

## שער פנימי

## **עורכים:**

הראל בך  
רועי בראון

## **הגהה:**

מנחם איזנברג  
יונתן אלדר

## **עיצוב כריכה:**

אבי ברסלוער

ISSN 1565-1800

אלון שבות, ה'תשפ"ב

# תוכן ענינים

5

בשוב העלון

## עיון

### אורח חיים

13	הרב יעקב מדן	גדרי איסור מלאכה בחול המועד
43	הרב יהושע גרינשטיין	מעמדו ההלכתי של ערב שבת
57	רועי בראון	קריאת שמע שעל המיתה

### אבן העזר

81	אביאל שלום הצרפתי	קידושין – בין ישראל לעמים "סוף דבר בשלשתן" –
103	אורי רוטנברג	היחס בין המרכיבים השונים במערכת הזוגיות ההלכתית

### קדשים

		"שתולים בבית ה'" –
		איסור הכהנים לצאת מן המקדש בשעת העבודה ותפקיד
123	אלי בנוק	הכהנים ומעמדם בבית המקדש ובעבודת הקרבנות

### טהרות

139	יואל שיננזון	טומאת מי חטאת
-----	--------------	---------------

## תנ"ך

171	אשר מנינג	יהושע נסיך אפרים
-----	-----------	------------------



## בשוב העלון

מה יעשה אדם ויגרום להשראת שכינתו יתעלה בעולם הזה? אם יבקש להתפלל – לא יעלה בידו להשרות שכינה אלא אם ימצאו לו עוד תשעה:

אמר רבין בר רב אדא אמר רבי יצחק: ... מניין לעשרה שמתפללין ששכינה עמהם – שנאמר: א-להים נצב בעדת א-ל; (ברכות ו.)

מכלל הן אתה שומע לאו. עשרה שמתפללין (אפילו בכל מקום) – שכינה עמהם. פחות מכאן, כביכול אין השכינה שרויה בתוכם. אף אם יבקש לדון דין זקוק הוא לשנים עמו:

ומנין לשלשה שיושבין בדין ששכינה עמהם – שנאמר: בקרב אלהים ישפוט;

שערי תפלה ננעלו ושערי צדקה ננעלו, אך שערי תורה לא ננעלו:

ומנין לשנים שיושבין ועוסקין בתורה ששכינה עמהם – שנאמר: אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וגו'... ומנין שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה ששכינה עמו – שנאמר: בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתך.

על ידי העיסוק בתורה גורם האדם היחיד, בכחות עצמו, להשראת שכינה. בהשוואה לחלופות האחרות העולות בדרשה זו, מצטייר לימוד התורה כפעולה שעיקרה ביחיד. בתפלה – זקוק האדם לצבור מתפללים, בדין – זקוק האדם לדיינים שישבו עמו בדין. רק בלימוד תורה מתגלה כחו של היחיד בפני עצמו.

מעתה, שמא יאמר אדם: כשאני לעצמי – דבר גדול אני! מה צורך לי ללמוד עם אחרים?

וכי מאחר דאפילו חד, תרי מבעיא? – תרי מכתבן מלייהו בספר הזכרונות, חד לא מכתבן מליה בספר הזכרונות.

אינו דומה אחד שיושב ועוסק בתורה לשנים שיושבין ועוסקין בתורה. דברי השנים נכתבים בספר הזכרונות. לימוד תורה של אחד הוא לימוד שאינו יוצא מגדר אזכור שם ה' בעלמא.

אמר רבה בר בר חנה: למה נמשלו דברי תורה כאש, שנאמר הלא כה דברי כאש נאם ה', לומר לך: מה אש אינו דולק יחיד – אף דברי תורה אין מתקיימין ביחיד. (תענית ז.)

וכי אין האש דולק יחיד? ודאי דולק, אלא שאינו מתקיים. אין הגפרור מתאשר בעצם דלקתו אלא בהדלקת להבות אחרות. אין לו קיום כאשר הוא יחיד.



לא זו אף זו, חכמים בקרו בחריפות את העוסקים בתורה ביחיד:

א"ר יוסי בר' חנינא, מאי דכתיב: חרב אל הבדים ונואלו? חרב על צוארי שונאיהם של ת"ח שיושבין ועוסקין בתורה בד בבד;  
ולא עוד, אלא שמטפשינן, כתיב הכא: ונואלו, וכתיב התם: אשר נואלנו,  
ולא עוד, אלא שחוטאין, שנאמר: ואשר חטאנו. ואיבעית אימא, מהכא: נואלו שרי  
צוען. (מכות י. וכן תענית שם בנוסח דומה)

תלמידי חכמים שעוסקים בתורה לבדם – חרב מונחת על צוארם, וסופם להעשות טפשים, וסופם לחטוא. דומה שבקורות הדורות מצאנו דוגמא לתלמיד חכם שכזה:

חמשה תלמידים היו לו לרבי יוחנן בן זכאי כל זמן שהיה קיים היו יושבין לפניו, כשנפטר הלכו ליבנה, והלך ר' אלעזר בן ערך אצל אשתו לאמאוס, מקום מים יפים ונוה יפה, המתין להם שיבאו אצלו ולא באו, כיון שלא באו בקש לילך אצלם ולא הניחתו אשתו, אמרה מי צריך למי, אמר לה הן צריכין לי, אמרה לו חמת העכברים מי דרכו לילך אצל מי, העכברים אצל החמת, או החמת אצל העכברים, שמע לה וישב לו עד ששכח תלמודו. (קהלת רבה (וילנא) ז' ד"ה חמשה תלמידים)

המדרש מתאר את התפצלות תלמידי רבן יוחנן בן זכאי לאחר שנפטר. רוב התלמידים הלכו ליבנה, אך רבי אלעזר בן ערך, התלמיד הגדול שבכלל דבריו דברי חבריו, לא הלך עמם אלא התישב באמאוס אצל אשתו. כאשר ראה שאין חבריו באים אחריו בקש ללכת אחרי חבריו, אך אשתו שכנעה אותו שאין נאה לו ללכת אחריהם כיון שהם זקוקים לו יותר. שמע לעצתה וישב עד ששכח תלמודו.

קשה להעלות על הדעת שבאותם ימים שישב באמאוס לא ישב ועסק בתורה. ודאי עסק בתורה, אך כיון שעסק בתורה יחידי – דומה שנתקיימו בו דברי רבי יוסי ברבי חנינא.



רבי נחוניא בן הקנה היה מתפלל בכניסתו לבית המדרש וביציאתו תפלה קצרה. אמרו לו: מה מקום לתפלה זו? אמר להם: בכניסתי אני מתפלל שלא יארע דבר תקלה על ידי, וביציאתי אני נוהג הודאה על חלקי. (ברכות כח:)

זכות גדולה היא לשבת בבית המדרש, והרבה בחינות של זכות יש בזכות זו. רגילים אנו להודות, כפי שמנסחת הגמרא על משנה זו, על עצם הזכות להיות שייכים לחברה המקדישה מיטב מרצה וזמנה לעיסוק בדבר ה', ולא לחברה המכלה כחותיה לריק ויולדת לבהלה.

מעבר לכך, גם בדרך הלימוד יש זכות בשייכות לעולם בית המדרש. עוצמות הלימוד בחבורה משפיעות על לימוד היחיד, השיעורים השונים מרחיבים דעתו, הספריה העומדת לרשותו מנגישה לו ספרים הרבה שאינם נגישים לו בשבתו במקום אחר. נוח לאדם ללמוד בבית המדרש. דירה נאה, חברה נאה וכלים נאים.

ודוקא הרחבה זו עלולה להיות בחינת עליה לצורך ירידה. בזמן שהותו בבית המדרש מתרגל הלומד לנוחות המלוה את הלימוד, ובצאתו ממנו קשה עליו לשמר לימודו. יתר על כן, כיצד ינצל מגורלו של תלמיד חכם הלומד בגפו? כיצד יעלה בידו לקיים חכמתו ותורתו?



רבי אלעזר בן ערך איקלע להתם, אימשיך בתרייהו איעקר תלמודיה. כי הדר אתא, קם למיקרי בספרא, בעא למיקרא החדש הזה לכם, אמר: החרש היה לכם. בעו רבנן רחמי עליה, והדר תלמודיה. והיינו דתנן, רבי נהוראי אומר: הוי גולה למקום תורה, ואל תאמר שהיא תבא אחריך. שחברין יקיימוה בידך, ואל בינתך אל תשען. (שבת קמז:)

לסיפור המעשה ברבי אלעזר בן ערך, כפי שהוא מובא בבבלי, יש סוף טוב. כשמגלים חבריו של רבי אלעזר בן ערך עומק השפל שאליו הגיע הם מבקשים עליו רחמים, ובכח תפלתם חוזר תלמודו. פתרון זה מועיל בדיעבד למי שכבר שכח תלמודו.

רבי נהוראי (שבהמשך הסוגיא תאמר הגמרא כי הוא הוא רבי אלעזר בן ערך) מציע פתרון כיצד למנוע שכחת תלמוד מלכתחלה: "הוי גולה למקום תורה". הפתרון שמציע רבי נהוראי לגולה מבית המדרש הוא להשאר במקום תורה. אין בית שמגדלין בו תורה כבית המדרש, אך יש מקומות של תורה ואליהם יש לגלות.



בשנתים האחרונות למדנו ביתר שאת על האפשרות להתגבר על מרחקים מצד אחד, ועל חשיבות הקרבה מצד שני. ניתן לגשר על מרחקים באמצעות שיחות טלפון, וידאו, זום ושאר אמצעים טכנולוגיים, אבל אין תחליף אמתי לקשר בין אישי ולנוכחות בחלל משותף.

לא ניתן להציע תחליף אמתי לבית המדרש, אבל ניתן (וממילא גם צריך) לגשר על המרחק ממנו בדרכים רבות. ניתן לבקר בו מפעם לפעם, ניתן למצוא בית מדרש אחר שאפשר ללמוד בו, ניתן ליצור קהלת לומדים אחרת ואפשר גם ללמוד בחברותא.

הכתיבה אף היא יכולה להוות תחליף. אחת הדרכים המרכזיות שבהן ישבו חכמי ישראל במהלך הדורות בבית מדרש אחד היתה חלופת מכתבים ביניהם. יהודי תימן קבלו על עצמם את הרמב"ם כרבם על אף שלא ראוהו מעולם, רק שמעו שמעו באמצעות כתביו. מצודתו

של הרשב"א פרושה היתה ברחבי תבל באמצעות שאלות שנשאל מקצוות העולם היהודי ותשובות שהשיב להן.

אף בלא עיסוק מוצהר בשאלות ובתשובות ניתן לנהל תקשורת באמצעות הכתיבה. כפי שתאר הרב סלוביץ'ק: העוסק בפירושי רש"י, בחידושי רבנו תם או בפסקי הרמב"ם, שאין אדם חי בדורנו שזכה לשזוף עינו בהם, מנהל אֶתֶם דיון חי וער כאילו התהלכו עדיין בעולם.

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: כל ת"ח שאומרים דבר שמועה מפיו בעולם

הזה, שפתותיו דובכות בקבר. (יבמות צז.)

באמצעות הכתיבה יכול אדם ליטול לעצמו מלאכתו של הקב"ה. כאשר שנים יושבים ועוסקים בתורה הקב"ה בעצמו יושב וכותב דבריהם בספר הזכרונות. כאשר אדם כותב הדברים בעצמו – הוא כותב לו ספר זכרונות.

ונמשלו דברי תורה לין, ודברי הסופרים חביבין מיינה של תורה, וגדולה לגימה שמקרבת.





נסקור בקצרה את המאמרים המתפרסמים בגליון זה.

## עיון

### אורח חיים

את הגליון הנוכחי פותח מאמרו של ראש הישיבה הרב יעקב מדן (מחזור א'), העוסק בגדרי מלאכת חול המועד. המאמר מבאר את המקורות השונים לאיסור המלאכה, ומעלה כמה נפקאמינות לחקירה המרכזית מהו אופי הדין. בהמשך נבחנות שיטות הראשונים בנוגע לתקפו של איסור המלאכה, ולסיום דן הרב במשמעויות השונות של המושג 'מקרא קדש'.

הרב יהושע גרינשטיין (מחזור כ"ח) בוחן במאמרו את הדינים המיוחדים את ערב שבת. התפישה המקובלת רואה בדינים הללו נגזרת ישירה של יום השבת. במאמר מוצע לראות דינים אלו, לאור שיטות שונות בראשונים, כנובעים ממעמד עצמאי של יום ששי כיום שמגמתו להכין לשבת. לסיום, המאמר בוחן את ההבדלים הנובעים מתפישות אלו.

מאמרו של רועי בראון (מחזור מ"ט) עוסק בקריאת שמע שעל המטה. המאמר פותח בהצגת ארבע הבנות שונות באופי הקריאה ובסקירת כמה מחלוקות מעשיות בין הבנות אלו תוך העמדת שיטות ראשונים האוחזים בכל הבנה. לאחר מכן הוא מלבן את מחלוקת ראשוני צרפת בנוגע ליחס שבין קריאה זו לקריאת שמע של ערבית, ומתוכה מחדד את ההבנות בחקירה. בחתימה מוצעת התבוננות בתודעה האמורה ללוות את הקריאה.

### אבן העזר

מאמרו של אביאל שלום הצרפתי (מחזור מ"ט) מבקש לעמוד על יחוד הקידושין בעם ישראל מתוך השוואתם לדרכי נישואין בקרב העמים. לשם כך הוא פותח בסקירת דרכי הנישואין באומות, ושב לבאר את מהות הקידושין בעם ישראל. כמו כן, הוא מקביל בין דרכי הקידושין לגירושין ומתוך כך עומד על ממד הקדושה שבזיווג.

מאמרו של אורי רוטנברג (מחזור נ') עוסק במרכיבים השונים של המערכת הזוגית ההלכתית. אורי מצביע על קושי מובנה בניתוח הסוגיות השונות על פי המודל המוכר של שלשת מרכיבי האישות המבוססים על דרכי הקנין השונים של האשה – כסף, שטר וביאה. הוא מציע פתרון מתודולוגי, תוך שימוש בשלש חקירות חדשות המבוססות על המודלים הבסיסיים, ובעזרתן הוא מנתח את הסוגיות השונות.

## קדשים

**אלי בנוק (מחזור מ"ו)** בוחן במאמרו את איסור הכהנים לצאת מן המקדש. שיטת הרמב"ם זוכה לסקירה נרחבת וכנגדה מוצגת שיטת הרמב"ן. אלי מסיק כי תורף מחלוקתם נוגע בשאלה האם מדובר באיסור עצמאי שיסודו בקדושת הכהנים כשיטת הרמב"ם, או שמא האיסור נגזר מן הבעיה בחילול העבודה כשיטת הרמב"ן. הוא מציג נפקאמינות שונות למחלוקת זו ומסביר לאורה מחלוקות נוספות הנוגעות לאופן הגדרת איסורי הכהונה.

## טהרות

**יואל שינזון (מחזור מ"ח)**, עוסק במאמרו בעמקם של דיני טומאת מי החטאת, תוך כדי ניתוח אופי טומאתם ודרכי העברת הטומאה שלהם. יואל פותח את המאמר במחלוקת האחרונים האם מי החטאת טמאים בעצמם, או שמא הם רק מגדירים את הנוגע והנושא כטמאים. הוא פורש בהרחבה שאלות רבות (שהן כנראה חדשות גם לרוב צבור הקוראים) הקשורות לחקירה הזאת ולהבדליים המעשיים הנובעים ממנה בנוגע למעמדו של המזה, לדרכי העברת הטומאה של מי החטאת, וכן למעמדם של מי חטאת פסולים.

## תנ"ך

**אשר מנינג (מחזור מ"ו)** עומד על החידתיות המלווה את פריצת דמותו של יהושע למקרא. במאמרו הוא מבקש להציג את הרקע שצמחה עליו דמותו, להסביר כיצד הכרת הרקע משפיעה על הבנת כחותיו המיוחדים ולבאר מדוע המקרא בחר לתאר אותו כפי שתאר.



לסיום, ננצל את הבמה שהוענקה לנו כדי להודות לכל מי שהיה שותף בעריכתנו ובעיצובו של גליון זה, ובפרט למנחם איזנברג ויונתן אלדר ששקדו על הגהת העלון במסירות ובלחץ זמנים, ולאבי ברסלוער על עיצוב הכריכה. בנוסף, נודה כמובן לכותבי המאמרים – בין אלו שנכנסו לגליון הנוכחי ובין אלו שאינם לפניכם. רבים מיושבי בית המדרש זכו אותנו בפרי עטם, ועל כך תודתנו נתונה להם.

עוד נציין כי התברכנו בגליון זה במאמרים רבים שנכתבו בידי בוגרי הישיבה. אנו שמחים שבמה זו משמשת עבור הבוגרים בית לפרסום חידושי תורה, ומיחלים שיהיה בכך כדי לעודד עיסוק משמעותי בתלמוד תורה גם מחוץ למסגרת הפיזית של בית המדרש.

הראל ורועי



## גדרי חול המועד

### א. פתיחה

ימי חול המועד הם חמשת הימים שבין יום טוב ראשון של חג המצות לשביעי של פסח, וששת הימים שבין יום טוב ראשון של חג הסוכות ליום השמיני, העצרת. מבחינות מסוימות ניתן להגדיר כמעין חול המועד גם את ששת הימים שאחרי חג השבועות – ימי תשלום קרבנות החג והעלייה לרגל שבחג השבועות, אך ודאי אין בהם איסור מלאכה. בימי חול המועד מתקיימות מצוות החג; עלייה לרגל והקרבת קרבנותיה, איסור חמץ ואכילת מצה בחג המצות, ישיבה בסוכה ונטילת ארבעת המינים בחג הסוכות. יש לנהוג בהם בכבוד ובשמחה; בכסות נקייה, במאכל ומשתה וכד', ויש לעסוק בהם בתורה. נוהג בהם גם איסור מלאכה. במאמר זה נעסוק בהרחבה בגדרי איסור המלאכה ומצוות הכבוד והשמחה ובמקורן מן התורה או מדרבנן.

### ב. המקראות, דרכי הלימוד והמדרשים לאיסור מלאכה בחול המועד

#### 1. רבי עקיבא – דומה ל'מקרא קדש'

נאמר בפרשת המועדות בתורת כהנים על חג המצות:

וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה חַג הַמִּצּוֹת לֵה' שִׁבְעַת יָמִים מִצּוֹת תֹּאכְלוּ: בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן  
מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ: וְהִקְרַבְתֶּם אִשָּׁה לֵה' שִׁבְעַת יָמִים בַּיּוֹם  
הַשְּׂבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ: (ויקרא כ"ג, ו-ח)

ימי חול המועד נקראים חג לה' ומצווה להקריב בהם את קרבנות הציבור – מוספי החג. הראשון והשביעי נקראים מקראי קדש ונאסרה בהם מלאכת עבודה, וכך גם הראשון והשמיני של סוכות, חג השבועות וראש השנה – כולם מקראי קודש ונאסרה בהם מלאכת עבודה. כאמור, מן הפסוקים לעיל וממקביליהם בחג הסוכות עולה שמקרא קודש קשור באיסור מלאכת עבודה, ושחול המועד אינו מקרא קודש. כך עולה גם מן המקראות על חג המצות בספר שמות:

וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה לְכֶם לְזִכְרוֹן וְחִגְתֶּם אֹתוֹ חַג לַה' לְדֹרֹתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם תִּחְגְּלוּ: שְׁבַעַת יָמִים מִצּוֹת תֹּאכְלוּ אֵף בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תִּשְׁבִּיתוּ שָׂאֵר מִבְּתִיכֶם כִּי כָל אֶחָד חֶמֶץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרִאשׁוֹן עַד יוֹם הַשְּׁבִיעִי: וּבַיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לְכֶם כָּל מְלֶאכֶה לֹא יַעֲשֶׂה בָהֶם אֵף אִשָּׁר יֶאֱכַל לְכָל נֶפֶשׁ הוּא לְבָדוֹ יַעֲשֶׂה לְכֶם: וְשִׁמְרֶתֶם אֶת הַמִּצְוֹת כִּי בַעֲצֵם הַיּוֹם הַזֶּה הוֹצֵאתִי אֶת צְבָאוֹתֵיכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וְשִׁמְרֶתֶם אֶת הַיּוֹם הַזֶּה לְדֹרֹתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם: בְּרִאשׁוֹן בְּאַרְבַּעַת עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בְּעָרֵב תֹּאכְלוּ מִצֵּת עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים לַחֹדֶשׁ בְּעָרֵב: שְׁבַעַת יָמִים שָׂאֵר לֹא יִמָּצֵא בְּבֵתֵיכֶם כִּי כָל אֶחָד מִחֻמַּצַּת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מִעֲדַת יִשְׂרָאֵל בְּגֵר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ:

(שמות י"ב, יד-כ)

החג נמשך שבעה ימים לעניין חובות חמץ ומצה, אך רק הימים הטובים הם מקרא קודש. מקרא קודש נקשר בפרשה לאיסור מלאכה.

כך גם בחג הסוכות. מצווה לשמוח לפני ה' שבעת ימים בארבעת המינים, וכן מצוות הסוכה שבעה ימים, אך מקראי קודש ושבתון הם רק היום הראשון והיום השמיני:

דָּבָר אֵל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בְּחֻמַּשֵּׁת עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה חַג הַסֻּכּוֹת שְׁבַעַת יָמִים לַה': בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ: שְׁבַעַת יָמִים תִּקְרְבוּ אִשָּׁה לַה' בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לְכֶם וְהִקְרַבְתֶּם אִשָּׁה לַה' עֲצֵרַת הוּא כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ:

אֵף בְּחֻמַּשֵּׁת עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאַסְפֹּכֶם אֶת תְּבוּאֹת הָאָרֶץ תַּחֲנוּ אֶת חַג ה' שְׁבַעַת יָמִים בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן שְׁבַתוֹן וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי שְׁבַתוֹן: וְלִקְהַתֶּם לְכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפַּת תְּמָרִים וְעֵנָף עֵץ עֵבֶת וְעָרְבֵי נָחַל וְשִׁמְחַתֶּם לִפְנֵי ה' אֶ–לֵהֵיכֶם שְׁבַעַת יָמִים: וְחִגְתֶּם אֹתוֹ חַג לַה' שְׁבַעַת יָמִים בַּשָּׁנָה חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי תַחֲנוּ אֹתוֹ: בַּסֻּכּוֹת תִּשְׁבּוּ שְׁבַעַת יָמִים כָּל הָאֶזְרַח בְּיִשְׂרָאֵל יִשְׁבּוּ בַסֻּכּוֹת:

(ויקרא כ"ג, לד-לו, לט-מב)

כך גם בחומש הפקודים:

וּבְחֻמַּשֵּׁת עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה חַג שְׁבַעַת יָמִים מִצּוֹת יֶאֱכַל: בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ: וְהִקְרַבְתֶּם אִשָּׁה עֹלָה לַה'... כְּאֵלֶּה תַעֲשׂוּ לַיּוֹם שְׁבַעַת יָמִים לְחֶם אִשָּׁה רֵיחַ נִיחַח לַה' עַל עוֹלַת הַתְּמִיד יַעֲשֶׂה וְנִסְכּוֹ: וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לְכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ. וּבַיּוֹם הַבְּכוֹרִים בְּהִקְרִיבְכֶם מִנְחַת חֻדְשָׁה לַה' בְּשִׁבְעַתֵיכֶם מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לְכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ:

(במדבר כ"ח, יז-יט, כד-כו)

ובחדש השביעי באחד לחדש מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו:

(שם כ"ט, א)

ובחמשה עשר יום לחדש השביעי מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו  
וחגתם חג לה' שבועת ימים:

(שם יב)

ביום השמיני עצרת תהיה לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו:

(שם לה)

אולם בסיכום החגים בפרשת המועדות, הנזכר באמצע פרשת הסוכות, גם חול המועד הוא מקרא קודש, על שום קרבנות החג שיש בו.

אלה מועדי ה' אשר תקראו אתם מקראי קדש להקריב אשה לה' עלה ומנחה זבח ונסכים  
דבר יום ביומו:

(שם כ"ג, לז)

זוהי סתירה המזמינה, בשיטתו האופיינית של רבי עקיבא, פשרה בין מוקדי הסתירה: חלק ממלאכות העבודה האסורות בחג תיאסרנה גם בחול המועד וחלקן תותרנה בו (הספרא להלן לומד את דברי רבי עקיבא בצורה קצת שונה):

רבי עקיבא אומר מה תלמוד לומר אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש, אם לעניין ימים טובים כבר ימים טובים אמורים, שנאמר מלבד שבתות ה' ואומר ביום הראשון שבתון וביום השמיני שבתון, אם כן למה נאמר אשר תקראו אותם מקראי קודש, כבר ימים טובים אמורים אלא אילו ימי מועד שאסורים במלאכה.  
יכול יהיו אסורים במלאכת עבודה תלמוד לומר [עצרת, י"מ] הוא, הוא אסור במלאכת עבודה ואין ימי מועד אסורים במלאכת עבודה.

(ספרא אמר י"ב, יד אותיות ז-ח ובעקבותיו בחגיגה יח.)

קביעת ימי חול המועד כ'מקרא קודש' מלמדת על איסור מלאכה הנוהג בהם, אולם מבואר במקראות כי איסור מלאכת עבודה מצומצם לימים הטובים בלבד. מכאן לומד רבי עקיבא שאף ימי חול המועד אסורים במלאכה, אך לא במלאכת עבודה.

## 2. רבי ישמעאל – ששת ימים וביום השביעי

המקור השני הברור, ואף הוא קרוב לפשוטו של מקרא, לאיסור עבודה בחול המועד הוא דרכו של רבי ישמעאל. הוא לומד זאת מן המקראות במשנה תורה:

ובשלת ואכלת במקום אשר יבחר ה' א-להיך בו ופנית בבקר והלכת לאהלך: ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' א-להיך לא תעשה מלאכה:

(דברים ט"ז, ח-ז)

בפשטות, הציווי "שֵׁשֶׁת יָמִים תֹּאכַל מִצֹּת" מכוון כלפי ששת הימים האחרונים של חג המצות. למחרת יום טוב הראשון שבו שהית במקום אשר יבחר ה' בעשיית קרבן הפסח ובאכילתו (ובאכילת המצה) – תפנה לאוהלך, ושם תאכל מצות ששה ימים נוספים. אפשר להבין גם כדרשת הספרי, שבששת הימים האחרונים תאכל מצות מן התבואה החדשה שהותרה בט"ז בניסן. ברם רבי ישמעאל מבין שהכוונה לששת הימים הראשונים של החג:

רבי ישמעאל אומר לפי שלא למדנו שימי מועד אסורים במלאכה, מנין לימי מועד שאסורים במלאכה תלמוד לומר ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת, מה שביעי עצור אף ששי עצור או מה שביעי עצור מכל מלאכה אף ששי עצור מכל מלאכה תלמוד לומר ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' א-להיך שביעי עצור מכל מלאכה ואין ששי עצור מכל מלאכה הא לא מסרו הכתוב אלא לחכמים לומר איזה יום אסור ואיזה יום מותר איזו מלאכה אסורה ואיזו מלאכה מותרת.

(ספרי דברים קלה ובעקבותיו בחגיגה יח.)

כך נראה לי ללמוד את לימודו של רבי ישמעאל במקראות: בתורה כתוב פעמים רבות שמצוות אכילת מצות בחג המצות נמשכת שבעה ימים. אם כן, מדוע נכתב בפרשה זו שמשך המצווה ששה ימים בלבד? לכן אין מנוס מלפסק לצורך זה את המקראות במשנה תורה בצורה מלאכותית: "שֵׁשֶׁת יָמִים תֹּאכַל מִצֹּת וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי". צורת פיסוק זו תביא אותנו לצורת פיסוק מקבילה גם לעניין איסור המלאכה: שֵׁשֶׁת יָמִים וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עֲצַרְתָּ לַה' א-להיך לא תַעֲשֶׂה מְלָאכָה". כלומר: כשם שהשביעי מצטרף לששת הימים שקדמו לו לאכילת מצה, כך הימים שקדמו לו מצטרפים אליו לעצרת ולאיסור מלאכה.

אומנם, עדיין עיקר איסור המלאכה נוהג בשביעי, ובו נאסרה כל מלאכה (האסורה ביום טוב). שאר הימים נאסרים רק בקצת מלאכות, שהכתוב לא פירש מהן אלא מסרן לחכמים. הסיבה שנזכרה בפרשה 'מלאכה' סתם ולא 'מלאכת עבודה' היא כדי לתת כללים אחרים למלאכת חול המועד, שאינם כ'מלאכת עבודה', שנאסרה ביום טוב.<sup>2</sup> וכן פירש להלן הרמב"ן. הן רבי עקיבא הן רבי ישמעאל מגיעים לפשרה ביחס למעמדו של חול המועד מכוח סתירה בפסוקים. רבי עקיבא מתבונן בסתירה כוללת (ונצמד בזה יותר לפשוטו של מקרא), ואילו רבי ישמעאל עוסק בסתירה בפסוק מיניה וביה. החילוק העיקרי בין רבי ישמעאל לרבי

<sup>1</sup> בעמלי על ניסוח סבוך זה סייע בעדי ידידי העורך, רועי בראון, ואני מודה לו.

<sup>2</sup> להלן נעמוד על ייחוד המילה 'מלאכה' ביחס ל'מלאכת עבודה' בדיוננו על הנאמר בפרשת יום הכיפורים (בסעיף 4 בשיטת רבי יוסי הגלילי).

עקיבא נוגע לאופי איסור המלאכה. לפי רבי עקיבא יש לחול המועד מעמד ביניים מבחינת הגדרתו כ'מקרא קדש', וממעמד זה נובע איסור המלאכה המצומצם שבו. לפי רבי ישמעאל הדיון בפסוק נוגע לעצם הגדרת המלאכה, גם ללא קשר ישיר לחול המועד. מנגד, שיקול הדעת של החכמים בנוגע לכבוד חול המועד נדרש ללא קשר למושג המלאכה.

נבאר מעט יותר, ונקדים מילים ספורות על הבדל איסור מלאכה בחול המועד מאיסורה ביום טוב: ביום טוב נאסרה כל מלאכת עבודה שאינה מוגדרת כ'מלאכת אוכל נפש', ואילו בחול המועד הותרה כל מלאכה שהיא צורך המועד. כמו כן, הותרה מלאכה המונעת מן העושה אותה הפסד מרובה – 'דבר האבד', וכן הותרה מלאכה למי שאין לו מה יאכל במועד (וכן הותר להעסיקו לצורך זה). הותרו בו גם צורכי רבים ודברים שאין בהם טרחה רבה. יש בדבר פרטים נוספים שלא נעסוק בהם.

כאמור, רבי ישמעאל לומד מן המקראות איסור מלאכה מצומצם בחול המועד. ההיגיון בצמצום האיסורים הוא שדברים שיש בהם צורך המועד – אינם בגדר 'ציאה לעבודה' (שהיא 'מלאכת עבודה'<sup>3</sup> הנזכרת באיסורי מלאכה ביום טוב בתורת כהנים (ויקרא כ"ג)). גם טיפול בצורכי חירום ('דבר האבד') אינו בגדר 'ציאה לעבודה', אלא בגדר תפקוד יומיומי של כל אדם בביתו. ניתן אף להגדירו כצורך המועד כדי שלא יצטער ויחוש שהמועד הוא עול.

לפי רבי עקיבא מסתבר שיש בחול המועד קדושת חג הקשורה בעלייה לרגל, בהקרבת הקרבנות ובמצוות החג (סוכה, מצה וארבעת המינים).<sup>4</sup> 'ציאה לעבודה פוגמת בקדושה זו ומסיחה את הדעת מן החג ומתכניו';<sup>5</sup> צורך המועד והפסד מרובה אינם פוגעים בתוכן החג. אולם אין בחול המועד קדושת יום טוב האסור במלאכת עבודה, מפני שהוא 'מקרא קדש' אך אינו 'שבתון' ולא 'עצרת'.

<sup>3</sup> ועיין ברמב"ן ויקרא כ"ג, ז ד"ה כל מלאכת עבודה.

<sup>4</sup> גם רבי יונתן (להלן בסעיף 5) סובר כרבי עקיבא שאיסור המלאכה בחול המועד נובע מקדושתו. רבי יונתן הוא תלמידו של רבי עקיבא, כאמור בירושלמי (מעשרות ה', ד): "רבי אבינא עולא בר ישמעאל בשם רבי לעזר אתיא דרבי יונתן בי רבי יוסי בשיטת רבי עקיבה רבו".

<sup>5</sup> בכמה מקומות נוספים איסור המלאכה הוא מחשש היסח דעת, כמו ערב תשעה באב וערב פסח.



### 3. רבי יאשיה – את חג המצות תשמור (שבעת ימים)

#### הבנתנו בשיטת רבי יאשיה

מקור שלישי הוא לימודו של רבי יאשיה במכילתא, והוא דן לכאורה רק לגבי חול המועד של חג המצות (אך אפשר שחול המועד של חג סוכות יילמד ממנו):

כל מלאכה לא יעשה בהם. אין לי אלא יום טוב האחרון שהוא אסור בעשיית מלאכה  
יום טוב הראשון מנין ת"ל ביום הראשון מקרא קודש. אין לי אלא יום טוב הראשון  
והאחרון שהם אסורין בעשיית מלאכה חולו של מועד מנין ת"ל את חג המצות תשמור  
מכל מקום דברי ר' יאשיה. (מכילתא דר"י בא, מסכתא דפסחא ט)

רבי יאשיה לומד את איסור המלאכה בחול המועד מייחוד הצינוי לשמור את חג המצות.  
הוא מבין שהשמירה היא שמירה מעשיית מלאכה בדומה ל"שמור את יום השבת לקדשו"  
(דברים ה', יב). אומנם על פי פשוטו של מקרא נראה לנו השימוש בלשון זו בפסח בדומה  
ל"שמור את חַדְשׁ הָאֲבִיב" (דברים ט"ז, א) – הצורך לשמור את חג המצות באביב על ידי  
עיבור השנה. גם ללימודו של רבי יאשיה לשון איסור המלאכה כאן יותר ולא נזכרה  
במפורש, ולכן לא נאסרה בחול המועד כל מלאכה. להלן נציג דרך נוספת בהבנת רבי יאשיה,  
ברם מכל מקום בעקבות המכילתא למד בו כך גם ספר החינוך:

יש מהם שלמדו הדבר ממקרא דאת חג המצות תשמור, והוא רבי יאשיה, דמשמע ליה  
כל ימי חג המצות תשמור מעשיית מלאכה.<sup>6</sup> (ספר החינוך שכג)

#### הבנת רש"י בשיטת רבי יאשיה

לרש"י דרך אחרת בהבנת רבי יאשיה. נתבונן במקרא שממנו דרש רבי יאשיה את דבריו:

שֶׁלֶשׁ רְגָלִים תִּחַג לִי בַשָּׁנָה: אֶת חַג הַמִּצּוֹת תִּשְׁמֹר שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מִצּוֹת כֶּאֱשֶׁר צִוִּיתִךָ  
לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאֲבִיב כִּי בּוֹ יֵצְאֶת מִמִּצְרָיִם וְלֹא יֵרָאוּ פְּנֵי רִיגָם: וְחַג הַקִּצִּיר בְּכוּרֵי מַעֲשֵׂיֶיךָ  
אֲשֶׁר תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה וְחַג הָאֶסֶף בְּצֵאת הַשָּׁנָה בְּאֶסְפְּךָ אֶת מַעֲשֵׂיֶיךָ מִן הַשָּׂדֶה: שֶׁלֶשׁ פְּעָמִים  
בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָּל זְכוּרְךָ אֶל פְּנֵי הָאֵדֶן ה': (שמות כ"ג, יד–יז)

לשון הגמרא שונה מן המכילתא כפי שהיא בידינו ושעליה הסתמכה הגמרא:

דתנו רבנן: את חג המצות תשמור שבעת ימים לימד על חולו של מועד שאסור בעשיית  
מלאכה, דברי רבי יאשיה. (חגיגה יח.)

<sup>6</sup> לפני בעל ספר החינוך עמדה כנראה גרסתנו במכילתא, וכפי שהובאה לעיל. אומנם בכת"י אוקספורד (הנחשב מדויק) הגרסה היא "את חג המצות תשמור וְנו", והכוונה למילים הבאות "שבעת ימים" וכמו בפירוש שנביא להלן. למדתי תוכן הערה זו מידידי העורך הנ"ל.

המכילתא שלפנינו לא הביאה את שתי המילים "שבעת ימים", השייכות על פי הטעמים לאכילת מצות שנזכרה אחריו. ופירש רש"י:

חולו של מועד דאסירא ביה מלאכה מדאורייתא, דכתיב את חג המצות תשמור שבעת ימים – לימד על כל החג שהוא אסור. (רש"י מועד קטן יא: ד"ה אלא אפילו)

רש"י מביא דרשה זו כדי לנמק באמצעותה את איסור המלאכה מדאורייתא. הפיסוק המוכר לנו מבעלי הטעמים אינו מחייב לדעת רש"י בדרישת ההלכה מן הפסוקים, וניתן לפסקם גם בדרך זו. יש לציין כי המאירי ראה בדרך לימוד זו אסמכתא לדין דרבנן בלבד:

שלא נאסרה בו מלאכה אלא מדברי סופרים שהרי לא נאמר שבתון אלא בראשון ושביעי של פסח ובראשון ובשמיני של חג אלא שדרך סמך הביאו איסורה במסכת חגיגה ממה שכתוב את חג המצות תשמור שבעת ימים תאכל עליו מצות ואנו מחברים מלת תשמור על שבעת ימים כלומר שכל שבעת הימים טעונין שמירה.

(בית הבחירה מועד קטן ב. ד"ה והמשנה הראשונה)

וכך (בלי להביאו) ראה את הדברים גם הנצי"ב בהעמק שאלה ק"ע. לדבריו, הר"ף שהביא דרשה זו סובר שהיא אסמכתא, ואיסור מלאכה בחול המועד הוא מדרבנן בלבד. את שיטת הר"ף הוא מעמת עם שיטת רב אחאי גאון (שם) שהביא רק את דרשותיהם של רבי עקיבא ורבי ישמעאל, וסובר שאיסור מלאכה בחול המועד הוא מדאורייתא.

#### **4. רבי יוסי הגלילי – (וכל מלאכה/כל מלאכת עבודה) לא תעשו**

**כָּל מְלָאכָת עֲבָדָה לֹא תַעֲשׂוּ – שִׁינוּי גִרְסַת הַסְּפָרָא (הַבְּנֵת בַּעַל סֵפֶר הַחִיּוֹן)**

אף את לימודו של רבי יוסי הגלילי ניתן להבין בדרך דומה. נעיין בדבריו בספרא:

וכל מלאכה לא תעשו הרי זה בא ללמד על ימי מועד שהם אסורים במלאכה. יכול יהיו אסורים במלאכת עבודה ת"ל [עצרת, י"מ] הוא הוא אסור במלאכת עבודה ואין ימי מועד אסורים במלאכת עבודה דברי רבי יוסי הגלילי.

(ספרא אמר י"ב, יד אותיות ה-ו)

נשווה אותם לנאמר בגמרא:

תניא אידך: כל מלאכת עבודה לא תעשו לימד על חולו של מועד שאסור בעשיית מלאכה, דברי רבי יוסי הגלילי. (חגיגה יח.)

הספרא למד זאת מן הפסוק "וְכָל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ". הגמרא למדה זאת מן הפסוק "כָּל מְלָאכָת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ".<sup>7</sup> עדיין הלימוד תמוה, שהרי הפסוק מלמד על יום טוב, ואיך נלמד ממנו לחול המועד? רש"י מבאר שהלימוד דומה לדרכו של רבי יאשיה, שהרי הפסוק אומר:

ביום הראשון מקרא קדש כל מלאכת עבודה לא תעשו: שבעת ימים תקריבו אשה לה:  
(ויקרא כ"ג, לה-לו)  
לימד על חולו של מועד וכו' – והכי דריש ביה: לא תעשו שבעת ימים, ובחג הסוכות כתיב.  
(רש"י חגיגה יח.)

ניתן אפוא לקרוא בפסוקים: "כָּל מְלָאכָת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ שְׁבַעַת יָמִים". כאן החידוש בצורת הפיסוק גדול יותר מאשר בדברי רבי יאשיה, כי הוא מתעלם לא רק מן הפיסוק בתוך הפסוק אלא גם מחלוקת הפסוקים עצמם. מכל מקום לימוד זה בפסוק מחג הסוכות עשוי להשלים את לימודו של רבי יאשיה בפסוק לעיל מחג המצות.

### **וְכָל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ – בִּיאור גֵּרֶסֶת הַסְפָּרָא שֶׁלפִּנּוּנו (הבנתנו)**

עדיין נראה שהגמרא סתמה ולא פירשה, שכן לפי דרך לימודה יש לשאול: מדוע לא ייאסר חול המועד בכל מלאכת עבודה כיום טוב? נשוב ללשון הספרא (שלא כתיקונו של רבנו הלל בהע' 7) וננסה להשלים ממנו:

וכל מלאכה לא תעשו הרי זה בא ללמד על ימי מועד שהם אסורים במלאכה.  
יכול יהיו אסורים במלאכת עבודה ת"ל [עצרת, י"מ] הוא הוא אסור במלאכת עבודה  
ואין ימי מועד אסורים במלאכת עבודה דברי רבי יוסי הגלילי.  
(ספרא אמר י"ב, יד)

מהרישא בספרא עולה שימי חול המועד אסורים במלאכה כלשהיא, אך איסורם קל יותר מן האיסור על 'מלאכת עבודה' האסורה ביום טוב. נתבונן בפסוקים:

וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: אַךְ בְּעֶשְׂרֵי לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה יוֹם הַכִּפָּרִים הוּא מִקְרָא קֹדֶשׁ יְהִיֶה לָכֶם וְעֲנִיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם וְהִקְרַבְתֶּם אֵשֶׁה לַה': וְכָל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה כִּי יוֹם כִּפָּרִים הוּא לְכַפֵּר עֲלֵיכֶם לִפְנֵי ה' אֶל-לְהִיכֶם: כִּי כָל הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר לֹא תַעֲנֶה בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה וְנִקְרְתָה מַעֲמִיָּה: וְכָל הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תַעֲשֶׂה כָּל מְלָאכָה בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה וְהֶאֱבַדְתִּי אֶת הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מִקְרָב עִמָּה: כָּל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכָל

<sup>7</sup> רבנו הלל אכן מחק והגיה בספרא כדברי הגמרא, שהרי הפסוק "וְכָל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ" (ויקרא ט"ז, כ"ג; כ"ג, כח) נאמר ביום הכיפורים, ואין לו קשר לחול המועד.

מִשְׁבֶּתֵיכֶם: שֶׁבֶת שְׁבֶתוֹן הוּא לְכֶם וְעֵנִיתֶם אֶת נַפְשֵׁיכֶם בְּתַשְׁעָה לַחֹדֶשׁ בְּעָרֶב מַעְרָב עַד  
עָרֶב תִּשְׁבְּתוּ שֶׁבֶתְכֶם: (ויקרא כ"ג, כו-לב)

הפסוק שרבי יוסי הגלילי למד ממנו איסור מלאכה בחול המועד אכן נאמר ביום הכיפורים. הפסוק נכפל בפרשת יום הכיפורים, ולא ברור מדוע.<sup>8</sup> אפשר שצו איסור המלאכה השני נלמד ב'אם אינו עניין' לחול המועד.<sup>9</sup> בצו הראשון איסור 'וכל מלאכה' אוסר את כל מלאכות השבת. בפסוק השני, 'כל מלאכה' אינו כמו בשבת ויום הכיפורים, אלא כמו 'כל מלאכה' בשביעי של פסח בדברים ט"ז שבה ללמד על מלאכות מסוימות שאינן כה חשובות, וכדברי רש"י בפירושו לתורה להלן שהרמב"ן דחאו.

ישנם לימודים נוספים בסוגייתנו העוקרים פסוק ממקומו לפרשה אחרת בגלל 'אם אינו עניין', ואף הם מבית מדרשו של רבי יוסי הגלילי. ניתן דוגמה אחת ללימוד בדרך זו:  
ר' יוסי הגלילי אומר הרי הוא אומר שבעת ימים תחוג ליי' א-להיך להביא ז' ימי הפסח שיטענו חגיגה או אינו מדבר אלא בחג סוכות כשהוא אומר וחגותם אותו חג ליי' הרי חג אמור. ומה אני מקיים שבעת ימים תחוג ליי' להביא שבעת ימי הפסח שיטענו חגיגה. (מכילתא דר"י בא, מסכתא דפסחא ז)

נבהיר: הפסוק "שֶׁבֶעַת יָמִים תְּחַג...". נאמר בפרשת המועדות במשנה תורה (דברים ט"ז) בחג הסוכות. לכאורה הוא מיותר שהרי כבר נאמר "וְחִגַּתֶּם אֹתוֹ חֵג לַה' שֶׁבַעַת יָמִים" בחג הסוכות בפרשת המועדות שבתורת כהנים (ויקרא כ"ג). רבי יוסי הגלילי אינו מתחשב בכך שמשנה תורה נועד לעתים לחזרה על מצוות שנאמרו בסיני ובאוהל מועד. הוא רואה את הפסוק כמיותר לגבי ההוראה בחג הסוכות, ולכן דורש אותו על שבעת ימי הפסח. כך ניתן לדעתנו ללמוד גם את ייתור 'כל מלאכה' ביום הכיפורים, ולהעבירו לחול המועד.  
בדומה לכך פירש רש"י על התורה מהי 'מלאכה'. 'מלאכת עבודה' אסורה ביום טוב אפילו ב'דבר האבד'. משמע שסתם 'מלאכה' הותרה ב'דבר האבד', וזוהי מלאכת חול המועד:

<sup>8</sup> רש"י פירש שנכפל כדי לעבור עליו בהרבה לאוין או כדי לעשות מלאכת לילה כמלאכת יום. פירושו קשה מפני שהנימוק 'לעבור עליו בשני לאוים' ייאמר תמיד רק מחוסר ברירה, ולא מצאנו לימודים כדי לעשות מלאכת לילה כמלאכת יום במקום אחר. בפשטות, תמיד דין הלילה כדין היום, פרט ליוצאים מן הכלל (מגילה ב', ה-ו).

<sup>9</sup> דרך דומה להיגיון שהצענו בשיטת רבי יוסי הגלילי עולה גם בפירוש הראב"ד לספרא, אך הוא לא למד זאת מ'כל מלאכה' שביום הכיפורים אלא מ'כל מלאכת עבודה' שנאמר בסוכות. פעמיים נאמר איסור 'כל מלאכת עבודה' בסוכות; ביום הראשון וביום השמיני. הראב"ד מנצל את הכפל במעין 'אם אינו עניין', ומכוון את אחד מהאיסורים לחול המועד. דרכו נראית לי קשה מעט.

מלאכת עבודה – אפילו מלאכות החשובות לכם עבודה וצורך, שיש חסרון כיס בבטלה שלהן, כגון דבר האבד. כך הבנתי מתורת כהנים, דקתני יכול אף חולו של מועד יהא אסור במלאכת עבודה וכו'. (רש"י ויקרא כ"ג, ח)

\*

כאן ישנה נקודה המחייבת הבהרה: מדוע תאמר התורה דווקא ביום הכיפורים, שהוא הרחוק ביותר מקדושת חול המועד, את איסור המלאכה בחול המועד?! ביום הכיפורים אין חול המועד (גם לא לעניין תשלומים כמו בשבועות), והוא חג שחומרת מלאכתו דומה למלאכת השבת ולא למלאכת החגים שאליה השוונו את מלאכת חול המועד. גם אם מלאכת חול המועד תילמד בו מ'אם אינו עניין', איזו הצדקה יש ללימודה ממקום שאינו שייך בה כלל?! נראה לנו, שאכן יש קשר בין איסור מלאכה ביום הכיפורים ובין איסור מלאכת חול המועד. מלאכת יום טוב ומלאכת שבת נאסרו בשל קדושתם של ימים אלו, כל אחד לפי דרגתו. יום הכיפורים הוא יום טוב, אך במלאכתו איסור נוסף המחייב עליה כרת ולא רק לאו כמו בכל יום טוב. נראה, שהחיוב המיוחד על מלאכת יום הכיפורים הוא משום איסור היסח הדעת מן העמידה לפני ה' ביום זה, ואין לך היסח דעת כעשיית מלאכת חול. איסור זה אינו (רק) משום קדושת היום, אלא כאמור משום העמידה בו לפני ה'. לכן הוקש איסור אכילה ביום הכיפורים לאיסור המלאכה בו לעניין לימוד הלאו לאיסור האכילה.<sup>10</sup> מסתבר, שגם איסור האכילה בו הוא בגלל היסח הדעת מן העמידה בו לפני ה', כל עם ישראל בעקבות הכהן הגדול העומד ממש לפני ה' בדביר קדשו. הקשר הניגודי בין אכילה ובין עמידה לפני ה' בא לידי ביטוי במקרא, המבקר על כך את אצילי בני ישראל:<sup>11</sup>

וְאֵל אֲצִילֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא שָׁלַח יְדוֹ וַיַּחֲזוּ אֶת הָאֱלֹהִים וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ:

(שמות כ"ד, יא)

העולה מדברינו כאן, שגם איסור המלאכה המיוחד ביום הכיפורים (בעונש הכרת) הוא כאמור, משום היסח הדעת מקדושת היום ומתוכנו. כך ביארנו גם בדברינו כאן את טיב

<sup>10</sup> מופנה להקיש ולדון ממנה גזרה שוה: "נאמר עונש בעיניו ונאמר עונש במלאכה, מה מלאכה ענש והזהיר, אף עינוי ענש והזהיר... חמשה קראי כתיבי במלאכה... וחד לאפנויי למגמר עינוי ממלאכה בין דיממא בין דליליא" (יומא פא.). נזכיר כי לא התפרש כל לאו לגבי אכילה ביום הכיפורים, ובפשטי המקראות אין בו אלא איסור עשה של חיוב להתענות.

<sup>11</sup> א. השווה גם למשנה על תעניותיהם של אנשי מעמד בעת הקרבת קרבנות הציבור במשמרתם: "ואנשי המעמד היו מתענין ארבעה ימים בשבוע מיום שני ועד יום חמישי" (תענית ד', ג).  
ב. פירשנו את הפסוק כביקורת על אצילי בני ישראל על פי רש"י, וכן הוא בשמות רבה (וילנא) ג', א ומ"ה, ה ועוד מדרשים רבים.

איסור המלאכה החלקי בחול המועד (בשיטת רבי עקיבא), שאינו משום קדושת החג אלא כדי שלא להסיח את דעתנו מתוכנו של החג ומן המצווה להיראות בו את פני ה' במקדשו. לכן יש לדעתנו מקום ללימוד איסור מלאכת חול המועד (ב'אם אינו עניין') דווקא מן הפסוק 'וכל מלאכה' האמור ביום הכיפורים.

להבנת מה שכתבנו כאן נזכיר את דברי הרמב"ם, המקיש לחלוטין בין איסור עשיית מלאכה ביום הכיפורים לאיסור אכילה ושתייה בו (שגם דינו משום שביתה):

מצות עשה לשבות ממלאכה בעשור לחדש השביעי... מצות עשה אחרת יש ביום הכפורים והיא לשבות בו מאכילה ושתייה... כשם ששבות מלאכה בו בין ביום בין בלילה כך שבות לעיניו בין ביום בין בלילה, וצריך להוסיף מחול על הקדש בכניסתו וביציאתו. (רמב"ם שביתה העשור א', א-1)

### הבנת הרמב"ן

לרמב"ן (ויקרא כ"ג, ז)<sup>12</sup> דרך אחרת במדרשו של רבי יוסי הגלילי, וכך גרס בתורת כהנים:

כל מלאכה לא תעשו, הרי זה בא ללמד על ימי מועד שהן אסורין במלאכה. יכול יהו אסורין בכל מלאכת עבודה, תלמוד לומר הוא, הוא אסור בכל מלאכת עבודה ואין ימי מועד אסורין בכל מלאכת עבודה דברי רבי יוסי הגלילי.

את הפסוק הוא לומד בשיטתו של רבי יוסי הגלילי כך:

וְהִקְרַבְתֶּם אֶשָׁה לֵה' עֲצֶרֶת הוּא כָּל מְלָאכָת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ: אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה' אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ: (ויקרא כ"ג, לו-לז)

האמירה "כָּל מְלָאכָת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ" נסמכת הן לפנייה אל "עֲצֶרֶת הוּא" – משמע שהאיסור שייך דווקא ביום טוב, הן לאחריה ל"אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה'" – משמע לכל ימי החג כולל חול המועד. הפשרה היא להבדיל בין 'מלאכה' (שלא נזכרה בפסוקים) ובין 'מלאכת עבודה'. מלאכת

<sup>12</sup> זו לשונו של הרמב"ן: "והברייטא שבת" כ כך היא שנויה בנוסחאות המדוקדקות... שר' יוסי הגלילי דורש לא תעשו אלה מועדי ה' לומר שהכתוב אוסר עשייה במועדי ה' כולם. יכול שיהו כולן שוין באיסור ויאסרו בכל מלאכת עבודה כראשון ושמיני, ונדרוש כל מלאכת עבודה לא תעשו אלה מועדי ה', שהמקרא נדרש לפניו ולפני פניו, מיעט הכתוב עצרת היא כל מלאכת עבודה לא תעשו, שמיני עצור בכל מלאכת עבודה ואין חולו של מועד אסור כמוהו בכל מלאכת עבודה אלא במלאכה בלבד שאמר "לא תעשו", ולא הזכירה הכתוב ולא רמז לה כלל ומסרה לחכמים".

