חננאל מדבר על הנאה מהמכירה, אך עולה מדבריו שההנאה היא סימן להשתרשות של האדם בחטא (כפעולה שלישית שהגנב עושה, לאחר שהוא גנב וטבח), ולכן הוא נענש בעונש חמור. הר"י מלוניל מזכיר במפורש שההנאה היא מדמי הגזלה, ולא מבשרה. מסתבר שהדגש שהוא שם הוא על מכירת הבהמה, ולא על טביחתה ומכירת בשרה, כפי שנרחיב בהמשך. [↑](#footnote-ref-270)
270. כפי שעולה בפירוש בברייתא בדף עז:, וכן נפסק ברמב"ם (גנבה ב', ט). [↑](#footnote-ref-271)
271. בשיטה מקובצת (סח.) המהרי"ט טוען שרבי אלעזר סובר שבטביחה אין קנין לטובח, כי 'שינוי מעשה' אינו קונה. בכל זאת אנחנו לומדים מטביחה למכירה שהיא דוקא לאחר יאוש, משום שבסופו של דבר, בטביחה הבהמה לא תחזור כמו שהיתה, כלומר חיה. [↑](#footnote-ref-272)
272. ב'טבעות החשן' (חלק ג', רמ"א, ד) מובאת מחלוקת ראשונים בשאלה האם בקנין לזמן מותר לעשות שינוי בחפץ עצמו או לא. יתכן שזה ישפיע על הבנת דעות רב ורב נחמן. רש"י סובר שמכירה לשלשים יום שבסוגיא הינה מכירה למלאכה שאינה כוללת רשות לטבוח ודבר זה מונע את החיוב, ולעומת זאת, המאירי אינו מזכיר הגבלה על המכירה מלבד הגבלת הזמן. [↑](#footnote-ref-273)
273. לחלופין, ניתן לומר שתנא קמא רואה מכירה כפעולה שרק הבעלים יכול לעשות, ולכן החיוב על מכירה הוא בגלל ההתיחסות האדנותית כלפי האדם הגנוב. אם נשווה זאת לתשלומי ארבעה וחמשה, החיוב הוא על כך שהגנב מתיחס לבהמה גנובה כאל בהמתו שלו. בחרתי שלא ללכת בכיוון זה משום שהוא אינו עולה מהסוגיות העוסקות בטביחה ובמכירה. [↑](#footnote-ref-274)
274. לפי הסוברים ש"אינה לשחיטה אלא לבסוף" (עב:). [↑](#footnote-ref-275)
275. ניתן לומר שהתנא שרב סובר כמותו לומד דין זה מסברא, אך אין הבדל משמעותי בין האפשרויות בנוגע לעניננו. [↑](#footnote-ref-276)
276. עיין בגידולי שמואל סח. ד"ה ורב נחמן. [↑](#footnote-ref-277)
277. רש"י, תוספות וראב"ד על הסוגיא – וכנראה גם כל הפוסקים המשווים בין רבי יוחנן לרב נחמן בפסיקת ההלכה. [↑](#footnote-ref-278)
278. דעה זו מופיעה גם כאפשרות בתוספות סז. ד"ה אמר עולא. [↑](#footnote-ref-279)
279. דיונים נוספים בכך נמצאים בתוספות בגיטין נה. ד"ה מאי טעמא, ובסוכה ל. ד"ה הא קנייה. [↑](#footnote-ref-280)
280. מנחת חינוך לו [אות ו' במהד' מכון ירושלים]. פירושו של המנחת חינוך אפשרי גם אם רבי יוחנן סובר שיאוש אינו קונה. [↑](#footnote-ref-281)
281. ניתן לומר שמחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש (המחייב **רק** במכירה לפני יאוש, כפי שיבואר בהמשך) מקבילה למחלוקת בין הסבר רש"י להסבר המנחת חינוך, ולכן ריש לקיש לא מחייב לאחר יאוש. [↑](#footnote-ref-282)
282. טענה זו מסתברת לשיטת התוספות (סח: ד"ה גניבה), לפיה רבי יוחנן אינו מקיש טביחה למכירה. לשיטת הרשב"א הסובר שגם הוא מקיש, נאמר שרבי יוחנן מקיש בין הדברים מצד זה שהם משיגים אותה תוצאה, ולא מצד זה שהם חיובים זהים – אך זה מעט דחוק. סביר יותר לומר שרבי יוחנן חולק על הטענה שבעיה בפעולה אחת מעידה על בעיה בהנאה או בפגיעה. יש לציין שלדעת התוספות, כל הסוגיא בדפים סז–סח אינה מקישה בין טביחה לבין מכירה. עם זאת, מהגמרא המצוטטת נראה שריש לקיש דוקא כן הקיש ביניהן. [↑](#footnote-ref-283)
283. הדרשה יכולה גם להסביר את הדין שמכירה לזמן לא מחייבת בתשלומי ארבעה וחמשה (סח., הדרשה נידונה בתוך שיטות רב ורב נחמן). [↑](#footnote-ref-284)
284. עיין בקידושין מב: וכן בבבא מציעא י:. [↑](#footnote-ref-285)
285. מופיע גם בכתובות לג: ובקידושין מג. [↑](#footnote-ref-286)
286. הרי"ד בתוספותיו (עח:) מסביר שממכירה רגילה נלמד לטביחה על ידי שליח, ומשם נלמד למכירה על ידי שליח: "מאי מכירה דלא אפשר דלאו ע"י אחר, אף טביחה על ידי אחר נמי מחייב. הדר ומקיש מכירה לטביחה – מה טביחה ע"י שליח מחייב, אף מכירה נמי על ידי שליח מחייב". [↑](#footnote-ref-287)
287. רשימות שיעורים בבא קמא עא. [↑](#footnote-ref-288)
288. "וכי זה חוטא וזה מתחייב?" (עא.). [↑](#footnote-ref-289)
289. קצות החשן רצ"ב, א. [↑](#footnote-ref-290)
290. הדבר בולט בפסיקת ההלכה בסוגית טביחה ומכירה לפני יאוש ולאחריו, שבה רבים פוסקים כרב נחמן ורבי יוחנן (רי"ף כז.; רא"ש ז', ב; מ"מ גנבה א', טז) בגלל כללי הפסיקה, ומשום שבפועל דעותיהם זהות, למרות שבמאמר הוצג כי הם חולקים בסברא שמאחורי פסיקתם. [↑](#footnote-ref-291)