עבודה נאסרה רק ביום טוב ומלאכה נאסרה גם בחול המועד. אין הכוונה למלאכה כמו בשבת וביום הכיפורים אלא למלאכה במובן מצומצם, וחכמים הוסמכו לומר מהו צמצומו.<sup>13</sup>

## 5. רבי יונתן – 'מקרא קדש' ממש

עוד לפנינו לימודו של רבי יונתן:

רבי יונתן אומר אינו צריך אם יו"ט הראשון והאחרון שאין קדושה לא לפניהם ולא לאחריהם הרי הם אסורים במלאכה חוש"מ שיש קדושה לפניו ולאחריו אינו דין שיאסר במלאכה, ששת ימי בראשית יוכיחו, שיש קדושה לפניהם ולאחריהם ומותרים במלאכה הם יוכיחו על חוש"מ שאע"פ שיש לו קדושה לפניו ולאחריו מותר במלאכה, לא אם אמרת בששת ימי בראשית שאין בהם קרבן מוסף לכך מותרין במלאכה, תאמר בחוש"מ שיש בו קרבן מוסף לכך יהא אסור במלאכה והרי ראשי חדשים יוכיחו שיש בהם קרבן מוסף ומותרים במלאכה הם יוכיחו על חולו של מועד שאע"פ שיש בו קרבן מוסף יהא מותר במלאכה לא אם אמרת בר"ח שאין קרויין מקרא קודש לכך מותרין במלאכה תאמר בחולו של מועד שהוא קרוי מקרא קדש לפיכך יהא אסור במלאכה הא למדנו על חולו של מועד שהוא אסור במלאכה: (מכילתא דר"י בא, מסכתא דפסחא ט)

מדבריו עולה, שחול המועד קרוי 'מקרא קדש' כמו בפסוק היחיד בפרשת המועדות (ויקרא כ"ג), נגד כל המקראות האחרים (שהובאו לעיל) שבהם הופקע חול המועד מ'מקרא קדש'. רב אחא משבחה אכן למד למסקנתו את איסורי מלאכה בחול המועד מ'מקראי קדש', כפסוק הבודד שהזכרנו לעיל:

ולא מיבעיא יומי טבי אלא אפי' חולי דמועדא אסור בעשיית מלאכה דתניא אלה מועדי יי' מקראי קודש מה ת"ל אם לענין שבתות וימים טובים הרי כבר נאמר אלה מועדי יי' הא מה אני מקיים מקרא קודש לימד על חולו של מועד שאסור בעשיית מלאכה. (שאלתות דרב אחאי וזאת הברכה קע)

עוד עולה מדבריו של רבי יונתן צירוף של שיקולים באיסור מלאכה בחול המועד: העובדה שהם בתוּך בין יום טוב ראשון ליום טוב אחרון והם חלק מן החג (לעניין עלייה לרגל

<sup>13</sup> עמלתי על הרמב"ן, ואיני בטוח שירדתי לסוף דעתו הרחבה. ביארתי אותו בשינוי ממה שכתוב בו. להבנתי הבין הרמב"ן שהביטוי "קָל מְלֹאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשֶׂוּ" נדרש לפניו על "עֲצָרֶת הוּא", כלומר, רק יום טוב אסור במלאכת עבודה. הוא נדרש גם לאחריו על "אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה'", ששם נכלל גם חול המועד, וגם בו אסורה מלאכה. אומנם, הרמב"ן משתמש בביטוי 'מקרא נדרש לפניו ולפני פניו' (ראה שבת לב; ראש השנה ט: ועוד רבים) ולא 'מקרא נדרש לפניו ולאחריו' (ראה מנחות יט). אין בידי ליישב את לשונו.

וקרבנותיה, מצה, סוכה וארבעת המינים), העובדה שמקריבים בהם את קרבנות המוספים ועובדת היותם 'מקרא קדש'. עדיין אין בהם איסור מלאכה מפורש, ולכן חכמים הקלו בהם באיסור מלאכה. נראה בפשטות משיטתו שאיסור המלאכה החלקי שבחול המועד הוא משום כבודו כחלק מן החג ועבודת פרנסה רגילה מסיחה את הדעת ממעמדו כחג, ולא מצד קדושתו שבשבתיתת המלאכה כמו השבת והחג.

## 6. ריש לקיש – היתר מלאכה רק לצורך המועד

נציין אפשרות נוספת בלימוד איסור המלאכות החלקי בחול המועד:

וריש לקיש אמר: וחג הקציר איזהו חג שאתה חוגג וקוצר בו – הוי אומר זה עצרת. אימת? אילימא ביום טוב – קצירה ביום טוב מי שרי? אלא לאו – לתשלומין. אמר רבי יוחנן: אלא מעתה חג האסיף, אי זהו חג שיש בו אסיפה הוי אומר זה חג הסוכות. אימת? אילימא ביום טוב – מלאכה ביום טוב מי שרי, אלא בחולו של מועד, חולו של מועד מי שרי? אלא: חג הבא בזמן אסיפה, הכא נמי: חג הבא בזמן קצירה. (חגיגה יח.)

הגמרא עוסקת בתשלומי עצרת – ששת הימים אחרי חג השבועות שבהם ניתן לקיים את מצוות העלייה לרגל על קרבנותיה – עולת ראייה ושלמי חגיגה. ימים אלו הם מעין ימי 'חול המועד שבועות' לעניין השמחה במקדש, וקצירת התבואה בהם היא בגדר 'חג הקציר'. לטענת רבי יוחנן (והוא עצמו דוחה טענה זו), היגיון זה יביא אותנו להבנה שבסוכות, חג האסיף, מותר לצאת ולאסוף את תבואת השדה בחול המועד, שהרי ביום טוב של סוכות ודאי שאין לאוספה. נזכיר שוב את המקראות:

חג הסֹפֹת תַעֲשֶׂה לְךָ שִׁבְעַת יָמִים בְּאֶסְפָּךְ מִגֶּרְנֶךָ וּמִקֶּבֶךָ: (דברים ט"ז, יג)

החג הוא שבעה ימים, ולא הוזכר בפרשה זו איסור מלאכה. האיסוף הוא מלאכה (מעמר), ובפשוטם של המקראות הוא הותר בחג עצמו – קרי, בחול המועד. הרשב"ם ראה באסיף את עיקר עניינו של החג:

ולכך יוצאים מבתי מלאים כל טוב בזמן אסיפה ויושבין בסוכות לזכרון שלא היה להם נחלה במדבר ולא בתים לשבת. ומפני הטעם הזה קבע ה' את חג הסוכות בזמן אסיפת גורן ויקב, לבלתי רום לבכם על בתיהם מלאים כל טוב פן יאמרו דינו עשו לנו את החיל הזה: (רשב"ם ויקרא כ"ג, מג)

מהו ההיגיון להתיר את האסיף, שהוא מלאכת שדה קשה הקשורה בפרנסת כל השנה, בחול המועד של חג האסיף? רש"י דוחק ומבאר זאת בגלל 'דבר האבד':



חג האסיף – זמן האסיף שבחג, דהיינו חולו של חג, שיכול לאסוף בו דבר האבד.  
(רש"י סנהדרין יג.)

נציע דרך שונה: באסיף התבואה ועומר יונה מצווה, מצוות השכחה:

כי תקצר קצירך בשדה ושכחת עמר בשדה לא תשוב לקחתו לגר ליתום ולאלמנה יהיה  
למען יברכך ה' א-ל-היך בכל מעשה ידיך: (דברים כ"ד, יט)

ראוי למצווה זו שתתקיים בחג, הן בגלל צורכי העניים לפרנסת החג הן בגלל הקשר המהותי  
בין מתנות העניים ובין החג. זכירת יציאת מצרים המיוחדת שבחגים אמורה לבוא לידי  
ביטוי גם בשמחת העניים:

ועשית חג שבעות לה' א-ל-היך מסת נדבת ידך אשר תפן פאשר יברכך ה' א-ל-היך:  
ושמחת לפני ה' א-ל-היך אפה ובנד ובתך ועבדך ואמתך והלוי אשר בשעריך והגר  
והיתום והאלמנה אשר בקרנך במקום אשר יבחר ה' א-ל-היך לשכן שמו שם: וזכרת כי  
עבד היית במצרים ושמת ועשית את החקים האלה: (דברים ט"ז, י-יב)

כיוצא בו יש להסביר את שיטת ריש לקיש שהבאנו לעיל. יש קשר מהותי בין חג השבועות  
כחג הקציר ובין מתנות העניים שבו – הלקט והפאה:

וקראתם בעצם היום הזה מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו חקת עולם  
בכל מושבתים לדתים: ובקצרכם את קציר ארצכם לא תכלה פאת שדה בקצרך ולקט  
קצירך לא תלקט לעני ולגר תעזב אתם אני ה' א-ל-היכם: (ויקרא כ"ג, כא-כב)

לכן מספח ריש לקיש את 'חול המועד שבועות', ששת ימי התשלומים, לחג עצמו – כדי  
שיהיה בו קציר. כיוצא בו גם בירושלמי בשם רבי חנינה:

ובחגיגה כתוב אחד אומר וחג הקציר בכורי מעשיך וכתוב אחר אומר כל מלאכת עבודה  
לא תעשו אמר רבי חנינה הא כיצד יתקיימו שני כתובים בשעה שהוא חל בחול את חוגג  
ושובת בשעה שהוא חל בשבת למחר את חוגג וקוצר. (ירושלמי מגילה א', ד)

כבודם של חג השבועות ושל חג הסוכות הוא לציין בהם את מתנות העניים המאפיינות  
אותם כחג הקציר וכחג האסיף, הלקט והפאה בחג הקציר והשכחה בחג האסיף. לכן הותרו  
מלאכות אלו בחול המועד, ולענייננו שייך דבר זה רק בשכחה, בדיני חול המועד סוכות.  
מכל מקום נוכל ללמוד משם, שמלאכות שיש חשיבות להתירן בגלל צורך המועד, הותרו  
בחול המועד. גם 'דבר האבד' יש בו צורך המועד, וכפי שנפרט להלן.

גם חג המצות הוא חג קציר השעורים, המקדימות את בישולן מן החיטים. התורה הקפידה  
על כך כשדרשה לשמור את חודש האביב (השעורה הבשלה), ולהביא מהן את מנחת

הביכורים בתחילת חול המועד בחג המצות. אפשר שיש מצווה לאכול את המצות בחג דווקא מן התבואה החדשה:

רבי שמעון בן אלעזר אומר, כתוב אחד אומר: ששת ימים תאכל מצות, וכתוב אחד אומר: שבעת ימים מצות תאכלו, הא כיצד? מצה שאי אתה יכול לאוכלה שבעה מן החדש, אתה יכול לאוכלה ששה מן החדש. (מנחות סו.)

כדי לאכול מן החדש יש לקצור את התבואה בחול המועד. למותר לציין שגם בחול המועד פסח יש מתנות עניים מן הלוקט והפאה של השעורה החדשה. נסכם את דרך הלימוד האחרונה שהצענו: הנחתה היא שהחג אמור היה להיאסר בכל מלאכת עבודה בכל ימי החג. אולם שלושת הרגלים הם גם חגים חקלאיים הקשורים באביב, בקציר ובאסיף. מצוותיהם במתנות העניים מחייבות את העבודה החקלאית בחג עצמו, ולשם כך ניתן חול המועד. משם נלמד לכל המלאכות שהן צורך המועד, ונניח שגם 'דבר האבד' הוא צורך המועד – כדי שלא לכרוך את החג בהפסד ובצער.

### ג. הנפקא־מינות השונות לאופי איסור המלאכה בחול המועד

לעיל הבאנו את מה שנראה לנו כמחלוקת המהותית בין רבי ישמעאל לרבי עקיבא בשאלה האם איסורי חול המועד הם איסורי מלאכה (לרבי ישמעאל) או ביטוי לחשיבות החג, לקדושתו ולתכניו (לרבי עקיבא ורבי יונתן). אפשר שיש לשאלה זו כמה נפקא־מינות להלכה:

#### 1. תוקף האיסור

הרא"ש סובר שאיסור המלאכה בחול המועד – תוקפו מדרבנן:

מסרו הכתוב לחכמים משום דמקרא משמע לאסור במקצת מלאכה ולא בכל מלאכה הלכך מסרו לחכמים להתיר הנראה בעיניהם ולאסור הנראה בעיניהם אבל שאר תנאי דדרשו איסור מלאכה מקרא ומק"ו מנא להו לחלק במלאכות... אלא אסמכתא בעלמא לחזק דברי חכמים. (רא"ש מועד קטן א', א)

הרא"ש מוכיח את שיטתו מן החילוק בין מלאכות מותרות ובין מלאכות אסורות. אף שאין הכרח להבין את לימודו של רבי ישמעאל כאסמכתא, דומה שעצם המיקוד בחילוק המלאכות נובע מתפישה עקרונית המתבססת על שיטת רבי ישמעאל, שלמד את האיסור מ"לא תעֶשֶׂה מְלָאכָה", ולא על שיטת רבי עקיבא, שמקור האיסור הוא היות חול המועד 'מקרא קדש'. נבאר דברינו.

רבי ישמעאל קובע מסמרות בגדרי איסור המלאכה בחול המועד. חכמים קובעים בדיוק מה אסור ומה מותר. לעומתו, רבי עקיבא מוטרד מאווירת הקדושה של חול המועד, שבאופן טבעי מדובר על מושג הלכתי רופף יותר. אם כן, מסתבר לומר שהתמקדות הרא"ש בחילוק המלאכות שואבת דווקא מבית מדרשו של רבי ישמעאל, אף שמסקנתו, שחילוק ההלכות מלמד על כך שתוקף האיסור מדרבנן בלבד, אינה מוכרחת, כאמור.

## 2. מלקות

האם לוקין על עשיית מלאכה בחול המועד? לרבי עקיבא מסתבר שלא, שהרי מעמד חול המועד נלמד באופן עצמאי מ'מקרא קדש', שאינו אלא עשה. כך גם לפי רבי יונתן. לרבי ישמעאל מסתבר שכן, שהרי איסור המלאכה נלמד מן הלאו "לא תעשה מלאכה" בשביעי של פסח העולה לכל הימים. בשיטת רבי יאשיה וללימוד המקביל של רבי יוסי הגלילי יש מקום לכאן ולכאן. מצד אחד, ימי חול המועד נלמדים כחלק מן החג, אך מצד שני לא נאמר בהם איסור מלאכה במפורש. בשיטת ריש לקיש מסתבר שלוקה, כיוון שהמלאכות האסורות לא היו בכלל היתר מלאכה וממילא הן אסורות בלאו.

הר"ן מכריע על פי שיטת ר' יאשיה שאינו לוקה על מלאכת חול המועד, וכן הריב"ב:

ואמרו המפרשים ז"ל דהעושה מלאכה האסורה במועד אין לוקה עליה משום כל מלאכת עבודה לא תעשו לפי שאין בה אלא איסור עשה את חג המצות תשמור וכ"כ הראב"ד ז"ל... אבל הרמב"ם ז"ל כתב שאיסור מלאכה בחולו של מועד מדברי סופרים.

(ר"ן מועד קטן יב.)

אפילו מאי דאסור לית ביה לא מיתה ולא מלקות אלא איסור עשה בלבד כדדרשינן במסכת חגיגה את חג המצות תשמור לימד על חולו של מועד שאיסורו בעשיית מלאכה.

(ריב"ב מועד קטן ו. באלפס)

לעומתם מדקדקים הרמב"ן<sup>14</sup> וטורי אבן בדרכי התנאים הנזכרות (רבי יאשיה ורבי יוסי הגלילי) אפשרות שאיסור המלאכה בחול המועד חשוב לאו, ולוקין עליו:

מיהו אין בזה מן התורה לא לאו ולא מלקות, כר"ע דמפיק לה (חגיגה י"ח א') ממקראי

קדש דאיסור עשה רמז לך הכתוב בו. (רמב"ן ע"ז כב.)

מדברי הרמב"ן נראה שדווקא לשיטת רבי עקיבא אין מלקות על איסור מלאכה בחול המועד, אך לשיטת רבי יוסי הגלילי ניתן לומר שיש מלקות. בטורי אבן הדברים מפורשים יותר:

<sup>14</sup> אולם עיין בפמ"ג אר"ח אשל אברהם תק"ל, א במה שכתב בשיטת הרמב"ן.

ר' יונתן אומר אינו צריך ק"ו מה ראשון וכו'. קשה לי מאי אינו צריך דקאמר. הא בפ"י דעירובין אמר השמר דלאו לאו לכ"ע אם כן ר' יאשיה דנראה לו איסור מלאכה בחולו של מועד מתשמור ז' ימים לאו הוא ולוקין עליו, והשת' מאי מהדר ליה ר' יונתן אינו צריך דמק"ו אתיא הא קי"ל לכ"ע אין מזהירין מן הדין כדאמר רפ"ג דמכות ורפ"ג דזבחים, וא"כ צריך קרא דתשמור ללאו לומר שלוקין עליו... ומיהו מקרא דאלה מועדי ה' אינו אלא עשה מש"ה צריכי קראי דר' יאשיה גבי פסח ודר' יוסי הגלילי גבי סוכות ללא תעשה ולעבור על מלאכת חולו של מועד בעשה ול"ת. (טורי אבן חגיגה יח.)

### **3. הגדרת המלאכות האסורות**

#### ***עשיית מלאכה מותרת בדרך הנראית כחול***

נפקאמינה אפשרית נוספת נוגעת למלאכה שעקרונית הותרה משום צורך המועד, כקציצת דקל כדי לטחון את גזעו לצורך נסורת – האם יכול לעשותה באופן פומבי כדרך חול גמור. רב חננאל משמו של רב התיר לעשות זאת, אך אביי קילל את מי שיקצוץ בחול המועד דקל לצורך נסורתו, כיוון שמלאכה זו יוצרת אווירת חול גמור סביבה:

אמר רב חננאל אמר רב: קוצץ אדם דקל במועד, אף על פי שאינו צריך אלא לנסורת שלו. לייט עלה אביי. (מועד קטן יב:)

במחלוקת זו אוקימתות רבות. נעמוד רק על פשט הגמרא: איסור מצד 'מקראי קדש' מטה להימנע ממלאכה גדולה היוצרת אווירת חולין. אם האיסור נובע מצד הגדרת המלאכה – המלאכה שצריך לה במועד לא הוגדרה כמלאכה אסורה.

#### ***מלאכה מותרת שיש בה טורח***

כיוצא בו, דבר שאין בו משום מלאכה אך יש בו טרחה העלולה לפגום ב'מקראי קדש'. הראשונים דנו בכך במספר סוגיות, אך אנו נביא רק את ספקם של התוספות בכך:

וצריך עיון אי טרח בלא מלאכה אסיר כי היכי דאסירי בפרקמטיא ולקמן בשמעתיך אמר מועד משום טירחא ולא טירחא הוא ושמא היינו דוקא בדבר שהוא מלאכה.

(תוספות שם יב: ד"ה מכניס)

## **תיקון מנעלים לעולי רגלים**

נביא דוגמה הפוכה, של מה שעשוי להיות היתר מצד 'מקראי קדש' ואיסור מצד מלאכה מן ההלכה להלן:

חכמים אומרים: שלש אומניות עושין מלאכה בערבי פסחים עד הצות... רבי יוסי ברבי יהודה אומר: אף הרצענין, שכן עולי רגלים מתקנין מנעליהן בחולו של מועד.  
(פסחים נה. –):

נביא על כך את דברי הראב"ד, ונפרשם על פי דרכנו:

כתב הראב"ד בתשובה מותר לתקן מנעליו במועד ואף על גב דקנסי' למי שמכוין מלאכתו במועד ה"מ בדבר האבד דלא הוי צורך יום טוב אבל זה צורך יום טוב הוא והוא דאמר בפסחים שכן עולי רגלים מתקנין מנעליה' במועד כלומר שלא היו יכולי' לתקן קודם המועד משמע דלאחרים אסור ה"ק דאפי' אומן תופר כדרכו בלא שנוי ובעלמא האומן מכליב אפילו לצורך המועד ע"כ לשונו. (רבנו ירוחם – תולדות אדם וחווה ד', ה)

אם פֶּן מלאכת תיקון הנעליים במועד, אף שהוא בגדר 'דבר האבד' וצורך יום טוב, קנסוהו ואסרו עליו לתקן מנעליו. אולם, אפילו פֶּן מלאכתו במועד לא אסרו עליו לתקן מנעליו אצל תופר אומן שיתפור כדרכו, כאשר מדובר על תיקון נעליים לצורך עלייה לרגל במועד. 'דבר האבד' 'דוחה' את איסורי מלאכה בחול המועד, ולכן מותר לעשותו (כשלא פֶּן מלאכתו למועד). אולם תיקון נעליים לצורך עלייה לרגל, שהיא המצווה המובהקת במועד, הוא בגדרי 'הותר', כמו שחיטת בהמות בשבת לצורך קרבן מוסף השבת. הקרבן הוא קיומה של השבת, והעליה לרגל היא קיומו של המועד, הרגל. צד 'מקרא קדש' הוא המתיר מלאכה זו.

### **עשיית סוכה בחול המועד**

המשנה בסוכה (כז): אומרת ש"עושין סוכה בחולו של מועד". הפוסקים נחלקו מה היקף היתר זה. נביא את הדיון מתוך דברי ביאור הלכה:

עושה סוכה בחולו של מועד – ראיתי דבר חדש בספר מאמר מרדכי וז"ל דבר ברור הוא דמיירי בא"צ לעשות דבר האסור לעשותו בחול המועד משום בנין וסתירה שאינו עושה אלא הסכך בלבד לתת קנים וערבה על קונדסים הקבועים כבר מעיו"ט וכיו"ב... עכ"ל והנה אף שהמחבר כתב דבר ברור הוא לענ"ד לא נהירא כלל דפשיטות הסוגיא משמע דמותר לבנותה בחול המועד... דהא המצוה הוא כל שבעה ודומיא דמה שאמרו כותב אדם תפילין ומזוזות לעצמו ובפרט כשצריך להניחן... וכ"מ ממה שאמרו דלרבנן מה דכתיב חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים היינו עושה סוכה בחג משמע כפשיטה דעשייה גמורה מותר כנלענ"ד ברור: (בה"ל תרל"ז, א)

ביאור הלכה מביא את דעת מאמר מרדכי הסובר שאין היתר מיוחד לעשיית סוכה בחול המועד, אלא יכול להניח את הסכך על גבי דפנות שהיו קיימות לפני כן. ביאור הלכה חולק על כך וסובר שהיתר עשיית הסוכה מבוסס על מהות המועד, ובכך מתקיימת היותו 'מקרא קדש', ולא על הכלל הרגיל של היתר מחמת צורך המועד המתנגש עם איסור המלאכה בו. המאירי קרוב יותר למאמר מרדכי המחמיר בכך:

וכל שאין בו כיוון מלאכה במועד והוא צורך המועד אף על פי שאינו צורך אכילה ושאינו אבד במלאכת הדיוט מותר וכן אתה רשאי לפרשה בשאין שם אריגה ובנין גמור אלא הנחת מחיצות שאין בהם איסור במועד. (בית הבחירה סוכה כז: ד"ה כל שאדם)

#### 4. איסור סחורה בחול המועד

המגיד משנה סבור שאיסור סחורה בחול המועד הוא משום 'שמא יכתוב':

והטעם בזה לפי שאין בכל אלו מלאכה גמורה שתהיה אסורה אפילו ביום טוב ואין כאן אלא מקח וממכר שאסור מדבריהם ביום טוב גזרה שמא יכתוב ובחולו של מועד התירו מפני העברת הריוח. (מ"מ יום טוב ז', כב)

לשיטתו, יסוד האיסור הוא דיני מלאכה. לפי ערוך השולחן הוא משום 'מקראי קדש':

ויש להבין הא משא ומתן אפילו בשבת ויו"ט אינו מדאורייתא אלא מדברי קבלה דכתיב ממצא חפצך והם משבותי שבת מה ראו חכמים לאסרן בחול המועד... ועוד מאי האי דאמר רבא פרקמטיא כל שהוא אסור הא אפילו מלאכות גמורות מותרות... ואיך החמירו בשבות יותר מבמלאכה דאורייתא:

ונ"ל דמשום דעיקר המועד לא ניתנה לישראל אלא לאכול ולשתות ולשמוח ולעסוק בתורה... ולכן הוכרחו חכמים לאסור עליהם המשא ומתן והוכרחו לאסור אפילו כל שהוא דמשא ומתן אין לה קצבה ואם תתיר כל שהוא ממילא שיגרור עוד ובוזה גריע ממלאכה... (ערוה"ש או"ח תקל"ט, ב-ג)

#### ד. הדעות שאיסור מלאכה בחול המועד מדרבנן

למרות כל הלימודים של התנאים השונים שהבאנו לעיל, יש הסוברים שכל איסור המלאכה בחול המועד אינו אלא מדרבנן, וכדברי הרא"ש (מועד קטן א', א) שהובא לעיל, הסובר שהלימודים אינם אלא אסמכתא. נבדוק שיטות אלו ואת מקורותיהן.

## 1. הרקע לשאלה – סתירת הסוגיות

הגמרא במועד קטן מביאה בשתי סוגיות סמוכות ביטויים העלולים להיראות כסותרים בנוגע לשאלה האם איסורי המלאכה בחול המועד הם מן התורה:

רב אשי אמר: לא מיבעיא קאמר: לא מיבעיא בימי אבלו דמדרבנן הוא, ושרי, אלא אפילו במועד, דאיסור מלאכה מדאורייתא, במקום פסידא – שרו רבנן. (יא:)  
אלא אמר רב אשי: מועד ארבעה עשר קא רמית? מועד – משום טירחא הוא, ובמקום פסידא – שרו רבנן. ארבעה עשר – משום צורך יום טוב הוא, מידי דצורך יום טוב – שרו רבנן, מידי דלאו צורך יום טוב – לא שרו רבנן. (יג.)

בסוגיא הראשונה עולה שאיסור המלאכה בחול המועד הוא מדאורייתא, ובסוגיא השניה עולה שאיסור המלאכה בו הוא מדרבנן. עוד משמע שתוקף האיסור מדרבנן גם בירושלמי:

א"ר בא בר ממל אילו היה לי מי שיומנה עמי... והתרתיה שיהו עושין מלאכה בחולו של מועד... כלום אסרו לעשות מלאכה בחולו של מועד אלא כדי שיהו אוכלין ושותין ויגיעין בתורה ואינן אוכלין ושותין ופחזין. (ירושלמי מועד קטן ב', ג.)

אכן, ראשונים רבים (זוהי שיטת הרמב"ן ותלמידיו) למדו בירושלמי שאיסור המלאכה מדרבנן, כי אלו הייתה מלאכת חול המועד מן התורה, איך רצה רבי אבא בר ממל להתירה?<sup>15</sup> ניתן ליישב את היחס בין שתי הסוגיות לשני הכיוונים, והראשונים דנו בכך:

## 2. שיטת הרמב"ן

הרמב"ן טען, מכוח הגמרא לעיל במועד קטן (יא:): ומכוח סוגיות נוספות, שמלאכת חול המועד נאסרה מן התורה. את רבי אבא בר ממל בירושלמי, שביקש להתיר את מלאכת חול המועד, העמיד בסייגים שאסרו חכמים בחול המועד (כמלאכה לצורך המועד שהותרה מן התורה וחכמים אסרו בה מלאכת אומן), אך לא בסתם מלאכות שנאסרו מן התורה:

עוד אני צריך להתיר קשר אחר שהוא מקושר במועד. ודאי דאיסורי מלאכות במועד מן התורה הן... והשתא קשיא לן מה שאמרו בירושלמי א"ר אבא בר ממל... אלמא דרבנן היא, וי"ל שמן התורה מלאכת אוכל נפש לצורך היום מותרת ביום טוב, וכן מכשירין, ובחולו של מועד הותר יותר כל מלאכה שהוא לצורך, ובאו חכמים ואסרו בזה מלאכת

<sup>15</sup> אומנם לענ"ד אין מרבי אבא ראייה נחרצת, ואפשר שיכול היה להתירה אפילו הייתה מלאכת חול המועד אסורה מן התורה, אם האיסור אינו מצד איסורי מלאכה אלא מצד 'מקראי קדש'. רבי אבא בר ממל טען, שהליכה לעבודה, בעת שאנשים מכירים בקדושת החג, מקיימת את דין 'מקראי קדש' יותר מאשר אכילה ושתיה שיש בה פחז וקלות ראש.

אומן, וכן בדבר האבד כל שבני אדם חושבין אותו להפסד וטורחין בו משום כך מותר מן התורה, וזהו מסרן הכתוב לחכמים... ובאלו א"ר בא שאלו מצא להושיב ב"ד על כך היה מתיר מלאכות הללו כדי שיתעסקו בהן ולא יהיו בטלים, שהבטלה מביאה אותן לידי פחזות, הא עיקר חולו של מועד ודאי תורה היא. וגם זה כפתור ופרח.  
(רמב"ן פסקי דיני מלאכת חולו של מועד [מובא בתחילת מועד קטן])

### 3. שיטת בעלי התוספות

התוספות לעומתו, בשם רבנו תם, הריב"א ור"י, הבינו שמלאכת חול המועד מדרבנן, וכל הלימודים שהבאנו לעיל אינם אלא אסמכתא. מכל מקום, כיוון שיש לחול המועד 'סמך' מן התורה הוא חמור מגזרה רגילה מדרבנן. נראה לי שכוונתם היא שודאי מוכח מן התורה שמדובר על ימי קודש שיש לעלות בהם לרגל, להקריב את הקרבנות המיוחדים ולציין בהם ובמצוותיהם את תוכן החג. לדעתם אין סתירה מהותית בין תכנים אלו וציונם לעשיית מלאכה, ולכן התורה לא אסרה עשיית מלאכה. חז"ל רצו להבטיח את אי-הסחת הדעת מתכני החגים מחמת המלאכה, ולכן אסרוה כדי לקיים בכך את המצווה מן התורה.

חולו של מועד אסור בעשיית מלאכה – לכאורה משמע דמלאכה דמיתסרא ביה מדאורייתא... וקשה לר"ת דא"כ דבר האבד וכמה מלאכות דשרינן התם היכי משתרו וכי היכן מצינו איסור דאורייתא מקצתו אסור ומקצתו מותר... ועוד מצינו בירושלמי בפרק שני דמו"ק כלום אסרו מלאכה אלא כדי שיהו אוכלין ושותין ויהיו יגיעים בתורה והם פוחזין ואוכלין ושותין משמע לישנא דמדרבנן הוא... מ"מ משמע לפי האמת דלא מיתסר רק מדרבנן וכי קאמר התם בריש פירקא לא מיבעיא אבל דרבנן אלא אפילו חוש"מ דאורייתא כעין דאורייתא קאמר לפי שיש לו סמך מקרא דאורייתא... וכן פירש הריב"ם בשם רבינו יב"א דמלאכה דמועד מדרבנן... (תוספות חגיגה יח.)

כך עולה גם מדברי רבי אליעזר ממץ בעל ה'יראים',<sup>16</sup> אך בשם רבותיו הביא שסברו שהוא איסור תורה:

וגזרו חכמים על חולו של מועד ואסרו בו מלאכה שיש בו טורח ואין דבר האבד ואסמכוה אקרא... והא דאמרינן בתחלת מי שהפך [י"א ב'] אבל איסור מדרבנן חולו של מועד איסור מלאכה מדאורייתא נראה לי דהכי פירושו אבל לית ליה עיקר דאורייתא אף

<sup>16</sup> אולם המרדכי מועד קטן תתלה הביא בשמו: "וה"ר אליעזר ממץ כתב בס"י דחולו של מועד אסור מדאורייתא:", וצריך עיון קצת.



על גב דסמכינן ליה אקרא והפכתי חגיכם לאבל מה חג אסור אף אבל אסור דברי נביאים הם אבל אסור מלאכה חוש"מ מסמכינן ליה אקרא דאורייתא הלכך קרי ליה דאורייתא. אעפ"כ ספק בידי אי דאורייתא אי דרבנן כי יש לי כמה ראיות שהבאתי לצד אחר מכל מקום הטיית לבבי וסברתי נראה לי כאשר כתבתי ובפירושי רבותי במוע"ק מצאתי דאסור מלאכה חולו של מועד דאורייתא. (יראים ש"ד [דפוס ישן קי"ג])

בדרך התוספות הלכו גם הרא"ש (מועד קטן א', א) שהובא לעיל והטור:

חול המועד... מותרין בכל מלאכה מן התורה אלא שחכמים אסרום במקצת מלאכות אף על גב דילפי' להו מקראי טובא אסמכתות בעלמא נינהו אבל עיקרן אינו אלא מדרבנן הלכך התיירו... (טור אור"ח תק"ל)

נראה שמקורה של השיטה בדברי רבנו גרשם:

מלאכת חולו של מועד מדרבנן אסור ולא מדאורייתא אסור: (רבנו גרשם בכורות לד:)

בית יוסף, שדרכו לפסוק על פי הרמב"ם, הר"ף והרא"ש, חלק כאן על הרמב"ם (על פי הבנתו. הבנתו תידון להלן) והרא"ש שפסקו שהוא מדרבנן, ופסק כר"ף (מועד קטן א.) שאיסורי חול המועד הם מן התורה,<sup>17</sup> ומכל מקום כך פסק בית יוסף גם מדעת עצמו.

ודעת הרמב"ם בפרק ז' מהלכות יום טוב (ה"א) כדעת התוספות והרא"ש דאין אסור מלאכה בחול המועד אלא מדרבנן... ולע"ד נראה דאסור מלאכה בחול המועד דבר תורה. (ב"י אור"ח תק"ל)

#### 4. שיטת ספר החינוך

בתווך, בין הראשונים שפסקו כי מלאכת חול המועד אסורה מן התורה ובין הפוסקים שאינה אסורה אלא מדרבנן, ניצב ספר החינוך. הוא מבין שכוונת התורה הייתה לאסור מלאכה בחול המועד כדי שיהא ניכר בהם שהם ימי חג שנועדו לזיכרון ולמצוות החג, אך היא נתנה לחכמים את כל מלוא שיקול הדעת להכריע אילו מלאכות תיאסרנה ואילו תותרנה:

ואי זו מלאכה אסורה או מותרת מסרן הכתוב לחכמים, ואחר שהדבר מסור בידם שלא אסרה התורה אלא במה שיאמרו הם, חילקו המלאכות כפי רצונם ודעתם, ונמצא שכל מלאכה שאסרו הם זכרונם לברכה אסורה לנו מדאורייתא, ואשר התיירו גם כן מותר מן

<sup>17</sup> אומנם קשה להוכיח בשיטת הר"ף שפסק שהוא מן התורה, אך כך עולה מסתימתו לאחר שהביא את הדרשות השונות. הנצי"ב בהעמק שאלה ק"ע אכן הבין בר"ף שהאיסור הוא מדרבנן מכך שהביא גם את דרשותיהם של רבי יוסי הגלילי ורבי יאשיה, שהנצי"ב הבין שהן אסמכתא בלבד.

התורה, כי בידם נמסר איסור זה לפי משמעות הנדרש בכתוב... כי התורה לא אסרה ולא התירה בחולו של מועד אלא במה שיסכימו הם. (ספר החינוך שכג)

לשיטתו נראה לכאורה לחדש שגם פרטי האיסורים שקבעו חכמים (כמו האיסור על 'דבר האבד' באדם הדוחה מלאכתו למועד, דברים שיש בהם איסור בפרהסיה והיתר בצנעה או דברים שיש בהם צורך המועד אך הם נעשים בטרחה יתירה) מקבלים בסופו של דבר תוקף של איסור דאורייתא. זאת בניגוד לרמב"ן (לעיל), שלדעתו התורה התירה דברים שהם צורך המועד ו'דבר האבד', והסייגים השונים שגזרו חכמים בהיתרים אלו הם איסורי דרבנן.

## 5. שיטת הרמב"ם

הרמב"ם פסק שמלאכה בחול המועד אסורה 'מדברי סופרים':

חולו של מועד אף על פי שלא נאמר בו שבתון הואיל ונקרא מקרא קדש והרי הוא זמן חגיגה במקדש אסור בעשיית מלאכה כדי שלא יהיה כשאר ימי החול שאין בהן קדושה כלל, והעושה בו מלאכה האסורה מכין אותו מכת מרדות מפני שאיסורו מדברי סופרים. (רמב"ם יום טוב ז', א)

הראשונים (רמב"ן ע"ז כב. ד"ה ומדמקשה, ספר החינוך שכג, ר"ן מועד קטן יב: ובית יוסף או"ח תק"ל) הבינו שהרמב"ם אסר מדרבנן בלבד. לאידך גיסא הביאו מפרשי הרמב"ם ראייה מדבריו להלן, שאיסורי מלאכה בחול המועד הם מן התורה:

מותר להקריב בחולו של מועד נדרים ונדבות שנאמר אלה תעשו לה' במועדיכם לבד מנדריכם ונדבותיכם מכלל שקריבין ברגל. (רמב"ם חגיגה א', י)

לדעתם, הבאת מקור מן התורה להיתר הקרבת נדרים ונדבות בחול המועד מעידה על איסור יסודי להקריבם לולא המקור. האיסור להקריבם הוא מחשש מלאכה שאינה צורך המועד בעצם שחיתתם. לנו נראה ברמב"ם, ש'דברי סופרים' כאן הכוונה לדברי קבלה ויש כאן צד דאורייתא, וכדבריו בפירוש המשנה:

בא בקבלה שחולו של מועד אסור בעשיית מלאכה. והמשנה קוראת לחולו של מועד מועד בכל מקום. וכן נתבאר בקבלה הגדרת מלאכות שמותר לעשותן במועד והגדרת מלאכות שאסור לעשותן, וזהו ענין מסכתא זו. (רמב"ם בפהמ"ש מועד קטן א', א)

הראיה שהביאו מפרשי הרמב"ם אינה נחרצת משום שיתכן שהפסוק נצרך להשמיענו שיוצא בנדרים ונדבות ידי שמחה באכילת הבשר. זאת ועוד: היה מקום לאסור על הקרבת

נדרים ונדבות שאינם שייכים לחג משום כבוד החג וקרבתו, וזאת גם אם אין איסור מלאכה בחול המועד:

כי אתא רב דימי א"ר יוחנן משום ר"ש בן יהוצדק: אלה תעשו לה' במועדיכם – אלו חובות הבאות חובה ברגל, לבד מנדריכם ונדבותיכם – לימד על נדרים ונדבות שקרבין בחולו של מועד... הא אינו מדבר אלא בעולת יולדת ועולת מצורע. ולמנחותיכם... הא אינו מדבר אלא במנחת חוטא ובמנחת קנאות. (תמורה יד:)

עצם הצורך להתיר הקרבת עולת יולדת ועולת מצורע, מנחת חוטא ומנחת קנאות ברגל, מלמד שהיה מקום לאסור עליה משום שאין קרבתו אלו באים לכבוד יום טוב. אכן, לפי רבי שמעון בתוספתא להלן נאסר להביא תודה בחג, אולי מפני ששמחתה (על ההצלה או על 'נס' אחר) עלולה להאפיל על שמחת החג וקרבתו.

ר' שמעון אומר אין מביאין תודה בחג הסוכות שכל שבא בחג המצות בא בחג השבועות ובחג הסוכות תודה שאינה באה בחג המצות אינה באה לא בחג השבועות ולא בחג הסוכות ר' לעזר בי ר' שמעון אומ' תודה באה בחג הסוכות ויוצא בה ידי חובתו משם שמחה ואין יוצא בה ידי חובה משם חגיגה. (תוספתא חגיגה (ליברמן) א', ו)

## ה. משמעות 'מקראי קדש'

### 1. 'מקרא קדש' כמלמד על תוכן מוסף לימי חול המועד

לעיל טענו שגם הסוברים שמלאכת חול המועד לא נאסרה מן התורה – מסכימים עם מגמת התורה לציין את כל שבעת ימי החג כימים של קרבתו מיוחדים, עלייה לרגל וקרבתו, מצוות החג המיוחדות, זיכרון האירוע הכרוך בחג וההודאה לה' הקשורה בו וזיכרון העניים ומתנותיהם הקשורות לאירועים החקלאיים שבחג. כל אלו מקופלים בהיות החג כולו 'מקרא קדש' וכפי שנאמר:

אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה' אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ לְהַקְרִיב אֹשֶׁה לַה' עֲלֵה וּמִנְחָה זֶבַח וּנְסֻכִּים  
דָּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ: (ויקרא כ"ג, לז)

לשיטה שאיסורי המלאכה אינם מן התורה, המצווה ב'מקראי קדש' היא מצווה שונה מאיסור מלאכה. למצווה זו ולתוכנה יוכלו להסכים גם הסוברים שאיסור מלאכה הוא מן התורה. הוא עשוי להילמד ממקום אחר, ואף אם יילמד מן המילים 'מקראי קדש', ניתן ללמוד מהן בנוסף לאיסור מלאכה גם דברים נוספים שהמשותף להם ולאיסור מלאכה הוא הצורך לזכור את החג ואת קדושתו ומצוותיו ולא להטביעם בשגרת יום מלאכה רגיל.

## מאכל, משתה וכסות נקיה

'הדבר הנוסף' הנלמד מ'מקראי קדש' הוא בעיקר מאכל ומשתה של כבוד וכסות של כבוד:

ביום הראשון מקרא קודש וביום השביעי מקרא קודש ארעם במאכל ובמשתה ובכסות נקיה אין לי אלא יום טוב הראשון והאחרון שהם קרויין מקרא קודש חולו של מועד מנין ת"ל אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש:  
(מכילתא דר"י בא, מסכתא דפסחא ט)

את העובדה שניתן ללמוד גם איסור מלאכה גם את כבוד המאכל, המשתה והכסות מביטוי אחד – 'מקרא קדש', ניתן לראות במכילתא דרשב"י (ההולכת בעקבות דרשתו של רבי יונתן לעיל בפרק ב סעיף 5):

ביום הראשון מקרא קודש במה אתה מקדשהו קדשהו במאכל קדשהו במשתה קדשהו בכסות נקייה ביום הראשון מקרא קודש וביום השביעי מקרא קודש אין לי אלא יום טוב ראשון ואחרון שאסורין במלאכה חולו של מועד מנלן אמרת ומה יום טוב ראשון ואחרון שאין לפנייהם ואחרייהן מקודשין אסורין במלאכה חולו של מועד שלפניהם ואחרייהן מקודשין אינו דין שיהו אסורין במלאכה... הואיל וקרויין מקרא קודש דין הוא שיהו אסורין במלאכה.  
(מכילתא דרשב"י י"ב, טז)

אומנם, ייתכן ללומדם גם משני מקורות שונים כפי שעולה בספרי:

ביום הראשון מקרא קודש, אירעו במאכל ובמשתה ובכסות נקיה: כל מלאכת עבודה לא תעשו, מגיד שאסור בעשיית מלאכה ומנין להתיר בו אוכל נפש נאמר כאן מקרא קודש ונאמר להלן מקרא קודש מה מקרא קודש האמור להלן להתיר בו אוכל נפש אף מקרא קודש האמור כאן להתיר בו אוכל נפש.  
(ספרי במדבר קמז)

עוד עולה מן הספרי שכבוד המאכל והמשתה של המועד הוא הסיבה להתיר את מלאכת המאכל והמשתה במועד לכל שלוחותיה, כולל מכשיריה ודברים נוספים (כקישוט הגוף וכדומה). היתר אוכל נפש לדרך זו אינו מצד הקלה במלאכות בחול המועד אלא מצד כבודו של המועד כ'מקרא קדש' ('הותרה').

מדרש זה אינו מבחין בין 'מלאכה' ל'מלאכת עבודה', ובמועד נאסרה כל מלאכה כמו בשבת. אי-הבחנה זו באה מחמת ה'סתירה' בין יום טוב של פסח בשמות י"ב, שנזכרה בו 'מלאכה' ובין יום טוב של פסח שבפרשת פנחס שנזכרה בו 'מלאכת עבודה'. לכן ההיתר לאוכל נפש הוא היתר מיוחד מצד צורכי הנפש ולא מצד שאינו מלאכה אסורה – כלומר, איסור המלאכה

אינו מחמת עצמו, אלא מצד כבוד יום טוב. כבוד הוא ליום טוב להכין בו אוכל נפש, כמו שתמידים ומוספים קרבים בשבת.

לשיטה ש'מקרא קדש' מלמד על כבוד המועד – התרת 'דבר האבד' קשורה בכבוד המועד. כך עולה בריטב"א ובראב"ה:

כי טעם איסור מלאכות במועד הוא משום טרחא ושלא למעט בשמחת הרגל ולפיכך התירו חכמים כל שהוא צורך המועד וכל שהוא דבר האבד כדי שלא יהא דואג על אבדתו ונמנע משמחת יום טוב. (ריטב"א מועד קטן יג.)  
הכל תלוי כדי שישמח במועד, כדמפרש בירושלמי ומתוך שמחה נוח לו ללמוד ולהבין בהלכות הרגל... הילכך היכא דאיכא טרחא יתירא אסור, שלבו עצוב מפני הטורח. וכן התירו לעשות מלאכה בדבר האבד או בשאין לו מה לאכול כדי שיהא שמח במועד ועל דרך זו הולכים כולם. (ראב"ה ג' מועד קטן תתל"ה)

### **קרבן חגיגה**

המכילתא להלן למדה ברוח דרשתו של רבי יונתן גם את דין קרבן חגיגה מן המילים 'מקרא קדש'. היא למדה זאת מן האמור בתורת כהנים (ויקרא כ"ג) בחג הסוכות.

וחגותם אותו חג ליי' אין לי אלא יום טוב ראשון שהוא טעון חגיגה יום טוב האחרון מנין ת"ל שבעת ימים תאכל מצות וביום השביעי חג ליי' אין לי אלא יום טוב ראשון ואחרון שהם טעונים חגיגה חולו של מועד מנין הרי אתה דן הואיל ויום טוב הראשון ואחרון קרויין מקרא קדש. וחולו של מועד קרוי מקרא קדש אם למדת על יום טוב הראשון ואחרון שהן קרואים מקרא קדש הרי הן טעונין חגיגה חולו של מועד שהוא קרוי מקרא קדש דין הוא שייטען חגיגה ועוד קל וחומר ומה אם יום טוב הראשון ואחרון שאין לפניהם ולאחריהם מקודשין הדי הן טעונין חגיגה חולו של מועד שהוא מקודש לפניו ולאחריו דין הוא שיהא טעון חגיגה. (מכילתא דר"י בא, מסכתא דפסחא ז)

### **ציבוריות ופומביות**

לרמב"ן ביאור נוסף ל'מקרא קדש' הקשור יותר לציבוריות ופומביות:

וטעם מקראי קדש – שיהיו ביום הזה כולם קרואים ונאספים לקדש אותו, כי מצוה היא על ישראל להקבץ בבית הא – להים ביום מועד לקדש היום בפרהסיא בתפלה והלל לאל בכסות נקיה, ולעשות אותו יום משתה כמו שנאמר בקבלה לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאיין נכון לו כי קדוש היום לאדונינו ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם. והנה מקרא קדש, מלשון קרואי העדה... (רמב"ן ויקרא כ"ג, ב)

## 2. 'מקרא קדש' במלמד דווקא על איסור מלאכה

לעומתם אפשר ש'מקראי קדש' מלמד דווקא על איסור מלאכה. אפשרות זו עולה ברמב"ם:

שצונו לשבות ממלאכה ביום ראשון שלפסח והוא אמרו ית' ביום הראשון מקרא קדש.  
ודע זו ההקדמה. והיא כל מה שנאמר בו מקרא קודש בא בפירושו קדשהו. וענין קדשהו  
שלא תעשה בו מלאכה... (ספר המצוות לרמב"ם עשה קנט)

על יסוד זה חוזר הרמב"ם אף ביחס לשאר הימים הטובים (שביעי של פסח, שבועות, ראשון  
של סוכות ושמיני עצרת; עשין קס, קסב, קסו ו-קסז בהתאמה). אומנם בהלכותיו למד  
מ'מקרא קודש' את הכבוד והעונג בימים טובים:

כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה כך כל ימים טובים שנאמר לקדוש ה' מכובד וכל ימים  
טובים נאמר בהן מקרא קדש. (רמב"ם יום טוב ו', טז)

מחלוקת זו בין הרמב"ם בספר המצוות ובין הרמב"ן אולי עולה כבר במחלוקת התנאים:

רבי אליעזר אומר דכתיב שבתון זכרון תרועה מקרא קדש. שבתון – זה קדושת היום,  
זכרון – אלו זכרונות, תרועה – אלו שופרות, מקרא קדש – קדשהו בעשיית מלאכה.  
אמר לו רבי עקיבא: מפני מה לא נאמר שבתון – שבות, שבו פתח הכתוב תחילה? אלא:  
שבתון – קדשהו בעשיית מלאכה, זכרון – אלו זכרונות, תרועה – אלו שופרות, מקרא  
קדש – זו קדושת היום. (ראש השנה לב.)

לכאורה ניתן לומר שהרמב"ם בספר המצוות הולך בדרכו של רבי אליעזר הדורש 'מקרא  
קדש' ביחס לאיסור מלאכה, ואילו הרמב"ן שהבאנו לעיל (והרמב"ם בהלכות יום טוב) הולך  
בדרכו של רבי עקיבא הדורש 'מקרא קדש' על מהותו של היום.

אומנם, תלייה זו לא תיתכן הן בשיטת רבי עקיבא הן בשיטת הרמב"ם בספר המצוות.  
בשיטת רבי עקיבא מפורש שהוא לומד מ'מקרא קדש' על איסור מלאכה:

רבי עקיבא אומר: אינו צריך, הרי הוא אומר אלה מועדי ה' וגו' [מקראי קדש, י"מ];  
במה הכתוב מדבר? אם בראשון – הרי כבר נאמר שבתון, אם בשמיני<sup>18</sup> – הרי כבר נאמר  
שבתון. הא אין הכתוב מדבר אלא בחולו של מועד, ללמדך שאסור בעשיית מלאכה.  
(חגיגה יח. ודומה לו בספרא אמר י"ב, יד אות ז)

אף בשיטת הרמב"ם לא נכונה תלייה זו, שכן לגבי ראש השנה הוא פוסק כרבי עקיבא:

<sup>18</sup> הגהנו ("בשמיני" במקום "בשביעי") על פי גרסת רבנו חננאל, וכן הגיהו טורי אבן, מצפה איתן  
ומרומי שדה (ראה חגיגה יח. בש"ס שוטנשטיין הערה 14).

שצונו לשבות ממלאכה יום ראשון שלתשרי והוא אמרו יתעלה (שם) בחדש השביעי  
באחד לחדש יהיה לכם שבתון. (ספר המצוות לרמב"ם עשה קסג)

אם כן, נראה להסביר שמחלוקת רבי אליעזר עם רבי עקיבא היא מחלוקת נקודתית ביחס  
לדרשת הפסוקים האמורים בראש השנה, ולא מחלוקת עקרונית באשר לפרשנות הביטוי  
'מקרא קדש'. אשר על כן, לא רק שאין נכון לומר שהרמב"ם אוהז בשיטת רבי אליעזר נגד  
רבי עקיבא, אלא אדרבה הרמב"ם מאמץ את שיטת רבי עקיבא.<sup>19</sup>  
מי שמאמץ באופן מוחלט את פרשנות 'מקרא קדש' כאיסור מלאכה, ומתוך כך פוסק כרבי  
אליעזר נגד רבי עקיבא, הוא הסמ"ג. בעשין לג-לח הולך הסמ"ג בעקבות הרמב"ם בספר  
המצוות, למעט בעשין לו שם פורש הוא מדרכו ופוסק:

לשבות בראש השנה שנאמר ובחודש השביעי באחד לחודש מקרא קודש:

בדרך זו למד גם רב אחא משבחא:

ולא מיבעיא יומי טבי אלא אפי' חולי דמועדא אסור בעשיית מלאכה דתניא אלה מועדי  
'י' מקראי קודש מה ת"ל אם לענין שבתות וימים טובים הרי כבר נאמר אלה מועדי יי'  
הא מה אני מקיים מקרא קודש לימד על חולו של מועד שאסור בעשיית מלאכה.  
(שאלות דרב אחאי וזאת הברכה קע)

דרך זו בפרשנות 'מקרא קדש' עולה גם במכילתא בדרשת רבי יונתן:

כל מלאכה לא יעשה בהם. אין לי אלא יום טוב האחרון שהוא אסור בעשיית מלאכה  
יום טוב הראשון מנין ת"ל ביום הראשון מקרא קודש אין לי אלא יום טוב הראשון  
והאחרון שהם אסורין בעשיית מלאכה חולו של מועד מנין... אם אמרת בר"ח שאין  
קרויין מקרא קודש לכך מותרין במלאכה תאמר בחולו של מועד שהוא קרוי מקרא קדש  
לפיכך יהא אסור במלאכה הא למדנו על חולו של מועד שהוא אסור במלאכה:  
(מכילתא דר"י בא, מסכתא דפסחא ט)

אומנם, המכילתא מביאה גם דרשות אחרות המפרשות את 'מקרא קודש' כמלמד על חובת  
מאכל ומשתה וכסות נקייה:

ביום הראשון מקרא קודש וביום השביעי מקרא קודש ארעם במאכל ובמשתה ובכסות  
נקיה אין לי אלא יום טוב הראשון והאחרון שהם קרויין מקרא קודש חולו של מועד  
מנין ת"ל אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש:

<sup>19</sup> לפחות ביחס לראש השנה, אך גם ביחס למקור איסור המלאכה בחול המועד (אף שהוא הבין  
שתוקף דרשת רבי עקיבא הוא מ'דברי סופרים', כפי שביארנו בפרק ד סעיף 5).

### 3. דרגות שונות בקיום 'מקרא קדש'

קיימת סתירה בהתבטאות הרמב"ם על חול המועד כ'מקרא קדש'.<sup>20</sup> בפרק ו' משמע שרק

יום טוב נקרא 'מקרא קדש' המחייב בכבוד, אך חול המועד מחייב בשמחה בלבד:

כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה כך כל ימים טובים שנאמר לקדוש ה' מכובד וכל ימים טובים נאמר בהן מקרא קדש... וכן ראוי לאדם שלא יסעוד בערבי ימים טובים מן המנחה ולמעלה כערב שבת שדבר זה בכלל הכבוד...

שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ותענית, וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו שנאמר ושמחת בחגך וגו'.

(רמב"ם יום טוב ו', טז-יז)

בהלכה טז הוא מתייחס לימים טובים עצמם, ופוסק שיש לכבדם ולענגם מפני שנאמר בהן

'מקרא קדש'. בהלכה יז הוא מוסיף כי יש בחול המועד חובת שמחה, אך אין הוא 'מקרא

קדש'. אולם, בפרק ז' הוא כולל גם את חול המועד במסגרת 'מקרא קדש':

חולו של מועד אף על פי שלא נאמר בו שבתון הואיל ונקרא מקרא קדש והרי הוא זמן חגיגה במקדש אסור בעשיית מלאכה כדי שלא יהיה כשאר ימי החול שאין בהן קדושה כלל, והעושה בו מלאכה האסורה מכין אותו מכת מרדות מפני שאיסורו מדברי סופרים.

(רמב"ם יום טוב ז', א)

אכן, רבי עקיבא איגר מבחין ברמב"ם בין שמחה, שהיא דין גם בחול המועד ובכל החג, ובין

כבוד ועונג ועמם מצוות אכילת פת, שהם דין בשבת וביום טוב אך לא בחול המועד:

משמע דהם תרי מילי חיוב כיבוד ועונג וחיוב שמחה, ומה"ט בהל' וי"ו נקיט ימים טובים, דמשמע ביום טוב ולא בחול המועד, ובהלכה ז' בחיוב שמחה נקט ז' ימי פסח וח' ימי החג דגם חול המועד בכללם, וא"כ נראה כיון דבשבת כל החיוב לאכול פת אינו מטעם שמחה אלא מטעם כיבוד שבת לקבוע סעודה על הלחם... וא"כ י"ל דגם ביום טוב מדין שמחה הי' סגי בבשר ויין ובגדי צבעונים אלא דחיובי כמו בשבת וראיה דהרי בחול המועד אף דאיכא חיוב שמחה מ"מ אין חיוב לאכול פת.

(שו"ת רע"א קמא א)

<sup>20</sup> כתבנו בפרק ב שסתירה זו בהגדרת 'מקרא קדש' נמצאת כבר בפוסקים עצמם.



על בסיס דבריו ניתן לומר שגם שבת וימים טובים קרויים 'מקרא קדש' וגם חול המועד קרוי 'מקרא קדש'. אומנם, 'מקרא קדש' שבשבת ויום טוב מחייב בכבוד ועונג, ואילו 'מקרא קדש' שבחול המועד מחייב רק במצות שמחה.<sup>21</sup>

שלא כדברינו הבין הרש"ז, בעל שולחן ערוך הרב, שאין כלל דין 'מקרא קדש' בחול המועד, לא באיסור מלאכה ולא בכבוד המאכל והכסות:

ב' מצות אלו שהן כבוד ועונג... אינן נהגות בחולו של מועד שהרי לא נאמר בהן מקרא קדש. (שו"ע הרב או"ח תקכ"ט, ה)

המשנה ברורה לעומתו, גם חשש לדעות שאיסור מלאכה בחול המועד מן התורה וגם חייב מן התורה לכבדו באוכל ובכסות. מדבריו שם בשער הציון נראה ש'מקרא קדש' בחול המועד אינו אלא לעניין כבוד ולא לעניין מלאכה, והוא נטה להכריע שהמלאכה אסורה מדרבנן בלבד. גם לעניין כיבודו באוכל ובכסות נטה שם לראות בו דרגת ביניים שיש לכבדו יותר מיום חול, אך לא כמו יום טוב:<sup>22</sup>

גם חייב לכבד חול המועד במאכל ובמשתה וכסות נקיה שלא ינהג בהן מנהג חול. ומהרי"ל לבש הקט"א של שבת. ועיין לעיל סימן תקכ"ט ס"ב ובמ"ב שם דמצות ושמחת בחגך וגומר קאי גם על חול המועד ומבואר שם כיצד משמחן וכתבו האחרונים דאף דמוכח בסימן קפ"ח ס"ז דאינו מחויב לאכול פת דוקא בחול המועד ורק דאסור להתענות מ"מ לכתחלה מצוה לקבוע סעודה על הפת אחת כלילה ואחת ביום דכיון דמצוה לכבדו באכילה ושתייה ועיקר אכילה הוא לחם. (משנ"ב תק"ל, א)

<sup>21</sup> סוף דבר סובר הרמב"ם שיש חיוב שמחה בחול המועד. לעומתו, בעל המאור מגביל את דין השמחה בחול המועד ומתיר להתענות בו אם אין התענית משום אבל (שהרי לא גרע חול המועד מהימים הרשומים במגילת תענית): "ונראה כי ראשי חדשים וחולו של מועד הכל מודים ששמחתן רשות שלא נאמרה בהם עצרת... ובמס' סוכה אמרין מה דירה אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל אף סוכה אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל ונראה מזה שמוותר להתענות בחולו של מועד..." (בעה"מ פסחים יח:).

<sup>22</sup> בדבריו הוא מתבסס על הסתירה בדברי הרמב"ם שראינו לעיל.



## מעמדו ההלכתי של ערב שבת\*

### א. הקדמה

אבל, לא על השבת דואב הלב, כמו על "ערב שבת". שומרישבת יש באמריקה, אבל אין בה יהודים של ערבשבת, ההולכים בכוונת הנשמה ובהמיית-הלב לקראת שבת. (על התשובה עמ' 58 בהערה)

תאורו של הגר"ד סולוביצ'ק זצ"ל את ימי הַשְּׁשִׁי "בשכונות המאוכלסות יהודים חרדים" (שם) כואב את אורת החול שראה במקומו בחו"ל, שהחליפה את האוירה המיוחדת האמורה לשרות בימי שְׁשִׁי לפני שעת כניסת השבת. גם בארצנו הקדושה, בה יום שְׁשִׁי הוא יום חופש או לפחות חצי יום עבודה/לימודים, אנו לאו דוקא עדים לאוירה של אנשים "ההולכים בכוונת הנשמה ובהמיית הלב לקראת שבת".

לדעתי הסיבה פשוטה: בעוד גדרים מובהקים, של איסורים מחד גיסא ושל מצוות מאידך גיסא, מגדירים את יום השבת, לא כן הדבר לגבי יום שְׁשִׁי. מעבר למצוות כבוד השבת,<sup>1</sup> ואי אלו איסורים שחלקם כלל לא חלים על כל אדם ואף לא בכל יום שְׁשִׁי<sup>2</sup> – היום מותר בעשיית מלאכה עד שעת כניסת השבת. אכן, הרמב"ם, בנוסח ההבדלה, אינו מיחד את יום שְׁשִׁי משאר ימי השבוע אלא מציג אותו כחלק בלתי נפרד משאר ימי המעשה:

וזה הוא נוסח ההבדלה... המבדיל בין קדש לחול ובין אור לחשך ובין ישראל לגוים  
ובין יום השביעי לששת ימי המעשה. (רמב"ם שבת כ"ט, ג)

יחד עם זאת, יש כמה הלכות ספורות, החלות בערבו של שבת, המיוחדות את יום שְׁשִׁי משאר ימי המעשה:

א. אין להרבות באכילה או לקבוע סעודה משעה מסוימת (שם רמ"ט, ב).

\* כל ההפניות לטו"ש"ע במאמר מפנות לחלק או"ח.

<sup>1</sup> על פי הבנת הגר"א (תקכ"ט, א ד"ה שזהו) ברמב"ם, ש"עונג הוא בשבת עצמו וכבוד הוא בע"ש".

<sup>2</sup> דוגמת האיסור להפליג בספינה שלשה ימים לפני שבת אלא אם כן הולך לדבר מצוה (שו"ע רמ"ח), האיסור ללכת יותר מג' פרסאות (שם רמ"ט) ועוד; גזרות אלו אינן מצויות בכל יום שְׁשִׁי, שהרי לא כל יהודי מפליג מדי שבוע או נוסע מביתו להתארח בשבת מחוצה לה, מה גם שהיוצאים מן הכלל מאיסורים אלו הופכים אותם לנדירים עוד יותר.

- ב. לפי הרמ"א רמ"ט, ד היחיד אינו משלים תעניתו ביום שְׁשִׁי.
- ג. מצות טעימה מתבשילי השבת (מג"א ר"נ, א).
- ד. הכנת הצרכים לשבת דוקא ביום שְׁשִׁי, אלא אם כן השעה דוחקת ואז יכול להקדים (משנ"ב ר"נ, ב).
- ה. העושה מלאכה אחרי שעת מנחה אינו רואה סימן ברכה (שו"ע רנ"א, א).
- ו. אין אומרים תחנון במנחה (שם רס"ז, א).
- האם ההלכות הללו דורשות רק הכנה אמצעית לשבת, פרי יום המחרת, או שהן אמורות לעצב את יום שְׁשִׁי, ביחוד לאחר שעת מנחה, בצביון אחר ושוונה מששת ימי המעשה? כדי ללבן שאלה זו על בוריה, ובשאיפה שאולי התנהגותנו תושפע לכאן או לכאן בעקבות העיסוק בה, מאמר זה מבקש להגדיר את מעמד יום הַשְּׁשִׁי באמצעות ניתוח הלכותיו.

## ב. השלמת תענית

חל להיות תשעה באב בערב שבת; מביאין לו כביצה ואוכל, כדי שלא יכנס לשבת כשהוא מעונה. תניא, אמר רבי יהודה: פעם אחת היינו יושבין לפני רבי עקיבא, ותשעה באב שחל להיות בערב שבת היה, והביאו לו ביצה מגולגלת וגמעה בלא מלח... ורבי יוסי אומר: מתענה ומשלים.... דרש מר זוטרא משמיה דרב הונא: הלכה; מתענין ומשלימין. (עירובין מא. -):

התנאים נחלקו אם משלימים תענית צבור החלה בערב שבת. הדעה הסתמית היא, וזו המקבלת חיזוק ממעשיו של ר' עקיבא לפי עדות ר' יהודה, שאסור להשלים התענית. לעומתם, ר' יוסי בדעה שיש להשלים התענית. להלכה מכריעה הסוגיא (כאן וכן בסוגיא המקבילה בירושלמי תענית ב', יד) כדעת ר' יוסי, כפי שפסק הרמב"ם (תעניות ה', ה):

אבל אחד מארבעה ימי הצומות... חל להיות בערב שבת מתענין בערב שבת.

בעוד מסקנת הסוגיא לעיל נראית ברורה, הציעו הראשונים שתי דרכים שונות בהבנתה והיקפה הלכה למעשה.

## 1. רוב הראשונים – משלימים את התענית עד לכניסת יום השבת

ההבנה הפשוטה היא שאין חשיבות ליום ששי, ואזי הצום ימשיך עד כניסת השבת או עד סיומו של יום ששי. הסיבה לכך היא שישנה סתירה בין השבת עצמה לתענית,<sup>3</sup> אך אין סתירה בין יום ששי לתענית.<sup>4</sup> במסגרת הבנה זו הראשונים מעלים שלש אפשרויות לזמן סיום הצום:

א. צאת הכוכבים – כך מביא הרקח (לו) בפטות:<sup>5</sup> "ואם מתענה, ישלים עד הלילה כדמסיק בערובין... מתענה ומשלים". כך נדמה שפסק השלחן ערוך רמ"ט, ד לגבי תענית יחיד (כתענית חלום), והרמ"א לגבי תענית צבור: "אם קבל עליו להתענות בערב שבת; צריך להתענות עד צאת הכוכבים<sup>6</sup> אם לא שפירש בשעת קבלת התענית... הג"ה... ובתענית צבור ישלים והכי נהוג".<sup>7</sup>

ב. שקיעת החמה (שבה נכנסת שבת)<sup>8</sup> – כך מביא המגיד משנה (תעניות ה', ה ד"ה חל להיות) בשם הראב"ד: שלא אמרו משלים אלא שאינו אוכל קודם שקיעת החמה אבל ודאי משתשקע החמה מתוספת שבת הוא וכבר קדש היום אם רצה לאכול אוכל שכיון שנכנס לתחום שבת שוב אינו רשאי להתענות".

ג. בשעה שהצבור קבל שבת – כך מביא המרדכי (עירובין תצד) בשם המהר"ם: "דהשלמת תענית בע"ש סגי עד לאחר תפלת ערבית שהיא מפלג מנחה... ואם בא הצבור מבית הכנסת מבע"י מותר לאכול מיד דכיון דכבר התפללו אם כן כבר קבלו שבת עליהם". לדעת המהר"ם, הצום אינו נגמר בכניסת השבת על פי השעון (כפי שאומר הראב"ד) אלא בשעת הכנסתה בפועל בכל קהלה וקהלה. הצום נגמר ברגע שהקהלה תקבל שבת (בכל שעה לאחר פלג המנחה<sup>9</sup>) בגלל כניסת השבת

<sup>3</sup> שו"ע רפ"ח, א, וכדברי המשנ"ב שם א: "ולשם תענית אפילו שעה אחת אסור", חוץ מתענית חלום (שו"ע שם ד) המותרת בשבת אך המתענה צריך כפרה עקב האיסור להתענות בשבת ודו"ק.

<sup>4</sup> ואכן, השר"ע (רמ"ט, ג) מעיד ש"דרך אנשי מעשה להתענות בכל ערב שבת" כדי להגביר את התאוה לקראת השבת (משנ"ב שם יח) שבה אכילה היא חלק בלתי נפרד מאפיו של היום.

<sup>5</sup> למרות דעתו שאין לקבוע תענית לכתחלה בערב שבת.

<sup>6</sup> זהו המנהג ברוב קהלות ישראל לפרש קביעת רב חסדא (תענית יב). ש"כ כל תענית שלא שקעה עליו חמה – לא שמיה תענית" כמתיחסת לצאת הכוכבים, כפירוש ר' אלחנן (הובא במרדכי שם תרלא), הרא"ש שם א', יב, תוספות ע"ז לד. ד"ה מתענין, וכפי שנפסק בשו"ע תקס"ב, א. זאת בניגוד לדעת פסקי התוספות (תענית לב) שפסקו שמותר לאכול משקיעת החמה, וכפי שדייק ערוה"ש תקס"ב, ט בדעת הרמב"ם בנוגע לשאר תעניות, חוץ מתשעה באב ויום הכיפורים.

<sup>7</sup> אכן, מנהגנו להשלים תענית עשרה בטבת שחלה ביום ששי (והיא היחידה היכולה לחול בו על פי הלוח שלנו), כפי שמובא בב"י תק"נ, ג בשם האבודרהם.

<sup>8</sup> אמנם, לא כל הלכות שבת חלות בין השמשות (שבת ב', ז) אך ההיתרים בו הם כולם מדרבנן (דוגמת אמירה לנכרי) ולא מדאורייתא.

<sup>9</sup> שמאז רשאי להקדים ולקבל עליו שבת, כדברי הרמ"א רס"א, א, ב.

הוולונטרית על ידי הקהלה. "ואפילו אם עוד היום גדול מקרי שפיר השלמה" (הגהות מימוניות תעניות א', ז אות ג), וזאת אף על פי שלדברים מסוימים היום נחשב עדיין "יום שְׁשִׁי".<sup>10</sup> דעה זו מובאת כ"יש אומרים" ברמ"א (רמ"ט, ד).

## 2. שיטת התוספות – אין להשלים תענית ביום שְׁשִׁי

והלכתא מתענה ומשלים – פירוש אם ירצה להשלים דשרי. (תוספות עירובין מא:)

לפי תוספות, הגמרא פוסקת ש**מותר** להשלים התענית ביום שְׁשִׁי, אך אין חובה להשלימה. מה משמעות המעמד הזה? אם יש בעיה להתענות ביום שְׁשִׁי – מדוע מותר להשלים התענית, ואם אין בעיה להתענות ביום שְׁשִׁי – מדוע מותר לא להשלים התענית? הרא"ש (תענית ב', כה) מסביר שהחידוש הוא שאף על פי שנכנס לשבת כאשר הוא מעונה, אין זו נחשבת תענית בשבת.<sup>11</sup> לשיטתו, אין חשיבות ליום שְׁשִׁי כשלעצמו ומותר להתענות בו כיון שהבעיה להתענות מתחילה רק בכניסת השבת. הסבר שונה אנו מוצאים במרדכי המפרש סיפור מעשה של ר"י:

פעם אחת אירע י' בטבת יום ו', וכשרצה ר"י לילך לבהכ"נ טעם התבשיל כדי שלא יכנס לשבת כשהוא מעונה. ותימה<sup>12</sup> הא קאמר הכא מתענה ומשלים? וי"ל דאיבעיא להו; "מהו להשלים"? ומסיק ד"מתענה ומשלים", כלומר יכול הוא להשלים אם ירצה. ומיהו טוב שלא להשלים שלא יכנס לשבת כשהוא מעונה. (עירובין תצד)

לדעת המרדכי, הגמרא אמנם מתירה למסקנה להכנס לשבת 'מעונה' אך עדיף שלא לעשות זאת. הדין אינו נובע מיום המחרת, אלא הוא חלק בלתי נפרד מחובות יום הַשְּׁשִׁי – לא

<sup>10</sup> ניתן למנות כמה דינים: ניתן לספור בו עדיין את ספירת העומר של יום שְׁשִׁי (לדעת הרש"ל והב"ח תפ"ט, בניגוד למג"א שם ז בשם הגהות מנהגים (טירנא) חג הפסח אות כא, ועיין בש"ך יו"ד קצ"ו, ד), ולספור אותו לז' נקיים (ראה רמ"א יו"ד קצ"ו, א). כמו כן, עדיין אפשר להתפלל מנחה של יום שְׁשִׁי (ציץ אליעזר י"ג, מב ולוית חן רס"ג, ו, בניגוד להכרעת השו"ע רס"ג, טו ומשנ"ב שם מג, ס). ועוד.

<sup>11</sup> לעניות דעתי, הדבר דומה למצבים אחרים בשבת שחל בהם איסור אכילה, כגון לפני קידוש בערב ובבוקר (שו"ע רע"א, ד; רע"ג, ד), לאחר שקיעת החמה בצאת השבת עד שיבדיל (אלא אם כן התחיל בסעודה לפני כן; שם רצ"ט, א), וכפי שאנו נוהגים כאשר תשעה באב חל במוצ"ש (רמ"א תקנ"ב, י), ובכולם לא יעלה על הדעת שהאדם נחשב "מעונה" מחמת איסור האכילה.

<sup>12</sup> התמיהה אכן גדולה מפני שזה בדיוק מה שעשה ר' עקיבא על פי עדות ר' יהודה (בסוגיא בעירובין לעיל), ועל דעה זו חלק ר' יוסי שכמותו נפסקה הלכה.

**להכנס לשבת** כשהוא שרוי בתענית, וחובה לאכול ולשתות **ביום שְׁשִׁי** כדי לוודא שהוא אינו נכנס לשבת כשהוא מעונה.<sup>13</sup>

הסבר זה שונה מהסבר הרא"ש. לפי הרא"ש בעית תענית ביום שְׁשִׁי באה לידי ביטוי רק **בשבת**, אך לפי המרדכי הבעיה היא **ביום שְׁשִׁי עצמו**, בכך שאדם יכנס לשבת כשהוא מעונה. אדם השרוי בתענית, לדעת המרדכי, פוגע באוירה ובתחושה שהוא אמור להיות שרוי בה ביום שְׁשִׁי עצמו.

מחלוקת זו משאירה פתח לשאל האם יש אופי מיוחד ליום שְׁשִׁי, ואם כן, מדוע.

### ג. ריבוי בסעודה

אָפּוּוּ שֶׁל יוֹם הַשְּׁשִׁי יִכּוּל לְהִתְבַּהֵר בִּיתֵר דְּיוֹק בְּאַמְצָעוֹת דְּיוֹן הַפּוֹךְ מִדִּין תַּעֲנִית הַחֲלָה בְּיוֹם שְׁשִׁי – אִיסוּר רִיבּוּי אֲכִילָה מִשְׁעָה מִסּוּיֵמֵת בְּיוֹם שְׁשִׁי:

תניא: לא יאכל אדם בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה ולמעלה, כדי שיכנס לשבת כשהוא תאוה, דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר: אוכל והולך עד שתחשך.

(פסחים צט:)

סוגיא זו מביאה בפנינו את השיטות השונות שראינו לעיל, וניתן להעמיד אותן "לשיטתיה": ר' יוסי, שפסק ש"מתעניין ומשלימין" תענית החלה ביום שְׁשִׁי, דוגל בשיטה שאין חשיבות ליום שְׁשִׁי על פני שאר ימי השבוע, ואזי אין זה מפתיע שהוא פוסק גם שאפשר לאכול עד שתחשך. לעומתו, ר' יהודה (תוספתא תענית (ליברמן) ב', ז, ובעדותו על ר' עקיבא לעיל) שאסר להשלים תענית ביום שְׁשִׁי סבור שיש ליום שְׁשִׁי חשיבות, ועל כן אסור לאכול בו יותר מדי לפני השבת וכן לא משלימים תענית החלה בו.

<sup>13</sup> הרב חיים דוד הלוי נשאל לגבי מנהג יהודי מרוקו לערוך סעודה ביום שְׁשִׁי מתבשילי השבת: "בענין מנהג שנהגו אבותינו בני גולת מרוקו. המנהג נקרא "בואי כלה"... נוהגים בערב שבת לפני הליכה לביית הכנסת, לטעום ממאכלי השבת... ויש המוסיפים משקאות חריפים ושתיה קלה. הבעיה במנהג זה שפעמים האכילה נמשכת גם לאחר השקיעה, ועוד שנכנסים לשבת שבעים ומורגש חסרון עונג שבת כפי שראוי להיות בסעודה הראשונה. על כן אבקש את כב' להודיעני אם יש מקור למנהג זה ואיך עלי לנהוג כבן ישיבה." (שו"ת עשה לך רב ג', יד).

בתחלה הוא מבקש לומר שמקור המנהג בדיון טעימת האוכל בערב שבת, אך דוחה זאת מחמת הבנתו את הדיון (ראה להלן בפרק ה סעיף 2). על כן הוא מבאר שהמנהג נעוץ במנהג להתענות בערב שבת מחד, ומאידך גיסא לא להשלים התענית כדי לא להכנס לשבת מעונה. זאת היתה פשרתם: "מתענים כל היום, ולפני השקיעה לעת־ערב טועמים טעימה קלה כדי שלא יכנסו לשבת כשהם מעונים, ונמצא שגם התענו למעשה, לשם הגברת תאבון סעודת ליל־שבת, וגם לא פגעו בכבוד השבת, ואף לא בכבוד ערב־שבת" (שמקצת ערב שבת כשבת"), שכן טעמו בו לפני השקיעה" (שם). אין ספק, לדעתו, שיש לערב שבת מעמד חשוב, עד כדי כך שתענית עלולה לבוא בסתירה ל"כבוד ערב־שבת"!

דעתו זו של ר' יהודה נפסקה להלכה. בטעם הדבר, כמו בדין תענית החלה ביום ששי, ניתן למצוא שתי גישות עיקריות; אחת מסבירה את הדין מחמת פגיעה אפשרית בשבת, והשניה מסבירה אותו מחמת מעמד היום.



## 1. רוב הראשונים – איסור לפגוע בשבת

חלק נכבד מהפוסקים מפרשים את האיסור לאור השבת למחרת, באחת משתי דרכים:

### **אכילה יתרה בְּשֵׁי תגרום לחוסר תאבון בשבת**

אסור לקבוע בערב שבת סעודה ומשתה שאינו רגיל בימי החול, ואפילו היא סעודת אירוסין, מפני כבוד השבת, **שיכנס לשבת כשהוא תאב לאכול...** מצוה להמנע מלקבוע סעודה שנהג בה בחול מט' שעות ולמעלה. (שו"ע רמ"ט, ב)

השלחן ערוך סובר שהאיסור נובע מחשש שמא ריבוי האכילה בְּשֵׁי תמנע מאדם להרבות באכילה כמתחייב ביום השבת עצמו.<sup>14</sup> מבחינה זו, מובן מדוע לדעתו אין בעיה לאכול בְּשֵׁי בלא קביעות סעודה עד שעה תשיעית, ומשם ואילך לנסות ("מצוה") לא לאכול כדי להגביר את התאבון לקראת הערב. התנהגות זו תבטיח שבסעודת ליל שבת יהיה לו תאבון. מבחינה זו, האיסור נובע משבת ולא מיום שְׁשֵׁי עצמו.

אין זה פלא אפוא שהשלחן ערוך פסק שמשלימין תענית ביום שְׁשֵׁי, כיון שאם אין חשיבות ליום שְׁשֵׁי כשלעצמו, אזי אפשר לצום בו עד שאיסור תענית יחול בכניסת השבת.<sup>15</sup> כמו כן, מובן שלדעת השלחן ערוך אופי הדין הוא 'איסור' ולא 'מצוה' שהרי אין חשיבות ליום שְׁשֵׁי כשלעצמו, ואזי לא יכול להיות שיחולו בו 'מצוות' מחמת היום עצמו אלא רק 'איסורים' מחמת היום הבא אחריו – קרי, שבת, שלה יש חשיבות עצמאית.

### **אכילה מרובה גורמת להשוואה פסולה בין שבת לערב שבת**

טעם אחר לאיריבוי האכילה בערב שבת עולה בדברי הביאור הלכה בשם הפרי מגדים:

בפמ"ג מצדד דאין הטעם משום לתיאבון, אלא דעיקר הטעם הוא מפני שמזלזל בזה כבוד שבת שעושה ע"ש שוה בזה לימי השבת: (כה"ל רמ"ט, ב ד"ה מפני)

לדעתו, כפי השלחן ערוך, אין חשיבות עצמאית ליום שְׁשֵׁי ואֶפֶּי נובע מהשבת. ברם בעוד השלחן ערוך חושב שאיסור ריבוי אכילה בו נובע מחוסר תאבון פוטנציאלי בשבת עצמה,

<sup>14</sup> באופן דומה מסביר המשנה ברורה את המנהג הרווח שבכורים פוטרם עצמם מתענית בכורות על ידי סעודת מצוה בערב פסח בגלל מה שמגיע למחרת: "שע"ז לא יוכל לקיים אכילת מצה ומרור ושתיית ד' כוסות כתיקונם מוטב שלא להתענות כדי שיקיים מצות הלילה כתיקונם" (משנ"ב ת"ע, ב).

<sup>15</sup> בנוסף, השלחן ערוך לשיטתיה בטעם איסורי האכילה מתחלת השעה התשיעית בערב פסח (שו"ע תע"א, א–ב), שלדעתו, הוא אמצעי להבטיח שיאכלו בערב/יום המחרת לתאבון ולא כאיסור שנובע מאֶפֶּי של ערב פסח עצמו.

הרי שהפרי מגדים סבור שהאיסור נובע מכך שאם ירבה באכילה ביום שְׁשִׁי, הדבר יצטייר כאילו יום שְׁשִׁי שוה לשבת שמצוה להרבות בה באכילה (ש"ע ר"נ, ב), ויגרום לפגיעה בכבוד שבת. מניעה מאכילה מרובה הופכת את האכילה למחרת לניכרת.<sup>16</sup>

## 2. שיטת מגלת תענית – ערב שבת כשבת

כיוון אחר להסבר הדין עולה בסכוליון (מגלת תענית):

רבי יוסי בן דוסתאי אומר משום רבי יוסי הגלילי כל הנשבע להתענות בערבי שבתות ובערבי ימים טובים הרי זו שבועת שוא שמקצת ערב שבת כשבת ומקצת ערב יום טוב כיום טוב.  
(מגלת תענית (ליכטנשטיין) הסכוליון)

דברי הסכוליון מצוטטים בכמה ראשונים,<sup>17</sup> ובכללם המרדכי שכאמור לעיל, דגל בשיטה שאין להיכנס לשבת כשהוא מעונה מחמת יום שְׁשִׁי עצמו ולא מחמת יום המחרת. מדבריהם עולה שחלק מאופיו של יום שְׁשִׁי הוא "כשבת": בחלקו הוא כשאר ששת ימי המעשה ובחלקו הוא "כשבת" (אך לכדי קדושת שבת מלאה לא הגיע). על פי דעה זו, האיסור להתענות בו אינו נובע מהיום שבא לאחריו אלא ממנו עצמו.

כמו במקרה של תענית החלה ביום שְׁשִׁי, ראינו שתי גישות עיקריות בנוגע למצוה להמנע מאכילה יתרה בערב שבת; גישה אחת (השלחן ערוך ודעמיה) רואה אותה כנובעת מיום המחרת; כדי שיאכל לתאבון בשבת (ש"ע), או כדי שריבוי האכילה בשבת יהיה ניכר על ידי מיעוט אכילה ביום שְׁשִׁי (פמ"ג). גישה אחרת (כמה פוסקים על סמך מגלת תענית) רואה אותה נובעת ממעמדו המיוחד של יום שְׁשִׁי עצמו שהוא "כשבת" במובנים מסוימים, ועל כן יש בו הגבלות שאינן קיימות בשאר ימי המעשה.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> דוגמאות רבות במעגל השנה להמנעות מדבר בערב של יום מיוחד כדי להפוך אותו לניכר ביום המחרת, כגון: איסור אכילת מצה שמורה בערב פסח כדי שיהיה היכר לאכילתה בערב לשם מצוה (רמב"ם חמץ ומצה ו', יב); איסור תקיעת שופר בערב ראש השנה (רמ"א תקפ"א, א) כדי להבחין בין תקיעות הרשות של אלול לתקיעות החובה בראש השנה (משנ"ב שם כד); ניהוגו של הגר"א במוצאי פסח ש"היה משתדל לטעום חמץ... והיה נמנע לאכול אחר הפסח מצה שיוצאים בה ידי חובתו בפסח, וכל זה להיכרא לעשיית המצוה, שאין עושין אותה להנאה אלא מפני גזירת הבורא יתעלה שמו" (מעשה רב קפה), ועוד. המשותף לכל אלו הוא שאין חשיבות עצמית ליום שבו חל האיסור, והאיסור נובע מהרצון שהמצוה תהיה ניכרת ביום המחרת.

<sup>17</sup> מחזור ויטרי רעג, רקח לו, מרדכי תענית תרלא ונימו"י מגילה ב.

<sup>18</sup> על דרך זו, הפוסקים חלקו בדבר אופי מצות אכילה בערב של יום הכיפורים (ברכות ח:): בשלש הגישות דלעיל: יש שראו אותו כהכנה לצום למחרת (לפי רש"י שם ד"ה מעלה עליו והרא"ש יומא ח', כב כאמצעי להקל עליו את הצום, או לפי ר' שלמה קלוגר (חכמת שלמה תר"ד)

## ד. אִפּוֹ שֶׁל יוֹם הַשָּׁשִׁי

הגישה הראשונה שהראינו בשני הדינים אינה רואה כל חשיבות ביום שְׁשִׁי כשלעצמו. לדידה, דיני היום הַשָּׁשִׁי מיוסדים באופן ישיר על השבת הבאה בסיומו. הגישה השנייה סבורה שדיני היום הַשָּׁשִׁי נובעים ממנו עצמו. גישה זו טעונה הסבר נוסף. מה גורם לחשיבותו של יום שְׁשִׁי כשלעצמו? מעבר להכנות הפיזיות הדרושות לקראת שבת האסורה במלאכה, מדוע יום שְׁשִׁי יקבל משנה חשיבות על פני שאר ימי המעשה? במדרש תנחומא מובא טעם לאיסור התענית בערב שבת:

אסור להתענות בע"ש מפני טורח שבת. (תנחומא (ורשא) בראשית ג)

מהו אותו "טורח" המונע תענית? האם מדובר רק בבעיה לרעוב ולצמוא בזמן שמבשלים ומנקים?<sup>19</sup> הערה של רש"י יכולה אולי להסביר את פשר הדבר:

מכתף ועייל מכתף ונפיץ – בערב שבת יוצא ונכנס להביא תמיד משואות, כלי תשמיש ובגדי חופש ומגדים, כאדם שמקבל את רבו בכיתו, ומראה לו שהוא חשוב עליו וחרד לכבודו לטרוח ולהרבות בשבילו. (רש"י שבת ק"ט.)

רש"י מסביר שעצם הטרחה בערב שבת מראה שאדם מבין את חשיבות בוא השבת. להכנות לשבת יש אופי כפול: הן גם "מכינות" לקראת השבת (ביחוד בהיבטים האסורים בה, כגון בישול ועוד), אך יש להן גם חשיבות כשלעצמן. כפי שנאמר בשמו של ר' חיים בנוגע לאופי הכפול של הדלקת נרות שבת בערבו של שבת:

דבחיוב הדלקה יש שני דינים; חדא משום עונג שבת, וגם משום כבוד שבת. והם חלוקים בדיניהם; דדין הדלקה שהוא משום עונג שייך רק בשבת עצמה... משא"כ דין הדלקה שהוא משום כבוד שבת עיקר מצותה היא שיהיה דלוק כבר מבעוד יום, דזהו ג"כ בכלל כבוד שבת שמתקן צרכיו מבעוד יום. וגם אם יצויר הדלקה בשבת עצמה אינו מתקיים בזה דין כבוד שבת. (חידושי הגר"ח שבת כג:)

והמהר"ט (ש"ת או"ח ב', ח) כאמצעי להחמיר עליו את הצום); יש שראו אותו כהפיכת התענית למחרת לניכרת (פרישה תר"ד, ב); ויש שראו אותו כנובע מערב יום הכיפורים עצמו (שערי תשובה ד', ט) בכך ש"נתחייבו לקבוע הסעודה על שמחת המצוה בערב יום הכיפורים".

מתוך שלש גישות אלו, אין פלא שהבית יוסף, שלא ראה חשיבות בערב שבת, דוגל בכך שמעמד ערב יום הכיפורים נובע מכפרת היום הטוב למחרת, ורק בגלל חוסר היכולת לאכול ביום עצמו אנו אוכלים ביום לפני (ב"י תר"ד).

<sup>19</sup> שאלה דומה אפשר לשאול בדעת ערוך השלחן הנותן טעם מדוע נהגו הבכורות לפטור עצמם מתענית בכורות בערב פסח כי "הטורח רב בערב פסח" (ערוה"ש ת"ע, ה).

לדעת ר' חיים, הדלקת הנרות נעשית בערב שבת לא רק מכורח ההלכה האוסרת להדליק נרות בשבת עצמה, אלא ישנה חשיבות לתקנם דוקא בערב שבת מפאת כבוד השבת. יום שְׁשִׁי הוא יום של **שאיפה לקדושה** של יום השבת, וההתנהגות בו מבטאת שאיפה זו. כדברי אור החיים הקדוש על הפסוק "וְשָׁמְרוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַשַּׁבָּת":

עוד ירצה על דרך אומרו (בראשית ל"ז י"א) ואביו שמר את הדבר פירוש **ממתין ומצפה מתי יבא**,<sup>20</sup> והכונה בזה לצוות **שלא יהיה השבת כדבר טורח** לצד מניעת מלאכת הרצון ומצוא החפץ אלא צריכין לשמוח בו בשלימות הרצון וחפץ בדבר **ותמיד יהיה ממתין ומצפה מתי יבא**. (אור החיים שמות ל"א, טז)

הרגשת קדושת השבת תלויה בהכנה אליה.<sup>21</sup> גם בהכנות המעשיות הנחוצות ליום האסור במלאכה, וגם בהכנות הרוחניות לקראת השבת. הדברים עולים בדברי הרב אליהו די וידאש (מתלמידי הרמ"ק) ובדברי ר' נחום מטשרנוביל:

וכמו שבגשמי מתקן ומקדש המנה יפה לשבת, כן יתקן נפשו שתשרה עליה קדושת שבת. (ראשית חכמה שער הקדושה ב', כא)

ר' חיים פלאג'י אומר בשם האר"י שבכח השאיפה לקדושה ביום שְׁשִׁי להחיל את קדושת השבת כבר אז:

בספר פרי שבת כתב משם רבינו האר"י... **דקדושת שבת מתחיל משעה ששית ולמעלה**. (כף החיים ל"ב, ד)

יתכן שיש מקום להסביר לאור דברים אלו את דברי השל"ה, הכותב שיש לחלק את היום הֶשֶׁשִׁי בין ההכנות הפיזיות ובין ההכנות הרוחניות:

ומדת חסידות וקדושה יתירה להיות מוכנים לצורך שבת במלאכות כבידות עד חצות היום, ומחצות ואילך יהיה העסק הכל בקדושת השבת, דהיינו בהתעוררות תשובה ותיקוני מעשים ולימוד תורה. (של"ה שבת, נר מצוה לב)<sup>22</sup>

<sup>20</sup> באופן דומה מפרש רש"י את משמעות השמירה בביטוי "ליל שְׁמֵרִים הוא" (שמות י"ב, מב): "שהיה הקדוש ברוך הוא שומר ומצפה לו לקיים הבטחתו להוציאם מארץ מצרים".

<sup>21</sup> אכן, אין זה נדיר שההכנות לקראת מאורע הן תנאי לחויה עצמה: לשם הדוגמא, ראה דברי השפת אמת בנושא זה: "שיותר כח והצלה יש בהכנת המצוה מגוף קיום המצוה... כי עשיות המצוה הוא רק לשעה וההכנה הוא לעולם" (שפת אמת האזינו תרל"ד ד"ה בטור).

<sup>22</sup> כך אכן הבין הגר"ד סולוביצ'יק (Purified Be Shall You Hashem Before עמ' 61–69) את אופי ההכנות בערב של יום הכיפורים [תרגום חופשי]: "הכנה פיזית לקראת הצום, שמשמעותה היא אכילה ושתייה, והכנה רוחנית, כדי שנהיה מוכנים רוחנית לעמוד טהורים לפני ה'... קדושה לא מופיעה בפתאומיות! היא מגיעה רק אחרי הכנה מדויקת".

לדבריו, דוקא משעת מנחה מתוספות ההכנות הרוחניות לקראת שבת להכנות הפיזיות, כי דוקא אז מתחילה לה שורה של הגבלות ומנהגים.

הדברים לא נכתבים רק בספרי מוסר וחסידות אלא מובאים גם בספרות ההלכתית:

כתבו הספרים: **יהרהר בתשובה ויפשפש במעשיו בכל ע"ש**, כי שבת מקרי "כלה מלכתא" וכאלו מקבל פני המלך ית"ש, ואין נאה לקבלו כשהוא לבוש בבלויי הסחבות של חלאת העונות... וכ"ש **שצריך לכבד הבית מהאבק והעפר מבעוד יום** וזהו הכל בכלל "כבוד שבת". וידמה בדעתו כאלו יבוא אליו להתאכסן מלך ב"ו כמה מכבד הבית ומציע המטות, וכ"ש שבת מלכתא. (משנ"ב ר"נ, ג.)

על כן, גם אם ההכנות הפיזיות כבר נעשו על ידי אחרים, חובה לעשות דבר מה לכבוד שבת:

ואפילו יש לו כמה עבדים לשמשו ישתדל להכין בעצמו שום דבר לצרכי שבת כדי לכבדו... **כי זה הוא כבודו שמכבד השבת**. (שו"ע שם א.)

לא מדובר כאן בהכנות הנצרכות ליום המחרת שיכולות להעשות על ידי כמה עבדים, כאמור. חובה על האדם לעשות דבר מה לכבודה של שבת כי חלק בלתי נפרד מחובותיו **ביום ששי** הוא להתכונן ליום של קדושה באמצעות אותן ההכנות.

כמו כן, מובנת דעתו של הרמ"א (רס"ג, ד) שגם אם כל הבית דלוק בנרות בשעת הדלקת נרות אין זה מספיק, כי ההכנה היא חלק בלתי נפרד מחובות היום:

ואם היה הנר דלוק מבעוד היום גדול, יכבנו, ויחזור וידליקנו לצורך שבת.

בטעם הדבר, מסביר העטרת צבי:

כדי שיהא נראה וניכר שמדליק לצורך שבת. (שם ו.)

אם המטרה היתה רק שיהיו נרות דולקים לערב, לא היתה חובה לכבותם ולחזור להדליקם. אולם אם נניח שההכנה לשבת היא היא החובה של יום ששי, מובן מדוע אנו נזקקים להכנה אקטיבית "כדי שיהא נראה וניכר"!

נדמה שזו גם הסיבה למנהג שלא לעשות מלאכה בערב שבת מן המנחה ולמעלה (פסחים נ:; שו"ע רנ"א, א), כדי להקדיש זמן זה רק להכנות לשבת, וברור גם מדוע מותר לתקן בגד וכלים לקראת שבת (הכנה פיזית), ולכתוב ספר תורני (הכנה רוחנית) דרך לימודו (שם ב).

המשנה ברורה רמ"ט, י, על פי המגן אברהם בשם רבנו תם, סבור שאיסור ריבוי אכילה בערב שבת נובע מחשש "שמתוך טרדת הסעודה לא יתעסקו בצרכי שבת". הנחת היסוד של דבריו היא שיש חשיבות בהכנות של "צרכי שבת" דוקא ביום ששי (שאם לא כן, אפשר להקדימם ליום אחר ואזי יהיו פנוים להרבות באכילה ובשתיה ביום ששי).

## ה. נפקא-מינות

אם כנים דברינו, ניתן לבחון לאורם כמה הלכות הקשורות בערבו של שבת.

### 1. נפילת אפים ומנהגי תפלה משעת מנחה של ערב שבת

בתפלת המנחה בע"ש אין נופלין על פניהם. (שו"ע רס"ז, א)

שני הסברים מצאנו בביאור דין זה. גישה אחת סוברת שדין ערב שבת כדין רוב ערבי ימים שלא אומרים בהם תחנון (שו"ע קל"א, ו), ואף ביום ששי מדלגים על תחנון מחמת יום המחרת "מפני שהוא סמוך להכנסת שבת" (משנ"ב שם א בשם הלבוש). בגישה זו אוחז האבודרהם (תפלת התעניות) בנוגע לתענית החלה ביום ששי:

ואם חל י' בטבת ביום ששי מתפללין שחרית כשאר הצומות וכן במנחה אבל אין אומרים הוידוים ולא נפילת אפים במנחה מפני שהוא ערב שבת.

לדעתו (ולדעת רוב הפוסקים שהביאו אותו), במנחה זו קוראים בתורה בפרשת 'ויחל' ומפטירים כבכל צום, אך מדלגים על נפילת אפים מחמת השבת ביום אחריו. מבחינה זו, יום ששי איננו שונה משאר ימי המעשה. באופן דומה מסביר המנהיג את המנהג בצרפת לדלג על תחנון בערב שבת:

אין מנהג בצרפ' ובספר' ליפול על פניה' מנחת בערבי שבתו' וי"ט... וירא' לי לפי שהם ימי שמחה... שגם שבת נקרא' יום שמחה... וביום שמחתכ' אלו שבתו'.

(המנהיג הלכות שבת, ריש סדר תפילות שלשבת [עמ' קלב במהד' מוה"ק])

לדעת המנהיג, הסיבה שמדלגים על תחנון נעוצה בכך ששבתות נקראות "ימי שמחה"<sup>23</sup> ואזי בערבו, בניגוד לערבו של ראש חודש, לא אומרים תחנון מפאת יום הבא לאחריו בה, כלשונו בהמשך, "אבדילו להו ממלאכה וקדישו יומא".

לעומתם, האגור (בשם שבלי הלקט) מפקיע ממנחה של ערב שבת את כל סממני התענית:

שאינ קורין בספר במנחה בערב שבת כשחל אחת מארבע צומות הללו בע"ש, שבלי הלקט.<sup>24</sup> (האגור תתפ)

<sup>23</sup> הגדרתה של מצות שמחה בשבת (אם יש כזו) היא מעבר למסגרת מאמר זה.

<sup>24</sup> נמצא לפנינו בשבלי הלקט [מהד' בובר] רסג בהערות שולים [עמ' 252]. תודה למגיה מנחם איזנברג שהעמידני על מקור הדברים.

דעה זו רואה את ערבוב של שבת לאחר שעת מנחה באופן יחודי, ובניגוד לתענית אסתר, שבה המנהג לדלג על תחנון מחמת פורים דפרזים למחרת, לא קוראים בה קריאות התענית. ההתייחסות ליום שְׁשִׁי כאל יום שמח יכולה להסביר שורה של מנהגים בערב שבת לאחר מנחה; דוגמת המנהג לומר "שיר המעלות" ולא "על נהרות בבל" לפני ברכת המזון (פמ"ג משבצות זהב רס"ז, א), והמנהג שלא לקרוע על ראית מקום המקדש.<sup>25</sup> שתי הגישות באות לידי ביטוי גם ביחס לדין אבל, שהמנהג הוא שאינו עולה כשליח צבור בשבתות וימים טובים (רמ"א י"ד שע"ו, ד), אם עובר לפני התבה בתפילת מנחה של ערב שבת (ראה פסקי תשובות רס"ז, א הערה 14): יש שסוברים שיכול לעבור כשם שעובר בכל יום חול רגיל, אך יש שכתבו להמנע מלעבור בשעה זו: או מפני המנהג שלא לעלות בזמנים שלא אומרים בהם תחנון או, כדברינו, בגלל היחודיות שביום שְׁשִׁי.

## 2. טעימת אוכל בערב שבת

טועמיה חיים זכו וכו'... ויש סמיכי מיכן שצריך לטעום תבשילו מערב שבת.

(שבלי הלקט פב)

טעמו של מנהג זה נתון במחלוקת בין הפוסקים, ואף היא סובבת סביב שתי הגישות שראינו לעיל. מצד אחד, שורה של פוסקים (כלבו לז, מטה משה עמוד שני סימן תח ומשנ"ב ר"ג, ב בשם הא"ר) מסבירים שהסיבה למנהג היא כבוד השבת – כדי שהאוכל יהיה טעים ולא יהיה צורך לתקנו בשבת עצמה.<sup>26</sup> מבחינה זו, אין חשיבות עצמאית לטעימתו ביום שְׁשִׁי אלא הוא אמצעי כדי לודא שהאוכל טעים ומוכן לאכילה בשבת. מנגד, שעה"צ ר"ג, ח מדייק בדברי השלחן שלמה שהוא סבור "דעצם הטעימה היא מצוה", ללא קשר לתיקון המאכל עבור שבת! נוכל להסביר דעות אלו רק אם נניח שאכן יש חשיבות עצמאית ליום שְׁשִׁי.

<sup>25</sup> שו"ת בצל החכמה ה', יב וכן דעתו של הרב טיקוצ'נסקי (ספר ארץ ישראל ח"א כ"ב, יא). לעומתם, מובא בשם החזו"א לקרוע גם בערב שבת (הר הקודש עמ' ח), וכן דעתו של הרב משה פיינשטיין להלכה (אג"מ או"ח ה', ל"ז אות ב, אף שלמעשה הוא חושב שיש לנהוג כפי המנהג), וגם בשם הגרש"ז מצוטט (הליכות שלמה ג', טו, ארחות ההלכה הערה 45) שאין מקור למנהג לא לקרוע על מקום המקדש ביום שאין אומרים בו תחנון, כיון שדילוג על תחנון כשלעצמו לא הופך את היום לבעל חשיבות עצמאית שימנע ביטוי פומבי של אבלות על החורבן. הרב שכטר שליט"א (בעקבי הצאן י"ח, ה [עמ' קא-קב]) מסביר שהמנהג השתרבב מערב פסת, שכלפיו מוסכם שיש לו מעמד מיוחד אחרי חצות, ועל כן כינה את המנהג (בשיעורים בעל פה): "מנהג טעות".

<sup>26</sup> בצד הרצון שהאוכל יהיה טעים בשבת, הדבר גם מונע מצבים לא נעימים בשבת: כעס על בני ביתו מחמת הקדחת התבשיל (מחזור ויטרי קצא על פי הירושלמי [לא מצאתי, י"ג]) או שלא יבוא לידי חילול שבת בהוספת מלח (כפי שחושש בשמירת שבת כהלכתה ב', מב הערה רלה).

### 3. זמן הפסקת אבלות בפרהסיא לפני שבת

אבלות בפרהסיא עבור היושב שבעה אמורה להמשך עד כניסת השבת. אימתי היא שעת סיום זו? היה מנהג לקום מן האבלות מיד לאחר חצות היום:

ע"י בתש"ו גבעת שאול סי' ע"ב שכתב, דמה שנוהגים העולם בע"ש תוך ז' ימי אבלות לישב על כסא וספסל וללבוש מנעלים תיכף אחר חצות היום מפני כבוד שבת טעות הוא וראוי לכל בעלי תורה למחות ולגזור באותם אנשים המקילים בדבר זה ולבטל מנהגם ע"ש. (פת"ש יו"ד ת', א)

הגבעת שאול המצוטט בפתחי תשובה סובר שמנהג זה הוא מנהג טעות. אם אכן אין ליום ששי כל מעמד עצמאי אזי מובנים דבריו, כיון שהאבלות בפרהסיא אמורה להמשך עד כניסת שבת. ואכן, השו"ע, האוחז בדעה זו, אומר בסתם גם בנושא זה דבר דומה:

ואם חל אחד מימי האבילות, חוץ מהשביעי, בערב הרגל, מותר לכבס... אבל לרחוץ אסור עד הלילה. (שו"ע תקמ"ח, י')

עם זאת, הוא מביא גם דעה אחרת:

יש מתירין לרחוץ אחר תפלת המנחה, סמוך לחשיכה.<sup>27</sup>

על פי דעה זו ליום ששי ישנה חשיבות עצמאית משעת המנחה, דבר הבא לידי ביטוי באי אמירת תחנון, וכלשונו של המג"א שם יד: "דצריך שיתפלל מנחה תחלה דאז חל עליו קדושת הרגל". ואכן, חלק מהפוסקים מקדימים את זמן הקימה מן האבלות: הרב שמואל לנדא פוסק שיכול לקום בזמן מנחה קטנה (שו"ת שיבת ציון ס), והרב טיקוצ'נסקי (גשר החיים ח"א כ"א, יב אות ג) פוסק שלכתחלה יקום רק בזמן פלג המנחה.<sup>28</sup> בטעם הדבר מסביר הרב טיקוצ'נסקי: "שאז מתחילה קדושת השבת", ללא קשר לכך שאדם טרם קבל על עצמו את השבת. יש חשיבות עצמאית ליום ששי משעת מנחה, ואזי, כשם שמדלגים על תחנון בזמן זה, כך האבל אינו חייב באבלות בפרהסיא בשעה זו.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> כיון שהלכה זו מובאת בהקשר של ערב יום טוב (שלמחרתו תבטל האבלות), היה מקום לחלק בינו ובין ערב שבת. אולם, נדמה שאפשר להשוות ביניהם מפני שגם הפוסקים המקלים ברחיצה לפני הלילה עומדים על כך ששאר דיני אבלות (ישיבה על הקרקע, איסור נעלי עור ועוד) חלים עד הלילה, והרי שהאבלות קיימת הן בערב שבת הן בערב יום טוב.

<sup>28</sup> נדמה שזו גם דעת הב"ח או"ח רס"א הסובר שזמן קבלת שבת מתחיל שתי שעות סמוך לערב.

<sup>29</sup> כיום בדרך כלל קוראים לאבל בערב שבת להכנס לבית הכנסת לאחר שקיעת החמה, כאשר האבל עומד בחוץ עד שעה זו לבוש בבגדי שבת ונועל נעלי עור. אם כן, נראה שמקור המנהג הוא אחר מאשר הצעתו לעיל של הרב שמואל לנדא (האומר להחליף בגדים ונעלים).



## 1. סיכום

מאמר זה ניסה לבחון האם יש מעמד מיוחד לערב שבת דרך כמה דינים הנוהגים בו:

א. השלמת תענית החלה בו.

ב. איסור ריבוי בסעודה.

ג. מנהגי התפלה השונים בו.

ד. מצות טעימת תבשילים.

ה. מתי פוסקת בו אבלות בפרהסיא.

ראינו בצורה עקבית – בכל חמשת הנושאים לעיל – שתי גישות: גישה אחת ראתה את יסוד כל הדינים הללו כנובעים מקדושת יום השבת, בעוד גישה אחרת ראתה את הדינים כאבני בנין המעצבות את יום שְׁשִׁי באופן שונה משאר ששת ימי המעשה. בביאור אָפּיו של יום שְׁשִׁי הסברנו שיום שְׁשִׁי הוא יום של שאיפה לקראת היום הקדוש, והוא מכין לקראת שבת הכנות פיזיות ורוחניות.

נדמה שמנהגנו הוא ניחום אבלים צבורי במקום בו מתאספים בשבתות, מעין מה שמעיד הטור בשם אביו: "ונוהגין באשכנז שהאבל הולך לב"ה... וכל הקהל הולכין אחריו ויושבין אצלו... וסומכין על דבר הגדה בפרקי רבי אליעזר... משחרב ב"ה התקינו חכמים שיהיו חתנים ואבילים הולכין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ואנשי המקום רואין את החתן ושמחים עמו ואת האבל ויושבין עמו לארץ כדי שיצאו כל ישראל ידי חובתן בגמילות חסדים ועליהם הוא אומר ברוך נותן שכר טוב לגומלי חסדים:" (י"ד שצ"ג).

# קריאת שמע שעל המיתה\*

## א. פתיחה

קריאת שמע (להלן ק"ש)<sup>1</sup> כוללת פרשיות שהן מן היסודיות ביותר בתורה. דבר זה מתבטא בכמה היבטים:

- בק"ש טמונים היסודות של עשרת הדברות.<sup>2</sup>
  - הדבר הראשון שמלמדים את הקטן מרגע שהוא למד לדבר הוא קריאת שמע.<sup>3</sup>
  - התורה מְצַנֶּה על כתיבת הפרשיות במזוזה ובתפלין.<sup>4</sup>
- היבט משמעותי, ואולי זה המשמעותי ביותר בתודעה הרוחנית של היהודי, הוא חובת ק"ש שחרית וערבית. חכמים למדו שהאמור בפרשיות 'שמע' ו'והיה אם שמוע': "בְּשִׁכְבְּךָ וּבְקוּמְךָ" מלמד על חיוב קריאת פרשיות ק"ש בבוקר ובערב.<sup>5</sup>

\* הפניה סתמית במאמר זה היא למסכת ברכות.

<sup>1</sup> המושג כאן מתייחס לשלש פרשיות של ק"ש. תיחומו המדויק של המושג ביחס לחובת ק"ש שעל המִטָּה נתון במחלוקת הפוסקים (וזו לא תִּדוּן במסגרת זו).

כדאי להדגיש כי ראשי התבות מתייחסים ל"קריאה" כשם פעולה וכשם עצם כאחד.

<sup>2</sup> ראה ירושלמי א', ה (המתבסס גם על הפרשה השלישית בק"ש). הרב יואל בן נון (במאמרו "קריאת שמע המורחבת", זמין באתר 'תורת הר עציון') ממקד את ההקבלה של ק"ש (הכוללת את פרשיות "שמע" ו'והיה אם שמוע') לעשרת הדברות דוקא סביב שני הדברות הראשונים, יעוין שם.

כמובן, ציון זה מניח שעשרת הדברות עצמם נחשבים יסודיים ביותר.

<sup>3</sup> קביעה זו מתבססת על התוספתא (חגיגה (ליברמן) א', ב): "קטן... יודע לדבר אביו מלמדו שמע ותורה ולשון קודש ואם לאו ראוי לו שלא בא לעולם".

בתוספתא נראה שסדר הלימוד הוא: 1. פרשיות ק"ש, 2. התורה כולה, 3. לשון הקדש. בספרי זוטא ט"ו, לח הסדר הוא: 1. התורה, 2. ק"ש. על כן, לא ניתן להבין שבלמוד "תורה" הכונה היא שיש ללמוד את כל התורה. מכח קושי זה מסביר רב המנונא בבבלי (סוכה מב.) שהפְּנִינָה ללימוד הפסוק (דברים ל"ג, ד): "תוֹרָה צְנָה לָנוּ מִשָּׁה מוֹרְשָׁה קְהֵלַת יַעֲקֹב:" נראה להציע שרב המנונא לשיטתו (מכות כג--כד.) שהפסוק הזה מלמד על כך שיש תרי"ג מצוות, מלבד שאר המשמעויות החשובות שהוא כולל בתוכו. יתכן שניתן להציע פרשנות אחרת (על פי הירושלמי סוכה ג', יב) ולומר שלימוד ה'תורה' פירושו לימוד 'לשון תורה', ורק לאחריו בא לימוד ק"ש.

יש לציין כי במדרש תנאים (דברים י"א, יט) ק"ש לא מוזכרת, אלא רק חובת לימוד התורה ככלל.

<sup>4</sup> מפני שבהן נאמר: "וּכְתַבְתֶּם עַל מְזוּזוֹת בְּיַתְדֵי" (דברים ו', ט; י"א, כ), וראה רש"י מנחות כח.

<sup>5</sup> ואף לשיטת רב יהודה בבבלי (כא.) שק"ש דרבנן, פסוקים אלו מהווים אסמכתא לכך.

בפועל, הנצמד לנוסח הסידור יקרא ק"ש<sup>6</sup> לא פחות<sup>7</sup> מ-4 פעמים ביום: א. ק"ש הנאמרת בין ברכות השחר לסדר הקרבנות. ב. ק"ש הנאמרת בסמוך לתפלת עמידה של שחרית. ג. ק"ש הנאמרת לפני תפלת עמידה של ערבית. ד. ק"ש שעל המטה (להלן קשש"ה).  
חובת קשש"ה נזכרת לראשונה באופן מפורש בגמרא (ד:):

אמר ר' יהושע בן לוי: אע"פ שקרא אדם ק"ש בבית הכנסת, מצוה לקרותו על מיטתו.  
מאמר זה מבקש לבחון את קשש"ה:<sup>8</sup> את מקור החיוב בה, את אפיה, וכפועל יוצא את גדריה. אין הוא מכיל סקירה היסטורית מדוקדקת של תוספת כל קטע וקטע לסדר הקריאה, אך הוא מכיל נסיון לניתוח (פנומנולוגי) כולל שלה כפי שהיא נאמרת כיום.<sup>9</sup>

## ב. אופי הקריאה

### 1. קריאה סמוך לשינה

הסוגיא דנה בדברי רבי יהושע בן לוי (להלן ריב"ל) מכיוונים שונים:

אמר רבי יוסי: מאי קרא – רגזו ואל תחטאו אמרו בלבבכם על משכבכם ודמו סלה.

רבי יוסי דורש חובה זו מפסוק בתהלים. רש"י מסביר שרבי יוסי דורש מן הפסוק שיש חובה לקרוא בטרם אדם דום בשנתו את הפרשיה שנאמר בה: "אִמְרוּ בְלִבְבְּכֶם" ("עַל לִבְבְּךָ") "עַל מִשְׁכְּבְּכֶם" ("בְּשִׁכְבְּךָ") – הלא היא פרשת ק"ש.

רבי יוסי, בעקבות הפסוק, טוען לקיום זיקה בין השינה לקריאה, ויש מקום לעמוד על משמעות זיקה זו. כמו כן יש להתיחס לקשר בין תחלת הפסוק "רגזו ואל תחטאו" לסופו, שממנו עולה כי מטרת ק"ש היא הבאת האדם לידי כך שלא יחטא. נסיון לעמוד על משמעויות אלו יובא להלן.

<sup>6</sup> הרכב הקריאה אינו זהה לגמרי בכל אחת מהן, אך עיקר הקריאה משותף.

<sup>7</sup> תלמידי רבנו יונה (א. ד"ה אלא, והלאה) בוחנים אפשרויות שונות לקרוא ק"ש נוספת לאחר תפלת ערבית ובטרם סעודת הערב, כדי שלא יאכל אדם לפני שקרא ק"ש. הם מתייחסים למצב שבו ק"ש שבבית הכנסת נקראת לפני צאת הכוכבים, ומניחים שאין יוצאים ידי חובה בקריאת שמע שעל המטה, נושא שידון להלן בהרחבה.

<sup>8</sup> באופן טבעי, ישנה זיקה בין קריאה זו לשאר הקריאות, אך עיקר העיסוק יהיה בקשש"ה.

<sup>9</sup> יש להסתייג מניסוח זה כיון שנוסח קשש"ה – הנדפס והנאמר בפועל – משתנים מסידור לסידור ומאדם לאדם. השינויים קיימים הן בקטעים הכלולים בה הן בסדרם בקריאה.

## 2. תלמוד תורה

לאחר מכן עוברת הגמרא לדון בהיקף הדין:

אמר רב נחמן: אם תלמיד חכם הוא אין צריך. אמר אביי: אף תלמיד חכם מיבעי ליה למימר חד פסוקא דרחמי, כגון בידך אפקיד רוחי פדית אותי ה' א-ל אמת. (ד-ה.)

רב נחמן פוטר תלמיד חכם מקש"ה. אביי משיב לו שאף תלמיד חכם צריך לומר פסוק של רחמים. לכאורה, אביי משיב בדברים שאינם ממין הענין, שכן רב נחמן דן לענין חיוב בק"ש ואֵלו הוא דן בחובת קריאת פסוקי רחמים!?

נראה להסביר שרב נחמן ואביי נחלקו בשאלה זו גופא – מה יסוד החיוב בקש"ה. רב נחמן סובר שיש דין אחד בחיוב קש"ה והוא אינו שייך בתלמידי חכמים, ואֵלו אביי סובר שיש שני דינים בחובת הקריאה:<sup>10</sup> הדין המחייב ק"ש מלאה אכן אינו שייך בתלמידי חכמים, אך ישנו דין נוסף השייך גם בתלמידי חכמים והוא המחייב בקריאת פסוק רחמים. מה אָפְּים של שני הדינים הללו? מסתבר שהדין הראשון, העולה מסיוגו של רב נחמן, מחייב קש"ה משום תלמוד תורה. מצות תלמוד תורה מחייבת לקרוא קש"ה, אך תלמידי חכמים העוסקים תדיר בתורה אינם זקוקים לקרוא ק"ש כדי ללמוד תורה. הבנה זו ביחס לאֵפּיו של הדין עולה במפורש בדברי הגאונים:

ותלמיד חכם, שכל היום עוסק בתורה ומשכים ומעריב, אין צריך לומר ק"ש אלא זה הפסוק. בידך אפקיד רוחי פדיתה אותי ה' א-ל אמת.

(סדר רב עמרם גאון (הרפנס) קריאת שמע על המיטה)

ות"ח פטורין לקרות קרית שמע על מיטתן, דכד אמר רב נחמן בר יצחק ת"ח אינו צריך,

טעם ברור אמר בה... **כיון שתמיד עוסק בתורה.** (אוצר הגאונים – התשובות יח)

תפישת פרשיות ק"ש כתלמוד תורה עולה גם בהקשרים נוספים.<sup>11</sup> כך לדוגמא מגדיר רבי יוחנן את חובת תלמוד תורה:

<sup>10</sup> ניתן להסביר גם שאביי סובר שיש רק דין אחד שיש לו שני מסלולים לקיומו. אף אם אין זה הסבר הכרחי בשיטת אביי, הוא מסתבר מאוד בשיטת רבי יצחק שיוזכר להלן.

בדרך זו ניתן להבין את פסק הרמב"ם תפלה ז', ב שכל אדם יכול לומר פסוק של רחמים במקום ק"ש. האחרונים תמהו מנין לרמב"ם להרחיב את דברי אביי לכל אדם. אם אכן מדובר בדין אחד שיש לו שני מסלולים, מתישבים דברי הרמב"ם כמין חומר.

<sup>11</sup> תזה אחרת, הרואה גם בתלמוד תורה אופי של בקשה, עולה מדברי המג"א רל"ט, ב: "דשמע א"א משום שמירה רק... **צ"ל ד"ת או בקשה** סמוך לשינה".

אמר רבי יוחנן משום ר"ש בן יוחי: אפי' לא קרא אדם אלא קרית שמע שחרית וערבית – קיים לא ימוש. (מנחות צט:)

הקיום הבסיסי ביותר של מצות תלמוד תורה מתקיים באמצעות ק"ש שחרית וערבית. הקשר אגדתי נוסף עולה בדברי רב אחאי גאון בשאלות:

א"ר חנא בר חימי א"ר פדת א"ר יוחנן כל המשביע עצמו מדברי תורה או קורא קריית שמע על מטתו ו(לא) לך<sup>12</sup> אין מבשרין אותו בשורות רעות... (שאלות דרב אחאי גאון מקץ כט)

בנוסח הגמרא שלפנינו (יד.) נכתב רק: "כל המשביע עצמו מדברי תורה", ובדברי רב אחאי נוספה התייחסות מפורשת לק"ש. עולה אם כן שהוא תופש את קשש"ה כלימוד תורה.<sup>13</sup>

### 3. שמירה מפני המזיקין

כדי להשלים את הבנת הדין השני העולה בדברי אב"י, כדאי להקדים את דברי רבי יצחק:<sup>14</sup>

אמר רבי יצחק: כל הקורא קריאת שמע על מיטתו, כאלו אוחז חרב של שתי פיות בידו... ואמר רבי יצחק: כל הקורא קריאת שמע על מיטתו – מזיקין בדילין הימנו. (ה.)

רבי יצחק מתאר את האדם השוכב על מטתו כאדם המצוי במצב סכנה. מזיקין טובבים אותו ומאיימים להזיקו. האדם הקורא קשש"ה מתמגן מפני המזיקין הללו על ידי שהוא "אוחז חרב של שתי פיות בידו", וכתוצאה מכך ה"מזיקין בדילין הימנו". על פי הבנה זו, יש לקרוא קשש"ה כדי להשמר מן המזיקין. כך מפורש גם בירושלמי:<sup>15</sup>

כמו כן, ראה תוספתא חגיגה (ליברמן) א', ב (צוטטה לעיל בהע' 3) שבה ניתן לראות כי ק"ש היא היחידה הקטנה והבסיסית ביותר של תלמוד תורה.

בנוסח הפנים נכתב: "ולא לך" אך נראה להגיה כך על פי הגרסא שלפנינו בגמרא (יד.).<sup>12</sup>

כמובן, ניתן לדחות דיוק זה ולומר שישנם שני מסלולים להנצל מבשורות רעות.<sup>13</sup>

דברי רבי יצחק התפרסמו במקום נוסף שבו הוא מתייחס להשפעת קיום ההלכה במלחמה כנגד מקטרגים למיניהם. הפְּנֵה כמובן לדבריו במסכת ראש השנה (טז.ז. –): "אמר רבי יצחק, למה תוקעין בראש השנה?... אלא: למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין, ותוקעין ומריעין כשהן עומדין? כדי לערבב השטן". האם ניתן לגזור ממקומות אלו שיטה עקרונית?<sup>14</sup>

כיוון זה, הזוכה לדומיננטיות הן בבבלי הן בירושלמי, מעורר קושי עבור הרגילים בהשקפה רציונליסטית: מה הם אותם ה"מזיקין"? כיצד אמירת ק"ש מועילה כדי להתגונן מפניהם?<sup>15</sup>

ר' הונא בשם רב יוסף מה טעם אמרו אדם צריך לקרות שמע בביתו בערב בשביל  
להבריח את המזיקין.<sup>16</sup> (ירושלמי א', א)

#### 4. קביעת מסגרת ליום

ניתן לפתח כיוון נוסף ביחס לחובת קשש"ה תוך התבססות על מחלוקת בין רבי יוחנן לריב"ל  
ביחס לסדרם הראוי של קריאת שמע ותפלה:

אמר רבי יוחנן: איזהו בן העולם הבא? – זה הסומך גאולה לתפלה של ערבית. רבי  
יהושע בן לוי אומר: תפלות באמצע תקנום...  
ושניהם מקרא אחד דרשו, דכתיב: בשכבך ובקומך, רבי יוחנן סבר: מקיש שכיבה  
לקימה – מה קימה קריאת שמע ואחר כך תפלה, אף שכיבה נמי קריאת שמע ואחר כך  
תפלה; רבי יהושע בן לוי סבר: מקיש שכיבה לקימה – מה קימה קריאת שמע סמוך  
למטתו, אף שכיבה נמי קריאת שמע סמוך למטתו. (ד:)

רבי יוחנן אווז בעקרון 'סמיכת גאולה לתפלה', ולדידו יש להצמיד את תפלת העמידה לק"ש  
הקודמת לה, הן בתפלת שחרית הן בתפלת ערבית. לעומתו, ריב"ל סבור כי קריאות שמע  
בשחרית ובערבית אינן באות כהכנה לתפלה אלא כקריאות התחמות את מסגרת יומו של  
האדם. אדם צריך לפתוח את יומו בק"ש ולסיימו בק"ש.

לאור שיטה זו של ריב"ל יתכן בהחלט להבין את החיוב בקשש"ה. לדידו, אין אדם יכול  
להסתפק בק"ש שהוא קורא לפני תפלת ערבית בבית הכנסת (ולהלן תדון השאלה מדוע יש  
לו לקרוא אם כן), אלא יש לו להוסיף עליה ק"ש על מִטָּתו. אותה ק"ש נדרשת כדי לתחם  
את מסגרת יומו, כפי שהתבאר.<sup>17</sup>

#### ג. נפקא־מינות

ההבנות שהועלו לעיל משפיעות באופן משמעותי על גדרי הדין. פרק זה ינסה לבחון כמה  
נפקא־מינות מרכזיות<sup>18</sup> הנוגעות להבדלים בין ההבנות השונות:

<sup>16</sup> יש לציין את פירוש הפני משה כי באמירה זו הירושלמי מנמק מדוע לא תקנו ק"ש בבית הכנסת  
ומסביר שזאת מפני שיש ערך נוסף (וצדדי) שיקרא כל אחד ק"ש לעצמו בביתו.

<sup>17</sup> חשוב להדגיש כי לפי כיוון זה בהחלט ניתן לטעון כי רבי יוחנן חולק על ריב"ל בעצם דין קשש"ה.

<sup>18</sup> נפקא־מינות נוספות יעלו להלן בסעיף העוסק במנהג הראשונים.

## 1. קורא וחוזר וקורא

במסגרת דיון בשאלה האם מותר להפסיק בדברים לאחר קשש"ה, הירושלמי מבקש להוכיח שיטות שונות של אמוראים בשאלה זו מתוך מנהגיהם:<sup>19</sup>

מילתיה אמרה שאין אמר דברים אחר אמת ויציב. מילתיה דר' שמואל בר נחמני אמר כן ר' שמואל בר נחמני כד הוה נחית לעיבורה הוה מקבל גבי ר' יעקב גרוסה והוה ר' זעירא מטמר ביני קופייא משמענא היך הוה קרי שמע והוה קרי וחזר וקרי עד דהוה שקע מיניה גו שינתיה ומאי טעמא ר' אחא ור' תחליפתא חמוי בשם ר' שמואל בר נחמן רגזו ואל תחטאו אמרו בלבבכם על משכבכם ודומו סלה. (ירושלמי א', א)

הירושלמי מספר על רבי שמואל בר נחמני (להלן רשב"ן) שהיה קורא ק"ש על מִטָּתוֹ, וחוזר וקורא עד שנרדם מתוך קריאתה. האמוראים מסמיכים הנהגה זו על סמיכות הכתוב: "אִמְרוּ בְּלִבְבְּכֶם עַל מְשַׁכְּבְּכֶם – וְדַמּוּ סֵלָה" (תהלים ד', ה). משתמע שיש לדום מיד לאחר ק"ש. הירושלמי מסביר ששיטת רשב"ן מבוססת על תפישתו ההלכתית ש"אין אמר דברים אחר אמת ויציב", כלומר – אין להפסיק בדיבור לאחר ק"ש. בניגוד אליו, מביא הירושלמי את מנהגו של ריב"ל בקשש"ה:

מילתיה דר' יהושע בן לוי פליגא דר' יהושע בן לוי קרי מזמורים בתרה והא תני אין אומר דברים אחר אמת ויציב פתר לה באמת ויציב של שחרית.

ריב"ל נהג (כפי שמתאר גם הבבלי שיובא להלן) לומר מזמורי תהלים לאחר ק"ש, ומכאן שאין הוא חושש להפסיק בדיבור לאחר קשש"ה. הירושלמי מקשה על שיטתו, שכן זו הלכה מפורשת שאין להפסיק בדיבור לאחר ק"ש, ומתרחץ שיש לחלק בין ק"ש של שחרית ובין קשש"ה. מה יסוד המחלוקת בין רשב"ן ובין ריב"ל?<sup>20</sup>

מסתבר לומר שנחלקו בהגדרת אופי קשש"ה: רשב"ן סבור שאופי קריאה זו מבוסס על היותה סמוכה לשינה. בניגוד אליו ריב"ל נוקט באחת משאר ההבנות שהועלו, ועל כן אין חובה לסמכה לשינה ממש (ואף לפי ההבנה שמדובר בקביעת מסגרת ליום, יכול לחלוף פרק זמן מסוים בין 'כניסתו לישון' לשנתו בפועל). הרמ"א פוסק להלכה את מנהגו של רשב"ן:

<sup>19</sup> בקרב האחרונים נתלה דיון זה בשאלה האם מותר להפסיק בין ברכת "המפיל" לשינה, ובאופי ברכת "המפיל" (שאלה שלא תדון במסגרת זו).

<sup>20</sup> העלי תמר על אתר מבקש לתלות מחלוקתם בשאלה האם מותר לחזור ולקרוא ק"ש או שמא הוא נראה כמודה לשתי רשויות, אך הוא עצמו מתקשה להסביר בדרך זו את שיטת ריב"ל.

ואם קרא ק"ש ולא יוכל לישן מיד, אז חוזר וקורא כמה פעמים זה אחר זה עד שישתקע  
בשינה ושיהיה קריאתו סמוך לשינתו. (רמ"א או"ח רל"ט, א)

מנימוק דבריו נראה שהבין את שיטת רשב"ן כפי שנתבאר לעיל. לעומתו יש לציין את המגן  
אברהם שהסביר (על בסיס הבנתו את דין קש"ה ככלל) את רשב"ן באופן אחר:

חוזר וקורא – ונ"ל דה"ה אם מהרהר בד"ת ש"ד דהא אמרינן בגמרא ת"ח א"צ לקרות  
ק"ש לפי שרגיל לחזור תמיד על גרסתו ע"ש: (מג"א שם ו)

המגן אברהם נוקט בשיטת רב נחמן שחייב קש"ה הוא דין בתלמוד תורה ומתוכו הוא  
מפרש את הסיפור בירושלמי: רשב"ן היה חוזר וקורא ק"ש כדי לא להפסיק מתלמודו, אבל  
באמת אינו חייב לחזור דוקא על ק"ש אלא יכול להרהר<sup>21</sup> בכל דבר תורה אחר.

## 2. ליל הסדר

כידוע, בסדר קש"ה מצויים קטעים נוספים מלבד פרשיות ק"ש. בגמרא נזכרים במפורש  
שני קטעים נוספים; ברכת המפיל (ס:) וכמה פסוקי רחמים (שבועות טו:, בסמוך). הגמרא  
מפרטת איזה שיר היו שרים בעת שהיו מוסיפים על העיר ועל העזרות, ומסיימת במנהגו  
של ריב"ל שהיה אומר פסוקים אלו לפני השינה. מזמורים ופסוקים אלו מתארים את  
הסכנות האורבות לאדם ואת מבטחו בה' המגן בעדו:<sup>22</sup>

ואומר ארוממך ה' כי דליתני וגו', ושיר של פגעים, ויש אומרים: שיר של נגעים. מאן  
דאמר דנגעים, דכתיב: ונגע לא יקרב באהלך, ומאן דאמר פגעים, דכתיב: יפול מצדך  
אלף. ואומר יושב בסתר עליון בצל ש-די יתלונן עד כי אתה ה' מחסי עליון שמת מעונך,  
וחוזר ואומר מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו, ה' מה רבו צרי עד לה' הישועה על  
עמך ברכתך סלה. רבי יהושע בן לוי אמר להו להני קראי וגאני. (שבועות טו:)

על פי הקטגוריות שהובחנו לעיל ניתן לומר שהאומר פסוקים אלו מבקש שמירה מן  
המזיקין. וכאן הבן שואל: האם הפסוקים מוסיפים תוכן שאינו קיים בעצם הקריאה, או  
שמה הם מחדדים את התוכן הקיים בה? נראה ששאלה זו תלויה בחילוקי מנהגים.

<sup>21</sup> יש לעיין בדבריו לאור פסק השו"ע או"ח מ"ז, ד שהרהור בדברי תורה אינו טעון ברכות התורה,  
ורוב נושאי הכלים – ובתוכם המגן אברהם – הסכימו לדבריו (אך הגר"א שם חולק), ואלו בדבריו  
כאן משמע שיוצא ידי חובת תלמוד תורה אף בהרהור.

יש להדגיש כי דבריו המצוטטים כאן אמורים רק לשיטת הרמ"א. הוא עצמו סבור (ראה בסעיף  
ב) שיש להסמיך את הברכה לשינה, ותמה על דברי הרמ"א.

<sup>22</sup> להלן (בפרק ו) יוצע נסיון להדגיש תוכן נוסף המיוחד פסוקים אלו ביחס לקש"ה.



ליל הסדר נקרא במקרא "ליל שְׁמֵרִים" (שמות י"ב, מב) ודרש רב נחמן (פסחים קט: וראש השנה יא:): "אמר קרא ליל שמרים – ליל המשומר ובא מן המזיקין". הראשונים השליכו מהגדרה זו על דין ק"ש, שכן אם אין לפחד מן המזיקין בלילה הזה אין לבקש שמירה מפניהם. על איזה חלק של ק"ש ניתן לְוַתֵּר? נחלקו בזה בעלי המנהגים:

**בליל פסח יקרא אדם בפני מיטתו ברכת המפיל חבלי שינה וקריאת שמע.** אך שאר פסוקים שאומרים להצלה מהמזיקין לא צריך. (מהרי"ל סדר ליל שני של פסח)

לפי המנהג שמביא המהרי"ל, יש לקרוא את פרשיות ק"ש אך אין צורך לומר פסוקי רחמים להצלה מן המזיקין. מבואר בשיטתו שק"ש עצמה אינה מיועדת לשמירה מן המזיקין אלא לתכלית אחרת. המהרי"א טירנא מתעד מנהג אחר:

**ואין קורין קריאת שמע על מיטתו,** כי ליל שמורים הוא מן המזיקין.

(ספר המנהגים (טירנא) ליל הסדר)

המהרי"א טירנא קובע שאין לקרוא כלל את סדר קש"ה<sup>23</sup> בליל הסדר. עולה מדבריו בבירור שאף ק"ש נתקנה לשמירה כנגד המזיקין, ולכן אין צריך לאמרה בליל הסדר.

### 3. ישן ביום

חובת קש"ה נוהגת ודאי באדם הנכנס לישון בלילה, אך מה דין הנכנס לישון במהלך היום?

#### שיטת רש"י

וגני – כשהוא הולך לישן בלילה.

(רש"י שבועות טו:)

בפירושו לסוגיא בשבועות (המזכירה את מנהג ריב"ל להוסיף פסוקי רחמים לפני השינה) מדגיש רש"י כי ריב"ל היה מוסיף את פסוקי הרחמים לקריאתו רק כשהיה הולך לישון בלילה. מה יסוד החילוק בין היום ללילה?

משום דלילה רשות למחבלים הוא... כדפירש"י ז"ל בפרשת בא. (תורת חיים שם)

<sup>23</sup> נראה מדבריו שגם אין צורך לברך ברכת המפיל. דין זה יהיה תלוי בשאלת אופי הברכה, ובקציר האומר ניתן לומר כי ברכת המפיל מורכבת אף היא חלקים חלקים ויש לדון אם יסודה נעוץ בחלק הבקשה לשמירה העולה בה (בקשת ה"יהי רצון") או שמא היא מצטרפת לשאר ברכות השחר הנזכרות בסוגיא (ס:): שענינן שבח או הודאה (באחרונים עולה גישה הרואה בה ברכת הנהנין, אך היא נתקלת בקשיים לא מבוטלים, ואכמ"ל).

התורת חיים מסביר את החילוק בין יום ללילה על פי טעם השמירה מפני המזיקין.<sup>24</sup> הוא נתלה בדברי רש"י (שמות י"ב, כב) על איסור היציאה מן הבית בפסח מצרים, המפרש כי בלילה יש רשות למחבלים לחבל. אם כן, רש"י נאמן לשיטתו שסכנת המזיקין מאיימת על האדם דוקא בלילה, ואין הוא צריך לבקש הגנה כשהוא הולך לישון ביום.<sup>25</sup>

### שיטת המהר"ל

לעומתו, פוסק המהר"ל שגם ההולך לישון ביום צריך לקרוא קשש"ה. באופן מפתיע, את פסיקתו הוא תומך דוקא בפירוש רש"י:

ואמר דחייב אדם לקרא ק"ש קודם מיטתו גם כשישן בצהריים ביום. וכן מסיק פ"ב דשבועות ר' יהושע סדר וגני ופרש"י בהלך לישן ביום. אך לא יברך ברכת המפיל... רק ק"ש ושאר דברים הסדורים שם בשבועות. (מהר"ל (מנהגים) הלכות נשיאות כפים)

אין מנוס מלומר שבפני המהר"ל עמדה גרסא אחרת בפירוש רש"י. עם זאת, קשה לפרש גרסא זו שדוקא ההולך לישון ביום חייב בקשש"ה, ואף המהר"ל עצמו אינו מבקש לפרש כך את דברי רש"י. נראה שהוא מפרש שאפילו הישן ביום חייב בקשש"ה.

מדוע אין הוא מחלק בין היום ללילה? כבר נתבאר לעיל בשיטת המהר"ל (בניגוד למהר"א טירנא) שאופי קשש"ה איננו שמירה מפני המזיקין אלא אופי שונה לה ולפיו אין לחלק בין הישן ביום לישן בלילה. אם מדובר באופי של קביעת מסגרת ליום דוקא מסתבר לחלק ביניהם, ועל כן מסתבר לומר שהמהר"ל סובר שאופי הקריאה הוא תלמוד תורה או קריאה סמוך לשינה.

## 4. חיוב נשים

נשים ועבדים וקטנים פטורים מקריאת שמע. (כ.)

המשנה פוטרת נשים מק"ש מפני שק"ש שחרית וערבית היא מצות עשה שהזמן גרמא, הנאמרת בזמנים מוגדרים. בסעיף הקודם התבאר כי הגדרת קשש"ה כמצות עשה שהזמן גרמא כנראה תלויה במחלוקת ראשונים: על פי רש"י יש מקום לטעון שהזמן גרמא, אך לפי מהר"ל נראה שזמנה תמיד.

<sup>24</sup> אמנם, בהמשך דבריו הוא מביא את הכלבו שחלק על החילוק בין היום ללילה וסבר שאף ביום יש לחשוש מן המזיקין הנדבקים באדם בעת שנשמתו יוצאת ממנו.

<sup>25</sup> רש"י עצמו אינו מתייחס בפירושו לק"ש עצמה. הרמב"ם (תפלה ז', א) פוסק כך בפירושו אף ביחס אליה (ולעיל בהע' 10 התבאר שהרמב"ם פוסק שאופי הקריאה הוא שמירה מפני המזיקין). הסבר אחר ומקיף יותר לשיטת רש"י יוצע לקמן בפרק ד העוסק במנהג בתקופת הראשונים.

המג"א רל"ט, ב מתיחס למנהג הנשים ביחס לברכת המפיל:

ומה שלא נהגו הנשים לאומרה אפשר דס"ל כיון דאינו נוהג אלא בלילה פטורין דהוי שה"ג כמו שפטורים מקריאת שמע:

המגן אברהם מסביר שנשים נוהגות שלא לברך ברכת המפיל כי הן סבורות שהברכה היא חובה שהזמן גרמא, ועל כן הן פטורות ממנה. נזעק על דבריו האליה רבה:

כתבו ספרי מוסר שגם הנשים צריכות ליזהר בק"ש שעל המטה בכוונה ודקדוק התיבות ע"כ, ומג"א כתב... ואין נכון דאטו גברי בעי שמירה ונשי לא, דהא כתבתי דק"ש משום שמירה: (אליה רבה שם ד)

האליה רבה הבין שהמגן אברהם פטר נשים מקש"ה מפני שזו חובה שהזמן גרמא,<sup>26</sup> וחלק עליו מפני שאף נשים צריכות שמירה.<sup>27</sup> אולם נראה שהמגן אברהם אמר את הדברים לענין ברכת המפיל בלבד. עם זאת, מסתבר שהוא אכן חולק עליו גם לענין קש"ה כיון שהוא סובר שאין ק"ש מטעם שמירה (כפי שסובר האליה רבה) אלא מטעם תלמוד תורה – ונשים פטורות ממנו. כך עולה בביאור הפרי מגדים לשיטת המגן אברהם:

ומה שכתב המג"א שלא נהגו הנשים לאומרה... וי"ל דסוברים דמשום תורה ונשי לאו בני לימוד תורה, וברכת המפיל הוה שהזמן גרמא: (פמ"ג אשל אברהם שם ב)

אם כן, ניתן לסכם ולומר שהמחלקים בין הישן ביום לישן בלילה (או מחמת שמירה מן המזיקין או מפני שקש"ה קובעת מסגרת ליום) יסברו שנשים פטורות מקש"ה שכן זו חובה שהזמן גרמא (אלא אם יחייבו אותה מטעם שנשים אף הן צריכות שמירה, כאליה רבה). אף מבין אלו הסוברים שאין זו חובה שהזמן גרמא (או מחמת שמירה מן המזיקין, או מפני שיש דין בקריאה סמוך לשינה או בתורת תלמוד תורה), יפטרו נשים אם זו קריאה הנובעת מחובת תלמוד תורה.

<sup>26</sup> דומה שבכלל היה מקום להתלבט האם החילוק בין נשים לגברים במצוות עשה שהזמן גרמן שייך גם במצוות דרבנן או שמא הוא אמור רק ביחס לדברי תורה. בענין זה ראה תוספות כ: ד"ה בתפלה ומהר"ל בגבורות ה' מח ד"ה ואמר רבי יהושע בן לוי (תודה לרב שמואל על ההפניות).

<sup>27</sup> נראה מדבריו שניתן לחייב אשה אף במצוות עשה שהזמן גרמא אם אופי המצוה שייך בה. הנחה זו קשורה לדברי הגמרא בקידושין לד: "ונקיש מזוזה לתלמוד תורה! לא סלקא דעתך, דכתיב: למען ירבו ימיכם, גברי בעי חיי, נשי לא בעי חיי?". אפשר לדון בהנחה זו, אך אכמ"ל.

## ד. קריאת שמע שעל המטה בקריאת שמע של ערבית

### 1. מנהג הראשונים והצדקתו לפי שיטת רש"י

קהלות רבות בתקופת הראשונים נהגו להתפלל ערבית בשעה מוקדמת עוד בטרם יצאו הכוכבים.<sup>28</sup> חלק מן הראשונים ניהלו דיונים הלכתיים ענפים כדי להצדיק את המנהג (בעוד אחרים התנגדו לו). אבן בסיס בדיון נמצאת בראש המסכת, בדברי רש"י:

ומקמי הכי [צאת הכוכבים, ר"ב] נמי לאו זמן שכיבה, לפיכך הקורא קודם לכן – לא יצא ידי חובתו, אם כן למה קורין אותה בבית הכנסת, – כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה, והכי תניא בברייתא בברכות ירושלמי, ולפיכך, **חובה עלינו לקרותה משתחשך, ובקריאת פרשה ראשונה שאדם קורא על מטתו – יצא.** (רש"י ב.)

רש"י נוקט שניתן לצאת ידי חובת ק"ש של ערבית בקשש"ה.<sup>29</sup> על חידושו של רש"י מקשים בעלי התוספות כמה קושיות: א. מדוע אין קוראים ג' פרשיות בקשש"ה? ב. מדוע אין מברכים לפני ולאחריה, כמו בק"ש של ערבית? ג. אם קשש"ה נתקנה כנגד המזיקין בלבד, כפי שעולה לכאורה משיטת רש"י,<sup>30</sup> כיצד יוצאים בה ידי חובה? ד. הרי נפסקה הלכה כרבי יוחנן הסובר שיש לסמוך גאולה לתפלה גם בתפלת ערבית, ואם פוסקים שיוצא בקשש"ה – לכאורה הוא נוהג כרבי"ל, שלא כהלכה?!

מחמת קושיות אלו חלקו בעלי התוספות על רש"י, וסברו שק"ש העיקרית היא זו הנאמרת בבית הכנסת. נחלקו ר"י ורבנו תם כיצד להצדיק את המנהג לקרוא ק"ש לפני צאת הכוכבים, ברם לגבי קשש"ה הם מסכימים שאפשר להסתפק בפרשה אחת, ואין צורך לברך עליה. גם הרא"ש מזכיר את מחלוקת הראשונים בנושא:

פרש"י... וכן כתב רב עמרם ז"ל שצריך לברך אקב"ו לקרות ק"ש כשהוא קורא לפני מטתו, וכן כתב ריב"א. (תוספות הרא"ש שם)

<sup>28</sup> בנוסף על המקורות המצוטטים להלן, ראה המקורות הנזכרים אצל: כ"ץ, יעקב. "מעריב בזמנו ושלא בזמנו – דוגמא לזיקה בין מנהג, הלכה וחברה." **ציון**, חוברת לה, תש"ל, עמ' 35–60.

<sup>29</sup> הראב"ד אף הוא מצדיק את המנהג בדרך זו, וממליץ למדקדקים לקרוא ק"ש בזמנה (כתוב שם א, תמים דעים קיח ותשובות ופסקים קמז). לעומתו, בעל המאור אומר שניתן לסמוך בזה על הירושלמי, ואין הוא מזכיר שיש להחמיר בדבר (וכן נקטו רבי דוד ב"ר לוי מנרבונה בעל המכתם, רבי יהודה יעל"ה למשפחת הענונים ורבי משולם ב"ר משה הברדשי בעל ההשלמה – הובאו בגנזי ראשונים על מסכת ברכות (הרש"ר) עמ' יז–יח, קכה–קכו, קצט–ר).

<sup>30</sup> על שיטת רש"י ראה לעיל בפרק ג סעיף 3.

בראש דבריו הוא מציין שיש התומכים בשיטת רש"י, ומביא כדוגמא את רב עמרם גאון<sup>31</sup> וריב"א המצריכים לברך על קשש"ה. הרשב"א (על אתר) אומר שמהרי"ץ גיאת ורבים מן הגאונים אחזו אף הם בשיטת רש"י. האור זרוע מוכיח שזו גם שיטת רבנו חננאל:

פר"ח זצ"ל... לפיכך אינו דבר רחוק לומר שקורין ק"ש ומתפללין בביהכ"נ בעוד היום ומיהו צריך לקרות על מטתו אחר צאת הכוכבים עד כאן לשונו... שניהם [רש"י ורבנו חננאל, ר"ב] שוין דק"ש על המטה היא עיקר. (אור זרוע ק"ש א)

הרא"ש ממשיך בתירוץ קושיות התוספות על רש"י: א. אין צורך לקרוא ג' פרשיות על מִטָּתו מפני שניתן לצאת גם בפרשה ראשונה ואפילו בפסוק ראשון.<sup>32</sup> ב. אין צורך לברך ברכות ק"ש על קשש"ה מפני שהברכות אינן חלק מק"ש עצמה. את הקושיה הנוגעת למחלוקת רבי יוחנן וריב"ל מותיר הרא"ש בלא מענה. תשובה לקושיה התוספות משיב האור זרוע:

ולפי שיטתו [של רש"י, ר"ב] אתי' שפיר הא דפליגי לקמן ר' יוחנן וריב"ל... והלכה כריב"ל לגבי ר' יוחנן... (שם)

האור זרוע משנה את סימן השאלה שבשאלת התוספות ומציב סימן קריאה. הלכה כריב"ל כנגד רבי יוחנן (מפני שהוא היה רבו), וממילא יש לפסוק שקשש"ה היא הקריאה העיקרית. במה תלויה מחלוקת רש"י ובעלי התוספות? ר"י ורבנו תם סבורים שקשש"ה נתקנה משום המזיקין (כפי שמפורש בדברי התוספות), ועל כן אין לברך עליה ואין צורך לקרוא את ג' הפרשיות. בנוסף, אי-אפשר לצאת ידי חובת ק"ש של ערבית בקשש"ה.

לעומתם סבורים רש"י וסיעתו שיש לקשש"ה אופי של ק"ש 'רגילה', ולכן יוצאים בה ידי חובת ק"ש של ערבית. כמו כן, ניתן לברך עליה וכן אפשר לקרוא בברכותיה,<sup>33</sup> אף שאין הכרח לסבור כך.<sup>34</sup> נראה ששיטת רש"י, ולא כאמור לעיל, מבוססת על התפישה הגורסת כי קשש"ה תוחמת את יומו של האדם. הסעיף הבא ינסה להגדיר תפישה זו באופן מדויק יותר.

<sup>31</sup> בסדר רב עמרם גאון שלפנינו לא נמצא דין זה.

<sup>32</sup> כק"ש של רבי, ראה יג:.

<sup>33</sup> כך מעיד הרקח שכו: "שמעתי מרבי יב"א היה קורא קרית שמע עם הציבור כשמתפללין ביום מתפלל עמהם תפלת ערבית... וביציאת הכוכב' היה קורא ק"ש על מטתו **בברכותיה**".

<sup>34</sup> בספר העיתים (מובא תשובות הגאונים – שערי תשובה נז) מביא רבי יהודה אלברצלוני שני טעמים מדוע לא לברך על קשש"ה: "וששאלתם שיש בבני הדור מי שמברך קודם שיקרא ק"ש על מטתו הכי בא"י אמ"ה אקב"ו על קריאת שמע ולהמליכו באהבה ואנן לא חזי לן דהא ברכה זו אינו מטבע הברכות והמברכה הרי הוא מברך ברכה שאנה צריכה ומוציא שם שמים לבטלה

## 2. "בְּשִׁכְבְּךָ" – בשעה שבני אדם שוכבים?

חיוב ק"ש בשחרית ובערבית נדרש מן המילים "בְּשִׁכְבְּךָ וּבְקוּמְךָ"<sup>35</sup>. נחלקו התנאים איזו משמעות נלמדת מכינוי זמני היום באופן הזה:

בית שמאי אומרים בערב כל אדם יטו ויקראו ובבוקר יעמדו שנאמר ובשכבך ובקומך  
ובית הלל אומרים כל אדם קורא כדרכו שנאמר ובלכתך בדרך אם כן למה נאמר ובשכבך  
ובקומך בשעה שבני אדם שוכבים ובשעה שבני אדם עומדים. (א', ג')

בית שמאי לומדים מהביטויים מהי התנוחה שבה אדם צריך לקרוא ק"ש. בית הלל חולקים עליהם מכח המילים: "וּבְלִכְתְּךָ בְּדֶרֶךְ" שמהן ניתן ללמוד שאין תנוחה ספציפית שבה יש לקרוא את שמע. את הביטויים "בְּשִׁכְבְּךָ וּבְקוּמְךָ" הם מפרשים על זמן הקריאה.

בית הלל תולים את זמן הקריאה בפעילות האנושית המקובלת באותה שעה – בשעה שבני אדם שוכבים ובשעה שבני אדם עומדים. ניתן להעלות אפשרויות נוספות ליחוס זמן הקריאה: או להתחשב בציר הזמן האסטרונומי – בלי התחשבות בפעילות האנושית,<sup>36</sup> או להתחשב בציר הזמן הפרטי – מבלי לקבוע מסמרות בזמן ק"ש על פי ההתנהגות הצבורית. הדים לאפשרות השניה עולים בדברי הגאונים:

אמ' חכמי צריך לקרות על מטתו ואתא ר' אסי ואסמכא אקרא רגזו ואל [תחטאו אמרו  
בלבככם] על משכבכם, מה טעם כדי לקיים ובשכבך.  
ותלמ' חכמי פטורין לקרות קרית שמע על מטתן, דכד אמ' רב נחמן בר יצחק תל' חכ'  
אינו צריך טעם ברור אמר בה, מה טעם חייבין יש' לקרות קרית שמע על מיטתן כדי  
שיקומו ובשכבך ובק'. (אוצר הגאונים – התשובות יז–יח)

פרשנות זו אינה נעצרת בדברי הגאונים אלא ממשיכה בדברי ראשוני אשכנז:

**מפני שק"ש על מטתו רשות** היא כדאמר' שאם ת"ח הוא אינו צריך אלמא לאו מצוה היא ועוד  
**מברך מצפרא אהבה רבה**, ואמרינן שכבר נפטר באהבה רבה הילכך האי ברכה ליתא כל עיקר'.

לפי הטעם הראשון, קשש"ה היא בכלל רשות ואין מקום לברך עליה, כשיטת התוספות. לפי  
הטעם השני, אין לברך מפני שיוצא ידי חובה בברכת אהבה רבה בבוקר. נמצא, שגם מי שסובר  
שיוצא ידי חובת ק"ש של ערבית בקשש"ה, יכול לסבור שאין לברך מחמת הטעם השני.

עקבות לדברי הר"י אלברצלוני מצויות בתלמידי רבנו יונה (א. ד"ה אלא כך), ובעקבותיהם יוצא  
הגר"ד (רשימות שיעורים ב.) ודן בסברא שיוצא ידי חובת הברכה בברכת אהבה רבה.

<sup>35</sup> חלק מהביטויים הנזכרים בפסוקים הללו התפרשו ביחס לק"ש וחלק ביחס לתלמוד תורה.

<sup>36</sup> החסרון באפשרות זו הוא שהיא מתעלמת מלשון הפסוק.

אע"פ שקרא קרית שמע בבית הכנסת מצוה לקרותו על מיטתו משום שני בשכבך.  
(מחזור ויטרי<sup>37</sup> עז)

בכל המקורות הללו מתפרשת תקנת קש"ה כאופן שבו מתקיימת החובה של ק"ש של ערבית, מתוך פרשנות המילה "בְּשִׁכְבְּךָ" כמתיחסת לזמן השכיבה של האדם הפרטי ולא של מנהג הצבור בכללותו.<sup>38</sup> לפי תפישה זו, קש"ה היא הקיום של ק"ש של ערבית. הצורך לתקן ק"ש נוספת לפני השינה נולד מתוך פער הזמן שבין תחלת זמנה של ק"ש של ערבית לזמן השינה.<sup>39</sup> האם יש לתפשה כזו על מה שתסמוך?

### 3. פרשנות הסוגיות בברכות על קריאת שמע שעל המטה

דומה כי לא רק שיש להבנה זו על מה שתסמוך אלא אף ניתן להצביע על כמה סוגיות המובנות ביתר קלות אם מבארים אותן ביחס לקש"ה. להלן כמה הצעות לקריאות כאלו:

#### נאנס בשינה

אמר רבי אילא בריה דרב שמואל בר מרתא משמיה דרב: אמר שמע ישראל ה' א—להינו ה' אחד ונאנס בשינה — יצא. אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה: בפסוקא קמא — צערן, טפי — לא תצערן. אמר ליה רב יוסף לרב יוסף בריה דרבה: אבוך היכי הוה עביד? אמר ליה: בפסוקא קמא הוה קא מצער נפשיה, טפי לא הוה מצער נפשיה. (יג:)

רבי אילא מוסר בשם רב שהקורא פסוק ראשון של ק"ש ונאנס בשינה — יצא. בעקבות פסיקה זו, רב נחמן מצוה את עבדו לצערו רק בכדי שיקרא פסוק ראשון, וכך מעיד רב יוסף (לשאלת רב יוסף) על אביו, רבה, שכך היה נוהג.

<sup>37</sup> רבי שמחה ויטרי היה תלמידו של רש"י, ודבריו כאן מתאימים היטב לשיטת רבו.

<sup>38</sup> כך עולה גם בדברי רבי אברהם בן הרמב"ם: "ומעודדים למען קריאת פרשה ראשונה מקרית שמע... משתי סיבות... והשנייה, כדי לנהוג על-פי פשטיה דקרא באמרו: 'ובשכבך'" (המספיק לעובדי השם [ההדיר ניסים דנה], עמ' 244 [במהד' שניה 252]).

יש להדגיש שדבריו לא מופיעים כפרשנות לדברי ריב"ל, אלא כרוח צדדי מן התקנה.

<sup>39</sup> כפי שכותב רבי אברהם בן הרמב"ם (עמ' 245 [במהד' שניה 253]): "ולא חייבו לקרוא אז [לאחר א—להי נשמה, ר'ב] פרשה מקרית שמע משום שעליו לקראה כמצות חובה בזמנה ואין היא כקרית שמע שלערבית אשר, על-פי רוב, יש זמן רב בין תחלת זמנה לבין השינה".

פער הזמנים שרבי אברהם מתאר הלך ונפער עם השתכללות אמצעי התאורה עד כדי כך שהאדם המודרני בדרך כלל אינו מודע כלל ועיקר לזמן האסטרונומי (ונזקק לשעון כדי להבחין אף בזמנים הברורים, כגון זמן הנץ). קיום פער זה מעורר למחשבה על היחס שבין המציאות להלכה. לעובדי קורה זו נכנס הרב ברנדס בספרו: ברנדס, יהודה. מדע תורתך. אלון שבות, תש"ף, עמ' פח—צ.

באיזו ק"ש קיים חשש סביר שאדם ירדם בטרם יקרא אפילו פסוק ראשון? מתבקש לפרש שמדובר בקשש"ה, אך מה שייכות 'ציאה ידי חובה' לפי פרשנות זו? בלשון האשכול:

ומי שמפרש ומוקים להא מילתא בקרית שמע שעל מטתו טעותא היא, דקרית שמע שעל מטתו רשות היא וליכא למימר בה נאנס בשינה יצא: (האשכול (אלבק) תפלה לד:)

האשכול סובר שקשש"ה היא רשות, ועל כן לא ניתן לדון בה במושגים של 'ציאה ידי חובה'. עם זאת, כאמור, פרשנות הסוגיה על קשש"ה מקבלת חיזוק משמעותי מצד התכנות המקרה מבחינה מציאותית. ואכן, הגאונים פירשו את הסוגיא כך:<sup>40</sup>

וראיתי שבהלכות גדולות מפרש בקרי' שמע דעל מיטתו. (פסקי הרי"ד שם)  
ורבינו חננאל<sup>41</sup> אומר, שקורא על מטתו... ועל אותה קריאה נאמר שאם נאנס בשינה אין מקיצין אותו אלא בפסוק ראשון כדי לקרוא קרית שמע בזמנו. (פסקי ריא"ז ב', א)

מפרשנות זו עולה כי קשש"ה היא חובה, ושייך לדבר בה על 'ציאה ידי חובה'.

### אפרקדן

בהמשך אותה סוגיא דן רב יוסף באופן שבו אסור לקרוא ק"ש:

אמר רב יוסף: פרקדן לא יקרא קריאת שמע. מקרא הוא דלא ליקרי, הא מיגנא – שפיר דמי? והא רבי יהושע בן לוי לייט אמאן דגני אפרקיד! אמרי: מיגנא, כי מצלי – שפיר דמי. מקרא, אף על גב דמצלי – נמי אסור. (יג:)

רב יוסף אוסר לקרוא ק"ש אפרקדן. הגמרא מדייקת מדבריו שאין בעיה לישון באופן כזה אלא רק לקרוא כך ק"ש, ומקשה עליו מדברי ריב"ל המקלל את מי שישן אפרקדן. הגמרא מתרצת שניתן לישון אפרקדן אם הוא מוטה מעט על צדו, אך הטיה זו אינה מועילה לק"ש. גם ביחס לדין זה יש מקום לשאול: באיזו ק"ש יש לקבוע דין האוסר לקרוא אפרקדן? קשה לומר שמדובר בק"ש שאדם קורא בבית הכנסת, אך נקל לומר שמדובר בקשש"ה.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> כדאי להדגיש כי דעות הגאונים מובאות במגמה שונה בשני הראשונים הללו. הריא"ז עצמו תומך בשיטת רש"י ורבונו חננאל ואף סובר שניתן לכלכל אותה במסגרת הבללי, ולא רק במסגרת הירושלמי. זקנו הרי"ד מזכיר את הגאונים וחולק עליהם.

<sup>41</sup> התיחסות נוספת של רבנו חננאל לסוגיא זו מובאת בדברי האור זרוע (ק"ש לא) בדיונו לגבי החלק שיש לכַּנן בו בק"ש.

<sup>42</sup> הראשונים והפוסקים לא התייחסו לכך בפירוש. יתכן שבמקרה זה מסכימים כולם שהדין אמור אף בקשש"ה מפני שאין כאן התייחסות ל'ציאה ידי חובה' אלא לאופן הראוי לקבל בו עול מלכות שמים (כפי שעולה מדברי רש"י), ואז אין למנות סוגיא זו בסעיף זה.

מי שבפירוש ביאר את הסוגיא ביחס לקשש"ה וגם ראה בה סוגיא הנוגעת לממד ה'חובה' שבקריאה הוא הגר"ש אלישיב בהערותיו על הסוגיא (בד"ה ואפשר דסוגיא).



## נכנס לבית הכנסת או עולה על מִטָּתוֹ

המשנה הראשונה במסכת עוסקת בזמנה של ק"ש של ערבית:

מאימתי קורין את שמע בערבין?... חכמים אומרים: עד חצות. רבן גמליאל אומר: עד שיעלה עמוד השחר.... כל מה שאמרו חכמים עד חצות מצותן עד שיעלה עמוד השחר.... אם כן, למה אמרו חכמים עד חצות? כדי להרחיק אדם מן העבירה. (ב.)

על פני השטח נראה שנחלקו חכמים ורבן גמליאל מהו סוף זמנה של ק"ש של ערבית. אמנם, רבן גמליאל עצמו מבאר שחכמים אינם חולקים על שיטתו אלא שהוא מציג את עיקר הדין והם גוזרים על גביו שלא לקרוא לאחר חצות. האם חכמים מסכימים לניתוח זה? הגמרא מתלבטת כיצד להסביר את שיטת חכמים ומסבירה אותם על פי דברי רבן גמליאל:

לעולם כרבן גמליאל סבירא להו, והא דקא אמרי עד חצות – כדי להרחיק את האדם מן העבירה. כדתינא: חכמים עשו סייג לדבריהם, כדי שלא יהא אדם בא מן השדה בערב ואומר: אלך לביתי ואוכל קימעא ואשתה קימעא ואישן קימעא, ואחר כך אקרא קריאת שמע ואתפלל. וחוטפתו שינה ונמצא ישן כל הלילה; (ד:)

הגמרא מוכיחה שזה הביאור הנכון בשיטת חכמים מדברי הברייתא המפרשת שחובת הקריאה עד חצות היא בגדר סִיג שתוקן כדי שלא ישן אדם בטרם יקרא ק"ש. הברייתא מוסיפה ומבארת כיצד על אדם לנהוג:

אבל אדם בא מן השדה בערב, נכנס לבית הכנסת, אם רגיל לקרות קורא, ואם רגיל לשנות שונה, וקורא קריאת שמע ומתפלל, ואוכל פתו ומברך;

ברייתא זו מופיעה בנוסח דומה באבות דרבי נתן נוסחא א פרק ב. אולם, יש לה גרסא שונה:

מנין שעשו חכמים סייג לדבריהם שאמרו חכמים לקרות ק"ש עד חצות רבן גמליאל אומר עד קריאת הגבר. אלא שלא יאמר אדם הואיל ואני מותר לקרות ק"ש כל הלילה אלך ואישן לי אימתי שארצה אני קורא ק"ש חטפתו שינה ולא קרא הרי זה מתחייב בנפשו. מכאן אמרו חכמים עלה אדם למטה יקרא אם היה ת"ח יקרא את שמע בתחלה<sup>43</sup> ואם רצה לשנות ישנה. (אבות דרבי נתן נוסחא ב פרק ג)

נוסחא זו מאירה את המשנה באור שונה מזה שהיא רגילה להתפרש בו. רגילים לפרשה כמוסבת על ק"ש של ערבית, אך על פי נוסחא זו יש לפרשה כמוסבת על קשט"ה.

<sup>43</sup> ברייתא זו משמעותית גם בדיוני האחרונים אם ק"ש קודמת לברכת המפיל או להפך ואם מותר להפסיק בין הקריאה לשינה. עולה מהברייתא שראשית כל עליו לקרוא ק"ש כדי שלא תחטפנו שינה, ורק לאחר מכן יכול לעסוק בדברים אחרים, אך יתכן לפרשה גם באופן אחר, ואכמ"ל.

## פטור חתן מק"ש

על אף החידוש הראשוני העולה מפרשנות זו נראה לתמוך פרשנות זו במשנה הראשונה ממשנה נוספת. המשנה ב', ה פוטרת חתן מק"ש לכמה ימים "אם לא עשה מעשה". הגמרא טז. תולה את הפטור בטרת המצוה של החתן. המאירי דן בהיקף הפטור:

מה שפטרנו חתן מק"ש יש אומרים שלא נאמר אלא בשל ערבית ואין צריך לומר שאף בברכותיה פטור אבל של שחרית חייב שאינו זמן טרדא לענין זה ויש מפקפקים בדבר להקל בו אף בשל שחרית שהרי מ"מ טרדת הלב יש כאן. (בית הבחירה שם)

המאירי מביא מחלוקת לגבי היקף הפטור של חתן מק"ש. ה"ש אומרים מצמצמים את הפטור לק"ש של ערבית וה"ש מפקפקים פוטרים אף בק"ש של שחרית. טעמם של המצמצמים הוא שאינו טרוד במצוה בשחרית, ועל כן אין לפטרו. על שיטתם יש להקשות: וכי הקורא ק"ש של ערבית מיד בצאת הכוכבים, כבר אז הוא טרוד במצוה?<sup>44</sup> ואכן, בבית מדרשו של רש"י נראה שפירשו הלכה זו על קשש"ה:

חתן פטור... פי' משום דטרוד במחשבת בעילת מצוה... וק"ש שאמרו זהו ק"ש שעל מיטתו. אבל בק"ש דתפילה של ערבית ושחרית חייב: (מחזור ויטרי תסו)  
וקריאת שמע שאמרו חכמים זהו קריאת שמע שעל מטתו, אבל קריאת שמע של שחרית וערבית חייב: (ספר האורה<sup>45</sup> חלק ב [ב] שמחת חתן נעלה)

לפי פרשנות זו נמצא שגם משנה זו מתיחסת דוקא לקשש"ה.

כללו של דבר, על פי פירושים אלו ניתן להבין את שיטת רש"י ובית מדרשו לפיה יוצא אדם ידי חובתו בק"ש של ערבית כשהוא קורא קשש"ה. כך נראה להסביר באופן ברור יותר את ההבנה של ק"ש כ"קובעת מסגרת ליום" (כפי שהוצגה הבנה זו לעיל).

## 4. הצעה להבנת מגמת סוגית הגמרא

אם כנים הדברים, יעלה קושי בהבנת סוגיות הגמרא. הקורא את המשנה דרך עיני הגמרא יתרשם כי המשניות עוסקות בק"ש של ערבית ואלו קשש"ה היא חידוש שחידש ריב"ל – אמורא ארץ ישראלי מן הדור השני. מדוע נוטה הגמרא מפשט המשניות?<sup>46</sup>

<sup>44</sup> ראה לעיל הע' 39 בנוגע לקריאה עם צאת הכוכבים.

<sup>45</sup> ספר האורה הוא אחד מן הספרים המכונים 'דבי רש"י', הכוללים פסקים שלוקטו בידי תלמידיו.

<sup>46</sup> להצעה שונה, ראה: גילת, יצחק דב. "מתולדות קריאת שמע: לפירושן של משניות ברכות א, א – ב". פרקים בהשתלשלות ההלכה. בר-אילן, 1992, עמ' 286–289.

דומה שאף מהלך הגמרא מושפע מהצורות פער הזמנים בין זמנה של תפלת ערבית לזמן ההליכה לישון. אם בתחלה הקריאה שלפני ערבית עלתה הן כהכנה לתפלה הן כקשש"ה, הרי שבחלוף הזמן נולד הצורך לפצל בין הקריאות השונות. מעת שנתפצלו הקריאות, לאיזו קריאה ניתן מעמד הבכורה? האם לק"ש של ערבית או לקשש"ה?

מסתבר שזו גופא מחלוקתם של רבי יוחנן וריב"ל האם יש לסמוך גאולה לתפלה ועל כן ק"ש של ערבית קודמת לתפלה או שתפלות באמצע תקנום. ריב"ל מודה שקוראים את שמע בבית הכנסת, והוא מודה שק"ש בבית הכנסת נקראת לפני תפלת ערבית. ברם הוא חולק על תפישת ק"ש זו כק"ש שיוצאים בה ידי חובת ק"ש של ערבית! סבור הוא ש"אע"פ שקרא אדם קריאת שמע בבית הכנסת, מצוה לקרותו על מִטָּתוֹ". רבי יוחנן סבור שיוצא אדם ידי חובתו בק"ש של ערבית, הנקראת סמוך לתפלה, ועל כן אין צורך לקראה שנית על מִטָּתוֹ! אולם הגמרא, הנוטה לשיטת רבי יוחנן בפרשנות המשניות, אינה מאמצת פרשנות זו בדברי ריב"ל ועל כן נזקקים האמוראים לפרש דבריו; מה מקורם, ומה הטעם בהם. כך ניטל העוקץ מדברי ריב"ל ודבריו מתישבים עם הכיוון הכללי שאותו מאמצת הסוגיא – פרשנות המשניות כמסובות על ק"ש של ערבית שבבתי הכנסת. על פי הפרשנות החדשה שנותנת הסוגיא לדברי ריב"ל מתפרשת קשש"ה כתקנה המיועדת לשמירה והגנה מפני המזיקין. מחלוקתם זו של רבי יוחנן וריב"ל שבה ומתגלגלת במחלוקת רש"י ובעלי התוספות. רש"י נוקט בשיטת המשנה ובשיטת ריב"ל. לעומתו נוקטים בעלי התוספות בשיטת סוגית הגמרא ובשיטת רבי יוחנן.<sup>47</sup>

## ה. סיכום

במאמר זה הצגתי כיצד עולות מתוך סוגית הגמרא ארבע הבנות שונות לגבי אֶפִּיה של קשש"ה והעליתי כמה נפקא־מינות בין הטעמים השונים. לאחר מכן בחנתי את הצדקת רש"י למנהג לקרוא ק"ש בבתי הכנסת לפני צאת הכוכבים בכך שיוצא אדם ידי חובתו בקשש"ה ואת מחלוקת בעלי התוספות עליו. טענתי כי שיטת רש"י מבוססת על ההבנה שק"ש מאופינת בקביעת מסגרת היום והצעתי לבסס שיטה זו על הבנת המילה "בְּשֶׁכֶּבֶךָ" כמתיחסת לפעולת השכיבה ממש. לאחר מכן הראיתי כי תפישת קשש"ה כק"ש סתם עולה בסוגיות שונות וכך יש לפרש את המשניות עצמן.

<sup>47</sup> הדברים באים לידי ביטוי הן בדעותיהם לגבי אופי הקריאה הן בדעות שהם פוסקים כמותן להלכה, וכפי שביאר האור זרוע בשיטותיהם.

את המתח שבין פרשנות זו למשניות ובין סוגית הגמרא ביקשתי לתלות בפער הזמנים שנוצר בין זמן ק"ש בבית הכנסת ובין זמן השכיבה, כאשר חלק מן האמוראים – רבי יוחנן – לא הוטרדו מפער זה והמשיכו לראות בק"ש שבבית הכנסת את הקריאה העיקרית, בעוד אמוראים אחרים – ריב"ל – העבירו את מוקד הקריאה לקש"ה. אמוראים נוספים אמצו את תקנת קש"ה אך העניקו לה תוכן שונה מן התוכן שהעניק לה ריב"ל במקור. כך ביקשתי להסביר את מחלוקת רש"י ובעלי התוספות, כאשר רש"י נוקט בשיטת המשנה ושיטת ריב"ל ואלו בעלי התוספות נקטו את שיטת הגמרא ושיטת רבי יוחנן.

## 1. חתימה – תודעת קריאת שמע שעל המטה

לסיום, אבקש להעניק משמעות גם להבנה נוספת שהועלתה לעיל באשר לאפיה של קש"ה. כאמור, רבי יוסי דרש את חובת קש"ה מן הפסוק: "וְאֵל תִּחַטָּאוּ אֶמְרוּ בְּלִבְבְּכֶם עַל מִשְׁפָּכְכֶם וְדַמּוּ סֵלָה". מה הקשר בין ק"ש לשינה? כיצד ק"ש מגנה מן החטא? אבקש להציע פתרון לשאלות אלו, אך ראשית אתיחס לקטע שמקובל לאמרו בקש"ה:

הריני מוחל לכל מי שהכעיס והקניט אותי, או שחטא כנגדי בין בגופי בין בממוני בין בכבודי בין בכל אשר לי, בין באונס, בין ברצון, בין בשוגג, בין במזיד, בין בדיבור בין במעשה, ולא ייענש שום אדם בסיבתי. (מתוך קש"ה [רינת ישראל])

בראש קש"ה מצהיר אדם על מחילה כללית לכל שחטא כנגדו. מה מקור מחילה זו, ומה ענינה דוקא לפני השינה? האחרונים הצביעו על מנהגו של מר זוטרא:

שאלו תלמידיו את רבי נחוניא בן הקנה: במה הארכת ימים? אמר להם: מימי... לא עלתה על מטתי קללת חברי... כי הא דמר זוטרא, כי הוה סליק לפורייה אמר: שרי ליה לכל מאן דצערן. (מגילה כח.)

רבי נחוניא בן הקנה מספר לתלמידיו שהאריך ימים (גם) בזכות שלא עלתה על מטתו קללת חברו. הגמרא מפרשת את כונתו באמצעות מנהגו של מר זוטרא שהיה נוהג למחול לכל מי שציער אותו כאשר עלה על מטתו.

המשנ"ב רל"ט, ט מביא הנהגה זו ומוסיף בשם הספרים שנכון לפשפש במעשיו קודם השינה ולהתודות על עברות שמוצא בידו. צירוף זה של וידוי ומחילה נוהג גם בזמן אחר: והנני מוחל במחילה גמורה לכל מי שחטא כנגדי. (מתוך תפלה זכה [רינת ישראל])

בתפלה זכה, הנאמרת בחלק מקהלות האשכנזים בערב יום כיפור, מתודה אדם (וידוי כללי) על עברות שבידו, ובנוסף הוא מצהיר על מחילתו לכל שחטא כנגדו. מה פשר הקבלה זו בין כניסת האדם לישון ובין יום כיפור?

יום כיפור נתפש לא רק כיום מחילה, סליחה וכפרה אלא גם כיום משפט. כיסודו של יניי: "בְּרֵאשׁ הַשָּׁנָה יִכְתְּבוּן וּבַיּוֹם צוֹם כְּפֹר יִחַתְמוּן... מִי יִחֶיהָ וּמִי יָמוּת מִי בְּקִצּוֹ וּמִי לֹא בְּקִצּוֹ". גם שנת האדם נתפשת כעמידה למשפט. כיסודו של ר' שמעיהו קוסון: "עורו נָא פִי בְּכָל לַיְלָה נִשְׁמַתְכֶם עוֹלָה לְמַעְלָה / לְתַת דִּין חֲשָׁבוֹן מִפְעֵלָה לְיוֹצֵר עֶרֶב וּבֹקֵר... הַנְּאֻמָּן בְּפִקְדוֹנוֹ יִחְזַרְנָה לוֹ כְּרִצּוֹנוֹ... וְאֲשֶׁר נִפְשׁוּ לֹא חֵיהָ אֵיךְ יִזְכֶּה לְאוֹר הַבֶּקֶר". אדם הולך לישון, ומי יתקע לו כף שיזכה לראות את אור הבוקר? על כן מוטב לו להתודות על עוונות שבידו כדרך הבאים להפטר מן העולם. הבנה זו שופכת אור גם על חלק מן הפסוקים הנאמרים בקשש"ה:

אֲנִי שִׁכְבְּתִי וְאֵישׁנָה הִקִּיצוּתִי כִּי ה' יִסְמְכֵנִי: (תהלים ג', ו)  
ה' הַעֲלִיתִי מִן שְׂאוֹל נִפְשִׁי חֵייתֵנִי מִיּוֹרְדֵי [מַיְרְדֵי קַרְיָ] בּוֹר: (שם ל', ד)  
כִּי רָגַע בְּאֶפֶס חַיִּים בְּרִצּוֹנוֹ בְּעֶרֶב יֵלֵן כִּכִּי וְלִפְקֹר רָנָה: (שם ו)

בפסוקים הראשון והשלישי נִכְרַת תחושת הבטחון והתלות בה' בזמן השינה. הפסוק הראשון מתאר את הגורם האחראי לקימת אדם משנתו – ה', ואלו הפסוק השלישי מתאר את תחושת האדם בשכבו ובקומו. בשכבו הוא לן מתוך בכי כי מי ידע מה ילד לילה, ובקומו הוא מרנן לה' על שזכה לראות את אור היום.

בדברים אלו הושם דגש על תודעת האדם העומד לישון ומכין עצמו למותו באמצעות וידוי. אולם, מה תפקידה של ק"ש במצב זה? אבקש להתבונן בסיפור מותו של רבי עקיבא:

בשעה שהוציאו את רבי עקיבא להריגה זמן קריאת שמע היה, והיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל, והיה מקבל עליו עול מלכות שמים. אמרו לו תלמידיו: רבינו, עד כאן? אמר להם: כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה בכל נפשך – אפילו נוטל את נשמתך, אמרתי: מתי יבא לידי ואקיימנו, ועכשיו שבא לידי לא אקיימנו? היה מאריך באחד עד שיצתה נשמתו באחד. יצתה בת קול ואמרה: אשריך רבי עקיבא שיצאה נשמתך באחד.<sup>48</sup> (סא:)

ענינה של פרשית 'שמע' הוא קבלת עול מלכות שמים (ב', ב בדברי רבי יהושע בן קרחה). בזה מובן גם כיצד מועילה ק"ש להנצל מן החטא, וכפי שמפורש בדברי החינוך (תכ):

<sup>48</sup> יתכן שכך יש להסביר את מנהגו של רשב"ן לקרוא ק"ש שוב ושוב עד שנרדם, כדי שתצא נשמתו באחד, מתוך קבלת עול מלכות שמים.

משרשי המצוה, שרצה השם לזכות עמו שיקבלו עליהם מלכותו ויחודו בכל יום ולילה כל הימים שהם חיים, כי בהיות האדם בעל חומר נפתה אחר הבלי העולם ונמשו לתאוותיו צריך על כל פנים זכרון תמידי במלכות שמים לשמרו מן החטא.

ברם לא ברור עדיין מדוע יש ענין מיוחד לקבל עול מלכות שמים דוקא לפני המות? יתכן שהדברים רמוזים בדברי החינוך: "שרצה השם לזכות עמו שיקבלו עליהם מלכותו ויחודו בכל יום ולילה כל הימים שהם חיים".

הזכות (שהיא חובה) לקבל את מלכות המלך שמורה לחיים בלבד. "פֶּל אֲשֶׁר תִּמְצָא יָדְךָ לַעֲשׂוֹת בְּכַחַךְ עֲשֵׂה כִּי אֵין מַעֲשֵׂה וְחֻשְׁבוֹן וְדַעַת וְחֻכְמָה בְּשֵׂאוֹל אֲשֶׁר אֶתָּה הַלֵּךְ שָׁמָּה:" (קהלת ט', י). מסופר על הגר"א שבשעת מיתתו אחז בציצית ובכה על כך שלא יוכל לקיים מצות ציצית בעולם הבא.<sup>49</sup>

אם יכול אדם לבור לו מצוה אחת אחרונה שיעשה בעת פטירתו מן העולם, איזו מצוה יבור לו? מצוה שהיא קודמת לכל המצוות! "יקבל עליו עול מלכות שמים תחלה ואחר כך יקבל עליו עול מצות" (ב', ב). כשמקבל אדם על עצמו עול מלכות שמים – בעת שהוא קורא ק"ש – הרי דבר זה קודם לכל המצוות.<sup>50</sup>

לאחר העיון ראיתי שכך פירש הרב יששכר תמר בפירושו לירושלמי, בקיצור דבריו:  
אחרי שהשינה אחד משישים כמות מהראוי שתצא נשמתו בקבלת עומ"ש ומצוות ואכן קוראים ק"ש לגוסס ביציאת נשמה וכ"ה בברכות ס"א ע"ב דר"ע קרא ק"ש והאריך באחד עד שיצתה נשמתו באחד. (עלי תמר א', א)

## נספח – הצעה בשיטת הירושלמי

מקובל להגיד (וכך גם הוצגו הדברים בראשית המאמר) שהירושלמי מסכים עם הבבלי בנוגע לאפיה של קשש"ה – שמירה מפני המזיקין. אמנם, יתכן שיש מקום להציע קריאה אחרת בדברי הירושלמי. כאמור לעיל, הירושלמי עובר לדון בקשש"ה מתוך דיון קודם בשאלה האם מותר לדבר לאחר ק"ש או לא:

<sup>49</sup> ראה איש ההלכה עמ' 36.

<sup>50</sup> מקובל לדרוש שרבי עקיבא לא קרא ק"ש סתם כך אלא מפני שאותו זמן היה זמן ק"ש. בדברי הצעתי כיוון מעט שונה, ומי שכנראה הלך בכיוון הזה הוא רועי קליין הי"ד, שקרא ק"ש בעת שמסר נפשו כדי להציל חייליו.

וחכמים אומרים עד חצות: רבי יסא בשם ר' יוחנן הלכה כחכמים רבי יסא מפקד לחברייא אין בעיתון מתעסקא באוריתא אתון קרייה שמע קודם חצות ומתעסקין (מילתיה אמרה שהלכה כחכמים)<sup>51</sup> מילתיה אמרה שאמר דברים אחר אמת ויציב.<sup>52</sup>  
(ירושלמי א', א)

רבי יסא מנחה את החכמים המבקשים ללמוד תורה בערב, שקודם יקראו ק"ש ורק לאחר מכן ימשיכו ללמוד. ניתן להתלבט באיזה מקרה מדבר רבי יסא. הפני משה על אתר מבין שהוא עוסק בק"ש שבבית הכנסת. אולם, לאור המשך הירושלמי (המספר על רשב"ן שקורא קש"ה טוב ושוב עד שהוא נרדם) אפשר להציע כי הוא מדבר דוקא על קש"ה, כאשר התלמידים נמצאים איש איש בביתו. מפסיקתו של ר' יסא מוכיחה הגמרא כי הוא סבור שניתן לדבר לאחר ק"ש.<sup>53</sup> לאחר מכן עובר הירושלמי לדון בק"ש בבית הכנסת:

תני הקורא את שמע בבית הכנסת בשחר יצא ידי חובתו בערב לא יצא ידי חובתו מה בין הקורא בשחרית ומה בין הקורא בערבית ר' הונא בשם רב יוסף מה טעם אמרו אדם צריך לקרות שמע בביתו בערב כשביל להבריא את המזיקין. מילתיה אמרה שאין אמר דברים אחר אמת ויציב.

הברייתא מחלקת בין הקורא בבית הכנסת ק"ש של שחרית לקורא ק"ש של ערבית, שהראשון יוצא ידי חובתו והשני איננו יוצא ידי חובתו. בטעם החילוק מביאה הגמרא את דברי ר' הונא בשם רב יוסף המסביר מדוע קוראים קש"ה, ומדבריו מדייקת הגמרא שאין לדבר לאחר ק"ש. הסבר זה נתקל בשני קשיים מרכזיים:

- א. כיצד דברי רבי הונא מסבירים מה החילוק בין שחרית לערבית? הלא הוא עוסק בקש"ה והברייתא דנה בק"ש שבבית הכנסת!
- ב. אם קש"ה נתקנה בעבור המזיקין בלבד, מדוע אין לדבר אחריה? הרי היא איננה כק"ש של שחרית שיש לסומכה לתפלה ועל כן אין לדבר אחריה!

<sup>51</sup> בכתב יד לידן הועבר קו על שורה זו.

<sup>52</sup> על פי הירושלמי אומרים "אמת ויציב" גם בק"ש של ערבית, ולא רק בזו של שחרית. מקור השינוי בין ערבית לשחרית מצוי בבבלי (יב.).

<sup>53</sup> יש לדון לפי דברי רבי יסא מהי המשמעות של אמירת "אמת ויציב", שכן ודאי לא מדובר על סמיכת גאולה לתפילה. ניתן להציע שמדובר בחיתום לכל ק"ש; כיון שיש דרישה להוסיף את תיבת "אמת", ראו לנכון חכמים להוסיף גם את תיבת "ויציב".

לחלופין, ניתן להבין שרבי יסא סובר כי אכן יש להוסיף עוד קטעים מברכת אמת ויציב לאחר קש"ה, בדומה להוספות שאנו מוסיפים היום בקש"ה.

ההסבר המקובל הוא שבק"ש של ערבית יש לכוון במיוחד כדי להבריא את המזיקין, ועל כן מי שקורא בבית הכנסת אינו יכול לצאת ידי חובתו. אמנם, כפי שבעל ספר חרדים עצמו מתקשה בכך בתחלת דבריו, דברים אלו יכולים להתוסף כטעם המצוה, אך מדוע נאמר שמי שקרא בפועל בבית הכנסת – לא יצא ידי חובה?<sup>54</sup>

יתכן שיש מקום להציע שאין רבי הונא בא להסביר את טעמה של קשש"ה אלא את טעמה של ק"ש בבית הכנסת! על פי הצעה זו, כך יתבאר דבריו: "מה טעם אמרו אדם צריך לקרות שמע בביתו בערב" לאחר שקרא בבית הכנסת? מפני שקריאתו בבית הכנסת היתה "בשביל להבריא את המזיקין".<sup>55</sup> אמנם, ק"ש העיקרית היא קשש"ה ואחריה אין להפסיק בדיבור. אם נאמץ הצעה זו, נוכל לקשור את דברי רבי הונא לדברי רבי יוסי:

תני הקורא קודם לכן לא יצא ידי חובתו אם כן למה קורין אותה בבית הכנסת אמר רבי יוסי אין קורין אותה בבית הכנסת בשביל לצאת ידי חובתו אלא כדי לעמוד בתפילה מתוך דבר של תורה.

אין ספק שהצעה זו קשה מעט בלשון הירושלמי,<sup>56</sup> אך יש לה יתרון עניני בלתי מבוטל, ולא באתי בזה אך להעיר.



לכב בשמי שמי קדם שחקים וערבות  
ונלחם למיחדי שמו שחרות וערבות  
עתר העתר למפללים לה דברי ערבות  
ישאל עומסי ומקיפי לפניך בערבות

<sup>54</sup> אמנם עיין שם בסוף דבריו שהסיק שיש לומר שהקב"ה צִוָּה על הברחת המזיקין בדרך זו.

<sup>55</sup> ההנחה היא שה"מזיקין" כאן אינם אותם מזיקין שנידונו בחלקים הקודמים במאמר. המזיקין כאן עשויים להיות השדים המחכים לאדם בדרכו מבית הכנסת לביתו, או באופן פשוט יותר: שודדים ודומיהם (ראה רש"י במדבר כ"ג, כד ד"ה לא ישכב).

<sup>56</sup> במקבילה במדרש תהלים ד', ה [ט] לא ניתן להסביר כך: "תנן הקורא קריאת שמע בבית הכנסת שחרית יצא ידי חובתו, ערבית לא יצא ידי חובתו, אלא אם כן חוזר ומתפלל בביתו, מה טעם, כדי להבריא את המזיקין מן הבית".

עם זאת, המשך המדרש אינו עולה בקנה אחד עם הירושלמי: "ואין אומרים דבר אחר אמת ויציב, הני מילי מאמת ויציב של שחרית". על פי המדרש, הדיון בירושלמי נוגע בכלל לק"ש של שחרית, הצעה שאינה מסתברת כלל ועיקר בירושלמי עצמו. ניתן אם כן לטעון שהמדרש אמנם מושפע מן הירושלמי, אך מפרש אותו באופן שאינו תואם למשמעות הארץ-ישראלית המקורית שלו. טענה זו קשורה לדיון הנטוש במחקר על תארוך זמן המדרש (ראה: רייזל, ענת. מבוא למדרשים. תבונות, תשע"א, עמ' 281–283).



## קידושין – בין ישראל לעמים\*

### א. מבוא

#### 1. הקנין שבקידושין

האשה נקנית בשלש דרכים, וקונה את עצמה בשתי דרכים. נקנית בכסף, בשטר, ובביאה. (קידושין א', א)

את שלש דרכי ה'קנין' המופיעות במשנה ניתן להסביר בשני אופנים:

א. **דרכים לרכוש אשה:** לפי אופן זה, יש לפרש את המילה "קנין" כבכל קנין כספי. תפישה זאת מעוגנת מקונטקסט המשנה בשאר הפרק, העוסק בדרכי קנין בעבדים עברים, בעבדים כנענים, בבהמות דקות וגסות ובנכסים שאין להם אחריות. המבנה המופיע במשנתנו חוזר גם בשאר המשניות בשנויים קלים, למשל "עבד כנעני נקנה בכסף ובשטר ובחזקה". לאור זאת, ביאה נתפסת כתחלת "שימוש" באשה, בתור "חזקה". גישה שכזאת קשה לקבלה, שכן איננה עולה בקנה אחד עם הגישה הכללית שההלכה מציגה ביחס לקשר שבין איש ואשה, דוגמת "האוהב את אשתו כגופו ומכבדה יותר מגופו" (יבמות סב: וכאלה רבים). עם זאת, המינוח שהגמרא משתמשת בו בנוגע למעשה קידושין הוא מינוח מובהק מעולם הקנינים הממוניים, והדברים דורשים הסבר.

ב. **דרכים ליצירת חיבור אישי בין איש לאשה:** לפי אופן זה, יש לפרש את המילה "קנין" כקנין רוחני ולא כרכישה ממונית, כפי שמצינו שבמסכת אבות שיש 'לקנות' מלכות, כהונה ותורה (ו', ו), חבר (א', ו),<sup>2</sup> וכפי ש'קנה' הקב"ה תורה, שמים וארץ,

\* אודה לאביעד ברסטל, לגלעד כהן ולרועי בראון, יצ"ו, חברי בני התורה אשר עברו על הדברים בקפידה, העירו עליהם והעשירום בנותן טעם לשבח.

<sup>1</sup> המילה "גמרא" היא במין זכר, וכך מוכרח מהסיומת שלה (גמרא ולא גמרתא). מתיחסים אליה בטעות במין נקבה בהשפעת השפה העברית שבה הצליל הַ היא סיומת למילה ממין נקבה.

<sup>2</sup> בנוגע ל'קנין חבר', הרמב"ם בפירושו למשנה הסביר זאת בצורה שונה מכפי שאנו מבקשים לראות את הדברים. הרמב"ם מחדש שאם אין לאדם חבר, עליו לקנות כזה בכסף ממש, עד שתתחזק חברותו ויוכל לסמוך עליו.

אברהם, ישראל ובית המקדש (ו', י). מובן שאין הכוונה שם לרכישה כספית אלא לקנין רוחני. בנוגע להשוואה לשאר משניות הפרק, נאמר שעורך המשנה רצה דוקא להבליט את ההפרש בין קנין אשה ובין קנין ממוני. לחלופין, אפשר להסביר שגם שאר המשניות אינן עוסקות בקנינים ממוניים 'רגילים' אלא בקנינים סמליים: בני אדם, בעלי חיים ושדה – שהצד השווה שבהם הוא שהם מכילים בהם ממד שאי אפשר להעריך בכסף: רוח חיים או ארץ. לעומת זאת, הרב רא"ם בשיעוריו<sup>3</sup> מבין בעקבות הרב הנזיר והרב חרל"פ שהמסר הוא הפוך: צריך להתיחס גם לקנינים הממוניים כ'קנינים פיזיים', כלומר כקנינים היוצרים קשר פנימי ואישי בין האדם ובין קנינו. לדבריו, המשמעות הראשונה של המושג 'קנין' הוא זיקה אישית שהאדם מפתח, והמשנה מלמדתנו שאותו 'קנין' של אשה, אותה הזיקה הפנימית שבין איש לאשתו, צריך להתבטא (במינון שונה כמובן) גם בקשר לשאר חפציו. כולם צריכים להיות 'קנינו'. בכך מסביר הוא גם את הסיבה לכך שמסכת קידושין נמצאת בדיוק על התפר בין סדר נשים ובין סדר נזיקין.

במעבר חד, נפנה כעת לניתוח דרכי הקידושין עצמן בישראל ובעמים. אם גומר ה' עלינו, נחזור לרעיון זה במהלך הדברים.

## 2. בין ישראל לעמים

רס"ג סובר שכל המצוות עשויות לנבוע מן השכל. אם כן, מה חידשה התורה? אחת התשובות שהוא מציע היא שהעקרונות הכלליים אמנם מבוררים בשכל האדם, אך הפרטים, האיזון המדויק והנכון המתאים לברואים – רק בוראם יודע לקבעם. אחד המשלים שהוא מדגיש בהם עקרון זה הוא נושא הנישואין. לדידו, עצם מושג קיחת האשה הוא ענין אוניברסלי, שהשכל האנושי מחייבו, ולא באה התורה לחדש אלא את האופן בו ענין מושכל זה צריך להתבטא במציאות בפרטיו ובדקדוקיו, באיזון הנכון והמדויק שרק בורא העולם יודעו. וכה דבריו בספרו 'הנבחר באמונות ודעות'<sup>4</sup> (ג', ג):

...ומהן שהשכל הרחיק את הזנות, ואין בו הגדרה היאך תתקדש האשה לאיש, עד שתהיה מקודשת לו, האם יהיה זה בדברים בלבד, או בכסף בלבד, או ברצונה ורצון

<sup>3</sup> שיעורי הרב רא"ם על מסכת קידושין, בפרקים "קידושין וקניין" ו"קניין וקידושין במבנה מסכת קידושין ומקומה בסדר המשנה".

<sup>4</sup> כך על פי תרגומו של הרב יוסף קאפח, שמילתו על לשון המאמר.

אביה בלבד, או בעדות שנים, או עשרה, או במעמד כל אנשי העיר על כך, או בסימון סימן עליה, או ברציעתה במרצע, לפיכך אמרו השליחים במהר ושטר ושני עדים.

בשורות אלו ננסה להתחקות אחר כיוון אחר, מהותי יותר, בנוגע לחידוש שמנסה התורה לחולל במוסד הנישואין. כדי לעמוד על היחודיות של קידושי התורה, עלינו להתחקות אחר מעשה 'קִיחַת האשה' בתרבויות אחרות.<sup>5</sup> השוואת 'קִיחַת האשה' לפי תורתנו ובין זו שמקובלת בתרבויות אחרות בימינו איננה רלוונטית, שכן את המשותף בין ההלכה הישראלית ובין נוהגי תרבויות זרות בנות ימינו אפשר לתלות בהשפעת הנצרות והאסלאם עליהן, שהן עצמן הושפעו מן התורה (אולי) בעיצוב תפישתן את מעמד האשה ומעשה קִיחַתה.

בדברי אתיחס לשינויי מנהגים ללא הפרש בין תקופה לתקופה (אף שיש לחלק ביניהן), שכן מטרתי להשוות בין מנהגים שונים, ואין התמורות ההיסטוריות שחלו בכל מקום מענייננו. כמו כן, אתעלם מהחלוקה בין 'אירוסין' ל'נישואין' הקיימת בתורתנו לשם הפשטת הענין, ומחמת חוסר הבהירות השוררת במקורות הזרים בסוגיא זו. כשאשתמש במושג ה'נישואין' כוונתי תהיה למעשה ה'קונה' את האשה לבעל, ולא ל'הבטחת' נישואים. יצוין שגם בתורתנו זה הוא פירושו של מעשה ה'קידושין' או ה'אירוסין', אלא שמדובר יותר ב'קנין חלקי' או ב'שלבי קנין' שונים. דמות טקסי 'נישואין' כפי שאנו עושים מתחת לחופה היו קיימים גם ברומא וביוון, שהיו מלווים שם בשלל סמלים ואזכורים אליליים, אך נושא שורות אלו הוא 'קנין' האשה, המגדיר את הזוג מבחינה משפטית, הנקרא אצל חז"ל 'קידושין' או 'אירוסין'. נקרא אנו לזה 'נישואין', כדי להבדילן ממובנן המודרני (שאינו שייך ביחס ל'קידושין') כ'הבטחת חתונה' גרידא.

## ב. נישואין במשפט העמים

כדי להשוות בין ישראל לעמים, נזדקק כמובן לנתח קודם כל מהם הנישואין בקרב "העמים", ולשם כך נסקור במהירות את דרכי הנישואין השונות באימפריות הגדולות של אגן הים התיכון בעת העתיקה.

<sup>5</sup> לא חוקר אנכי ולא בן חוקרים כי אם נער עברי הרוצה להבין את התורה שנתנה לו בחורב ביום הקהל. המחקר שיוצג להלן לוקה בחלקיות ובאידיוק, ומכל מקום השתדלתי להעמיק בו כפי שיד שכלי מגעת, במסגרת המקורות הנגישים לי.

## 1. נישואין ביון ורומא בעת העתיקה<sup>6</sup>

ביון, הנישואין היו מתבצעים בדרכים שונות לפי הערים: ברוב יון ובמיוחד באתונה החתונה נעשית על ידי הקרבת קרבן, אך הנישואין הופכים לחוקיים רק לאחר ה' sunoikein' – תחלת החיים המשותפים הבאים לידי ביטוי בכניסה לבית. דבר זה מקביל אולי לקידושי ביאה אצלנו. בספרטה, האשה נשבת לאהל בעלה<sup>7</sup> (כמובן לאחר קבלת הסכם מהוריה) והאיש מבקרה בכל לילה. לאחר כמה זמן הוא פוגש אותה באור יום והנה היא כבר אשתו.<sup>8</sup> מנהג השבי היה קיים גם בקרב שבטים בארצות אסיה הקטנה, קווקז, נפאל ואפריקה. אצל היונים הוא מעין 'שחזור' דתי של אגדה מיתית: חטיפת פֶּרְסֶפּוֹנָה.<sup>9</sup>

"האשה נקנית בשלש דרכים: נקנית בכסף, בקרבן ובחיים משותפים", כך גרסו ברומא העתיקה. ליתר דיוק, היתה הבחנה בין שני מסלולי אישות: 'sine manu' (ללא יד) ו-'cum manu' (עם יד). בקצרה, במסלול הראשון, האב עדיין 'אדון' על בתו, והאירוסין מתבטאים בנתינת הזכות לבעל לשמש עם הבת. לעומת זאת, המסלול השני מתרחב גם למשק כלכלי משותף ולמעשה לקנין מלא של הבעל באשתו. על פי גאיוס,<sup>10</sup> קנין ה'יד' של האשה (cum manu) נעשה בשלש דרכים:

<sup>6</sup> רוב המקורות לנישואים ברומא (והשוואתם לאלו שהיו נהוגים ביון) לקוחים מהדוקטורט של פִּיר קנטלוֹבָּא בְּפִקוּלְטַת המשפטים שבאוניברסיטת בורדו, בשם *De la "manus", en droit romain. Étude sur la validité et les effets des obligations d'une femme mariée, en droit français*, שאפשר למצוא בקישור [ז](#), וכן ממאמר בשם "Le mariage romain", שאפשר למצוא בקישור [ז](#), וכן (באופן חלקי) בספר "חיי יום יום ברומא", ז'רום קארקופינו, בתרגומו לעברית, עם הספר 1967, בקישור [ז](#).

<sup>7</sup> אפשר אולי להשוות לשופטים כ"א, כ–כג על בני בנימין.

<sup>8</sup> בנוגע למנהגי הנישואין ביון נעזרתי בקישור [ז](#).

<sup>9</sup> על פי המיתולוגיה היוונית, פֶּרְסֶפּוֹנָה (פרוסֶפִּינָה על פי הרומאים) גלמה את אביב הטבע לאחר תרדמת החורף, בתור בתה של דֶּמֶטֶר אלילת התבואה. היא נשבתה על ידי האליל האֶדֶס, המולך על עולם המתים, אשר נשאה לאשה. דמטר מחפשת אותה במשך תשעה ימים ותשעה לילות, ובעזרת הֶלְיוֹס, אליל השמש, מוצאת אותה אצל האֶדֶס. זאוס נקרא להשליט את הצדק, וכדי לרצות את שני הצדדים הוא עושה פשרה: פרספונה תחיה לצד האֶדֶס בשאול, ובמשך ששה חדשים תעלה אל הארץ ותצמיח אותה: אלו ימי האביב והקיץ. נראה שהיונים והרומאים ראו בכך מעין תהליכיות מעגלית של הטבע, שבה אשתו של אליל המתים היא זו שמחיה את העולם מחדש. מעגל זה נעשה בכפיה, על ידי משיכתו וחשקו של השאול אל החיות.

<sup>10</sup> גאיוס היה משפטן רומאי שחי בין השנים 120 ו-180 לספירה, תחת שלטונו של אדריאנוס קיסר שחיק טמיא. הוא העביר בעל פה שיעורים מקיפים ומסודרים על המשפט ברומא העתיקה,

א. 'Coemptio' – "מכירה": מכירה פיקטיבית של האשה, במעמד חמשה עדים כשרים (היינו תושבים רומאים זכרים, גדולים וחפשיים). דרך זו כנראה התחילה ממכירה אמיתית (כחלק מזכות האב למכור את בניו לעבדים) ועם הזמן הפכה לפיקטיבית. יש הסוברים שגם האשה היתה קונה את בעלה.<sup>11</sup> דרך זו שקולה לדרך ה'כסף' שלנו. המעבר ממכירה אמיתית לקנין טקסי נראה קשור לשני צדי החילוק בין תחלת חיי נישואין (קנין רוחני), ובין בעלות על האשה (רכישה ממונית).

ב. 'Usus' – "שימוש": האשה חיה עם בעלה במשך שנה תחת קורת גג אחת (מעין "נְקִי יְהִי לְבֵיתוֹ שָׁנָה אֶחָת וְשָׁמַח אֶת אִשְׁתּוֹ אֲשֶׁר לָקַח" שבדברים כ"ד, ה). אם במשך אותה השנה האשה ישנה מחוץ לבית בעלה במשך שלשה ימים רצופים, השנה לא נחשבת כקנין והנישואין כלא היו.

הנישואין בדרך זו מקבילים לדרך "ביאה" המוזכרת אצלנו במשנה, ולפי חלוקתנו לעיל נחשבים הם כתחלת נישואין או כרכישת האשה ('חזקה'). במרוצת הזמן<sup>12</sup> הפסיקו לנקוט בדרך זו כך שבתקופת גאיוס היא כבר לא נהגה.<sup>13</sup>

ג. 'Confarreatio' – "עם לחם": מדובר בטקס דתי בבית משפחת האיש, בו נוכחים עשרה עדים כשרים. במהלך הטקס היו מקריבים מלח (בתור קטורת) וקרבתן לאליל יופיטר קאפיטולין. על גבי הקרבן הונחו שני שרפרפי עץ שעליהם ישבו הארוסים, כאשר ראש האשה מכוסה בהינומא. הכומר ('Flamen dialis' – הכהן הגדול או כומר של האליל) היה אז מגיש לפנייהם לחם חמץ ('farreus panis' או 'farreum') שנתן את שמו לטקס.

שמהם הגיע אלינו חומר כתוב בשם *Institutes* המחולק לארבעה ספרים. חוקיו בעניני הנישואין מופיעים בספר ראשון פסקאות 110–116:

110. *Olim itaque tribus modis in manum conveniebant; usu, farreo, coemptione.* בפסקא 111 עוסק הוא בקנין ה-'usus', בפסקא 112 מתאר באריכות את טקס קנין ה-'confarreatio', ובפסקאות 113 עד 114 מרחיב על שני סוגי קנין 'Coemptio'. לאחר מכן, הוא מסכם: *Superest ut exponamus, quae personae in mancipio sint.* 116.

הציטוט זמין באתר [הזה](#).

11 *V. Rudorf et Puchta : Institutes, t. III, g 285, note f*

12 לא ברור מתי הפסיקו לנהוג בדרך זאת, אך נראה שהוא בוטל על פי חוק בתקופת אוגוסטוס, אם נסמוך על המקור [הזה](#) (באיטלקית) או [הזה](#) (בעברית). אוגוסטוס מלך משנת 27 לפני סה"נ עד לשנת 14 למניינם.

13 מענין שגם אצלנו אסרו חז"ל לקדש בביאה, ו"רב מנגיד מאן דמקדש בביאה" (יבמות נב).

האיש ואשתו היו חולקים בלחם, אוכלים אותו ואומרים משפטים אחדים.<sup>14</sup> הטקס הזה היה כנראה הדרך העתיקה ביותר לכריתת נישואין והוא יצר קשר חזק יותר משאר דרכי הנישואין: ילדי ברית זו, למשל, היו היחידים בתקופת גאיוס שהיו יכולים לשאוף למספר תפקידים דתיים בכירים.<sup>15</sup> דרך זו ככל הנראה היתה נהוגה רק אצל המעמד הגבוה, הפטריקים. לדרך זו אין שום מקבילה בתורתנו הקדושה.<sup>16</sup> יתכן שטקס זה הגיע במקורו מהאימפריה האטרוסקית.<sup>17</sup>

שלש הדרכים האלה נעלמות אטראט,<sup>18</sup> ובמאה שלאחר ספירת הנוצרים מופיעה לה דרך אחרת: כסוי בהינומא. טקס דתי זה היה מתקיים בבית החתן או במקדש, ובמהלכו היו מקריבים קרבן והאיש היה מבטא את רצונו לכרות ברית נישואין.

## 2. נישואין במזרח התיכון

במצרים העתיקה, נראה שהחיים המשותפים היו קובעים את הנישואין.<sup>19</sup> הדבר דומה לקנין ביאה, אם כחזקה אם כתחלת חיי אישות. המצרים, באופן מפתיע, לא מייחסים שום ענין דתי לנישואין.

<sup>14</sup> V. Servius, ad teneid. liv. IV vers 103. קיימת מחלוקת מה היו המשפטים המדויקים שנאמרו, על כן סתמתי ולא הכרעתי לפרש.

<sup>15</sup> Gaius Institutes 112.

<sup>16</sup> מתבקש להקבילה לדרך השטר אצלנו, משתי סיבות: היא הדרך השלישית המשלימה, ויש בה ממד של קדושה (ממד השייך יותר בקידושי שטר, כפי שנראה בדברי הרב גוסטמן בהמשך). ברם לעניות דעתי אין שום דמיון ביניהם. שטר הקידושין הוא מסמך כתוב, ולא טקס של אכילת קרבן. הרכיב המשפטי והיותו כתוב הם ענינים מהותיים לו. מה גם שלא הזכירו ההיסטוריונים הרומאים כל מסמך כתוב בתארם את מהלך הטקס.

<sup>17</sup> כך טוען קנטלובא (בדוקטורט שהפניתי אליו לעיל). אכן, מהאימפריה האטרוסקית לא הגיעו אלינו עדויות ברורות בנוגע למנהגי הנישואין המקובלים שם.

<sup>18</sup> שני טקסי הנישואין האחרים לא היו רווחים החל מהתקופה הזאת, אם כי היו עדיין מוכרים. טקיטוס (חי בקירוב בשנים 54–120 לסה"נ) מביא בדרך אגב באנאלים שלו (ספר IV, 16) כמה סיבות לכך שה-'Confarreatio' כבר לא היה נפוץ בתקופת טיבריוס קיסר (חי משנת 42 לפני הספירה ועד לשנת 37 לאחריה). אפשר למצוא את דבריו בתרגום לצרפתית בקישור [ז](#).

<sup>19</sup> הסתמכתי על הנאמר [כאן](#). ואכן כך בדיוק מתאר הרמב"ם (אישות א', א) את הנישואין לפני מתן תורה (נראה שהוא מתייחס בעיקר לתקופה בה עבדים היו אבותינו לפרעה במצרים): "קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לביתו ובוועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה", וכן בתיאורו את נישואי בני נח (ואי אפשר לומר שמדובר במצרים דוקא אולם כפי שראינו ועוד נראה, הביאה כנישואין קיימת ברוב התרבויות): "אין בן נח חייב על אשת חבירו עד שיבא עליה כדרכה אחר שנבעלה לבעלה, אבל מאורסה או שנכנסה לחופה ולא נבעלה אין חייבין עליה, שנאמר 'והיא בעולת בעל' (מלכים ט', ז).

לפי חוקי חמורבי<sup>20</sup> (אליבא דר' ווסטברוק),<sup>21</sup> החתונה בבבל בתחלת האלף השני לפני הספירה מתחלקת לארבעה שלבים:

- א. הסכם – 'רְקִסְטוּם) – בין הורי הכלה ובין הורי החתן או החתן עצמו. לפעמים ההסכם היה מעוגן בכתב, אך לא בהכרח.<sup>22</sup>
- ב. נתינת ה'טְרִהָאָתוּם) (כסף מוהר) ממשפחת החתן למשפחת הכלה. משלב זה, החתן והכלה נקראים איש ואשה, אף אם אינם דרים עדיין בכפיפה אחת. נראה כי מדובר בשלב העקרי בקידושין, והרי הוא מקביל לדרך ה'כֶּסֶף' אצלנו.
- ג. החתן תובע בטקסיות מאבי אשתו "הָבָה אֶת אִשְׁתִּי כִּי מְלָאוּ יָמֵי וְאָבוֹאָה אֵלֶיךָ" (בראשית כ"ט, כא),<sup>23</sup> כשהוא בבית חמיו.
- ד. השלמת הנישואין נעשית על ידי טקסים מיוחדים שטבעם אינו ידוע בודאות: הבאת האשה ביתה בעלה, קידושי ביאה או שיתוף הבטחות נאמנות בין האיש ואשתו.

השלבים הקובעים את הנישואין מבחינה משפטית הם א וב. נראה שיש שלב שלישי ביניהם שמהותו אינה ברורה: 'כֶּסֶף אֶתוּם)'. הנדוניה ('נודונו' או 'נְדִיטו') ניתנת על ידי האב תמורת

שרשו בירושלמי (קידושין א', א): "בנכרים רבי אבהו בשם ר' אלעזר כתיב 'הנך מת על האשה אשר לקחת והיא בעולת בעל' על הבעולות הן חייבין ואינן חייבין על הארוסות".

<sup>20</sup> לקחתי דברי ממאמר בשם *Mariages paléo-babyloniens typiques et atypiques* של בריגיט ליאון, שאפשר למצוא (בצרפתית ובאנגלית) בקישור [הז](#).

<sup>21</sup> ד"ר ריימונד ווסטברוק (1946–2009) היה היסטוריון חשוב ופורה שהתמחה במערכות המשפט של המזרח התיכון בעת העתיקה. לענייננו, עבודת הדוקטורט שלו באוניברסיטת ייל בשנת 1982 עסקה בנושא "חוקי הנישואין בבבל העתיקה".

<sup>22</sup> לכאורה, עניין זה יכול להזכיר את השטר. לא כך לדעתי, שכן ההסכם המדובר לא קבע את הנישואין (שלב זה לא היה מעכב במקרה של ביטול הנישואין): בני הזוג נקראו איש ואשה רק לאחר נתינת הכסף. מה גם שנושא ההסכם נגע כנראה יותר בחלוקת הנכסים ובארגון סעודת הנישואין. לדעתי יש להקביל זאת יותר ל'אירוסין' של ימינו, או ל'ורט' של יוצאי אשכנז.

<sup>23</sup> על פי זה מיושבת היטב תמיהת ר' אייבו בבראשית רבה על אתר (ע', יח): "א"ר אייבו אפילו אדם פרוץ אין אומר כלשון הזה כך היה יעקב אומר הבה את אשתי ואבואה אליה?". על דרך הפשט, נוכל לומר שאין הכי נמי, כך היה המנהג בימים אלו. אולי עדיין אפשר לקיים את שאלת המדרש גם בדרך הפשט, שכן על פי החוקים הללו, יתכן שלתביעה זו לא היה נוסח קבוע, ויעקב אבינו יכול היה לנקוט בלשון נקיה.

כסף הקידושין ('טְרֵהָאָתוּם)). פעמים שהחתן מצרף מוהר ('בְּבָלוּם') בנוסף ל'טְרֵהָאָתוּם), ואצל החתים אין הנישואין תקפים ללא זה (ושם קוראים הם לזה 'כּוּסְטָה').<sup>24</sup>

לפי הרודוטוס,<sup>25</sup> בבבל היו כל בנות העיר נאספות במקום אחד והבחורים הצעירים היו מתאספים מסביב. איש שעמד במרכז היה תופס את הנערה היפה ביותר והיתה מתחילה מכירה בפומבי. לאחר מכן היה בוחר את הנערה המכוערת ביותר, והמוהר שניתן ליפה היה ניתן למי שנושא את המכוערת.<sup>26</sup> כך הלאה עד שנמכרו כל הבנות. אין לאב מקום לערער על טיב חתנו – המכירה היא ענין ציבורי. נראה שזאת גם הסיבה לכך שדרך זו לא היתה נהוגה זמן רב. מכל מקום, זאת דוגמא מובהקת לקידושי כסף הנושאים אופי של רכישה ממונית.

### סיכום ביניים

אם כן, נראה שגם בתרבויות הגדולות שסבבונו, מצאנו חלק מדרכי הקנין הקיימות אצלנו: א. כסף – ה'Coemptio' הרומאי, המכירות הפומביות בבבל וה'טְרֵהָאָתוּם) המסופוטמי.

<sup>24</sup> בענין זה הסתמכתי על הנאמר בקישור [זה](#).

<sup>25</sup> הרודוטוס היה היסטוריון יווני שחי בין השנים 484 ו-425 לפנה"ס. הוא תיאר את פלישת פרס ליון בספרו 'היסטוריות', ובו (ספר I פסקא 197, בקישור [הזה](#)) ניתן למצוא זאת בתרגום לצרפתית) מתאר הוא בין היתר את 'שוק הנישואין' הזה.

<sup>26</sup> מענין שבמשנה, הקריטריון העיקרי המשפיע על בחירת בת זוג מעט שונה: "אמר רבן שמעון בן גמליאל: לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכפורים, שבהן בנות ירושלים יוצאות בכלי לבן שאולין, שלא לבייש את מי שאין לו... ובנות ירושלים יוצאות וחולות בכרמים. ומה היו אומרות? בחור! שא נא עיניך וראה מה אתה בורר לך. אל תתן עיניך בנוי, תן עיניך במשפחה. שנאמר: (משלי ל"א) שקר החן והבל היופי אשה יראת ה' היא תתהלל." (תענית ד', ח). אמנם, בברייתא (שם לא.) מתוארים הבדלים בענין זה בין הנערות, ואכן יש כת האומרת "בחור, תן עיניך ביופי". נראה שיש להבדיל בין קריטריון בסיסי לבין קריטריונים משניים, ולענינו ההבדל הוא שאצל הבבליים אין בדיקה מקדימה של יראת השמים של הנשים לפני בחירה זו, ושה'סוחר' מחליט על אחד הקריטריונים המשניים (היופי) כעיקרי ובלעדי. ראו בחידושי האגדות למהרש"א שהתייחס אף הוא לסתירה בין המשנה לברייתא, ודבריו, אף שאינם צריכים חיזוק, נפלאים הם. ב'סתירה' הזו בין המשנה לברייתא נתן עיניו גם הרבי האחרון מלובביץ', אשר הקדיש לה שיחה שלמה, עמוקה ומאלפת, לכבוד ט"ו באב דשנת ה'תשל"ה, וכדאים הדברים לקראם במקורם (תודה לרב עזריאל זילבר שהראני שיחה זו).



- ב. ביאה וחיים משותפים – הנישואין במצרים, ה' sunoikein' האתונאי, הנישואין בספרטה, ה' Usus' הרומאי (ואולי אף השלמת הנישואין במסופוטמיה לפי חוקי חמורבי, אבל נראה שמדובר בטקס מקביל לחופה שאינו מעיקר הקידושין).
- ג. טקסים דתיים – ליווי קרבנות באתונה, השבי בספרטה, וה' Confarreatio' ברומא.

## ג. קידושי שטר וחידוש התורה

### 1. השטר והיקש הויה ליציאה

כיצד יוסבר היחס שבין דרכי הקידושין על פי התורה ובין דרכי הקידושין בתרבות הגויים? אפשר שהתורה השפיעה על התרבויות האלו עוד לפני שנתנה בסיני (ובין וברומא אף לאחר שנתנה), אפשר שחוקי חמורבי השפיעו על התורה ולפי זה הרי התורה מתכתבת עם התרבות המקובלת, משפרת אותה ומעלה את ניצוצות הקדושה שבה. או נאמר שכל התרבויות שאבו מהגיון ותפישה שהמחייבם הוא השכל האנושי המשותף לכולם.<sup>27</sup> בין כה וכה, לא מצינו בשום תרבות דרך מקבילה לקידושי שטר.<sup>28</sup> נראה אפוא שעיקר חידוש התורה הוא דרך הקידושין בשטר.<sup>29</sup> ואכן, את דרכי הקידושין לומדים אנו דוקא מפרשת גיטין שבמרכזה שטר – 'גט כריתות':

**פִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבָעֵלָה וְהָיָה אִם לֹא תִמְצָא חֵן בְּעֵינָיו... וְשִׁלְחָהּ מִבֵּיתוֹ: וְיִצְאָה מִבֵּיתוֹ**  
**וְהִלְכָה לְאִישׁ אֲחֵר:** (דברים כ"ד, א–ב)  
 וכסף מנ"ל? גמר קיחה קיחה משדה עפרון, כתיב הכא: **כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה**, וכתיב התם:  
 נתתי כסף השדה קח ממני. (קידושין ב.)  
**ובעלה** – מלמד שנקנית בביאה. (שם ט.)  
**ויצאה והיתה** – מקיש הויה ליציאה, מה יציאה בשטר, אף הויה נמי בשטר. (שם ב.)

<sup>27</sup> כך סובר למשל רס"ג (בדבריו שהבאנו לעיל), וזו דעתו בכל המצוות כולן.

<sup>28</sup> אף על פי שמצינו שימוש בשטרי חוב ומכר בתרבויות הנ"ל.

<sup>29</sup> יש הרואים את השטר כנספח לכסף (כמו שעולה בתוספות קידושין ב. ד"ה משום, בתירוצם השני), ולפי דעתם אולי התורה חידשה בפרטי הקידושין (כמות הכסף, מספר העדים וכדו'; כרס"ג). או שמא יש לומר שגם לדעתם חידוש התורה הוא בשטר אבל היחס של קנין אשה כקנין קיחתי-ממוני מתבטא בכסף באופן יותר מובהק, והתנא רוצה להדגיש את המעבר מ"קיחה" ל"קידושין", כלומר מרכישה ממונית לקנין רוחני. ראו להלן בסעיף 4 – 'בעקבות השטר: קידושין ככריתת ברית'.

התורה לא הזכירה במפורש אף אחת מדרכי הקידושין. "כי יקח" אומרת התורה, ותו לא. הכיצד? צא ולמד מגט. התורה מזמינה אותנו ללמוד את בנין קשר הנישואין דוקא מחורבנו. אם כן אפוא, כדי לבחון מה שטר הקידושין מחדש בעולמות הקנין והאישות עלינו להבין מה החידוש הטמון בשטר הגט.

## 2. שטר הגט: כריתת זהות ישנה

היריעה צרה מלכנוס כל דיני הגט, אך כבר בפסוקים אפשר לראות שהעקרון המרכזי הטובע את חותמו בעניני הגירושין הוא היות הגט 'גט כריתות': השטר צריך לכרות לחלוטין את הקשר בין האדם לאשתו. לא מדובר בענין מציאותי גרידא, שאם כן די היה בשילוחה מן הבית. לא כי, אלא 'גט כריתות' דורשת ההלכה – השטר צריך לנתק לגמרי בין בני הזוג:

כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבְעָלָהּ וְהָיָה אִם לֹא תִמְצָא חֵן בְּעֵינָיו כִּי מִצָּא בָּהּ עֲוֹנוֹת דְּבַר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֹת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשָׁלְחָהּ מִבֵּיתוֹ: וַיִּצְאָהּ מִבֵּיתוֹ וְהִלְכָה וְהָיְתָה לְאִישׁ אֲחֵר: וּשְׂנֵאָהּ הָאִישׁ הָאֲחֵרוֹן וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֹת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשָׁלְחָהּ מִבֵּיתוֹ אוֹ כִּי יָמוּת הָאִישׁ הָאֲחֵרוֹן אֲשֶׁר לָקְחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה: לֹא יוּכַל בְּעָלָהּ הָרִאשׁוֹן אֲשֶׁר שָׁלְחָהּ לָשׁוּב לְקַחְתָּהּ לְהָיִת לוֹ לְאִשָּׁה:  
(דברים כ"ד, א–ד)

עוד נפנה לבבנו לכך שהאשה כאן היא נושא הפסוקים, והיא המילה המנחה בפרשיה זו. זהותה משתנה לפי טלטלותיה מבית לבית. התורה היתה יכולה להסתפק בפסוקים מעין אלו: "כי לא תמצא אשה חן בעיני בעלה ושלחה מביתו. והיה אם נבעלה לאיש אחר, לא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה". אבל התורה מאריכה לתאר כיצד הראשון לקחה, כיצד שלחה וכתב לה ספר כריתות, כיצד בעלה השני לקחה וכיצד יצאה ממנו (בשילוח או במיתה). האריכות הזאת אומרת דרשני.

נראה שההדגשה הזאת מלמדת אותנו כי מעמדה ההלכתי נקבע מחדש לאחר כל לקיחה ונתינת ספר כריתות. זהותה היא המשתנית בכל מעבר: מפנויה, היא הופכת להיות אשת איש, שוב פנויה, אשת איש, ולבסוף חוזרת להיות פנויה – והתורה אומרת שבמקרה של מעבר זהות לאיש אחר, אין הראשון רשאי לשוב לקחתה.

גם בחז"ל בולטת ההתמקדות באשה ובהגדרת מעמדה ההלכתי. "גופו של גט הרי את מותרת לכל אדם:" (גיטין ט', ג.)<sup>30</sup> "הרי את" הוא לשון של הגדרה, של קביעה הנוגעת לא לחיבור הנישואין אלא לאשה עצמה. האיש 'מגדיר' את אשתו מחדש ל"מותרת לכל אדם".

### 3. בין הכתוב לאמור: יחודו של השטר

מדוע ה'כריתות' נעשית דוקא על ידי שטר כתוב? במה יפה כח השטר לשנות את זהותה ההלכתית של האשה? נראה שיחודיותו נעוצה בדיוק בהיותו כתוב.

פתגם רומי עממי<sup>31</sup> אומר: "verba volant, scripta manent", ובעברית – הדיבור עף והכתוב נשאר. מרגע שהדבר כתוב, הוא הופך אבסולוטי, קבוע וקאנוני. יש דברים הנקנים באמירה, אך אפשר להקל בהם כיון שקנינם 'קלוש' ורעוע. ברם שטר הוא ראייה משפטית. 'אין נשבעין על השטר' (שבועות ו', ה). הוא 'חזק' מדי. טעם הדבר: מרגע שענין נכתב, אי אפשר לשנותו, לשכללו, להתאימו. לא ניתן להכחישו, שאין לו לדיין אלא מה שענינו רואות. גם מהזוית הבלשנית, השורש שט"ר מבטא ענין משפטי מוחלט וחזק: 'שוטרים' הם הדואגים לכך שהעם יקיים את החק והמשליטים אותו עליהם בחוזק יד, בעת הצורך. כללו של דבר, השטר 'קובע' מציאות לעולמי עולמים: מאז שדבר נחתם בשטר, אין לחזור בו.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> ר' יהודה, ששיטתו מובאת בהמשך אותה המשנה, מעדיף להדגיש יותר את פעולת השילוח ואת היתר האשה להנשא לגבר אחר: "ודין דיהוי ליכי מינאי ספר תירוכין ואגרת שבוקין וגט פטורין למהך להתנסבא לכל גבר דתצביין". אפשר שגם ר' יהודה יודה לתנא קמא בעקרון שהעלינו, אלא שאין הוא רואה צורך להדגיש זאת. עברו, העיקר הוא פירוק הזהות הישנה של האשה (המבוטאת על ידי שילוחה והיתרה להנשא מחדש), ולא יצירת הזהות החדשה.

<sup>31</sup> מיוחס לסנטור הרומאי כאיוס טיטוס (להבדיל מטיטוס שחיק טמיא שהחריב מקדש א-להינו).

<sup>32</sup> היחס בין הכתוב לאמור מתבטא גם בהפרש שבין התורה שבכתב לתורה שבעל פה. התורה שבכתב קאנונית, אין להוסיף עליה ואין לגרוע ממנה, ואלו התורה שבעל פה משתנה ומתפתחת בכל דור ודור. באמצעות התורה שבעל פה, נוצר גשר בין המציאות האנושית והמוסרית שבכל עת ועת ובין האידיאל השמימי, "הבהקת תפארת האורה החיה הכללית של כל היקום" (ראו למשל אורות התורה א). כדי להתאים את התורה שבעל פה לעולם העכשווי מבלי שתטבע בבור המציאות בנסיון להעלות את האנושות ממנו, יש צורך דוקא באידיאל איתן ויציב שחז"ל יוכלו להסתמך עליו בכל עת: התורה שבכתב. כך חז"ל מעדכנים את ההלכה לפי רמתו הרוחנית והגשמית של הדור. "כי יפלא ממך דבר למשפט... ובאת אל הפהנים הלויים ואל המשפט אשר יהיה בימים ההם ודרשת ונהיגו לך את דבר המשפט:" (דברים י"ז, ח-ט). וכי סבורים היינו ללכת לשופט שאינו בימינו? הא למדת שדור דור ושופטיו, דור דור והלכותיו. בתורה יש צורך בהתאמה, ב'חידוש' (חידוש דיקא, ח"ו לא שינוי!), אך בהגדרת זהות שיש לה השלכה של איסור אשת איש הדבר צריך להיות שריר ובריר וקיים. צריך דוקא שטר.

#### 4. בעקבות השטר: קידושין ככריתת ברית

כאמור, שטר הגט מגדיר את מעמדה ההלכתי של האשה, הוא הופך אותה ל"מותרת לכל אדם". לכן צריך הוא להיות כתוב, כי על זהות הלכתית להיות קבועה ובלתי ניתנת לערעור. כך הענין גם בתהליך ההפוך – בקידושין. הרב גוסטמן, בשיעורו הראשון למסכת קידושין ב'קונטרסי שעורים', מציג את שלש דרכי הקידושין המופיעות במשנתנו כמציגות היבטים שונים הקיימים בנישואים – קנין, איסור והתייחדות. בהתייחסו לאפשרות שמעלה התלמוד הירושלמי הזורשת קיום של שלש דרכי הקנינים כדי להחיל קידושין, הוא כותב:

חלק הקנין שבקדושין חייל דוקא על ידי כסף שזהו קיחה דאיורי קנין, וחלק ההתייחדות חייל דוקא על ידי ביאה שזהו ענין אישות, וחלק האיסור חייל דוקא על ידי שטר.

לקשר בין איש לאשה יש שלשה ממדים: בניית משק משותף, החלת איסור אשת איש וחיי אישות. שטר משנה את מעמד האשה מן הבחינה ה'איסורית'. כפי ששטר הגט כורת בינו לבינה ו'מגדיר' את האשה כ"מותרת לכל אדם", כך שטר קידושין 'מגדיר' אותה כ'מיוחדת לבעל' – מדה כנגד מדה. מול הקביעה הכוררת "הרי את מותרת לכל אדם", נצבת הקביעה המחברת "הרי את מקודשת לי".

הגמרא (קידושין ב:) מצביע על כך שפרק א' במסכת פותח ב"האשה נקנית", כלומר בעולם ה'קיחה' של הרכוש הממוני, ופרק ב' פותח ב"האיש מקדש", היינו בעולם ההקדשות. הגמרא מסביר את לשון הקידושין בכך שהאיש "אוסרה אכולי עלמא כהקדש". בקידושין, האיש משנה את מעמד האשה למעמד של מעין 'הקדש', ובדיוק כמו בקדשי שמים, הסתתה ממעמדה ומתכליתה, כלומר קיום יחסי אישות עם איש אחר – היא 'בגידה' בקודש, מעילה.<sup>33</sup> בקידושין, האשה הופכת להיות 'קדושה', 'מקודשת' (מיועדת) לבעלה.

תפישת הגירושין או הבגידה בין בני זוג כהסטה מן הקדושה ואף כאסון קוסמי מצויה כבר בנביאים. אמירת חז"ל (סנהדרין כב. וגיטין צ:): ש"המגרש אשתו ראשונה אפילו מזבח מוריד עליו דמעות", מקורה בדברי מלאכי, אם לא בפשטי המילים, לפחות ברקע דבריו. מלאכי מתאר את בכים של בני ישראל על המזבח, על כך שה' אינו פונה למנחותיהם. וכל כך למה? על 'בגידה', על כשל בחיי הנישואין:

וזאת שנית תעשו פסות דמעה את מזבח ה' ככי ואנקה מאין עוד פנות אל המנחה ולקחת רצון מידכם: ואמרתם על מה על פי ה' העיד ביינך ובין אשת נעורייך אשר אתה בגדתה בה והיא תבדתך ואשת ברייתך: (מלאכי ב', יג-יד)

<sup>33</sup> "איש איש כי תשטה אשתו ומעלה בו מעל:" (במדבר ה', יב).

אם כן, בקידושי שטר האיש מגדיר את האשה כ'אשת איש'. שטרי הקידושין והגט מקבילים: הם אב הטיפוס של שינוי מעמד האשה. השטר קובע את זהותה ההלכתית מחדש. משעת נתינת השטר, אין האשה עוד כשאר נשים. מעתה, היא אשתו של פלוני והיא אסורה לכל העולם חוץ מבעלה.

אמור מעתה: והלא גם בשאר דרכי הקנין איסור אשת איש קיים, ולא מצינו בזה חלוקה בחומרת האיסור בין המקדש בשטר, בכסף או בביאה?<sup>34</sup> כאמור, הירושלמי (קידושין א', א) אכן מעלה אפשרות לפיה האשה תצטרך להתקדש בכל אחת מדרכי הקידושין כנגד כל מסלול,<sup>35</sup> אך המסקנה בגמרא היא שדרך אחת מספיקה כדי שכל הדרכים תשתרכנה אחריה. המקדש בכסף, כלומר במעשה הפותח משק כלכלי משותף – מתחיל באותה העת גם חיי האישות, כאילו התקדשה בביאה, וקובע את מעמד האשה כ'אשת איש' לעולמים, כאילו התקדשה בשטר.

## 5. השטר כאבי אבות הקידושין

הבדל נוסף יש בין שטר ובין שאר דרכי הקנין: לעומת כסף וביאה, בשטר אין שום הנאה המגיעה לאשה. הראב"ן סובר כי ההנאה היא הגורם המקדש בקידושי כסף, וכי רוב 'קידושי ביאה' אינם אלא קידושי הנאה, למעשה. כך הוא מצמצם את חידוש קידושי ביאה לביאת בתולה בלבד:

אמרינן בגמרא בכסף מנלן וכו' עד דמסיק [ז' א] דאפילו אם אמרה לאדם חשוב הילך מנה ואקדש אני לך מקודשת בה היא הנאה דמקבל מתנה מינה. וש"מ דכל הנאה שיעשה לה מקודשת בה ואפילו לא יהיב לה כלום, והכי נמי אמרינן 'בשכר שאדבר עליך לשלטון מקודשת' אל[מא] מקודשת בהנאה שמהנה לה רק שיהא בהנאה שוה פרוטה דשוה כסף

<sup>34</sup> ואם ישאל השואל והלא מצינו בחרש, לפי הירושלמי (יבמות י"ד, א), שאם בעל קידושיו קידושין גמורים ואם קדש בכסף אינן קידושין גמורים! נענה כי שם אין החרש, שאין בו דעת, שייך בטיב קידושי כסף, וקנין ביאה אינו דורש דעת. אך ליכא מאן דפליג בין דרכי הקידושין לענין חומרתן כאשר כל אחת נעשית כתיקונה.

<sup>35</sup> אפשר שגם בימינו אנו עושים כן. קנין (שוה) כסף נעשה בימינו על ידי נתינת הטבעת. בהעמדת החופה על כלונסאות אפשר לראות 'קנין ביאה' (נקודה זו היא כנראה ציר המחלוקת בנוגע לפסול חופת נדה, ועוד צריך לדון מה היחס בין קנין חופה לבין קנין ביאה). לחלופין, הכניסה לחדר היחוד (למנהג בני אשכנז) או לבית החתן לאחר החתונה (למנהג בני ספרד ועדות המזרח) מתפקדת בתור קנין ביאה. בנוגע לקנין שטר, יתכן ששטר הכתובה, הכולל גם את המילים "אמר לה... הוי לי לאנתו כדת משה וישראל" נחשב כקנין שטר (אפשר להתלבט אם מדובר בעדות על מעשה שבעל פה או אמירה כתובה). אף אם מקצת התנאים לקנינים אינם מתקיימים בזה, לא יקשה לנו הדבר – שכן על כל פנים 'מעין ביאה' ו'מעין שטר' יש כאן.

**ככסף. וקשיא ליה א"כ בביאה למה לי למיתני, הרי נהנית מן הביאה ומתקדשת בההיא הנאה, ונגמר ביאה מכסף ולמה לי לאפוקי ביאה מקרא ד'ובעלה מלמד שניקנת בביאה? (ראב"ן קידושין ריש תקנב)**

הראב"ן לומד שיסוד הקידושין בכסף הוא הנאה. מתוך כך הוא מתקשה מדוע יש ללמוד שאשה נקנית בביאה – הלא היא מתקדשת בהנאת הביאה! הוא משיב שהלימוד נצרך כדי ללמד שאפילו בתולה, המצטערת בביאה עליה, נקנית בביאה.

כיצד הנאה מועילה לקנות? זאת אפשר להסביר באופן הבא: עולם הקידושין מושתת על כך שהאשה יכולה לתת לאיש את הזכות לשנות את מעמדה ההלכתי, אך היא בעצמה אינה יכולה לשנותו, אולי כפי שאסיר אינו יכול להוציא עצמו מבית האסורים. לכן אין האשה יכולה לקדש איש: "אמרה תורה כי יקח איש אשה, ולא כתב כי תלקח אשה לאיש" (קידושין ב: או 'תקח עצמה' לפי הגרסא במקומות אחרים).

כאשר האשה מקבלת הנאה מהאיש, היא מחליטה לעזוב בידו זכות זו, וגומרת בדעתה להניח לו להגדיר מחדש את זהותה ההלכתית. האיש אומר "הרי את מקודשת לי בטבעת זו, בביאה זו" ובכך קובע אותה ל'אשת איש' – על סמך הזכות שנותנת היא לו תמורת אותה ההנאה. זוהי משמעותו של 'קנין אשה': קנין הזכות להגדירה כאשת איש, תמורת הנאה.<sup>36</sup> אין האיש 'קונה' את האשה אלא קונה הוא את הזכות לשנות את מעמדה ההלכתי.<sup>37</sup> הדבר עולה כבר בדברי הר"ן:

מכיון שהיא מסכמת לקדושי האיש היא מבטלת דעתה ורצונה ומשוי נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר והבעל מכניסה לרשותו... (ר"ן נדרים ל. ד"ה ואשה נמי)

אך טבעי הוא אם כן ששינוי זהותה ההלכתית של האשה לכדי 'אשה פנויה' נעשה דוקא על ידי שטר כתוב. זהו 'גט כריתות', גט כורת שלעולם אי אפשר יהיה לחזור בו. השטר מגדיר אותה מחדש, חולט הוא את מעמדה ההלכתי, ולכן צריך הוא להיות קבוע ואיתן לעד. "שדות

<sup>36</sup> הריטב"א (קידושין ו: ד"ה אמר אביי) גם הוא נושא את דגל קידושי הנאה, אך ענין זה מפורש אצלו רק בכסף: "דהנאה בכל מקום חשובה ככסף וכדאמרין גבי ערב דמשתעבד בהנאה, וגבי קידושין אמרינן שחוק לפני רקוד לפני הרי זו מקודשת, ובכולן כשאמר לה הרי את מקודשת לי בהנאת כך וכך ויש בהנאה שוה פרוטה".

<sup>37</sup> שמעתי מהרב צבי חיים קיי שזו דעת הרמב"ם בקידושי יעוד אמה עבריה, והרחיב עקרון זה לכלל עולם הקידושין. האשה בקטנותה, עדיין אין זכות הגדרתה בידה אלא ביד אביה. אין אביה 'מוכרה' לקידושין משעה ראשונה אלא מוכר הוא אותה הזכות – זכות ה'יעוד'. משכך, האשה מתקדשת ביעוד, באמירה עצמה, ללא צורך בכסף שהקידושין יצטרכו לחול עליו.

בְּכֶסֶף יִקְנֶה וְכָתוּב בְּסֵפֶר יְחֵתוּם וְהָעֵד עֲדִים" (ירמיהו ל"ב, מד) – רק כך מתקפים נבואת שיבה לארץ לדורות עולם, "כִּי אָשִׁיב אֶת שְׁבוּתָם נְאֻם ה'" (שם).

על פי זה, נגיע למסקנה שאב הטיפוס להגדרת זהותה ההלכתית של האשה ול"עודה" – הלא הוא השטר. השטר הוא היעוד ה'נקי' מכל הנאה, היעוד האולטימטיבי, תוכן אמירת הקידושין עצמה בקביעותה ובטהרתה. אמירה לבד אינה יכולה לתפוס מפני שאינה חשובה ונחרצת מספיק, לכן יש צורך בגמירות דעת המלווה אותה: הנאת ביאה או כסף.<sup>38</sup>

יתר על כן: במושגים של הרב גוסטמן, אם כסף מבטא את הפן הקנייני שבקידושין, וביאה מבטאת את שינוי מעמד האשה לכדי 'בעולת בעל', הרי ששטר עולה על כלנה בכך שהוא גם דרך קנין שמוצאים במקח וממכר (ככסף), ומאיך הוא גם נושא משמעות בנוגע למעמד האשה (כביאה), ואינו 'אֵלֶם' כמו הכסף אשר טבעו "מיהא חד הוא" (קידושין ה.).

## ד. תוכן הנישואין בישראל

### 1. וארשתיך לי לעולם

הקשר הזוגי שנוצר בשטר באופן ישיר (ובעקיפין אף בכסף וביאה) הוא קשר נצחי. כפי שיש צורך דוקא בשטר כדי לכרתו,<sup>39</sup> כך יש צורך בשטר (או תחליפיו: אמירה הבאה עם כסף וביאה) כדי ליצרו. ולהפך: מאז האשה התקדשה, זהותה ההלכתית הוגדרה כאשת איש, ורק שטר אחר,<sup>40</sup> ההפוך מן הקצה אל הקצה משטר היעוד הראשון, יכול לסתור את זיקת הקידושין החזקה כל כך. זהו הדבר היחיד שביכלתו "לכרות בינו לבינה". השטר מגדיר מחדש את זהות האשה כ'מקודשת', בצורה אבסולוטית וקבועה.

<sup>38</sup> בין אם גמירות הדעת היא הענין היחיד הקיים בקידושי כסף, בין אם היא מְלֻגָה גם בתוכן פנימי יותר: כסף טקסי או כסף שווי. הדבר החשוב הוא שהאשה תקבל את כסף הקידושין ותאבה לתת לו את זכות ה'יעוד'. כך גם לענין ביאה. כשאני טוען שגמירות הדעת בהנאה היא הענין המרכזי בשני דרכי קנין אלו, אינני מניח שאין בהן עוד תוכן: כאמור, ביאה מייצגת את תחילת חיי האישות שבנישואין וכסף מייצג את תחילת חיי הכלכלה המשותפים שבהם. גם גמירות הדעת צריכה להיות בעלת תוכן משמעותי, בעלת זיקה לעיקרי החיבור הנוצר בחיי הנישואין.

<sup>39</sup> בנוגע למיתת הבעל, הרי שזו דרך קנין כלאחר יד: הבעל מת וממילא אין אישות. האשה כבר אינה 'אשת איש' אלא 'אשת מת', ואשת מת מותרת. נראה שכך עולה בין היתר מתרומת הדשן פסקים וכתבים קב.

<sup>40</sup> כסף וביאה אינם מועילים להחל את תהליך הגירושין מפני שהם מציינים חיבור ולכן יתפשו כהמשך חיי הנישואין. אי אפשר להנות את האשה בביאה כדי לפייסה שתתגרש. נוסף על כך, מאז נתינת הקידושין האשה ויתרה לבעלה על זכות הגדרתה, וזו עודנה בידו. לכן אפשרות הגירושין תלויה בבעל בלבד ולא באשה. מענין לבחון לאור זאת את סוגיות השיור בגט ואכמ"ל.

איסור 'אשת איש' מתקף את החיבור בין בני הזוג לעולמים ודורש נאמנות ביניהם. הנביא מגנה את ה'בגידה' בה' ומנבא על חידוש האירוסין בין הקב"ה לכנסת ישראל בברית עולם:

וְהָיָה בַיּוֹם הַהוּא נֶאֱמַר ה' תִּקְרָא אִישִׁי וְלֹא תִקְרָא לִי עוֹד בְּעָלִי: וְהִסְרֹתִי אֶת שְׁמוֹת הַבְּעָלִים מִפִּיהָ וְלֹא יִזְכְּרוּ עוֹד בְּשֵׁמִם: וְכָרַתִּי לָהֶם בְּרִית בַּיּוֹם הַהוּא עִם חַיֵּת הַשָּׂדֶה וְעִם עוֹף הַשָּׁמַיִם וְרִמְשׁ הָאָדָמָה וְקִשְׁת וְחָרֶב וּמִלְחָמָה אֲשַׁבֵּר מִן הָאָרֶץ וְהִשְׁכַּחְתִּים לְבָטָח: וְאֲרֻשְׁתִּיהָ לִּי לְעוֹלָם וְאֲרֻשְׁתִּיהָ לִּי בְצַדִּיק וּבְמִשְׁפָּט וּבְחֶסֶד וּבְרַחֲמִים: וְאֲרֻשְׁתִּיהָ לִּי בְאַמוּנָה וְיִדְעֶתָ אֵת ה': (הושע ב', יח-כב)

גם הרמב"ם רואה את חידוש התורה במיסוד הנישואין ובקביעתם, לבל יפרו בזמן מן הזמנים. הוא מבחין קטגורית בין זנות ובין קידושין – אין קשר 'ניטראלי', לדידו. כל מה שאינו ממוסד ו'קבוע', אינו אלא זנות, והזנות אסורה מן התורה:

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

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

מענין שהרמב"ם (שם ב) סבר לחלק ולומר שטר וביאה הם דרכי קנין מן התורה. לעומתם, הכסף, שאינו בא אלא להנאה היוצרת גמירות דעת, הוא מדברי סופרים.<sup>41</sup> שטר מבטא את הפן השלילי של הנישואין (איסור האשה לכולי עלמא) ואילו ביאה מקבילה לו בפן החיובי (היתרה לבעלה). שתי הדרכים 'קונות' את האשה לבעלה. עם זאת, השטר הוא הצד ה'קבוע' וה'מסוד' מביניהם, כפי שראינו לעיל, והוא מה שנתחדש 'משנתנה התורה'.

<sup>41</sup> לאחר מכן חזר בו וכתב (אישות ג', כ): "וכן הכסף מן התורה ופירושו מדברי סופרים... ואמרו חכמים ליקוחין יהיו בכסף". אכן המילה "יקח" שעליה מתבססים קידושי כסף היא אמורפית: כיצד 'לוקחים'? שמא סבר הרמב"ם מעיקרא (ואף בדבריו אלו עולה רושם זה, אף כי באופן מעודן) שהפרשנות לפיה כל 'קחה' היא ממונית מקורה בדרשת חז"ל, בין אם מעמדה דרבנן ואסמכינהו רבנן אקרא, או דאורייתא ממש.



לסיכום, נראה שהשטר הוא הדרך האולטימטיבית לשינוי זהות הלכתית בצורה קבועה,<sup>42</sup> וכך השטר הוא הרכיב ה'ממסד' את חיבור האיש והאשה. מעתה, הבה נחזור לשאלה שבה פתחנו: האם זה הוא העקרון שחידשה התורה על פני תרבויות אחרות – וכי אין קשר של נאמנות בנישואי האומות? בכל התרבויות ישנו איסור חמור על אשת איש, ורובן אף חייבו על כך עונש מיתה. אצל רוב העמים מצאנו גם דרך ממוסדת (אם כי לפעמים מאד 'קלושה') כדי לסתור את הנישואין. בנוגע לפן ה'דתי' שהסברנו, שלפיו האשה מוגדרת אצלנו כמעין 'הקדש', גם ברומא וביוון יש סממנים דתיים בטקס הנישואין, בדרכם שלהם. מעתה, הדרא קושיטנו לדוכתה: מה חידשה תורה בקבעה את השטר כדרך 'אב־טיפוסית' לקידושין?

## 2. זכו – שכינה ביניהם

לצורך הבנת הדברים נראה מה תוכן חיי הנישואין בעמנו. הרב יהודא אשכנזי מסביר את השמחה היחודית שמוצאים בנישואין, שעל אודותיה אמרו חז"ל "אין שמחה אלא בחופה", בכך שסוף סוף כל ההויה מתחברת לאותה תכלית עילאית. בחתונה, רצון היוצר ורצון היצר שוים. הקדש והחול, החמירות (כאן יצר המין) והקדושה, פועלים לשם אותה המטרה: אחדות. "והיו לבשר אחד – הולד נוצר על ידי שניהם, ושם נעשה בשרם אחד" (רש"י בראשית ב', כד). כאשר יש אחדות ההפכים וחיבור בין שמים לארץ – או אז "יִמְלֵא שְׁחוֹק פִּינוּ וְלִשְׁוֹנְנוּ רָנָה" (תהלים קכ"ו, ב).

רעיון זה של יחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה, המתבטא בזעיר אנפין בחיבור הביטויים ההפוכים של ההויה, ובמיוחד בנשואי איש ואשה – אינו חדש. תורתנו רוויה באמירות כגון זו הן בספרות חז"ל, הן בתלמוד, הן בקבלה, הן בספרות הראשונים והאחרונים; ילאה כחנו וכחכם למנותם. אף בנביאים ובכתובים לא חסרות הקבלות בין הקשר של ישראל לא-להיו ובין הקשר הזוגי הקיים בין איש ואשתו. אולם עוד בא הכתוב ללמד ונמצא למד: אם בחרו הם את הדימוי הזה, סימן שגם המשל טעון במשמעות יחודית. כפי שבאהבת כנסת ישראל מתארים הנביאים 'חיבור של חיים' מלאי הוד והדר קדושים, כך גם באהבת אשה אין מדובר

<sup>42</sup> עם זאת, יש להסתייג: רוב אנשי ישראל לא כותבים שטר קידושין אלא מעדיפים את הכסף. כבר ראינו שהכסף, לפי הרמב"ם לפחות, הוא רק 'מדברי סופרים' ואינו דרך הקידושין התורנית המיוחדת. כאמור, לפי הרמב"ם, רק שטר וביאה הם דרכי קנין מן התורה, וביאה (שקדמה לתורה) נפסלה על ידי תקנת רב. ואף על פי כן, מה אעשה וכסף הוא הדרך שבה בחר ישראל לכל אורך ההיסטוריה כדי לקדש נשים. מאידך, אמתן זאת בכך שגם כסף ממש אינו הדרך המועדפת: נהוג לקדש בטבעת. כמובן, הטבעת היא ביטוי של 'שוה כסף' שהוא ככסף, אך מענין שנהגו ישראל להתרחק אף מהביטוי היסודי ביותר של קידושי כסף.

בענין מקרי ובשיתוף אינטרסנטי גרידא כי אם גם בחיבור ובשותפות חיים קדושים. עבור הנביאים, נישואין הם סימן מובהק לשיבת עם ישראל לארצו ולבנין בית המקדש:

כֹּה אָמַר ה' עוֹד יִשְׁמַע בְּמִקּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר אַתֶּם אֹמְרִים חֶרֶב הוּא מֵאֵין אָדָם וּמֵאֵין בְּהֵמָה בְּעָרֵי יְהוּדָה וּבְחִצּוֹת יְרוּשָׁלַם הַנְּשֻׁמוֹת מֵאֵין אָדָם וּמֵאֵין יוֹשֵׁב וּמֵאֵין בְּהֵמָה: קוֹל שִׁשׁוֹן וְקוֹל שִׁמְחָה קוֹל חֲתָן וְקוֹל כְּלָה קוֹל אֹמְרִים הוֹדוּ אֵת ה' צְבָאוֹת כִּי טוֹב ה' כִּי לְעוֹלָם חֲסִדוֹ מְבֹאִים תּוֹדָה בְּיַת ה' כִּי אָשִׁיב אֶת שְׁבוֹת הָאָרֶץ כְּבָרָאשְׁנָה אָמַר ה':  
(ירמיהו ל"ג, י"א)

מכאן שאבו חז"ל את תפישת החתונה כביטוי בזעיר אנפין לקשר בין כנסת ישראל לקב"ה:

ואמר רבי חלבו אמר רב הונא: כל הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו – עובר בחמשה קולות, שנאמר: קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה קול אומרים הודו את ה' צבאות. ואם משמחו מה שכרו? אמר רבי יהושע בן לוי: זוכה לתורה שנתנה בחמשה קולות.... רבי אבהו אמר: כאילו הקריב תודה, שנאמר: מביאים תודה בית ה'. רב נחמן בר יצחק אמר: כאילו בנה אחת מחורבות ירושלים, שנאמר: כי אשיב את שבות הארץ כבראשונה אמר ה'.  
(ברכות ו:)

עצם הדימוי הזה הוא ענין מהפכני. משל זה למוד ומורגל הוא בפינו, אך אין זה דבר של מה בכך: יחסי כנסת ישראל וא–להי ישראל כיחסי איש ואשתו. חיי הנישואין קדושים הם בעצמם. עצם החיבור, השגרה היומיומית של חיים משותפים, של כלכלה מאוחדת, של יחסים משותפים ושל נאמנות – הם הם מושא הקדושה של החתונה אליבא דתורתנו.

### 3. המבדיל בין קודש לחול

לא מצאתי בכל התרבויות שמנית רישום של קידוש חיי הנישואין כפי שקיים אצלנו. אמנם, ביון וברומא, אסור לאיש להשאר רווק, ובספרטה אף היה הרווק נענש על כך. ברם למעט הסממנים הדתיים המופיעים בטקס החתונה עצמה, לא ראיתי קידוש של חיי הנישואין עצמם, מהות יצוקה בעצם השגרה של החיים המשותפים והמאוחדים כפי שעולה ממקורותינו. שם, למחרת החתונה, האשה ואיש הם שני אנשים שחיים בכפיפה אחת, במשק בית משותף, והמקיימים יחסים ביחד. ברומא מדברים על "היתוך שני חיים, הבאת

כל האינטרסים הזמניים והדתיים לכדי אינטרס משותף<sup>43</sup>. זהו ענין של תועלת ותו לא: במקום לדאוג לפרנסתם הגשמית והרוחנית כל אחד לחוד, עושים הם זאת ביחד. כלומר, אין קדושה בחיבור עצמו. בספרטה ובאתונה, יש יעוד הבא דרך החתונה: שם, מטרת הנישואין היא להעמיד דור של אזרחים זכרים כשרים ובריאים לטובת המדינה.<sup>44</sup> הרי לנו שאף התרבויות הרואות ענין נשגב בחתונה לא תפשו את חיי הנישואין עצמם אלא כאמצעי: אמצעי לסיפוק יצרים, אמצעי להשגת תועלויות זמניות ודתיות ביתר נוחות, או אמצעי להולדת כח עבודה לצורך המדינה. אף לא אחת מהן התייחסה לקדושה שבקשר עצמו.<sup>45</sup>

אצלנו, השטר "אוסרה אכולי עלמא כהקדש" (קידושין ב:) בקשר ממוסד ואיתן: יש קדושה בדבר. אין לזלזל בנישואין, ואין הוא דבר של מה בכך. דורש הוא נאמנות וקביעות. השטר, המתרחב בעצם לכלל מושג הקידושין לטענתנו, מקדש את חיבורה היחודי של האשה לבעלה ולא רק את טקס הנישואין או את מטרת החתונה. חייה של האשה עם בעלה הם עצמם מושא הקדושה.

הדברים רמוזים כבר במעשה בראשית: לאחר הגירוש מגן העדן נאמר: "וְהָאָדָם יָדַע אֶת חַוָּה אִשְׁתּוֹ וַתְּהַר וַתֵּלֶד אֶת קַיִן" (בראשית ד', א). הנצרות, אשר קבלה את תורתנו בתיווך תרגום השבעים, ראתה בכך ראייה לכך שה'דיעה', החיים המשותפים עם אשה, ובפרט המעשה המיני, הם חטא גמור שאפשר להעלותו על הדעת רק לאחר שאדם וחווה אכלו מעץ ה'דעת' האסור. רש"י על אתר מעיר כי הזמן שבו השתמש הכתוב כדי לתאר את המעשה איננו הווה או עבר רגיל אלא עבר מוקדם (passé antérieur). כאשר הנושא מקדים את הנושא, הפעולה קורית לפני המאורע המתואר לפניו. לפי זה, מעשה הידיעה לא בוצע לאחר הגירוש מגן

Modestinus (1. 1 D. XXIII. 2) : Consortium omnis vitæ, dwini atque humanijuris .communicatio <sup>43</sup>

נסמכתי כאן בין היתר על קישור זה. <sup>44</sup>

<sup>45</sup> ואכן, חוץ מהרוגצ'ובר בתשובותיו (שו"ת צפנת פענח כו-כז), כל הפוסקים סוברים שאין ממש בקידושין אזרחיים, היינו נישואין של הסכם בין איש ואשה שאינו מלֵוה בקדושה. אף המחמירים דנים אם הבעילה שלאחר מכן היא בעילה לשם קידושין כתלות באם משוי אדם בעילותיו בעילות זנות, אך לא מיחסים לעצם ההסכמות דבר. ראו למשל את פסיקות הרב יצחק קוסובסקי ('בענין נשואים אזרחיים', מוריה, שנה ט"ו גליון ה'ו' (קע"ג-קע"ד), אדר תשמ"ז, עמ' לא-לב), הרב הרצוג (היכל יצחק אה"ע ב', כט), מורנו הרב שלום משאש ('נישואין אזרחיים וממזרות', תחומין כ"ד, תשס"ד, עמ' 181-187 [יחד עם הרב מנשה קליין]), הרב פנחס ברוך טולידאנו ('נישואים אזרחיים לדעת מרן השולחן ערוך', שרידים ד', מנחם-אב תשמ"ג, עמ' כו-לב), הרב מאזוז ('שאלת נישואין אזרחיים ותוקפם', אורייתא ט"ו, ניסן תשמ"ו, עמ' רמה-רמז) ועוד.

העדן אלא בתוכו. החיים המשותפים של איש ואשתו, ובכללם המעשה המיני, שרשם בקדושה, בגן העדן שקדם לחטא.

אכן, שירת אדם הראשון על אשתו והגדרת מעמדה כאשתו לעד מופיעות כבר לפני החטא: "וַיֹּאמֶר הָאָדָם זֹאת הִפְעַם עֵצָם מֵעֵצְמִי וּבִשֶׁר מִבְּשָׂרִי לְזֹאת יִקְרָא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ לָקַחָהּ זֹאת: עַל כֵּן יַעֲזֹב אִישׁ אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד" (בראשית ב', כג-כד). ובמצב הזה, "וַיְהִי שְׁנֵיהֶם עֲרוּמִים הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ וְלֹא יִתְבָּשְׂשׁוּ" (שם כה).<sup>46</sup>

אולי לכך נתכוונו חז"ל כשפתחו ב"האשה נקנית" והמשיכו לשנות "האיש מקדש". בשונה משאר התרבויות, התורה רואה את החיים הנאמנים והקבועים של האשה עם בעלה כקדושים. שיר השירים לא נכתב אלא על האהבה בין הדוד לרעייה. לא על קנין ממוני של הדוד עליה, לא על אהבה למטרת "פרו ורבו – ומלאו את הארץ וכבששה" גרידא, לא על נישואין הסכמיים לצרכים שונים (סיפוק מיני או ענינים 'ארציים' ודתיים) השייכים לשניהם). שיר השירים עוסק באהבה פשוטה, מקודשת, נאמנה ונצחית. האהבה בין איש לאשתו היא בזעיר אנפין אהבת הדוד והרעייה, ויחודם – יחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה, כביכול.

כל זה נכנס לתוך ענין הקידושין: קידוש האשה והחיים המשותפים אתה, בנין קומה חדשה של חיי קדושה. וכל ענין הקידושין, כאמור, מתבטא במלא תקפו בשטר. כאן, לטעמי, נעוץ ההבדל בין ישראל לעמים, בין קדש לחול: קידושם של החיים עצמם, ובמיוחד של החיים המשותפים של איש ואשה, וכלשון ברכת האירוסין, "ברוך מקדש את עמו ישראל – על ידי חופה וקידושין".<sup>47</sup>

<sup>46</sup> יש לסייג את הדברים בכך שגם אצלנו אפשר למצוא מקורות המגנים את היחסים בין איש לאשתו ומגדירים אותם כחרפה. למשל הרמב"ם במורה הנבוכים (ב', לו, מ; ג', ה, מט) אומר ש"חרפה הוא לנו" ובעקביות מביא זאת בשם אריסטו. גם בגמרא ישנן אמירות כאלה, כסיפור ר' אליעזר אשר סיפר 'כמי שכפאו שד' (נדרים כ:). כמו כן, המשנה קוראת למקום אברי ההולדה 'בית הבושת'. לעניות דעתי, בכל מקום כגון אלו יש לדייק שמדובר בצניעות: נראה שהדברים אמורים במציאות שלאחר החטא, שבו נכנסה 'זוהמתו של נחש הקדמוני' בחוה, ואשר בעקבותיו 'התבששו' האדם ואשתו. דבר זה מסביר גם מדוע בכל זאת אחר הכתוב את תיאור הידיעה לאחר הגירוש. בים עדיין אין זה סותר את המצוה שיש ביחסי האישות ('מצות עונה') ואת הקדושה שבחיי הנישואין, אף אם ראויים הם להסתיר בחדרי חדרים, ואכמ"ל.

<sup>47</sup> שמעתי ממורי הרב יעקב מדין כי התורה מנמקת את איסורי הביאה פעם אחת בטומאה שבכך (ויקרא ח') ופעם אחת משום חוסר הקדושה שבכך (ויקרא כ'). פרשות אחרי מות וקדשים מציגות שתי מערכות שאחת מהן נבנית על גב השניה. אכן, פרשת אחרי מות פותחת בטהרת העם מטומאתו על ידי עבודת יום הכפורים, "כִּי בַיּוֹם הַזֶּה יִכַּפֵּר עֲלֵיכֶם לְטַהֵר אֶתְכֶם מִכָּל חַטָּאתֵיכֶם לִפְנֵי ה' תְּטַהַרְוּ" (שם ט"ז, ל), וחותרת בפרשת העריות ה'מטמאות את הארץ' על מנת

נחתום מעין הפתיחה: כפי שצינינו בהתחלה, אפשר שהצמדת משנת קידושי האשה למשניות שאר הקנינים מורה שעל היחס הזה להתרחב לכלל עולם הקנינים. אם כן, הזכות על חפץ נובעת מהאפשרות להקדישו – ולא להפך. היחס בין אדם לממונו צריך להגיע מתוך תפישה של קידוש המציאות המגיע מעצם השימוש בה לשם שמים, כלשון רש"י הראשון על התורה (בראשית א', א): "כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה, ונתנה לאשר ישר בעיניו", כלומר למי שעתיד להחזירה לו בצורה משופרת, אחרי "עבודה ושמירה"; "כל פעל ה' – למענהו". זאת היא הרכישה הרוחנית שבנישואין, והחלת היחס הזה אף לכל שאר הקנינים, כלומר לכל העולם הסובב סביבנו – יחס של פוטנציאל לקדושה, של הזדמנות ליחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה דרכם.

## ה. סיכום

בשורות אלו ניסינו לטעון שמה שמיחד את דרך הקידושין התורנית מדרכי הקידושין בעת העתיקה הוא ענין השטר. מכיון שהתורה לא הורתה לנו במפורש את הדרך נעלה בה לקידושי אשה, למדנו על הקידושין דרך הגירושין, ואכן הגירושין מרוכזים סביב השטר. טענו כי הגט מפקיע את איסור 'אשת איש' על ידי הגדרה מחדש של זהותה ההלכתית של האשה וכך הדבר גם בקידושין. הצורך בכתב הוסבר בכך שכתב הופך ענין לבלתי ניתן לערעור ולקבוע לעד (עד שיבוא שטר חדש).

בהמשך לכך, מתוך שהשטר מובדל משאר דרכי הקנין בכך שאין בו הנאה, פירשנו שהגדרת הזהות ההלכתית של האשה נעשית על ידי 'יעוד', כלומר אמירה חזקה: או שטר, או אמירה

ש'לא נטמא בהן'. לעומת זאת, פרשת "קדשים תהיו כי קדוש אני ה' אלהיכם" (שם י"ט, ב) מסתיימת בפרשת עריות על מנת שנהיה "קדשים כי קדוש אני ה'" (שם כ', כו).

הוא הסביר כי הטהרה היא מצב ברירת המחדל של האדם, וממנו יכול הוא 'לירד' (כלומר להטמא) או 'לעלות' (כלומר להתקדש). הקדושה מושגת על ידי בנין בית קדוש, על ידי חיים מקודשים – וביחוד בקדושת הברית. בשתי הפרשיות הללו התורה מלמדת אותנו כי אין להקים בית של קדושה עם העריות הנמנות שם. על פי הסבר זה אפשר להציע שזאת הסיבה לכך שאין קידושין תופסים בחייבי כריתות (ולר' עקיבא אף בחייבי לאוין). שכן, מאז עדות התורה כי העריות הללו אינן מאפשרות לבנות אתן קשר של קדושה ושארדבה ביאתן מטמאת את האדם, הרי שמוסד הקידושין מנוע לגביהן. הקידושין כבנין חיים של קדושה לא תופסים בהן כי היחוד עמן הוא עצמו האנטיתזה של הקדושה.

המְלִינָה בהנאת כסף וביאה. ההנאה באה לצורך גמירות דעתה של האשה והסכמתה לתת לאיש את זכות הגדרת זהותה.<sup>48</sup>

מכך הסקנו שהשטר הוא אב הטיפוס של הקידושין, היעוד ה'איתן' וה'נקי', המשוחרר מן הצורך בפעולה חיצונית ש'תְּקַבֵּעַ' אותו. הסברנו שעיקר השטר היוצר את הפן ה'איסורי' של האשה באופן 'חזק' ו'תקף לעד' מורה על הקדושה שבנישואין, המתבטאת דוקא על ידי החיבור עם האשה ה'מקודשת', כלומר ה'אסורה אכולי עלמא כהקדש'. לבסוף, הרחבנו את ענין קדושת הזיקה הקבועה לכלל הקנינים.

<sup>48</sup> אפשר שיותר נכון לחלק בין קנין ביאה (או על כל פנים ביאת בתולה, שאף ראב"ן מודה שאינה מדין הנאה) ובין קנין כסף (כלומר הנאה). יתכן שקנין הביאה אינו נכנס תחת הגדרת 'הנאה לצורך גמירות דעת', אלא מורה על עצם החיבור בין איש לאשה (במישור הרוחני והפיזי: "וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד"). הסבר זה יתאים לדרכו של הרב גוסטמן, שאת דבריו הבאנו לעיל, הקורא לקנין ביאה 'קנין התיחדות'. קנין ביאה הוא לפי זה מסלול עוקף, החלת המעמד ההלכתי של 'אשת איש' בדרך ממילא, כעין קנין חזקה ו'שימוש' (על משקל 'תשמיש המטה'). ואכן, כך משתמע מההקבלה הספרותית של המשניות בתחילת המסכת: "האשה... נקנית בכסף, בשטר ובביאה... עבד כנעני נקנה בכסף, בשטר ובחזקה". קנין-חיבור זה עדיין נחות במעמדו מקנין שטר, שכן בשונה מבשטר, בביאה טרם הובהרה נצחיות הקשר (ואם כן גם קדושתו). זאת, בדיוק בגלל המצב שמתאר הרמב"ם: ביאה היא מעשה חד-פעמי, שיכול להתחיל חיבור קדוש וקיים, אך יכול גם להיות רגעי – 'בעילת זנות'.

## סוף דבר בשלשת\*

על היחס בין המרכיבים השונים במערכת הזוגית ההלכתית

### א. פתיחה

#### 1. שלשת היסודות במערכת הזוגית

עיון בסוגיות שונות העוסקות במערכת הזוגית בין איש לאשתו, מלמד אותנו כי מערכת זו – על כלל שלביה – בנויה משלשה יסודות מרכזיים. נכנה אותם: א. קניני. ב. איסורי. ג. אישי. נפתח בהגדרה כללית של השלשה.<sup>1</sup>

היסוד הקניני הוא דימוי של המערכת הזוגית למערכת קנינית "רגילה" כשאר דיני ממונות. כמובן, לא ניתן לומר שמדובר במערכת ממונית רגילה לגמרי. משמעות יסוד זה היא שהיבטי המערכת הקשורים בו דומים ביסודם לשאר תחומי חושן משפט. ההשלכות הבולטות תהיינה בתפישת פעולות במערכת – כגון קידושין או גירושין – כפעולות קניניות, וכן הגדרת קנין הבעל באשתו קנין כספי, בדומה באופן מסוים לרכוש. בדברי חז"ל, בראשונים ובאחרונים יש ביטויים רבים ליסוד זה, ואולי הבולט והחד שבהם הוא דברי הרא"ש:

וי"ל משום דהאשה קנין כספו של האיש כמו עבדו שורו וחמורו ותלויה במזלו.

(תוספות הרא"ש כתובות ב. ד"ה נסתחפה שדהו)

היסוד האיסורי הוא הגדרת המערכת על פי האיסור וההיתר שהיא יוצרת. בתפישה זו הקידושין הם במהותם פעולת איסור, הגירושין הם בעיקרם פעולת היתר, והמשמעות המרכזית של היותה אשת איש הוא המעמד החדש שלה – 'אשת איש'. בראייה רחבה יותר, ניתן לראות באותו שם אשת איש 'שם ערוה', כך שיסוד זה הוא המשיך את המערכת

\* לע"נ אמי מורתי נעה בת גבריאל פנחס ודבורה ע"ה, שנפטרה ביום חירות ירושלים ה'תשפ"א.

<sup>1</sup> להרחבה בשלשת היסודות (בכינויים שונים) עיין בקונטרסי שעורים לרב גוסטמן על קידושין שיעור א. אנו נסתפק בהגדרה כללית של היסודות ולא נעמיק בתכנם, מפני שמטרתנו היא לעמוד על היחסים ביניהם. כמו כן, יש להעיר כי גם בתוך אותם יסודות ישנן חלוקות פנימיות, כך שמספר הרכיבים במערכת עולה על שלשה. החלוקה לשלשה עומדת על היסודות הבסיסיים ביותר, ואל החילוקים הדקים יותר לא נגיע במאמר זה.

לעולם העריות הכללי. סוגיות ודינים רבים נשענים על יסוד זה, וניסוח בהיר שלו ניתן למצוא בדברי הריטב"א (גיטין פב: ד"ה ובא ראובן):

שכל קידושין שאינם אוסרים לאו קדושין נינהו כלל.

היסוד האישי הוא התלות של המערכת הזוגית בקשר שבין הבעל לאשה. מדובר בהקשר של 'חיי נישואין', תפקודם כבעל ואשה מלבד החובות והזכויות. כיון שיסוד זה תלוי בהקשר, גדריו הפורמליים יהיו ברורים פחות, ועל כן ביטוייו בתחום ההלכה מעטים יותר, אך בתחום האגדה הם מצויים יותר. בין הביטויים ההלכתיים שישנם נמצאת קביעתו של רבי שמעון "כיון שנתן עיניו לגרשה שוב אין לו פירות" (גיטין יח.), ובעקבותיה פסק הרשב"ם:

שמי שמתה אשתו מתוך קטטה שיש בדעתו לגרשה שוב אינו יורשה.<sup>2</sup>

(רשב"ם ב"ב קמו: ד"ה נפלה עליה)

מקור בו עולה חלוקה בהירה של שלשת היסודות הוא הירושלמי בריש קידושין. המשנה בפתחת המסכת מונה את דרכי הקידושין:

האשה נקנית בשלש דרכים... נקנית בכסף בשטר ובביאה: (קידושין א', א)

ניתן להסביר שכל אחת מהדרכים שייכת ליסוד אחר במערכת:

- הכסף שייך ליסוד הקניני. כמו כל קנין אחר, גם אשה ניתן לקנות בכסף.
- השטר שייך ליסוד האיסורי. השטר הוא כלי הפועל במישור המטאפיזי ההלכתי, כמו האיסור שהוא חלות מופשטת.<sup>3</sup>
- הביאה שייכת ליסוד האישי. היא מעידה על חייהם כזוג, ויוצרת את הזיקה האישית ביניהם.

הסבר זה מוביל אותנו לדברי הירושלמי:

כיני מתניתא או בכסף או בשטר או בביאה. ותני ר' חייה כן: לא סוף דבר בשלשתן, אלא

אפילו באחד מהן. (ירושלמי קידושין א', א)

לירושלמי יש הוה אמינא שנדרשות כל שלש הדרכים על מנת להחיל קידושין. הוה אמינא כזו מתבקשת אם נבין שכל דרך פועלת במישור אחר: כל דרך מספקת רק את אחד הרכיבים, ורק שלשתן ביחד מְיַצְרֵת מערכת קידושין מלאה. חלוקה עקרונית בין שלש הדרכים תואמת

<sup>2</sup> עיין ים של שלמה גיטין ב', ד שהורה שגם לא ישב שבעה.

<sup>3</sup> ולכן קוראת הגמרא לשטר במספר מקומות "חספא בעלמא" (כתובות פז:; גיטין י:; בבא מציעא ז, טז, בבא בתרא לב:; קע.) – מצד החפצא אין לו משמעות, ורק מעמדו ההלכתי הוא שנותן לו משמעות. עיין בחידושי רבנו חיים הלוי עדות ג', ד על החילוק בין 'שטרי קנין' לשטרי ראייה'.



את הסברנו לעיל. גם כאשר אומרים למסקנה שמספיקה אחת משלש הדרכים, עדיין יתכן שאין לדחות את החלוקה העקרונית. אמנם כל דרך מצליחה לִיצֵר קידושין מלאים – אך בכל דרך נקודת המוצא של הקידושין נובעת מיסוד אחר.<sup>4</sup>

## 2. החלוקה לשלש

הקביעה שהחלוקה השרשית ביותר של המערכת היא לשלשה יסודות טעונה ליבון, מכיון שבמודל משולש ישנה בעיה מובנית. לרוב במקרים כאלו, נטיתנו תהיה למצוא קשר עקרוני בין שנים מהיסודות, קשר שיבדילם מהשלישי. לאחר שנבסס אותו, נבין שלמעשה מדובר בשני יסודות – אשר באחד מהם ישנה חלוקה פנימית.

ברם, מעיון בסוגיות נראה שבמערכת זו אכן מדובר בשלשה. ניתן לראות כי בין כל שנים מהשלשה קיימת זיקה עקרונית – זיקה המבדילה בינם ובין השלישי. שלש זיקות אלו מובילות לשלשה חילוקים:

א. **משפטי – מציאותי:** היסודות הקנייני והאיסורי הם משפטיים; בניגוד ליסוד האישי שהוא במישור מציאותי התלוי בהקשר.

ב. **כלפי הבעל – כלפי שאר העולם:** היסודות הקנייני והאישי נוגעים ליחסים בין הבעל לאשה; ואלו האיסורי נוגע לשם אשת איש שלה, ובכך הוא משפיע על היחסים בינה ובין שאר העולם.

ג. **אישותי – ממוני:** היסודות האיסורי והאישי שייכים לצד האישות בקשר בין הבעל והאשה – ולפיכך הם יחודיים ופנימיים למערכת; בעוד היסוד הקנייני שייך למישור הרחב יותר של דיני ממונות.<sup>5</sup>

חילוקים אלו משקפים שלש צורות הסתכלות שונות על המערכת, אשר כל אחת מהן מבדילה בין מישורים אחרים. בהמשך נציג את החילוקים השונים בסוגיות, אך לפני כן נעמוד על תועלת נוספת העולה מהמודל שפיתחנו.

מודל של שלשה יסודות יוצר גם קושי בניתוח סוגיא. חלוקה בין שני יסודות מאפשרת חקירה מרכזית מבוססת, אשר ביכלתה לתת מבט על על סוגיות רבות מתחום אחד. אולם,

<sup>4</sup> כמובן, על טענה כזו להיות מגובה בנפקאמינה בין הדרכים השונות, ואכן מצינו כמה כאלו, עיין בפרק ד סעיף 2 – "קידושין לזמן" להשלמת התמונה.

אמנם, יש מקום לטעון שלגבי דרכי הקידושין מדובר במחלוקת תלמודים, כאשר בבבלי אנו מוצאים בכמה מקומות ש"איתקוש הוויית להדד", אך אכמ"ל.

<sup>5</sup> במילים אחרות, השאלה היא האם אבן העזר קרוב יותר עקרונית לדיני יורה דעה או לדיני חושן משפט. יש להדגיש כי אין לבלבל בין המושג 'אישי' המסמל את מערכת היחסים המציאותית שבין האישי לאשתו ובין המונח 'אישותי' המתייחס למכלול הדינים הפנימיים למערכת.

כאשר עוסקים בשלשה יסודות חילוק בין שנים מהם יראה פשוט בסוגיא אחת – אך תנצר בעיה כאשר אותם שנים יכללו ב'אותו הצד' בחברתה. בנוסף, מתעורר צורך לבחון כל דין משלשה כיוונים. צורך זה מונע אפשרות של מיפוי פשוט בבסיס הסוגיא, ולעתים אף גורם להתעלמות מאחד היסודות והסתפקות בחקירת שנים בלבד.

נדמה לי כי מודל שלשת החילוקים שהצגנו מסוגל לתת פתרון לכך. בכל סוגיא יהיה צורך להבין מהי צורת ההסתכלות המתבקשת באותה סוגיא, אך לאחר שנעמוד על כך – נקבל חקירה מרכזית בהירה. אותה החקירה לא תתעלם מאף אחד מהיסודות, כך שגם תאפשר תמונה המורכבת ממכלול המרכיבים.

אם נסכם עד כה, הצגנו את שלשת היסודות המרכיבים את המערכת הזוגית. ניסינו להראות מדוע כאן החלוקה לשלשה היא השרשית ביותר, והסברנו כיצד מודל זה עשוי לסייע בניית סוגיות. לאחר הניתוח הזה, נראה את הדברים במספר סוגיות מרכזיות (מני רבות).

## ב. משפטי-מציאותי

### 1. אירוסין ונישואין

הגרי"ד הסביר שהאירוסין והנישואין מבטאים היבטים שונים של הזוגיות. האירוסין הם "פעולה צורנית, הלכתית-חוקית", בעוד הנישואין חלים מכך ש"כורכים את חייהם בקיום אחיד". מעשה האירוסין משפטי; חלות הנישואין נוצרת מהמציאות.<sup>6</sup>

כאמור, הקנין והאיסור שניהם יסודות משפטיים. אם כן, כאשר מסבירים את האירוסין בתור מעשה משפטי, ניתן להבין שמדובר או בביצוע הקנין או בהחלת האיסור. מסתבר כי בכך נחלקו גדולי האחרונים בעקבות דברי רב חסדא (גיטין מג.:-). רב חסדא עוסק במקרה מורכב: אשה שחציה שפחה וחציה בת חורין התקדשה לראובן, ולאחר מכן היא השתחררה והתקדשה לשמעון אחיו. רב חסדא אמר שאם ימותו שניהם, תוכל אותה אשה להתיבם ללוי, אחיהם השלישי, ואין היא "אשת שני מתים" (הפטורה מיבום), ממה נפשך: אם לאחר השחרור פקעו קידושי ראובן – שמעון קִדַּשׁ פנויה ותהיה מקודשת רק לו. אם לאחר

<sup>6</sup> על פי דברי הגות והערכה עמ' 71–73. באופן דומה חֵלַק הסטייפלער: "דהקידושין הם קנין מצד הדין שמכח הדין כבר היא אשתו אבל במציאות אכתי אינה ברשותו לנהוג בה כאיש ואשתו, והנישואין הם עשיית המציאות שמעכשיו היא כבר במציאות אשתו ואזי חל עלה תורת ביתו זו אשתו (יומא ד"ג) ותורת שאירו זו אשתו (סנהדרין כ"ח)" (קהלות יעקב קדושין יט ד"ה ועוד).

השחרור גמרו קידושי ראובן – שמעון קָדַשׁ אשת איש ולא חלו קידושי. על כן, היא מקודשת רק לאחד מהם ואין היא "אשת שני מתים", ועל כן היא יכולה להתיבם ללוי. מתוך כך דן הפני יהושע (להלן: פנ"י) במקרה מעט שונה: כאשר גם שמעון קָדַשׁ אותה, לאחר ראובן, לפני שחרורה. לאחר קידושי ראובן, מעמד אותה אשה הוא שפחה חרופה. הפנ"י מתבסס בדבריו על שתי הלכות:

(א) הבא על שפחה חרופה חייב אשם, ואינו עובר בלאו. (רמב"ם איסורי ביאה ג', יד)

(ב) קידושין של חייבי לאוין חלים. (שם אישות ד', יד) כיון שבשפחה חרופה למעשה אין לאו, אין מה שימנע מקידושי שמעון לחול<sup>7</sup>, והתקשה הפנ"י מדוע היא לא תהיה "אשת שני מתים", ותפטר מיבום. על כך הוא משיב:

ונראה לענ"ד ליישב דהא דקי"ל בעלמא קידושין תופסין בחייבי לאוין היינו חייבי לאוין דעלמא, אבל ע"י קידושין לא. ובלא"ה לא משכחת קידושין אחר קידושין, דכיון שתפסו קידושין של ראובן הרי היא ברשותו ואין לה יד לקבל קידושין מאחר, כן נראה לי. (פנ"י גיטין מג. ד"ה אמר רב חסדא)

הפנ"י מתרץ שבדרך כלל איסורי ביאה שאין עונשם כרת לא מעכבים קידושין, אך זה מצד חומרת האיסור הנמוכה שבהם. חומרת איסור שפחה חרופה נמוכה אמנם, אך בסופו של דבר היא מקודשת. היותה ברשות אדם גורמת לכך שאין לה יד לקבל קידושין מאחר, כי אין קידושין לאחר קידושין. אם כך, קידושי השני לא יחולו ולא תהיה אשת שני מתים, אך לא חיוב האשם יעכב אלא היותה ברשות אחר.

האבני מילואים חולק עליו. הוא חקר מדוע לא תופסים קידושין באשת איש, וביאר (על פי קידושין סז:): שהוקשו העריות כולן לאחות אשה: באחות אשה אומרת התורה שאין תפיסת קידושין, ומכח ההיקש לא תופסים קידושין גם בכל שאר העריות. אם כן, לאשת איש אין פסוק מפורש, ואלמלא ההיקש לעריות, ששייך בחייבי כריתות בלבד, היינו אומרים שאכן ניתן לקדש אשת איש. מכך הגיע למסקנה שבשפחה חרופה, שאין בה מיתה או כרת, תופסים

<sup>7</sup> בתורה לא נאמר בפירוש שיש איסור בשפחה חרופה, אלא רק חובת הבאת אשם. הרמב"ם בספר המצוות (עשה עא) אומר "שצוה מי שחוטא חטאים ידועים שיקריב קרבן אשם ויכופר לו. וזה הוא הנקרא אשם ודאי. והחטאים שיתחייב עליהם הם הקרבן מעילה (ל"ת קמו), והגזלה (ל"ת רמה), ובא על שפחה חרופה, ונשבע לשקר על שבועת הפקדון (ל"ת רמט)". מצד אחד הרמב"ם אומר כי שפחה חרופה נכנסת לגדר "חטאים ידועים", אולם זהו החטא היחידי שאין לו לאו מפורש בספר המצוות. בכל מקרה, לעניננו, גם אם נניח שיש חטא, מסתבר כי כיון שהוא איננו מפורש, הוא יותר קל מלאו – ותן לחכם ויחכם עוד.

קידושין למרות צד הקידושין לאחר. בהמשך דבריו הביא את דברי הפנ"י דלעיל ואמר:  
"ונעלם ממנו הסוגיא דפ' האומר הנ"ל". את קושית הפנ"י הוא תירץ בדרך אחרת:

אמנם נראה דאע"ג דגלי קרא בשפחה חרופה דהבא עלי' לא יתחייב מיתה אלא באשם  
היינו לענין איסור אשת איש גלי קרא אבל לענין איסור קרובים כמו באשת אח לא גלי  
קרא וכיון דתפסי קידושין הוי לי' אשת אח וממילא הוא בכרת... ותו לא קשה דמשכחת  
אשת שני מתים דנהי לעלמא תפסי בה קידושין כיון דאינה מחייבי מיתות אבל לאחיו  
אין תופסין קידושין משום איסור אשת אח דהוא בכרת כיון דהוי דרך לקיחה לאחיו  
וא"כ לא משכחת אשת שני מתים קודם שחרור. (אבנ"מ מ"ד, ד)

מצד שם אשת איש שבה, אכן ניתן לקדש שפחה חרופה. אלא שאחר שקדשה אדם היא  
נאסרת לאחיו מדין אשת אח, שזהו איסור כרת. ממילא היא ערוה לגבי האח ולא יתפסו  
בה קידושיו יותר, ולא משכחת אשת שני מתים קודם שחרור.

נראה שמחלוקתם היא מהו אָפּוּי של מעשה הקידושין. הפנ"י מבין שהקידושין הם מעשה  
קניני באָפּוּי, ועל כן לא ניתן לקדש אשה מקודשת – היא כבר ב'בעלות' של אחר. האבני  
מילואים מבין שקידושין מחילים איסור, ולכאורה ניתן לקדש אשה מקודשת – אלא שעל  
אשת איש לא ניתן להחיל איסור, ולכן אין קידושין. אם כן, נדמה שגם לאחר שמקבלים את  
חילוקו של הגר"ד ומבינים שהקידושין הם משפטיים, יש מקום לחקור מאיזה יסוד.

## 2. כתב בגט

נראה שחילוק זה הוא גם העומד בבסיס השיטות השונות בסוגית כתב בגט בפרק שני  
דגיטין. המשנה מתארת מאילו חומרים ניתן לכתוב גט, ומאילו חומרים יכול הגט להעשות:

בכל כותבים בדיו בסם בסיקרא ובקומוס ובקנקנתום ובכל דבר שהוא של קיימא אין  
כותבין לא במשקין ולא במי פירות ולא בכל דבר שאינו מתקיים על הכל כותבין על  
העלה של זית ועל הקרן של פרה ונותן לה את הפרה על יד של עבד ונותן לה את העבד  
ריה"ג אומר אין כותבין לא על דבר שיש בו רוח חיים ולא על האוכלים. (גיטין ט.)

בעקבות התוספתא (גיטין (ליברמן) ב', ג), מבינים התוספות שתאור החומרים שמהם הגט  
יכול להעשות הוא הגדרה עקרונית:

על עלה של זית – דוקא עלה של זית וכיוצא בו דמתקיים כדתניא בתוספתא על עלה  
של זית וחרוב ודלעת וכל דבר שהוא של קיימא כשר אבל עלה של כרישין ובצלים ועלה  
ורדים ועלה ירקות וכל דבר שאינו של קיימא פסול. (תוספות גיטין כא:)

כאשר מגדירה המשנה שכותבים על דבר שהוא של 'קיימא', משמע שכונתה היא שיש דין בחפצא של הגט – שיהיה דבר מתקיים. אולם, בגליון הובא שיש ספרים אחרים שבהם במקום המילה "קיימא" במשנה גורסים "רושם". אם לשון המשנה היא "רושם", משמע שהעיסוק אינו בחפצא של הגט, אלא בכתב שבו. כלומר, החידוש אינו ביכולת להתקיים, אלא שעל הכתב להיות ברור ורשום – וסגי לן בכך. הבנה כזו עולה מהטור:

כותבין הגט בכל דבר שרישומו ניכר בדיו בסם בסיקרא בקומוס ובקנקנתום באבר בשחור ובשיחור.  
(טור אה"ע קכ"ה)

בניגוד למשנה שנאמר בה קיימא, פסק הטור שצריך כתב הגט להיות ניכר, או במילים אחרות: קריא. כך הביין בלשונו הב"ח, והוא חולק עליו:

ואיכא לתמוה דבמשנתנו אמר דוקא בשל קיימא והוא שיהא רישומו קיים ועומד שלא יהא נמחק... ורבינו שינה ואמר שרישומו ניכר משמע ואפי' אינו קיים ועומד אלא עובר אפ"ה כיון שהוא ניכר קצת כותבין...  
(ב"ח שם א)

ניתן להסביר ששורש מחלוקת הראשונים הוא במחלוקת עקרונית בהבנת הגירושין ובתפקיד שממלא הגט.<sup>8</sup> לפי התוספות, הגט הוא כלי המחיל את הגירושין, ועל כן מדברת המשנה על דין בחפצא – הוא צריך להיות כלי ראוי. לפי הבנה זו הגירושין הם הליך משפטי, ולכן נעשים באמצעות השטר. מי שיחלוק עליהם יבין שהגירושין הם 'מעשה שילוחין' של הבעל את אשתו, והעיקר בו הוא ניתוק הקשר ביניהם – הליך של פירוק מציאותי. אם כן, עיקר הגט אינו היותו כלי, אלא תפקודו כמוסר הדברים של הבעל לאשתו, שיבהירו לה שהם מפסיקים להיות זוג. אם מקבלים ביאור זה, מסתבר יהיה שמטרת הגט דוקא להיות קריא, שהרי הוא דיבורו של הבעל לאשה, ונראה שכך סבר הטור. גם בתוך הכיוון הכללי העולה מתוספות, ש'קיימא' זה דין בחפצא, נדמה שיש הבדלים בין מקורות שונים. כך ביאר הספרי את המילה "ספר":

ספר, אין לי אלא ספר מניין 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 רסט)

<sup>8</sup> מחלוקת זו עולה בעוד סוגיות במסכת גיטין, ואכמ"ל.

מבואר בספרי ש'ספר' הוא דין בהגדרת החפצא – צריך להיות לגט 'שם ספר' על מנת שיהיה כשר.<sup>9</sup> כיוון שונה ניתן ללמוד מסוגיא אחרת בגיטין. במשנה (כא:) נחלקו התנאים האם גט שיכול להזדייף כשר. בגמרא הסבירו שרבי אלעזר הסבור שעדי מסירה כרתי הוא המכשיר:

ואמר ר"א לא הכשיר ר"א אלא בגיטין אבל בשאר שטרות לא דכתי' (ירמיהו לב, יד)  
ונתתם בכלי חרש למען יעמדו ימים רבים. (גיטין כב:)

הגדרה של שטר עדות היא שיעמוד לימים רבים – כלומר, כשרותו תלויה ביכלתו לספק עדות. רבי אלעזר מכשיר גט שיכול להזדייף, משום שלשיטתו עדי מסירה כרתי, ולכן הגט אינו צריך לספק עדות, בניגוד לשאר שטרות שבהם בעינן עדות. ברם, לרבי מאיר הסובר שעדי חתימה כרתי,<sup>10</sup> לכאורה יש השוואה בין גט לשאר שטרות, ועולה מגמרא זו שגם הגט צריך להיות מסוגל להעיד. גם הבנה זו אומרת שמדובר בדין בחפצא של השטר, אך לא בהגדרתו כגט אלא באפשרותו להעיד.<sup>11</sup>

ניתן להציע שמחלוקת זו תלויה בשתי ההבנות של הצד המשפטי במערכת. אם כשרות הגט תלויה ב'שם ספר' שבו, מסתבר לראותו ככלי הלכתי הפועל מהכח שהגדירה לו התורה, ולקשרו ליסוד האיסורי. לעומת זאת, כאשר רואים בו עדות שבכתב, כחו נובע מהראיה שנותן, בדומה לצורך הקיים בקנינים נוספים, כך שסביר לראותו תלוי ביסוד הקניני. אם כן, יוצא ששתי ההבנות הכלליות במטרת הכתב משקפות את ההבנות המציאותית והמשפטית של המערכת, כאשר בהבנה המשפטית מצינו שתי אפשרויות שכל אחת מהן קשורה ביסוד משפטי אחר.

<sup>9</sup> ראינו שבסוף המשנה נחלקו רבנן ורבי יוסי הגלילי על מה כותבים. לפי הבנה זו, יתכן שנקודת מחלוקתם היא האם צריך 'שם ספר' או דלמא "לספירת דברים הוא דאתא", דהיינו סיפור דברי הכריתות, כפי שעולה בגמרא כא: אמנם, בירושלמי ב', ג ביארו את מחלוקתם באופן אחר בתוך גדרי ספר, עיין שם.

<sup>10</sup> או למאן דאמר שרבי אלעזר מכשיר עדי חתימה – הרי"ף גיטין מז: באלפס ודעמיה.

<sup>11</sup> נפקאמינה בין שתי ההבנות יכולה להיות המחלוקת בפסול דיו לח. המחבר פסק (שו"ע אה"ע קכ"ד, ט): "לא יתנונו לה עד שתתייבש הכתיבה והחתימה יפה, פן יהא קרוי כתב שיכול להזדייף". והסביר הב"ש שם כא את הפסול: "פן יהא קרוי כתב שיכול להזדייף – ואז צריך יהיה ע"מ לפנינו". כלומר, הגט עצמו יהיה כשר, אלא שלא יוכל לספק עדות, ולכן אם יהיו עדי מסירה, כן יוכל לגרש בו. נראה שהמרדכי הבין אחרת (גיטין שמ): "וכל דבר שהוא מתקיים כו' מכאן יש לזהר שלא ליתן גט לאשה כשהוא לח שהרי אינו של קיימא". כלומר, לא מדובר בפסול בעדות, אלא הגט אינו של קיימא, ועל כן נראה שאינו גט כלל (טעם זה הובא גם בהמשך דברי הבית שמואל). ונראה כי נחלקו האם גט שאינו יכול לספק עדות מוגדר כגט או לא.

## ג. כלפי הבעל-כלפי שאר העולם

### 1. המקור לשיור בגירושין

במשנה בגיטין נחלקו התנאים אם ניתן לגרש בתנאי שהאשה תהיה מגורשת לכל העולם חוץ מפלוני. מסקנת הגמרא היא שרבי אליעזר סבור שאפשר לשייר בגירושין אפילו בתנאי "חוץ",<sup>12</sup> ובגמרא הובאו שתי הצעות למקור דינו. ההצעה הראשונה היא של רבי ינאי:

ומתני' דאוקימנא בחוץ מאי טעמא דר"א א"ר ינאי משום זקן אחד אמר קרא (דברים כ"ד, ב) "ויצאה מביתו והלכה והיתה לאיש אחר" אפילו לא התירה אלא לאיש אחר הרי זו מגורשת. (גיטין פב:)

רבי ינאי מבין שהגדרת הגירושין היא היתר האשה, ולכן מעשה שיתיר אפילו אדם אחד בלבד יוגדר כגירושין. אנו רואים בשיטתו שהעיקר בהליך הגירושין קשור באיסור. אך מעבר לכך, נדמה שתפישתו היא שמשמעות התהליך היא שינוי המעמד כלפי אחרים, ולא ביחסיה עם הבעל.

אם נבין כך, יתכן שרבי יוחנן, המביא את ההצעה השניה, חולק עליו, לפחות בצורה חלקית:

ורבי יוחנן אמר טעמא דר"א מהכא (ויקרא כ"א, ז) "ואשה גרושה מאישה לא יקחו" אפילו לא נתגרשה אלא מאישה נפסלה מן הכהונה אלמא הוי גיטא. (שם)

רבי יוחנן לומד מהפסוק שהאשה צריכה להיות "גרושה מאישה" – כלומר, גדר הגירושין תלוי בניתוקה מהבעל ובמעמדה כלפיו, בניגוד לרבי ינאי, שדיבר על מעמדה ביחס לאחרים.

והנה, נחלקו הראשונים בהבנת רבי יוחנן. התוספות שם הסבירו:

אפילו לא נתגרשה אלא מאישה פסולה לכהונה – וא"ת והא ודאי דאיסור כהונה שאני דהא אם לא נתגרשה אלא מאישה ולא הותרה לשום אדם פשיטא דאפילו לר"א לא הוי גט כלל בעלמא ואם מת מותרת להתייבם ואף על פי שפסולה לכהונה וי"ל דהכי מייתי דכיון דאפילו לא נתגרשה אלא מאישה פסולה לכהונה א"כ כי אמר חוץ מפלוני הוי גט גמור דאם לא הוי גט סברא הוא דבלא נתגרשה אלא מאישה אפילו ריח הגט לא הוי ולא היה אוסרה הכתוב לכהנים.

אליבא דהתוספות, גט שאינו מתיר אשה לאף אחד – אינו גט, אך הוא פוסל לכהונה. מכך שהוא פוסל לכהונה – מוכח שזהו גט אלא שיש לו פסול, שכן היא לא מתגרשת בפועל מאף

<sup>12</sup> לשון המשנה הוא "אלא לפלוני". הגמרא התלבטה האם המשמעות היא 'על מנת' – כלומר תנאי, או 'חוץ' – כלומר שיור.

אחד, ומשום כך יש בו רק ריח הגט. על כן, כאשר יהיו הגירושין מעלי טפי, יסור פסול זה והגירושין יחולו. לשם כך סגי לן בהיתר של איש אחד, ולכן מכשיר רבי אליעזר שויר בגירושין. יוצא מכך שרבי יוחנן מודה לרבי ינאי שעל מנת להחיל גירושין בעיני היתר. אמנם, בניגוד לרבי ינאי שלמד כי זוהי הגדרת הגירושין ולכן הסתפק בכך, רבי יוחנן נדרש למהלך מורכב יותר. מדוע? ניתן להציע שבשביל לפסול לכהונה די ברצון לגרש.<sup>13</sup> נתינת גט, ואפילו פסול, היא גילוי דעת שרוצה לגרש, ולכן היא פוסלת. מכיון שבמקרה זה הגט פוסל, מבין רבי יוחנן שיש בו שם גט, אלא שעל גביו יש פסול. אותו פסול, שאינה נְתַרַת לאף אחד, מהווה מעין גורם חיצוני שמונע את כשרות הגט, ועל כן כאשר יהיה היתר מסוים – יוכשר הגט. כלומר, לרבי ינאי הגדרת הגירושין תלויה בהיתר, ואילו לרבי יוחנן כשרות הגט תלויה בהיתר.

אם נקבל הסבר זה, יש לבאר מה פוסלה לכהונה. נראה שרבי יוחנן מבין שכאשר איש רוצה לגרש את אשתו, אין בכך די כדי לפרק לגמרי את הנישואין, אך יש בכך כדי לפרק מרכיב מסוים בהם.<sup>14</sup> מרכיב זה הוא אשר פוסל לכהונה. אם מדובר במרכיב התלוי ברצונו של הבעל שתהיה אשתו, כנראה מרכיב זה הוא במישור המציאותי. כאשר מעונין הבעל בכך שהיא תפסיק להיות אשתו הוא פירק למעשה את הקשר האישי ביניהם, ועל כן פקע היסוד האישי. רבי יוחנן מתייחס לצורך בהיתר כמעין תנאי הכרחי, אך לא כעיקר הגירושין, ולפיכך עיקר הגירושין על פיו הוא ביטולו של היסוד האישי במערכת. הרא"ש הסביר את שיטת רבי יוחנן באופן שונה:

אפי' לא נתגרשה אלא מאישה וכו'. למאן דיליף ר' אליעזר מאיסור כהונה אלמא מיקרייא גרושה אפי' לא נתגרשה אלא מאישה אם מת אינה מתייבמת דמקריא גרושת אחיו. (תוספות רא"ש שם)

הרא"ש מבין שגם כאשר מגרשה הבעל רק ממנו יש תוקף ממשי לגירושין, אף על פי שאינה מותרת לעולם. הנפקא-מינה שמביא לכך היא שאינה מתייבמת – שהרי היא כבר לא אשתו. נראה שהרא"ש הבין שהגדרת הגירושין תלויה בהפקעת בעלותו של הבעל עליה. מחד גיסא, לבעלות יש מעמד משפטי, כך שלהפקעתה יש השלכות משפטיות. מאידך גיסא, הבעלות היא בינו לבינה, כך שיש אפשרות ליצור מצב שבו היא מופקעת, ובכל זאת אין להפקעתה

<sup>13</sup> כך עולה גם מדברי כמה מהראשונים בביאור שיטת בית שמאי במשנה הראשונה בגיטין פא.

<sup>14</sup> להרחבה, עיין בהסבר רבא לדברי רבי שמעון (גיטין יח.), בהרחבתו של הרשב"ם (ב"ב קמו: ד"ה נפלה עליה) ובלשונו הזהב של המהרש"ל (ים של שלמה גיטין ב', ד).



השפעה על אחרים. מתוך הגדרה זו, יכול הרא"ש לצייר מצב בו האיש מפקיע את הבעלות אך גם מונע את ההיתר – ועדיין חלים הגירושין, למרות שלרוב ביטול הבעלות מובילה גם לתוצאה של היתר.

אם נקבל הסבר זה, יוצא כי נחלקו האמוראים האם עיקר הגירושין הוא ביחסיה של האשה כלפי שאר העולם כרבי ינאי, או שמא ביחסיה עם הבעל כרבי יוחנן. כאמור, גם בשיטת רבי יוחנן יש שתי הבנות פנימיות, אשר מעידות כי יחסיה עם הבעל כוללים את שני היסודות: קניני ואישי.

## 2. דעת האשה בקידושין

מבנה כזה עולה גם בסוגית דעת האשה בקידושין. הגמרא בקידושין מנסה להסביר מדוע לא אמרה המשנה "האיש קונה", ואחד מהסבריה הוא:

ואי בעית אימא אי תנא קונה ה"א אפילו בעל כרחה תנא האשה נקנית דמדעתה אין שלא מדעתה לא. (קידושין ב:)

כלומר, האשה נקנית רק מדעתה. בסוגיא אחרת נתן רש"י טעם לדבר:

קידושין דמדעתה – דבעינן דעת המקנה. (רש"י קידושין מד.)

רש"י מסביר שהצורך בדעתה הוא צורך בדעת המקנה. בכל קנין צריך דעת, והוא הדין בקידושין. הסבר זה מגיע כנראה מתפיסה קנינית של הקידושין. כך עולה גם מדברי המאירי בריש קידושין. הוא עוסק בלשון הקנין בה נאמרה המשנה, ומרחיב להסביר כי לשון זו קשורה בכך שמדובר במעשה קניני רגיל של כסף. תוך דבריו הוא מדבר גם על הצורך בדעת:

אבל מה שיצא לנו ממנה לענין פסק הוא שהאשה אינה מתקדשת בעל כרחה ואף על פי שאין לשון המקרא מוכיח כן להדיא... מכל מקום אין זה צריך קרא... והרי אף בשאר דברים אין שום מקח מתקיים באונס... (בית הבחירה קידושין ב. ד"ה הרבה דקדוקין)

אין האשה מתקדשת בעל כרחה, משום שאין מקח מתקיים באונס. מכיון שכך, טוען המאירי, מובן מאליה מדוע אין צורך ללמוד דין זה מפסוק – זהו הדין בכל הקנינים.

באופן אחר, קשר גם הר"ן את הצורך בדעת האשה לכך שמדובר בקנין. אצלו דעת האשה איננה חלק ממעשה הקידושין, אלא מִיצֶרֶת את התנאים לכך שהאיש יוכל לקנות:

אלא מכיון שהיא מסכמת לקדושי האיש היא מבטלת דעתה ורצונה ומשוי נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר והבעל מכניסה לרשותו הלכך אין אנו דנין בקדושין מצד האשה אלא מצד הבעל... (ר"ן נדרים ל. ד"ה ואשה נמי)

אם כן, נראה שישנה הבנה רווחת בראשונים שהצורך בדעת האשה בקידושין נובע מכך שמדובר בהליך קנייני, גם אם צורך זה בא לידי ביטוי בדרכים שונות.

כיוון אחר עולה מדברי רש"י ביבמות (יט:):<sup>15</sup>

קדושין דעלמא – והלכה והיתה לאיש אחר (דברים כד) מדעתה משמע.

וביתר פירוט בסמ"ג:<sup>16</sup>

אין האשה מתקדשת אלא לרצונה, שנאמר (דברים כד, ב) והלכה והיתה משמעות המקרא [הוא] שמתקדשת מדעתה (רש"י יבמות יט, ב ד"ה קדושין), והמקדש אשה בעל כרחא אינה מקודשת.

(סמ"ג עשין מח)

הם לומדים את הצורך בדעת מתאור יצירת הקידושין. נדמה שתפקיד הדעת כאן אינו יצירת חלות כמו בתחומים אחרים, אלא ביטוי להסכמה. הם מבינים שהמערכת תלויה בקשר שבין האיש לאשה, קשר הדדי שבלעדיו לא יכולה המערכת, על כלל שלביה ומרכיביה, להתקיים. על כן, די בעובדה שהאשה מתוארת כחלק פעיל מיצירת הקידושין כדי לחדש את דין הדעת. הדברים מדויקים בלשון הסמ"ג, שבמקום לשון "מדעתה" נקט לשון "לרצונה". קשר זה נובע מהיסוד האישי, ואם כנים דברינו יוצא שלהבנתם הצורך בדעת האשה תלוי ביסוד זה.

כך עולה גם ברש"י על התורה. בפרשת חיי שרה, כאשר רצה אליעזר לקחת את רבקה, ביקשה משפחתה שתשאר אִתָּם עוד. אליעזר והמשפחה החליטו שבדרך זו יוכרע הדיון:

וַיֹּאמְרוּ נִקְרָא לְנִעַן וְנִשְׁאַלָה אֶת פִּיהָ :

(בראשית כ"ד, נז)

וכתב רש"י:

ונשאלה את פיה – מכאן שאין משיאין את האשה אלא מדעתה. (רש"י שם)

הפרשה עוסקת בהליכתה לביתו, ולא בהליך החלת הקידושין. אם כך, לא סביר שרש"י אומר שמדובר בדעת המקנה. נראה שרש"י הבין שנצרכת הסכמתה לשם עצם ההליכה לביתו. בהליכה לביתו נוצר הקשר, והוא אינו נוצר אם היא לא תרצה בכך. רצונה הוא תנאי הכרחי לשם קיומו של היסוד האישי, ורש"י אמר שרצון זה הוא המקור לצורך בדעתה בקידושין.

<sup>15</sup> בישוב הסתירה בדבריו, הסבירו האחרונים שיש הבדל בין הסוגיא בקידושין העוסקת באב המקבל קידושין עבור בתו, ובין הסוגיא ביבמות העוסקת במאמר (עיין לדוגמא חת"ס בבא בתרא מז:). בכל אופן, לעניננו חשובות שתי ההבנות העולות מדבריו במקומות השונים, ולא דוקא שיטתו שלו. הבאנו את דבריו משום שהוא מתנסח בחדות, ולשם ביסוס כל הבנה ניתן להסתפק בדברי הראשונים האחרים המוזכרים בכל כיוון.

<sup>16</sup> וכן בנימו"י יבמות ד. באלפס ד"ה קידושין דעלמא.

ומדאתינן להכי, ניתן לראות כי מחלוקת הראשונים היא האם הצורך בדעתה תלוי ביסוד הקניני או ביסוד האישי, אך לא ראינו דעה שתולה דין זה ביסוד האיסורי. נראה שלא בכדי.<sup>17</sup> לא מצינו איסור התלוי ברצון הנאסר. וכי בעינן דעת בהמה להקדישה או דעת פירות לתרומתם? מסתבר כי יסוד החילוק הוא שדעתה שייכת במערכת היחסים ביניהם, שהיא הדדית ודורשת את שני הצדדים. מה שאין כן יחסיה עם שאר העולם, התלויים בחלוקת ההלכתית – היותה 'אשת איש'. זהו דבר אובייקטיבי שאינו דורש דעת. היחסים ביניהם מורכבים מהיסודות הקניני והאישי, לעומת היחסים בינה ובין שאר העולם הבנויים על היסוד האיסורי.

## ד. אישותי-ממוני

### 1. שיוור בקידושין

האפשרות לשיוור בקידושי אשה נראית תלויה במחלוקת אמוראים:

אמר רבא התקדשי לי לחציי – מקודשת. חצייך מקודשת לי – אינה מקודשת.

(קידושין ז.)

עולא אמר רבי יוחנן אפי' מאה תופסין בה וכן אמר ר' אסי אמר רבי יוחנן אפילו מאה תופסין בה אמר ליה רב משרשיא בריה דרב אמי לר' אסי אסברה לך טעמא דרבי יוחנן שוו נפשיה כי שרגא דליבני דכל חד וחד רוחא לחבריה שבק. (שם ס.)

<sup>17</sup> יש להתייחס לשני מקורות שמהם בכל זאת ניתן להבין שמדובר ביסוד איסורי.

הריטב"א (קידושין ב: ד"ה ואי בעית) כותב: "דבלישנא דקנין הוא דאיכא למידק משום דאשכחן קנין דשדה בעל כרחו של מקנה דתליוה וזבין זביניה זביני (ב"ב מז:), אבל קדושין לישנא דהקדש הוא ופשיטא מילתא שאין אדם מקדיש ממון חבירו בעל כרחו". הריטב"א משוה לענין בעל כרחו בין קידושין להקדשות, כך שבמבט ראשון נראה שהיסוד הוא איסורי. אמנם, נראה שאין כך פני הדברים. הריטב"א מחלק בין קידושין לקנינים במישור התוצאה – חלות קידושין שונה באפיה מחלות קנין. אולם, אין בכך כדי להעיד על הגורם המונע, שלגביו אומר הריטב"א להיפך – גם בהקדשות הגורם המונע הוא ממוני. אם כן, יוצא לפי הריטב"א שהצורך בדעת האשה בקידושין הוא היותה ממון עצמה, ואולי מתקרב לחידושו הגדול של הר"ן. כמו כן, יש להעיר שיש בעיה מסוימת בדברי הריטב"א, שבסוגיא מבבא בתרא שהוא משוה אליה עולה דוקא שמעיקר הדין יש קידושין בעל כרחו, אך אכמ"ל.

מקור נוסף הוא המכילתא דרשב"י כ"א, ח, הלומדת ממקור אחר: "יעדה ייעדנה מדעתה מלמד שאינו מקדשה אלא מדעתה". באמה עבריה יש ריבוי, שבא ללמד שבכל קידושין בעינן דעתה. אמה כבר קנויה לאדוניה, ולכן מובן שהדעת לא נובעת מהיסוד הקניני. ההבנה הפשוטה היא שהשינוי הוא בכך שמתחילים לחיות כזוג, ולכן הדעת קשורה ביסוד האישי, אך זה לא מפורש, ומי שירצה יוכל להסתייע במכילתא להקשות על דברינו.

בפשטות, רבא אומר שלא ניתן לבצע קידושין חלקיים באשה, ואלו רבי יוחנן אומר שניתן.<sup>18</sup>  
נראה כי את יסוד מחלוקתם ניתן להסביר על פי ספקו של רבי אבא:<sup>19</sup>

בעי רבי אבא בקידושין היאך תיבעי לר"א תיבעי לרבנן תיבעי לר"א עד כאן לא קאמר  
רבי אליעזר הכא אלא משום דכתיבי קראי אבל התם קנין מעליא בעינן או דלמא ויצאה  
והיתה תיבעי לרבנן עד כאן לא קאמרי רבנן הכא אלא דבעינן כריתות וליכא אבל התם  
קנין כל דהו או דלמא ויצאה והיתה לבתר דאיבעיא ליה הדר פשטה בין לרבי אליעזר  
בין לרבנן בעינן ויצאה והיתה. (גיטין פב:)

מבלי להכנס לפרטי הסוגיא, רבי אבא מסתפק האם בעינן קנין מעליא בקידושין, כלומר  
קנין בלעדי ומוחלט, או שסגי לן בקנין כל דהו – קנין כשאר הקנינים. הוא פושט שמקשיים  
הויה ליציאה, מה שאומר שלרבנן, בעינן קנין מעליא. אם כן, רבי אבא מסכים עם רבא.  
בהנחה שנקבל את ההבנה שרבי יוחנן חולק – נראה כי הוא יסבור שבקידושין סגי לן בקנין  
כל דהו.<sup>20</sup>

נראה כי רבי יוחנן מבין שכמו בכל שאר קנינים, קנין כל דהו מספיק. משום כך הוא יועיל  
גם באשה, וכנראה הוא מבין שקידושין הם בעלי אופי קניני. רבא, שחולק עליו, יגיד  
שבקידושין בעינן קנין מעליא. על מנת להסביר את ההבדל בין קידושין לשאר קנינים, יצטרך  
רבא לומר שיש בקידושין מרכיב נוסף שמונע את האפשרות להסתפק בקנין כל דהו.<sup>21</sup> מרכיב  
זה הוא ככל הנראה צד האישות שבקידושין.<sup>22</sup> ניסינו להציע לעיל, שצד האישות מורכב גם

<sup>18</sup> למעשה, הדבר תלוי במחלוקת ראשונים, ויש שרצו להסביר שגם רבי יוחנן מודה שלא ניתן  
לשייר. אמנם הבנה זו קשה בפשט, אך מסייעת לה הגמרא בגיטין פב: (ראה להלן) שלא הזכירה  
את רבי יוחנן כחולק. עיין ברמב"ן קידושין ס. ד"ה אפילו מאה.

אנו נסביר על פי הראשונים שהסבירו שמדובר במחלוקת, עיין ברשב"א קידושין ס. ד"ה מותיב  
רב חנינא. להסבר המהלך על פי הרמב"ן וסיעתו, עיין בהע' 24 לקמן.

<sup>19</sup> רקע לסוגיא: במשנה בעמוד הקודם, נחלקו רבי אליעזר וחכמים בשירור בגירושין. רבי אליעזר  
סבר שניתן לשייר ורבנן אמרו שהגירושין חייבים להיות גמורים (עיין לעיל בתחלת פרק ג סעיף  
1 – "המקור לשירור בגירושין").

<sup>20</sup> אמנם, יתכן שהוא מאפשר שירור דוקא בקידושין, וזה אם נבין שחולק על היקש "ויצאה והיתה",  
עיין קידושין מד.

<sup>21</sup> או שקידושין אינם מעשה קנין בכלל, ומוגדרים באותו מרכיב נוסף בלבד.

<sup>22</sup> תפישה זו, שחצי שייך רק בדיני ממונות ולא במערכות 'הלכתיות', עולה בתוספות הרא"ש  
(ובשאר בעלי התוספות) כתובות נו. ד"ה הרי זו: "וי"ל דלא דמו לקידושין דקידושין היינו טעמא  
דאין קידושין לחצאין שאין לך קידושין שאין בהן שאר כסות ועונה וכן לגבי נזיר אבל בנזקין  
דממונא שייך ביה לחצאין".

מהיסוד האיסורי וגם מהיסוד האישי. על כן, יש לברר איזה מהם הוא שמונע את קידושי החצי, ונראה כי הדבר תלוי במחלוקת אמוראים:

אמר רבא כשם שהמקדש חצי אשה אינה מקודשת כך חצייה שפחה וחצייה בת חורין שנתקדשה אין קדושיה קדושין... א"ל רב חסדא... אף על פי שאמרו המקדש חצי אשה אינה מקודשת אבל חצייה שפחה וחצייה בת חורין שנתקדשה קדושיה קדושין מ"ט התם שייר בקנינו הכא לא שייר בקנינו...<sup>23</sup> (גיטין מג).

רבא משהו בין חצי אשה לחצייה שפחה וחצייה בת חורין (להלן: ח"ש וחב"ח), ועל כן אומר שלא ניתן לקדשה משום שיכול לקדש רק את חצייה. נראה אם כן שהוא מבין שהמניעה של קידושי חצי תלויה ביסוד האישי. האשה צריכה להיות מיועדת במלואה לבעל, וכאשר אינה מיועדת במלואה – אין קידושין.

רב חסדא (האמורא החולק) מודה שבאופן עקרוני לא ניתן לקדש לחצאין, אלא שבח"ש וחב"ח לא כך משום שלא שייר בקנינו. ניסינו להסביר לעיל שהמניעה בקידושי חצי אינה תלויה בקנין, ואם נקבל הסבר זה נצטרך לומר שרב חסדא לא מתכוון לקנין ממש אלא לחלויות הנוצרות בקנין זה. כך עולה גם מדבריו של רש"י:

לא דמי דהתם שייר בקנינו דהוה ליה לקדשה לכולה אבל האי לא שייר מידי דכל מה דחזי למעבר עבד. (רש"י שם ד"ה ואם תמצא לומר)

נראה שרש"י מבין שלא מדובר בבעלות מלאה, אלא בחלות מלאה. ניתן להציע שרב חסדא מבין שהמניעה לקידושי חצי תלויה ביסוד האיסורי. כאשר איש מקדש אשה עליו לאסרה לגמרי, ומשום כך לא ניתן לקדש חצי אשה, שכן הוא משייר באיסור. ח"ש וחב"ח לעומת זאת כבר 'חצי אסורה' – מצד איסור ביאה על צד השפחה שבה, וכדי ליצור איסור שלם אין צריך לאסרה לגמרי, אלא מספיק שיִנָּצר חצי איסור, וכך הקידושין יובילו לתוצאה של איסור גמור. זהו החילוק בינה ובין בת חורין.

הבנה זו מסתברת גם על פי המשך הסוגיא של רבא בקידושין ז, שם הגמרא מציעה את ההשוואה בין קידושי חצי להקדש חד איבר מבהמה, וההבנה מרכזית בראשונים (וכן במקבילות) שמדובר בקדושת מזבח, שאינה ממונית (עיין לדוגמא רש"י תמורה יא: ד"ה יהיה קדש). אמנם השוואה זו נדחית, אך ההוה אמינא של ההשוואה מעידה שמניעתו של רבא בת השוואה לקדשי מזבח. אם כן, נראה שמניעה זו תלויה דוקא בצד האישות שבקשר, שכן בקדשי מזבח אין צד ממוני (חדושי הגר"ח בבא קמא עו.), אלא מדובר בחלות הלכתית של מערכת עצמאית, כבצד האישות.

הגמרא שם מרחיבה בדיון ומביאה אמוראים נוספים. לענינו נוגעת רק המחלוקת המצוטטת. <sup>23</sup>

אם נקבל מהלך זה, יוצא שהמחלוקת אם ניתן לקדש חצי אשה או לא תלויה בשאלה האם הקידושין שייכים לצד הממון או לצד האישות. אם לא ניתן, ואזי מדובר באישות, ההבנה באיזה מיסודות האישות מדובר תוביל לנפקא-מינה בדין קידושי ח"ש וחב"ח.<sup>24</sup>

## 2. קידושין לזמן

פשטות הסוגיא בבבלי נדרים כט. היא שכאשר איש מקדש אשה לזמן – חלים הקידושין, אך לא רק לזמן המסוים, והיא נשארת מקודשת עד שיתן לה גט. אמנם, בירושלמי עולה חילוק מסוים בהקשר זה:

הרי את מקודשת לי שלשים יום הרי זו מקודשת [פני משה: לעולם]. מה בין הקדש ומה בין אשה. מצינו הקדש יוצא בלא פדיון. ולא מצינו אשה יוצאה בלא גט... הרי זו גיטה שלשים יום אין זה גט כריתות. אמר רבי יצחק בר לעזר הדא דאת אמר מקודשת בשקידשה בכסף אבל אם קידשה בשטר הואיל ולא למדו כתב קידושין אלא מגירושין. מה בגירושין אינה מגורשת אף בקידושין אינה מקודשת. (ירושלמי קידושין ג', א)

בדומה לבבלי, הירושלמי קובע שאם מקדש אדם אשה לשלשים יום היא נשארת מקודשת לתמיד, משום "ולא מצינו אשה יוצאה בלא גט". אך רבי יצחק בר לעזר (להלן: ריב"ל) מסייג, ואומר שדברים אלו אמורים בקידושי כסף בלבד. קידושי שטר לעומתם נלמדים משטר גירושין. בגירושין הדין הוא שגט שלשים יום אינו גט,<sup>25</sup> כיון ש"אין זה גט כריתות" – צריך להיות ניתוק גמור. משום כך אומר ריב"ל שכמו ששטר הגירושין אינו חל כאשר הוא ניתן לזמן, כך שטר הקידושין אינו חל כאשר הוא ניתן לזמן.

נראה להסביר את חילוקו באופי מעשי הקידושין. בקידושי כסף מדובר בהליך קנייני ביסודו, וכשאר קנינים יש תוקף למעשה המוגבל בזמן. אלא שבקידושין גורם אותו הליך גם חלות איסורית, חלות אשר אינה פוקעת בכדי, ולכן תשאר מקודשת לעולם. בקידושי שטר לעומת זאת, מדובר בתהליך הופכי לגט. משמעות הגט היא פעולת היתר, והירושלמי מניח שרק היתר שאינו מוגבל בזמן חשוב כריתות. ממילא בהליך ההפוך ידרש איסור גמור, שאינו מוגבל בזמן, ועל כן קידושי שטר לזמן אינם מעשה קידושין כלל.

<sup>24</sup> המהלך מתישב גם לראשונים שאמרו שמודה רבי יוחנן לרבי אבא, ולכולי עלמא אין שיוור בקידושין. לפיהם, נאמר שדינו של רבא, שדין אחר הוא המונע את האפשרות לקנין כל דהו, מוסכם, כך שלמרות שמצד הקנין ניתן היה לשייר, הדינים האחרים מונעים אפשרות זו. ובשאלה מהו הדין המונע נחלקו האמוראים כפי שהסברנו לעיל.

<sup>25</sup> לגבי שיטת הבבלי בענין יש דיון בראשונים (גיטין פג:–פד.).

מתוך כך יש לעיין בדין קידושי ביאה, שריב"ל לא התיחס אליו מפורשות. דין זה יש לבחון על פי השוואה לשתי הדרכים האחרות, לפי הנימוקים שהצענו. מההשוואה לקידושי כסף עולה שלא יחולו קידושי ביאה לזמן. לפי דברינו, באופן עקרוני קידושין לזמן אינם חלים, אלא שקידושי כסף הם מעשה קניני ולכן יצליחו 'להתגבר' על המכשול. ביאה אינה מעשה קנין, ולכן לכאורה אינה אמורה לחול כלל. אלא שמההשוואה לקידושי שטר על פניו עולה אחרת. הסיבה שקידושי שטר אינם חלים היא משום ההיקש לשטר גירושין. היקש זה לא קיים בקידושי ביאה, כך שמעשה זה אינו ממועט, ואמור לחול! כלומר, שתי הדרכים סותרות זו את זו בנסיון ללמוד מהן קידושי ביאה.

כדי לישב את הסתירה יש לנסח באופן אחר את אחד הנימוקים. הנימוק שהעלינו לקידושי כסף נראה יציב למדי, אך על הנימוק לקידושי שטר מתעוררת שאלה. אם מדובר בהיקש טכני בלבד, לכאורה עלינו להשתמש בהיקש נוסף: היקש הויות להדדי, ולהגיע למסקנה שאפילו קידושי כסף אינם חלים לזמן. מכך שסבור ריב"ל שהם חלים, יש להבין את תוכן אותו היקש. ניתן להציע כי מגירושין אנו לומדים דין רחב יותר: אין אישות לזמן. קידושי שטר נלמדים מגירושין, ולכן מבין ריב"ל שיסודם כדין פנימי של המערכת, ולא 'מסלול עוקף' כקידושי כסף. ממילא לא יחול שטר קידושין לזמן, כיון שיסודו מעולם האישות, ונוסיף, כנובע מהיסוד האיטורי.<sup>26</sup> על פי דרך זו יש לבחון מחדש את דין קידושי ביאה. קצרה היריעה מלנתח את מכלול הדיונים על קידושי ביאה, ונגסה לעמוד על אחת ההבנות המרכזיות באמצעות דוגמא ממקור בולט:

ואף על פי שהמקדש בלא עדים אין חוששין לקדושיו [קידושין סה, א], הכא כיון דהויא מלתא דכו"ע ידעי בה כולי עלמא סהדי, וכן המקדש בביאה אינו צריך אלא עידי יחוד, וכן דעת רבינו נ"ר. (רא"ה כתובות עג. סוד"ה והא אפליגו)

לרא"ה חידוש כפול: החידוש הראשון נוגע להלכה שקידושין לא חלים בלא עדים. למרות זאת אומר הרא"ה שבזוג החי יחדיו אין צורך בעדים מסוימים: "דכו"ע ידעי בה כולי עלמא סהדי". אמנם, כאן נוצרת בעיה שאין עדות על מעשה הקידושין עצמו, וכאן נכנס חידושו השני: לקידושי ביאה סגי בעדי יחוד. היוצא מדברי הרא"ה הוא שתכלית קידושי ביאה היא לבטא מציאות זוגית: לעדות מספיקה ידיעה כללית של העולם, המעשה עליו מעידים הוא

<sup>26</sup> עיין לעיל הע' 3.

החיים המשותפים.<sup>27</sup> לפי זה, קידושי הביאה נובעים מהיסוד האישי שבקשר. ובאופן רחב יותר, הם שייכים לצד האישות, כך שממילא גם הם לא יחולו לזמן, ונמצא שהנימוקים משלימים זה את זה.<sup>28</sup>

סיוע לדברינו, על החיבור בין קידושי שטר וביאה לעומת קידושי כסף, עולה בדברי הראשונים בסוגיא אחרת. הגמרא בקידושין (ג:–ד:) דנה במקור לקידושי כסף. בסוף הסוגיא נאמר שצריכים שני מקורות: מ"ויצאה חנם" לומדים קידושי כסף, ומ"כי יקח" לומדים שצריך שהאיש הוא זה שיתן את הכסף ("כי יקח ולא כי תקח"). הראשונים הקשו על כך מהגמרא בתחלת המסכת, הלומדת קידושי כסף מגזרה שוה "קיחה קיחה משדה עפרון". אם התפקיד של "כי יקח" הוא ללמד דין כללי בקידושין שהבעל הוא זה שמקדש, מדוע נדרש לימוד עצמאי לקידושי כסף? הם משיבים:<sup>29</sup>

י"ל אי לאו ג"ש הוה אמינא כי יקח אקדושי שטר או ביאה קאי דבהנהו דוקא בעינן אמר הוא אבל בקדושי כסף אימא דבנתן הוא סגי ואפי' אמרה היא קמ"ל ג"ש דקיחה קיחה לאורויי לן דכי יקח בקדושי כסף איירי דאפילו כי נתן הוא בעינן נמי אמר הוא וכ"ש בקדושי שטר וביאה שאין שם נתינה חשובה דבעינן אמר הוא.  
(תלמיד הרשב"א קידושין ד: ד"ה וקדשתיה)

תלמיד הרשב"א מסביר שללא אותה גזרה שוה היינו חושבים שדין "כי יקח", המלמד שהאיש הוא האקטיבי במעשה הקידושין, שייך רק בקידושי שטר וביאה. בקידושי כסף לעומת זאת היינו חושבים שיכולה האשה להיות האקטיבית, ולכן צריך להקיש את קידושי כסף לשאר מעשי הקידושין. יש להבין את כונתו, שהרי בקידושי ביאה מובן מדוע האיש הוא האקטיבי, אך מדוע לחלק בין שטר לכסף? על פי דברינו, החילוק מתבקש. שטר וביאה הם מעשים השייכים לצד האישות בקשר, כלומר, אלו מעשי קידושין פנימיים של המערכת, מעשי

<sup>27</sup> נקודה זו הפכה משמעותית מאד הלכה למעשה בימינו, סביב שאלות נישואין אזרחיים וזוגות החיים יחדיו מבלי להנשא. ספרות השר"ת מלאה בדיונים בענין, עיין בהרחבה למשל באג"מ אה"ע א', עד–עז.

<sup>28</sup> קניי היסוד של המהלך מבוססים על דברי הרב גוסטמן בקונטרסי שעורים על מסכת קידושין בשיעור א אות ח.

<sup>29</sup> וכן בתוספות רא"ש ד"ה ה"א, תוספות רבנו שמואל ד"ה היכא, שיטה לא נודע למי ד"ה אית דגרסי. יתכן שזוהי גם כונת הראשונים שהסבירו את ההוה אמינה רק לאחת מדרכי הקידושין האחרות, עיין בקונטרסי שעורים שם אות ב בתירוץ קושית הפנ"י.



קיחה' מטבעם. קידושי כסף לעומת זאת מהווים 'מסלול עוקף', שאמנם מגיע לתוצאת קידושין אך אינו 'מעשה קיחה' מטבעו, כיון שהם שייכים לצד הממוני של המערכת.<sup>30</sup> אם כן, רואים אנו שיש מקום רב לומר שקידושי שטר הם מעשה איסורי וקידושי ביאה מבטאים קשר אישי, כך שיחדיו משלימים הם את צד האישות שבקשר. לעומתם, קידושי כסף נובעים מהיסוד הקניני, וכך משתייכים לצד הממוני. ולפי ריב"ל, ישנה נפקא-מינה משמעותית בין דרכי הקידושין של שני הצדדים: חלות קידושין לזמן.

## ה. סיכום

בדברים דלעיל לא הובא חידוש בסוגיא זו או אחרת, ולא זו היתה המטרה. מטרתנו היתה לנסות להציע סדר מסוים בהתבוננות רוחבית על המערכת הזוגית. הראינו שהמערכת הזוגית מורכבת משלשה יסודות, וכפי שציינו – חלוקה כזו יוצרת מורכבות. מורכבות זו מובילה לעתים לקושי, ולעתים להתעלמות מאחד היסודות, והסתפקות בחקירת שנים בלבד. כמו שניסינו לומר, במערכת שבה אנו עוסקים נראה שאין מנוס מלהבין שישנם שלשה יסודות.

אולם אותה ראייה, שאינה מאפשרת להסתפק בשנים, היא גם הפתרון למורכבות. כפי שהראינו, שלשת החילוקים יכולים להוות בסיס לסוגיות – כל אחד במקום אחר. על כן, המודל שהצענו עשוי לתת תמונה מסודרת בגישה אל סוגיות במערכת הזוגית, ואקווה שאכן יהיה לתועלת.

<sup>30</sup> ועיין בלשון הרמב"ם בהלכות אישות: "בביאה ובשטר מן התורה ובכסף מדברי סופרים" (א', ב), "המקדש בביאה הרי אלו קידושי תורה, וכן בשטר מתקדשת בו מן התורה... אבל הכסף מדברי סופרים" (ג', כ).

## ”שתולים בבית ה”

איסור הכהנים לצאת מן המקדש בשעת העבודה ותפקידם ומעמדם בבית המקדש ובעבודת הקרבנות

### א. פתיחה

ומפתח אהל מועד לא תצאו פן תמתו פי שמן משחת ה' עליכם ויעשו כדבר משה:

(ויקרא י', ז)

ומן המקדש לא יצא ולא יחלל את מקדש א'—להיו כי נזר שמן משחת א'—להיו עליו אני

(ויקרא כ"א, יב)

ה':

מפסוקים אלו לומד הספרא שאיסור לכהנים לצאת מהמקדש בשעת העבודה:

ומפתח אהל מועד לא תצאו יכול בין בשעת עבודה בין שלא בשעת עבודה ת"ל ומן

המקדש לא יצא ולא יחלל אימתי אינו יוצא ולא יחלל הוי אומר בשעת עבודה, פן תמותו

ממשמע לאו אתה שומע הין. כי שמן משחת ה' עליכם מה ת"ל יכול אין לי אלא אהרן

ובניו שנתרכו בשמן המשחה אם יצאו בשעת עבודה חייבים מיתה מנין לכהנים של כל

הדורות ת"ל כי שמן משחת ה' עליכם. (ספרא שמיני – מכילתא דמילואים מב–מג)

הספרא מעלה אפשרות שהאיסור הוא לצאת מפתח אהל מועד לעולם, גם שלא בשעת

עבודה, ושהאיסור חל רק על כהן שנמשח בשמן המשחה. למסקנה, הספרא לומד מן הפסוק

”ומן המקדש לא יצא ולא יחלל” שיש קשר בין היציאה מהמקדש ובין מושג ה'חילול' השייך

רק בשעת העבודה, ולכן מצמצם את איסור היציאה לשעת העבודה בלבד.

את הגבלת איסור היציאה לשעת העבודה ניתן לפרש בשני אופנים:

א. אין קשר עקרוני בין החילול ליציאה, אך סמיכות הענינים מלמדת שיש להגביל את זמן איסור היציאה.

ב. הלימוד מחדש שיסוד איסור היציאה הוא חילול העבודה, ולכן הוא מוגבל ממילא לשעת העבודה.

## ב. שיטת הרמב"ם

### 1. הפרדת איסור היציאה מחילול העבודה

כהן שיצא מן המקדש בשעת העבודה בלבד חייב מיתה בין כהן גדול בין כהן הדיוט שנאמר ומפתח אהל מועד לא תצאו פן תמותו, כלומר לא תניחו עבודה ותצאו מבוהלים ורחופים מפני גזירה זו, וכן זה שנאמר בכהן גדול ומן המקדש לא יצא אינו אלא בשעת העבודה בלבד שלא יניח עבודתו ויצא.

אם כן מפני מה נשנית אזהרה זו בכהן גדול, שכהן הדיוט שהיה במקדש בעבודתו ושמע שמת לו מת שהוא חייב להתאבל עליו אף על פי שאינו יוצא מן המקדש אינו עובד מפני שהוא אונן ואם עבד והוא אונן של תורה חילל עבודתו בין בקרבן יחיד בין בקרבן ציבור, אבל כ"ג עובד כשהוא אונן שנאמר ומן המקדש לא יצא ולא יחלל כלומר ישב ויעבוד עבודה שהיה עוסק בה ואינה מתחללת. (רמב"ם ביאת המקדש ב', ה-ו)

הרמב"ם מצטט את הפסוק "ומפתח אהל מועד לא תצאו פן תמותו" כמקור האיסור. הפסוק אינו מתמקד בחילול העבודה אלא בעצם היציאה מהמקדש. בניגוד לספרא, הרמב"ם אינו נזקק למקור נוסף כדי להגביל את האיסור לשעת העבודה, אלא דורש זאת מתוך הפסוק עצמו ומהקשר הציווי – עבודת הכהנים במקדש ביום השמיני למילואים.

הרמב"ם אינו מזכיר כלל חילול עבודה ביחס ליוצא. בעיני הרמב"ם, קיים נתק בין חילול העבודה לאיסור היציאה מן המקדש. לעומת זאת, לגבי אונן, שאסור לעבוד במקדש, קובע הרמב"ם שאינו יוצא מהמקדש ואם יצא – לוקה, ואם עבד חלל עבודתו אך אינו לוקה. ענין זה מבליט את הנתק שבין איסור היציאה ובין חילול העבודה. בזאת מפריד הרמב"ם בין האיסור לצאת מהמקדש בשעת העבודה לחילול העבודה מחד גיסא, ומאידיך גיסא מעמיד את העיסוק בעבודה והנחתה בבסיס האיסור וכשלב הכרחי כדי להתחייב על היציאה.

אם כן, ניתן לומר (גם על סמך לשונו) כי אופי האיסור אינו חילול העבודה, אלא דין נפרד שאוסר להניח את העבודה שהתחיל בה ולצאת מהמקדש.<sup>1</sup> ישנן שתי גישות עיקריות בנוגע ליחס שבין שני מרכיבים אלו ועל יסוד האיסור.

<sup>1</sup> כדי להמחיש את היציאה כמחייב ללא קשר לחילול העבודה נשוה את דבריו לגבי טמא וטבול יום שעבדו, שמוגש בהם חילול העבודה כמרכיב חיוני בעביירה: "טמא שעבד במקדש חילל עבודתו וחייב מיתה בידי שמים על עבודתו... שנאמר וינזרו מקדשי בני ישראל ולא יחללו את שם קדשי... וכן טמא שטבל ועבד קודם שיעריב שמשו עבודתו פסולה וחייב מיתה בידי שמים שנאמר ולא יחללו שם א-להיהם..." (רמב"ם ביאת מקדש ד', א, ז). בהלכות אלו הרמב"ם קושר בין חילול העבודה וחייב המיתה.

## 2. יסוד האיסור

### הכסף משנה – איסור על זלזול בעבודה

הכסף משנה מתמקד בזלזול בעבודה המתבטא ביציאה:

ו"ל שאע"פ שאינו יכול לגמור עבודתו [האונן, א"ב] אם יצא קודם שתגמר העבודה ע"י אחר נראה כמזלזל בעבודה. ועי"ל שאם היה מותר לו להפסיק עבודתו ולצאת כששמע שמת לו מת איכא למיחש שמא כשיפסיק העבודה ויצא בכהלה תהיה העבודה בטלה מאין מתעסק בה עד שיתעוררו שאר הכהנים לבא לגמור ואין לך זלזול גדול מזה ולפיכך אסרה לו לצאת עד שתגמר העבודה ע"י אחר:

הכסף משנה מציב את מניעת הזלזול בעבודה במוקד האיסור לצאת. עולה מדבריו שיש מקרים של זלזול שאינם תלויים ביציאה; לדוגמא, אונן שמניח את עבודתו והיא נשאת עזובה ובטלה. מכאן יש להסיק כי הזלזול אינו כרוך בהכרח ביציאה מהמקדש, אך היציאה היא הנקודה בה חייבה התורה על הזלזול. לאמר, הזלזול בעבודה הוא תופעה שיכולה לבוא לידי ביטוי במספר צורות ואיכויות, ויציאה מהמקדש בשעת העבודה היא רמת הזלזול שעליה חייבה התורה, מפני שבכך הזלזול חמור יותר מאשר בהנחת העבודה גרידא. לחלופין, ניתן להסביר שיציאה מהמקדש איננה מעשה זלזול חמור מאחרים מבחינה איכותית, אלא שהצירוף של הנחת העבודה והיציאה מהמקדש עובר את רף הזלזול שעליו חייבים. משני הניסוחים הללו מסתבר כי הנחת העבודה בלבד עדיין תהיה בבחינת 'חצי זלזול אסור מן התורה', ורק הגברת הזלזול ביציאה לאחר מכן מאפשרת להתחייב.

### המנחת חינוך – איסור על עצם היציאה

לעומתו, המנחת חינוך מציב את היציאה עצמה במוקד האיסור:

ונראה דלאו הוה דוקא ביוצא מן המקדש אבל באינו יוצא אף על פי שהפסיק מעבודתו ואפי' לא נתנה לאחר רק הפסיק מעבודתו ונפסלה אינו עובר כלל דעיקר הקפידא שלא יצא מן המקדש כ"ז שלא נגמרה העבודה שהי' עסוק בה. ומבואר דדוקא בשעת עבודה והיינו באמצע עבודה. (מנ"ח קנא [אותיות ב-ג במהד' מכון ירושלים])

המנחת חינוך שולל את האפשרות שהאיסור לצאת הוא רק כאשר העבודה הופסקה באמצע ולא נגמרה, שהרי גם אם כהן אחר משלים את העבודה – הכהן היוצא חייב. ובמקרה הפוך, גם אם העבודה נפסלה משום שאף כהן אחר לא השלים אותה, הכהן המפסיק אינו חייב עד שיצא משום ש'עיקר הקפידא' הוא היציאה ולא הנחת העבודה. אם יסוד האיסור נעוץ ביציאה מהמקדש, הסיבה שהוא עדיין מוגבל לזמן העבודה היא שבהתעסקות בעבודה הכהן

מחייב את עצמו להשאר במקדש עד שתגמר העבודה, אף אם הוא בעצמו אינו גומר אותה (בדומה לאונן שאינו עובד ובכל זאת אסור לצאת).

בשיטת המנחת חינוך יש לברר מה אפיה של התחייבות זו, שבהפרתה עובר הכהן על איסור ומתחייב מיתה, ומהו אופי האיסור לצאת מן המקדש בשעת העבודה. לשם כך, יש לצלול לסוגיא הכללית העוסקת בתפקיד הכהנים בעבודת המקדש ומעמדם האישי הנגזר מכך.

### 3. מעמד הכהנים ככלי שרת

הכהנים הובדלו מכלל הלויים לעבודת הקרבנות שנאמר ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים, ומצות עשה היא להבדיל הכהנים ולקדשם ולהכינם לקרבן שנאמר וקדשתו כי את לחם א-להיך הוא מקריב. (רמב"ם כלי המקדש והעובדים בו ד', א)

מלשון הרמב"ם, ובפרט משיבוץ הלכות הכהנים במסגרת כלי המקדש, נראה שתכלית הקדשת הכהנים היא עבודת הקרבנות בידיהם ושימושם ככלי שרת. חיזוק לכיוון זה עולה מסוגית חינוך כהן גדול ביום הכיפורים. הגמרא ביומא יב: משה בין כלי השרת שהשימוש בהם מקדשם ובין הכהן שעבודתו מקדשתו ומחנכתו:

רב פפא אמר: עבודתו מחנכתו. מי לא תניא: כל הכלים שעשה משה – משיחתן מקדשתן, מכאן ואילך – עבודתן מחנכתן. הכא נמי – עבודתו מחנכתו.

השוואה זו מעידה על דמיון בין אופן הקדשת הכהנים ובין אופן הקדשת כלי שרת.<sup>2</sup> ר' מאיר שמחה מציב הקבלה זו באופן מוחלט:

והנה בכל מילי שוים הכהנים לכלי שרת, שאהרן ובניו במשיחה, וכל הכהנים בהלבשה ועבודתם מקדשתם [עיי'ן יומא יב']. וכן בכלים, הראשונים במשיחה והאחרונים בעבודה. (משך חכמה ויקרא ח', ל ובאופן דומה באור שמח שם ה', טז)

משיחת הכהנים בשבעת ימי המילואים קדשה אותם כקידוש כלי השרת. אולם, משיחת הכלים בשמן היתה מיוחדת לכלים שעשה משה במדבר, אך לדורות העבודה מקדשת אותם, וכך פוסק הרמב"ם שם א', יב:

כל כלי המקדש שעשה משה במדבר לא נתקדשו אלא במשיחתן בשמן המשחה שנאמר וימשחם ויקדש אותם ודבר זה אינו נוהג לדורות אלא הכלים כולן כיון שנשתמשו בהן במקדש במלאכתן נתקדשו שנאמר אשר ישרתו בם בקודש בשירות הם מתקדשין:

<sup>2</sup> הענין רמוז במקומות רבים בתורה כשמשחת המקדש וכליו לקדשם כוללת גם את משיחת הכהנים וקידושם (שמות כ"ט, מד; ל', כה-ל; מ', א-טו ועוד).

ההשוואה בין מנגנון ההקדשה של כלי שרת לזה של הכהנים מראה שיש צורך בפעולת הקדשה לכהן לעבודה, ושפעולת ההקדשה דומה לזו של כלי שרת. מעבר לפעולה הרגעית של הקדשת הכהנים, הירושלמי ברכות ח', ה' לומד שההשוואה משפיעה על מעמד הכהן ועל ההלכות הנגזרות ממנו באופן גורף:

מניין המשתמש בכהונה מעל רבי אחא בשם שמואל אמר ואמרה להן אתם קודש לה' והכלים קודש מה כלים המשתמש בהן מעל אף המשתמש בכהנים מעל.

על מנת ליטם את דיני מעילה בשימוש בכהן, ערוך השלחן מציע הבנה רחבה יותר של המושג 'מעילה':

ודע דשם מעילה לאו דוקא בחיוב קרבן מעילה וכל עבירה נקראת מעילה כדכתיב וימעלו בה' א-להי אבותם... ולהדיא שנינו במעילה אין מעילה אלא שינוי וכן הוא אומר איש איש כי תשטה אשתו ומעלה בו מעל וכן הוא אומר וימעלו וכו' ע"ש דכל שעושה דבר נגד התורה נקרא מועל...

פרישת כנפיו של איסור מעילה על השימוש בכהן פותחת פתח לבחינת היבטים נוספים השייכים למעמד הכהן, ובהם האיסור לצאת מהמקדש בשעת העבודה, דרך הפריזמה של קדושת הכהן ומעמדו ככלי שרת.

#### 4. הבנת האיסור באיסור מעילה

הגמרא במעילה יח. אומרת: "אין מעל אלא שנוי". יש כמה הבנות מהו שינוי זה:<sup>3</sup>

א. שינוי יעוד.

ב. שינוי קדושה.<sup>4</sup>

ג. שינוי רשות.<sup>5</sup>

הכסף משנה רואה את הזלזול בעבודה כמוקד האיסור, וניתן לפרש את שיטתו בהתאם להבנה ששינוי היעוד של חפץ נחשב למעילה. אם יעוד הכהנים הוא עבודת הקרבנות, אזי בהנחת העבודה ובזלזול בה הם חורגים מיעודם ותפקידם. לפי המנחת חינוך, כאשר הכהן

<sup>3</sup> הצגת ההבנות מבוססת על דברי הרב דניאל וולף בספרו "מנחה זבח" בשיעור 'סודות מעילה', עמ' 155-167.

<sup>4</sup> "אין מעילה בכל מקום אלא שינוי שנשתנה מקדושתו" (רש"י פסחים כז: ד"ה והלא).

<sup>5</sup> "על מרשות לרשות, מרשות קדש לרשות חול" (תוספות מעילה יח. ד"ה אין).

יוצא מבית המקדש הוא מוציא את כלי השרת שבו מרשות קִדְשׁ לרשות חול, ולכן ניתן לראות ביציאה מהמקדש מעילה מדין שינוי קדושה או שינוי רשות.<sup>6</sup>

מתפישת הכסף משנה לעומת זו של המנחת חינוך עולות שתי נפקאמינות משמעותיות – האנשים הנכללים באיסור והיקף העבודות שבהן אסור לצאת. הצפנת פענח (קונטרס השלמה השמטה טז) סובר שאף על הלוויים נאסר לצאת מן המקדש בשעת עבודתם. שיטתו מתישבת עם ההבנה שמהות האיסור לצאת בשעת העבודה היא הזלזול בעבודה, מכיון שמסתבר שיש זלזול בהנחת העבודה של הלוויים ושיש ביציאה מהמקדש חריגה מיעודם. לעומת זאת, אם מעמד הכהנים ככלי שרת הוא הגורם, האיסור יהיה מוגבל לכהנים שעליהם חל מעמד מיוחד זה, ורק אודותם אומר הרמב"ם שמצוה 'לקדשם'.

כהמשך טבעי לאנשים הכלולים באיסור, גם אופי העבודות שאסור לצאת בהן מושפע מאופן הבנת האיסור ברמב"ם. יעוד הכהנים וקדושתם מכִּנְיָם לעבודת הקרבנות בלבד – "לקדשם ולהכינם לקרבן" – ולפי תפישת המנחת חינוך האיסור לצאת יהיה בעת עבודת הקרבנות בלבד.<sup>7</sup> ברם, עבודת המקדש, ולא עבודת הקרבנות, מוגדרת כיעודם של הלוויים, כך שלפי שיטת הצפנת פענח היקף העבודות שאסור לצאת בהן ישתנה כתוצאה מגדרי היעוד היחודיים לכהנים וללוויים, כפי עבודתם.

מעמד הכהנים בפועל תלוי בגורם נוסף – לבישת בגדי הכהונה. הגמרא בסנהדרין פג: אומרת שכהנים ששירתו מחוסרי בגדים נחשבים כזרים שעבדו, וכן פוסק הרמב"ם:

<sup>6</sup> ערוה"ש או"ח קכ"ח, עב הסתפק אם לכהן מותר להשתמש בכהן. לכאורה, יש לתלות את הספק בחקירתנו על אופי המעילה בכהן. מצד אחד אולי אין הוצאה מקִדְשׁ לחול כי הכהן השני קדוש כמוהו, ומצד שני כיון שהשימוש אינו לטובת עבודת הקרבנות יש בזה שינוי יעוד.

<sup>7</sup> הרמב"ם קושר קשר הדוק בין המקדש ובין הקרבנות. זה בא לידי ביטוי בכך שאחד מדיני הקרבן הוא הקרבתו במקדש (מעשה הקרבנות י"ח, א) ובקביעתו שתכלית הבית היא הקרבת הקרבנות (בית הבחירה א', א). אם מקום הקרבת הקרבנות (שהקרבתם היא תשתית קדושת הכהן) הוא בית המקדש, נקל להבין כי קדושת הכהנים, או לכל הפחות היבטים מסוימים בקדושתם, קשורה באופן אדוק לנוכחותם הפיזית בבית המקדש. נציין כי ביחס לכלי המקדש הגר"מ והגר"ד (בחידושי הגר"מ והגר"ד עמ' מז) סבורים שקדושתם אכן תלויה בהמצאותם בגבולות המקדש (עיין גם בחידושי הגר"מ הלוי עמ' קא).

באופן דומה הגמרא בזבחים כד. אומרת שהמגע הפיזי של הכהנים עם רצפת המקדש הכרחי לקדשם לעבודה: "תנא דבי רבי ישמעאל: הואיל ורצפה מקדשת וכלי שרת מקדשים, מה כלי שרת – לא יהא דבר חוצץ בינו לבין כלי שרת, אף רצפה – לא יהא דבר חוצץ בינו לבין הרצפה". ניתן לשאול מה דין כהן שלא נגע ברצפת המקדש בשעת העבודה, האם מתחייב משום שינוי קדושה (כרש"י), או שלא יתחייב משום שהוא עדיין נמצא ברשות הקדש (כתוספות). אמנם, אולי גם לשיטת התוספות חציצה כזו נחשבת ליציאה מרשות הקדש. לחלופין, יתכן שעל כל פנים כדי להתחייב יש לצאת מ"פתח אהל מועד" דוקא.

מצות עשה לעשות בגדים אלו ולהיות הכהן עובד בהן שנאמר ועשית בגדי קדש, ואת בניו תקריב והלבשתם כתנות, וכהן גדול ששימש בפחות משמנה בגדים אלו, או כהן הדיוט ששימש בפחות מארבעה בגדים אלו הוא הנקרא מחוסר בגדים ועבודתו פסולה, וחייב מיתה בידי שמים כזר ששימש שנאמר וחגרת אותם אבנט והיתה להם כהונה, בזמן שבגדיהם עליהן כהונתן עליהן, אין בגדיהן עליהן אין כהונתם עליהן אלא הרי הם כזרים ונאמר והזר הקרב יומת. (רמב"ם כלי המקדש והעובדים בו י', ד)

בגדי הכהונה מעניקים לכהן את מעמדו המיוחד בכל מה שנוגע לעבודת הקרבנות.<sup>8</sup> משכך, יש מקום לומר שאף איסור המעילה בשימוש בכהן מוגבל לשעה ש"בגדיהם עליהם וכהונתם עליהם". כך עולה משיטת רבנו תם המובאת במרדכי:

מעשה בכהן שיצק מים ע"י ר"ת והקשה לו תלמיד הא שנינו בירושלמי המשתמש בכהונה מעל והשיב לו אין בהם קדושה בזמן הזה דקי"ל בגדיהם עליהם קדושה עליהם ואי לא לא והקשה א"כ כל מיני קדושה לא ליעבד להו ושתיק ר"ת והשיב ה"ר פטר דנהי דיש בהן קדושה יכול למחול...

(גיטין תסא)

כדי לישב את שיטת רבנו תם יש לנתח את ההיבטים השונים בקדושת הכהן. הגר"ד<sup>9</sup> מחלק בין שני דינים בכהונה התלויים בתפקיד הכהן ובמקומו: א. כהונה במקדש החלה על הראוי לעבודה ותלויה בלבישת בגדי כהונה. ב. כהונה בגבולין האוסרת כל כהן בנשים הפסולות לכהונה, מתירתו באכילת תרומה ובנשיאת כפים. איסור המעילה שייך רק בקדשי מקדש וממילא רק בדין הכהונה במקדש, ולכן סובר רבנו תם שבזמן הזה מותר להשתמש בכהן משום שאין בגדיהם עליהם ואין כהונתם עליהם.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> התוספות זבחים כד. אף קושרים בין קידוש הכהנים דרך המגע עם רצפת המקדש לקידוש על ידי לבישת בגדי הכהונה: "הואיל ורצפה מקדשת – פירוש דמקדשת האדם לעבוד עבודה שם דאינו יכול לעבוד במקום אחר וכלי שרת פירוש בגדי כהונה מקדשין האדם לעבוד עבודה מה כלי שרת לא יהא דבר חוצץ בינו לבין כלי שרת דהא כתיב על בשרו".

<sup>9</sup> שיעורי הרב על עניני תפלה וקריאת שמע עמ' רנב.

<sup>10</sup> אמנם, מעבר לקדושת הכהן בקדשי המקדש, יש חובה לכבד כהן הנלמדת מן הפסוק וְקִדְשָׁתוּ כִּי אֵת לְחֶם אֱלֹהִים וְהָיָה קָדֵשׁ יְהִי לְךָ (ויקרא כ"א, ח) על פי הגמרא בנדרים (סב.:-). בדין זה לא שייכת מעילה, והכהן יכול למחול על חובה זו.

כך מסביר הגר"ד (שם), וכבר קדמו ערוה"ש (או"ח קכ"ח, ח) בהסבר זה: "דהתורה קידשה את הכהנים לעבודת בהמ"ק וקראן קדושים כדכתיב קדושים יהיו לא-להיהם וגו' כי את אשי ה' הם מקריבים והיו קדש וגו', וגם עלינו צוה הקדוש ברוך הוא שנקדש אותם כדכתיב וקדשתו כי את לחם א-להיך הוא מקריב קדוש יהיה לך וגו' וזהו ציוי שאנחנו נקדש אותם... כלומר שיהא מכובד עליך. ולפ"ז הדבר ברור דבמה שהקב"ה קידשם אין כח בידם לשנות ולא בדעתם הדבר תלוי



לאור זאת, צריך לפנינו מדוע האיסור לכהנים לצאת מבית המקדש שייך דוקא בשעה שהם עובדים ולא בכל זמן שהם נמצאים במקדש לבושים בבגדי הכהונה. מסתבר שהרמב"ם לא מחלק בין הזמנים הללו מפני שכהנים אסורים ללבוש בגדי כהונה שלא בשעת עבודה:

כהנים שלבשו בגדי כהונה שלא בשעת עבודה אפילו במקדש לוקין מפני האבנט שהוא כלאים ולא הותרו בו אלא בשעת עבודה... (רמב"ם כלאים י', לב)

הגבלת הזמן של היתר לבישת הבגדים מגבילה למעשה את מעמד הכהנים ככלי שרת לשעת העבודה בלבד. לכן, האיסור לכהנים לצאת מהמקדש מוגבל לזמן שבו הם נחשבים לכלי שרת. בדומה לאיסור יציאה מהמקדש, אף כאן הרמב"ם אינו מחלק בין כהן הדיוט לכהן גדול לענין הגדרת מעמדם ככלי שרת וביחס לאיסור לבישת הבגדים שלא בשעת העבודה.<sup>11</sup> סיוע להבנת הרמב"ם בדרך המוצעת מופיע ברמב"ן:

ולשון סיפרא משמע ששתיהן אזהרות בענין אחד כלומר שלא יניח העבודה. וראיתי לרב במצות קס"ה שחשב לאחות שני המדרשים. (השגות הרמב"ן על ספר המצוות שורש ה)

הרמב"ן רואה את שיטת הרמב"ם (וגם את הספרא) כאיחוי שתי פרשיות ודרשות, היינו איחוי הפסוק האוסר על יציאה מהמקדש באופן כללי (ויקרא י', ז) והאיסור לגבי כהן גדול שלא יטמא למת (ויקרא כ"א, יב). נקודה זו עולה אף בדרשת הגמרא בסנהדרין יט: "מן המקדש לא יצא – מקדושתו לא יצא" שבה האיסור על כהן להטמא למת מנוסח כאיסור לכהן לצאת מקדושתו. אם כך, איחוי המדרשים מכלכל את ההבנה שביציאה מהמקדש בשעת העבודה הכהנים יוצאים מקדושתם.<sup>12</sup>

דגזירת מלך היא, אבל במה שעלינו לקדשם כלומר לכבדם הלא בידם למחול שהרי אפילו הרב שמחל על כבודו כבודו מחול ולכן בכל דבר יכול למחול".

אפשר שניסוח פיוטי לדברים אלו נמצא בסליחה 'איך נפתח לְפָנֶיךָ דָר מְתוּחִים': "טָרְדוּ וְטָלְטְלוּ פְהָנִים מְשׁוּחִים / יוֹדְעֵי עֶרְךָ עוֹלוֹת וְזָבְחִים:" (סליחות פולין/ליטא א). הפייטן מקשר בין משיחת הכהנים ומעמדם לעבודת הקרבנות. ואולי על פי דברינו ניתן להסביר את 'טירוד' כשינוי יעוד ו'טלטול' כשינוי רשות.

<sup>11</sup> אם כי, הגדרת שעת העבודה עלולה להשתנות בין כהן הדיוט לכהן גדול, כפי שיבואר לקמן.

<sup>12</sup> המשך חכמה מפרש אף את המשך הפסוק: "וְלֹא יִחַלְלֵ אֶת מִקְדָּשׁ אֱלֹהֵינוּ" כעוסק בחילול קדושת הכהונה (ולא כחילול העבודה): "לפי הפשט 'מקדש א-להיו' הוא כינוי לקדושתו, קדושת כהונה. וזה שאמר 'כי נזר שמן משחת א-להיו עליו'". כך גם פירש רס"ג את הפסוק (ראה: צוקר, משה. על תרגום רס"ג לתורה: פרשנות הלכה ופולמיקה בתרגום התורה של ר' סעדיה גאון. תעודות ומחקרים. פעלדהיים, תשי"ט, עמ' 389. תודה לצוות ספרית ישיבת הר עציון על הנגשת המקור).

## ג. שיטת הרמב"ן

הרמב"ן פורש משנה סדורה בנוגע לאיסור הכהנים לצאת בשעת העבודה.<sup>13</sup> עיקריה הם קיומם של שני לאוין שונים: א. איסור על כל הכהנים לצאת מהמקדש כחלק מהאיסור לחלל את העבודה; ב. איסור מיוחד על כהן גדול להניח את העבודה ולצאת אחר מתו.

ונראין הדברים שלדברי הכל במשמע הכתוב הזה יש אזהרה לכהן גדול בשני הלאוין בלא יצא ולא יחלל... לפי זה יזהיר שלא יצא מן המקדש אחר מתו ויניח העבודה כי זה חילול המקדש הוא והוא הטעם למה לא יצא משום לא יחלל. ואעפ"כ לוקה שתיים משום לא יצא ומשום לא יחלל... וזו האזהרה לכל כהן שמניח עבודה ויוצא ואינו על המת בלבד מאמרו ולא יחלל, כי המבטל אותה בלי מקרה כל שכן שחלל... לומר שאפילו כהנים הדיוטים שבכל הדורות כאלעזר ואיתמר הם באזהרה זו שלא להניח עבודה ולצאת כל זמן שיכולין לעשותה. (השגות הרמב"ן שם)

בניגוד לרמב"ם, הרמב"ן סבור כי יסוד איסור היציאה מהמקדש בשעת העבודה הוא חילול העבודה, והיציאה אסורה רק מחמת חילול העבודה בעקבותיה. משכך, הלאו ששייך בכל הכהנים ביציאה מהמקדש בשעת העבודה הוא "לא יחלל".<sup>14</sup> ביציאת הכהן הגדול מהמקדש ישנו לאו נוסף שנלמד מ"לא יצא", ולכן כהן גדול שיצא בשעת עבודה לוקה פעמים.

## ד. הנפקא־מינות שבין שיטות הרמב"ם והרמב"ן

מלבד שאלת מנין הלאוין והחלוקה בין כהן הדיוט וכהן גדול, הגדרת המחייב כחילול העבודה או כחילול קדושת הכהונה מתבטאת במספר נפקא־מינות:

### 1. חילול העבודה ביציאה

הנפקא־מינה הבסיסית ביותר נוגעת לשאלת חילול העבודה. כאמור לעיל, בשיטת הרמב"ם אין שום הכרח לטעון שהעבודה מתחללת ביציאת הכהן מהמקדש לפני גמרה. לרמב"ן, מנגד, אין מקום לחייב כהן הדיוט ביציאתו לולא חלל את העבודה, ולכן לדידו הנחת העבודה והיציאה מחללת ומחייבת.

<sup>13</sup> ראה רמב"ן ויקרא י', ז; כ"א, יב; ובהשגותיו לספר המצוות שורש ה' ועל לא תעשה קסג-קסה.

<sup>14</sup> את הפסוק "ומפתח אהל מועד לא תצאו" (ויקרא י', ז), שממנו למד הרמב"ם את האיסור, מפרש הרמב"ן כהוראת שעה שנאמרה לאחר מיתת נדב ואביהוא (יחד עם איסור הקריעה והפרימה).

## 2. יציאת אונן מהמקדש

נפקאמינה נוספת נוגעת לדין אונן שיצא מן המקדש. הרמב"ם ביאת מקדש ב', ז סובר שאונן מחלל את העבודה ובכל זאת הוא אסור לצאת, שהרי אין קשר בין חילול העבודה לאיסור היציאה מן המקדש שעיקרו חילול קדושת הכהונה. לעומתו, הרמב"ן מגביל את האיסור לצאת רק ל"כל זמן שיכולין לעשותה" מפני שלדעתו האיסור בכהן הדיוט תלוי בחילול העבודה. הראב"ד שם ב', ו מציג שיטה שלישית לגבי יציאת אונן:

א"א וכיון שהוא חייב להתאבל עליו למה אינו יוצא ודאי יוצא ומטמא בעל כרחו.

הראב"ד טוען שכהן הדיוט אונן מחויב לצאת כדי להתאבל ולהטמא (לעומת הרמב"ם שפסק שהוא מתאבל ואינו יוצא) כדין באבלות, וללא קשר למעמדו או לחילול העבודה. משתמע מזה, שלדעת הראב"ד הסיבה שכהן גדול אינו יוצא היא שאינו מחויב להתאבל.

## 3. האיסור הנוסף בכהן גדול ושייכותו במשוח מלחמה

המחלוקת משתקפת גם ביחס של כל שיטה לאיסור הנוסף בכהן הגדול על שאר הכהנים. ראינו שהרמב"ם קושר בין האיסור לצאת מהמקדש ובין איסור כהן גדול להטמא למת:

ודע שיש בכהן גדול תוספת שהוא לא ילוה מתו. וזה הוא פשט הכתוב באמרו ומן המקדש לא יצא. (ספר המצוות לא תעשה קסה)

האיסור הנוסף לכהן גדול ללוות את מתו, שהוא מדאורייתא לפי הרמב"ם,<sup>15</sup> בנוי על הסברא שחילול קדושת הכהונה הוא האוסר לצאת מהמקדש. לכן, האיסור הנוסף נובע מקדושתו המיוחדת של הכהן הגדול ואינו קשור לחילול העבודה.

הרמב"ן מנמק את האיסור הנוסף לכהן הגדול בכך שמותר לו לעבוד משום שאינו מחלל את העבודה. לדידו, האיסור לכהן הגדול ללוות את מתו אינו אלא אסמכתא מדרבנן:

לפי מראית עיני המדרש שבפרק כ"ג אינו אלא אסמכתא בעלמא שהם גזרו לכהן גדול שלא יצא אחר מטת מתו כלל שמא יטמא בהיותו נבהל על מתו... והנה לפי שהוא [=משוח מלחמה, א"ב] אינו מקריב אונן לא הביאו אותו בכלל זה הלאו ומן המקדש לא יצא שאינו אלא לאזהרה למניח עבודה והוא צריך להניחה בשעת אנינותו כמו שדרשו בו מכי נזר שמן משחת י"י עליו ולא על חבירו וכמו שנתבאר בהוריות (יב:).

<sup>15</sup> לדיון בשיטתו עיין בר"ן סנהדרין יט. ובשו"ת הרדב"ז ב', תשעו.

ואם היה אזהרה שלא ילך אחר המטה כדי שלא יטמא היה משוח המלחמה מתחייב בו כיון שאינו מיטמא לקרובים ככהן גדול. (השגות הרמב"ן לספר המצוות שורש ה)

הרמב"ן טוען שגם הלאו של "לא יֵצֵא" תלוי ביכולת לעבוד, ולכן שייך רק בכהן גדול שראוי לעבוד אונו ואינו מחלל את העבודה, ולא במשוח מלחמה וכהן הדיוט המחללים את העבודה ולכן אינם שייכים בלאו זה.

הרמב"ן מפרש את המילה "מקדש" בפסוק "ומן המקדש לא יֵצֵא" כ'מקדש ועבודתו',<sup>16</sup> ולא כמתיחסת לקדושת הכהונה. פירוש זה תומך בהבנה שהאיסור אינו איסור השייך לקדושת הכהן, אלא קשור בחילול העבודה. לפיכך, הרמב"ן מגביל את האיסור של "לא יֵצֵא" לשעת העבודה בלבד.

לדעת הרמב"ן, לעומת זאת, נראה כי אם האיסור הנוסף נובע מקדושת הכהן אזי אף משוח מלחמה שאסור להטמא למת כלול באיסור זה. אם כנים הדברים, נוכל להציע תירוץ בשיטתו לשאלת הרמב"ן מדוע משוח מלחמה אינו אסור לצאת אחר מתו מצד הטומאה. לרמב"ן, משוח מלחמה אכן חייב בלאו ואסור לו לצאת מצד קדושתו ומצד האיסור להטמא, ומכיון שכך, איסור זה כבר נכלל בברייתא בדברים שמשוח מלחמה חייב בהם ועל כן הברייתא לא מונה את איסור היציאה בנפרד.<sup>17</sup>

דרך נוספת לענות על השאלה היא לטעון שלרמב"ן מהות האיסור של "לא יֵצֵא" היא חילול קדושת הכהונה הגדולה המתרחש בליווי המת עצמו, בלי קשר לטומאה, ולא זו חל רק על כהן גדול שעובד במקדש כ'כהן הגדול מאחיו' ולא על משוח מלחמה.

ממיקום האיסור ללוות את המת בפרק ה' מהלכות כלי המקדש והעובדים בו, שבו מפרט הרמב"ן את הדינים המיוחדים לכהן הגדול (ללא הבדל בין מרובה בגדים למשוח בשמן), ניתן להבין שהאיסור ללוות את המת, שלא כמו האיסור להטמא, תלוי במצבו המיוחד של הכהן הגדול כעובד בבית המקדש, ללא תלות במשיחתו בשמן. משום כך, איסור זה אינו נוהג במשוח מלחמה, שקדושת הכהונה הגדולה שבו נובעת רק ממשיחתו בשמן. הדים לשתי הגישות שפותחו לעיל נשמעים היטב בראב"ד:

<sup>16</sup> הרי"ף פערלא בספר המצוות שלו (המבוסס על אזהרות הרס"ג) לא תעשה רטז מציע ניסוח מובהק יותר: "א"כ אין זה משום חילול מקדש אלא חילול עבודת מקדש דהיינו הקדשים. והא דכתיב ולא יחלל את מקדש עכצ"ל דהיינו משום דבחילול עבודת מקדש איכא ג"כ חילול למקדש". לעומתו, מפרש המשך חכמה ויקרא כ"א, יב: "לפי הפשט 'מקדש א-להיו' הוא כינוי לקדושתו, קדושת כהונה. וזה שאמר 'כי נזר שמן משחת א-להיו עליו'".

<sup>17</sup> עיין בספר שיעורי הרב על מסכת סנהדרין עמ' רלח, המנסח את הענין כהבדל בין 'איסור טומאה' ל'איסור מקדש'.

בין כהן הדיוט. א"א תימה גדול הוא זה שלא נאמר אותו פסוק אלא לאותה שעה בשביל שנמשחו בניו ומה שאמרו בתורת כהנים מנין לכהנים שבכל הדורות לכהנים הגדולים שבכל הדורות קאמר שהרי שמן משחת קדש הוא מרבה אותם. (ביאת מקדש ב', ה)

הראב"ד סובר שהציווי על הכהנים שלא לצאת נאמר רק כהוראת שעה, והמדרש מרבה לדורות רק כהנים גדולים. מה ראה הראב"ד לחלק בין כהן הדיוט המותר לצאת ובין כהן גדול האסור? ניתן לבאר את שיטתו על פי שני הכיוונים שהוצגו.

ניתן לומר שברמה העקרונית האיסור תלוי במעמדו של הכהן הגדול. ניסוח כזה מופיע בפירוש הראב"ד לתורת כהנים (שמיני – מכילתא דמילואים מג) האומר שלדורות האיסור תלוי בכהונה הגדולה כשלעצמה: "להגיד מה גרם בו כהונה גדולה גורמת". ר' חיים מושך קו זה לכיוון שונה:

דאין זה תלוי כלל בכהן גדול, אלא העיקר תלוי אם נעשה בו מעשה הריבוי או המשיחה של כהונה, וע"כ זהו שכתב הראב"ד דבני אהרן שנמשחו ונעשה בהן ריבוי כהונה שפיר מוזהרין על זה, משא"כ האידנא דליכא משיחה וריבוי כהונה אלא בכהן גדול, ממילא ליתא להך אזהרה דיציאת מקדש רק בכהן גדול לחוד. (חידושי רבנו חיים הלוי שם)

ר' חיים מסביר שהאיסור אינו תלוי בשם 'כהן גדול' כשלעצמו אלא במעשה ריבוי, ועל כן הוא שייך גם בבני אהרן שנעשה בהם מעשה ריבוי, אף שלא היו כהנים גדולים. על כל פנים, הבנות אלו משאירות את דברי הראב"ד צמודים למהלך המוצע ברמב"ם וטוענות שנקודת המחלוקת היא האם מעמדו וקדושתו של כהן הדיוט שלא נמשח מספיקים כדי לחייב אותו להשאר במקדש, או שמא רק קדושת כהן שנוסף עליו מעשה ריבוי מחייבתו בזה.

אבן האזל על אתר קושר את הראב"ד דוקא לשיטת הרמב"ן, ואלו דבריו: "אלא דעיקר טעמו של הראב"ד הוא דגבי כהן הדיוט לא שייך הך דינא כיון דאינו עובד אונן, וכמו שכתב הרמב"ן". לשיטתו, המרכיב המכריע באיסור יציאה מן המקדש נעוץ ביכולת הכהן לעבוד ולא בקדושה האישית.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> לפחות לא כגורם הישיר. עיין גם במרומי שדה זבחים טז. הקושר בין המקורות לאיסור האונן לעבוד ובין שיטות הרמב"ם והראב"ד.

נפקאמינה שמופיעה במקורות הנ"ל היא דין בני אהרן בימי המילואים, שנמשחו בשמן אך לא עבדו אוננים, ונאסרו לצאת. לדעת ר' חיים איסורם לצאת היה מעיקר הדין, ולדעת אבן האזל האיסור היה בגדר הוראת שעה כדי שלא יטמאו. יעוין גם בריטב"א שמשמע מדבריו שבני אהרן בימי המילואים היו כהנים גדולים ממש: "ל"ל דשמיני למילואים שמשו בו כהונה גדולה" (מועד קטן יד: ד"ה ת"ש והצרוע). אם אכן כך, לשוא נחפש אצלם מקרה בו חן לכהן משוח בשמן שאינו כהן גדול על כל דיניו. ברם הרב צבי הירשמן (בהערותיו על הריטב"א [מהד' מוה"ק] הערה 112) טוען שיש לגרוס "ככהונה גדולה", ואם כך שוב יש מקום לבחון את מעמד בני אהרן אז.

## ד. איסורי פריעת הראש וקריעת הבגדים

### 1. מחלוקת הראשונים ביחס לשני האיסורים

עד כה נבחנו השיטות המרכזיות באיסור היציאה מהמקדש. בצאתנו מן הקדש נִנְכַח כי השיטות עקביות ביחסן אל שני הציוויים הנוספים, הלא הם איסורי פריעת ראש וקריעת בגדים. הרמב"ם סובר ששני איסורים אלו נלמדים מפרשת המילואים ונוהגים בכל כהן:

שלא יכנס כהן למקדש פרוע ראש שני' ראשיכם אל תפרעו. שלא יכנס כהן למקדש קרוע בגדים שני' ובגדיכם לא תפרומו. (רמב"ם מנין המצוות הקצר לא תעשה קסג-קסד)

הרמב"ם סובר שהאיסור הוא על עצם הכניסה למקדש בפירוע ראש או בבגדים קרועים,<sup>19</sup> ולא על העבודה באופן זה. עם זאת, הרמב"ם מסייג דין זה רק לכהן הכשר לעבודה:

יראה לי שכל כהן הכשר לעבודה אם נכנס מן המזבח ולפנים... פרוע ראש או קרוע בגדים... אף על פי שלא עבד עבודה הרי זה לוקה. (רמב"ם ביאת מקדש א', טו)

הרמב"ן (בהשגותיו לספר המצוות) חולק וסובר שאיסורים אלו נלמדים מן הפסוקים העוסקים בכהן גדול,<sup>20</sup> ורק הוא אסור בהם בלי קשר לכניסה למקדש או לעבודתו.<sup>21</sup> יסוד לאוין אלו בקדושה המיוחדת של הכהן הגדול, ועל כן הם נזכרים בתוך סדרת המצוות והאיסורים שבתחלת פרשת אמר, שיסודם בקדושת הכהנים. האיסור בכהן הדיוט נובע מחילול העבודה באופן זה:

אבל המצוה הנוהגת לדורות בפרועי ראש היא באמת שלא יעבדו עבודה ואם שמש כן חלל וחיוב מיתה... וקרועי בגדים גם כן מחללין עבודה וחיובין במיתה... והפיסול הוא מדין מחוסר בגדים שאינו לבוש בהם במקום הקרע... וכהן גדול בא בו כתוב בפני עצמו את ראשו לא יפרע ובגדיו לא יפרום ומן המקדש לא יצא. והיא אזהרה בו לעולם שלא יפרע ראשו על מתו ולא יקרע עליו ואף על פי שלא יעבוד ולא יכנס למקדש.

<sup>19</sup> הקרן אורה זבחים יח: מחלק בין בגד הקרוע קריעה אחת על המת ובין בגד 'מקורע' בקרעים רבים שדין העובד בו כמחוסר בגד שעבודתו פסולה – או משום שאין הבגד חשוב בגד או מפני שהוא אינו לכבוד ולתפארת. עיין בר"ן סנהדרין כב: ד"ה מה ובהערות המהדיר במהד' מוה"ק.

<sup>20</sup> ואלו את האיסורים שנאמרו לבני אהרן מפרש הרמב"ן כהוראת שעה בלבד.

<sup>21</sup> נראה שזוהי גם שיטת רס"ג כמובא בספר המצוות לרס"ג [מהד' סבתון], עמ' 131. תודה לר' מיכאל ברניס על הנגשת הספר. אף הר"פ פערלא בספר המצוות שלו (המבוסס על אזהרות רס"ג) הגיע למסקנה זו (מלשון רס"ג: "גדולם לא יפרע ויפרום. ויצא"). "מלשון רבינו הגאון ז"ל כאן מבואר דס"ל דאזהרות אלו אינם אלא בכהן גדול בלבד ולא בכהן הדיוט. וכן לאו דמן המקדש לא יצא... ומכל זה ראייה לדעת הרמב"ן ז"ל".

## 2. הבנה יסודית של מחלוקות הראשונים

פריצת גבולות הדיון מעבר ליציאת המקדש כאיסור בודד אל סדרת מצוות שלמה, מחייבת ניסוח כולל יותר לתפישות השונות בסוגיא.

### **שיטת הרמב"ם – חובת הכהנים להיות מוכנים וראויים לעבודה**

משיטת הרמב"ם עולה שיסוד כל האיסורים הללו בחובת הכהנים להיות מוכנים וראויים לעבודה. חובה זו נובעת ממעמדם ככלי שרת, ונראה שחיוב זה מעוגן במצות "וְקִדְשְׁתוּ", שאותה מנסח הרמב"ם (כלי המקדש והעובדים בו ד', א): "ומצות עשה היא להבדיל הכהנים ולקדשם ולהכינם לקרבן שנאמר וקדשתו כי את לחם א–להיך הוא מקריב". הכהנים הראויים לעבודה<sup>22</sup> מְצֻיִים אף הם להכין עצמם לעבודת הקרבנות,<sup>23</sup> וכאשר הם נכנסים למקדש פרועי ראש ופרומי בגדים (או שתויי יין) בשעת העבודה הם מבטלים מצוה זו ומחללים את קדושתם. יציאה מהמקדש בשעת עבודה היא ביטוי קיצוני למעילתם בתפקידם ככלי שרת ועל כך מתחייבים מיתה.<sup>24</sup>

מעמד כהן הדיוט מוגבל לשעה שבה הוא עובד במקדש, ולכן מותר לו ללבוש את האבנט שעשוי מכלאים רק בשעת עבודה (רמב"ם כלי המקדש והעובדים בו ח', יא). בניגוד אליו, תפקידו של הכהן הגדול אינו מוגבל לשעת עבודת הקרבנות כמו אחיו הכהנים, אלא "תפארתו וכבודו שיהיה יושב במקדש כל היום... כל עת שירצה להקריב מקריב כל מה שירצה" (שם ה', ז, יב). על כן הוא "אסור לגדל פרע ולקרוע בגדיו לעולם שהרי תמיד הוא במקדש" (שם ביאת מקדש א', י).<sup>25</sup> כך מסביר אבן האזל את החילוק בין הכהנים:

<sup>22</sup> האחרונים (ערוה"ש או"ח קכ"ח, עב; פמ"ג או"ח משבצות זהב קל"ה, ח; מג"א רפ"ב, ו) הסתפקו אם מצות "וְקִדְשְׁתוּ" שייכת גם בבעל מום ובקטן שאינם ראויים לעבודה. מהמנ"ח רסט נראה שלשיטת הרמב"ם הציווי "וְקִדְשְׁתוּ" אכן שייך בראוי לעבודה בלבד. הפרי מגדים מציע שיתכן שהמצוה נוהגת בקטן ובעל מום שיכולים לאכול בקרבנות. בנוסף, אולי יש לחלק בין בעל מום שלא יהיה ראוי לעולם ובין קטן (וכהן בזמן הזה) שבעתיד יהיו ראויים לעבודה.

<sup>23</sup> בבחינת "וקדשתו בעל כורחו" (ספרא אמר א', א אות יג). ברם, על זכויותיו רשאי למחול.

<sup>24</sup> קישור זה מבוסס על הבנת איסור המעילה כשינוי יעוד. כדי להסביר מדוע חיוב המיתה קיים רק ביציאה ניתן לומר שלעונש מיתה יש צורך בשני דינים במעילה – שינוי יעוד ורשות כאחד, או מפני שיש צורך במעילה בפועל ולא ניתן לחייב על חוסר הכנה.

<sup>25</sup> בית הלוי (ש"ת א', ג) מוסיף שכהן גדול מותר בכלאים מעבר לשעת העבודה מפני שהציץ מרצה רק כשנמצא על מצח הכהן הגדול כשהוא לבוש בשאר הבגדים (רמב"ם ביאת מקדש ד', ח). בשיעורי הגר"ד על עבודת יום הכיפורים עמ' כג הרב זצ"ל מציע בשם אביו כי יתכן שיש תפקיד נוסף לבגדי הכהן הגדול מצד שאלה באורים ותומים.

ולכן בכ"ג כיון דכל שעה יכול לעבוד ואפי' בלילה יכול להפך בצינורא, לכן תמיד אצלו שעת עבודה, וכן כתב הרמב"ם החילוק בדין גידול פרוע וקרוע בגדים דכ"ג לעולם אסור שהרי תמיד הוא במקדש, וכונתו ג"כ דתמיד הוי אצלו שעת עבודה, לכן שפיר דמותר בבגדי כהונה במקדש תמיד, וזהו דתני בתוספתא שהרי הן ראויין לעבודה והיינו שאף שאינו עובד עכשיו כל שעה הוא ראוי לעבודה. (כלי המקדש והעובדים בו ח', יא–יב)

### **שיטת הרמב"ן – חובות מצד קדושתם העצמית של הכהנים**

הרמב"ן<sup>26</sup> סובר שהמצוות בתחלת פרשת אמר מנותקות מהעבודה במקדש:

וטעם הכהנים – כי במצות אשר הם בעניני הקרבנות יאמר "אל אהרן ואל בניו" ולא יזכירם בשם "הכהנים", כי הענינים ההם בקרבנות או במעלות הקדש, אבל בכאן יזהיר שלא יטמאו כמת לעולם אפילו בעת שלא יבואו במקדש והיא מעלה להם בעצמם. (רמב"ן ויקרא כ"א, א)

המצוות הנמנות בפרשיה זו נגזרות מקדושתם האישית של הכהנים שאינה מצריכה פעולת הקדשה, אלא נובעת מבחירת ה' – "כִּי קְדוֹשׁ אֲנִי ה' מְקַדְּשֶׁכֶּם" (ויקרא כ"א, ח). כיון שהכהן הגדול נבדל בקדושתו היתרה – הוא גם מְצַוָּה במצוות יתרות ובהן האיסורים על פריעה, פרימה ויציאה מהמקדש על כל נפשות מת.

יחד עם קדושתם העצמאית, ואולי כהצדקה לה, תפקיד הכהנים הוא להקריב את הקרבנות במקדש ולכן הם מוזהרים שלא לחלל את עבודת המקדש. "קְדָשִׁים יִהְיוּ לַאֲלֹהֵיהֶם וְלֹא יִחַלְלוּ שֵׁם אֱלֹהֵיהֶם כִּי אֵת אֲשֵׁי ה' לָחֶם אֶל־לֵהֵיחֶם הֵם מְקַרְבִּים וְהָיוּ קְדָשִׁים".

## **ה. סיכום**

פתחנו בעיון במקורות האיסור לכהנים לצאת מן המקדש בשעת העבודה ובניתוח אופי האיסור לפיהם. לימוד זה הציג בפנינו שתי דרכים בהבנת אופי האיסור: א. האיסור כחילול העבודה. ב. דין חדש הנובע ממעמד הכהנים עצמם.

כדי לצקת תוכן למעמד הכהנים, סוגיות מעמד הכהנים ככלי שרת ודין מעילה הנוהג בהם היו נר לרגלינו, והאירו את האיסור לצאת מהמקדש בשעת העבודה באור חדש. הארה זו סייעה לנו להבחין בהבדלים בין שתי הגישות וכן בסוגיות אחרות הקשורות למעמד הכהנים,

<sup>26</sup> חלק מן ההבנות בשיטות הרמב"ם והרמב"ן מבוססות על שיעורו של מו"ר רה"י הרא"ל זצ"ל "קדושת כהונה וקדושת לוי" (זמין באתר 'תורת הר עציון').



לרבות נפקאמינות מעשיות. על בסיס זה, ניסינו להציע תשתית עקרונית לסוגיתנו המקומית ולהציבה כחלק ממערכת כוללת הנוגעת לכהנים על תפקידם, מעמדם וקדושתם.

## טומאת מי חטאת\*

### א. מבוא – דין המים

במאמר זה ננסה לרדת לעומקם של דיני טומאת מי החטאת ולנתח את אופי טומאתם ודרכי העברת הטומאה שלהם. מי חטאת הם מי מעין שניתן עליהם אפר פרה אדומה, ומטרתם היא לטהר אדם או כלים הטמאים בטומאת מת בעזרת הזאה (התזה) עליהם. נתחיל לעסוק מבירור האופי של טומאת מי חטאת. התורה כותבת:

וּמִזְהָ מִי הַנְּדָה יִכָּבֵס בְּגָדָיו וְהִנְגַע בְּמִי הַנְּדָה יִטְמָא עַד הָעָרֶב: (במדבר י"ט, כא)

אם כן, מי חטאת עצמם מטמאים את הנוגע בהם, ומפשט הפסוקים גם את המזה אותם. האם מי החטאת עצמם טמאים? מפשט המשנה במסכת כלים, המונה את מי החטאת עם אבות הטומאה, עולה שכן:

אבות הטומאות השרץ ושכבת זרע וטמא מת והמצורע בימי ספרו ומי חטאת שאין בהם כדי הזייה.

(כלים א', א)

כך גם מפורש במדרש אגדה:

והנוגע במי נדה וגו'. נעשו מי הנדה אב הטומאה, שאלולי כך לא יטמאו אדם שאין אדם מטמא אלא אם כן נגע באב הטומאה.

(מדרש אגדה (בבב) במדבר שם)

מפורש במדרש שמי חטאת הם אב הטומאה, מפני שרק אב הטומאה יכול לטמא אדם.<sup>1</sup>

\* ברצוני להודות לחברי – ובמיוחד למתן קזימירסקי – על קבוצת הלימוד הנפלאה שבה השתתפתי, ושכחלק ממנה זכיתי ללמוד את מסכת פרה, ובמסגרתה העברתי את החבורות שהמאמר מבוסס עליהן.

על הנושאים שנעסוק בהם במאמר אמר שלמה המלך ש"היא רְחוקה מִמְּנִי", ואין בכתוב כאן יומרה לַיָּצֵר תמונה קוהרנטית לנושא שנשגב אף מהחכם באדם. אולם כפי שכתב תורת המנחה בפרשת צו: "כדי שלא יהיו דברי תורה כדברי הבאי וכדברי ריק באו רז"ל ודרשו בה כמה דרשות וכולם נכוחים למבין וישרים למוצאי דעת. והם תפוחי זהב במשכיות כסף, לעורר הלבבות ולחדד השכל לחקור ולדרוש במה שיש רשות לחקור ולדרוש" ויהיו נא אמרינו לרצון לפני אדון כל.

<sup>1</sup> מצאנו אמנם טמאי ערב שלא נטמאו מאב הטומאה: העוסקים בחטאות הפנימיות והעוסקים בפרה (שורפיהם, למשל), למרות שהם עצמם טהורים. אולם נראה בפשט המדרש שהוא עוסק בטומאת מגע, וטוען שאדם שנטמא במגע לעולם נטמא מאב הטומאה.

מה שנראה פשוט במקורות התנאיים מוטל מאות שנים לאחר מכן במחלוקת אחרונים. סביב הסוגיא ביומא העוסקת בהזאת מי חטאת על הכהן הגדול לפני יום הכיפורים הגמרא כותבת שאין מזים על הכהן הגדול בשבת. הגבורת ארי מקשה על כך:

הא קיימא לן הזאה שבות ואינו דוחה שבת. ק"ל הא אפשר להזות עליו בשבת בעזרה דהא קיימא לן אין שבות במקדש. (גבורת ארי יומא ח:)

כמובן, אלו מי החטאת היו טמאים, אסור היה להכניסם למקדש, אף לא כדי להזות על הכהן הגדול. אם כך, הגבורת ארי מניח שבמי החטאת עצמם אין כל טומאה, והם אינם מטמאים את הנוגע בהם, אלא מגדירים אותו כמקור טומאה עצמאי, מעין העוסקים בחטאות ובפרה. האור שמח (להלן: אר"ש) חלק על הגבורת ארי וכתב על שולי גליונו:

אבל במקדש אין להזות עליו, אף על גב דאין שבות במקדש מ"מ מי חטאת דמטמאין טומאה חמורה אין רשאים להכניס במקדש, דהוי כמכניס שרץ למקדש, וחייבין כרת או מלקות. (אר"ש עבודת יום הכיפורים א', ד)

האר"ש סבור, כפשט המקורות התנאיים שראינו, שמי חטאת הם עצמם אב הטומאה. ממילא הנוגע והנושא אותם יכול להטמא בטומאת מגע ומשא רגילה, כפי שעולה מן המדרש לעיל.

## ב. טהרת המזה

### 1. מקור הדין

כפי שראינו, הפסוק כותב שמזה מי הנדה צריך לכבס את בגדיו ולהטהר. הגמרא במסכת יומא עוקרת את פשט הפסוקים ממקומו, ולומדת שהמזה עצמו טהור, והפסוק מוסב על נושא מי חטאת שיש בהם שיעור הזיה:

ומזה טהור? והכתיב ומזה מי הנדה יכבס בגדיו! מאי מזה – נוגע. והכתיב מזה והא כתיב נוגע! ועוד: מזה – בעי כבוס בגדים, נוגע – לא בעי כבוס בגדים. אלא, מאי מזה – נושא. ונכתוב רחמנא נושא, – מאי טעמא כתיב מזה? – הא קא משמע לן: דבעינן שיעור הזאה. הניחא למאן דאמר הזאה צריכה שיעור, אלא למאן דאמר הזאה אין צריכה שיעור מאי איכא למימר? אפילו למאן דאמר הזאה אין צריכה שיעור – הני מילי אגבא דגברא, אבל במנא צריכה שיעור. (יומא יד.)

הראשונים התקשו להבין על בסיס מה הגמרא עוקרת כך את פשט הפסוקים. התוספות כותבים שדרשה זו רמוזה כבר בפסוק:

מאי מזה נושא - וא"ת ומנא ליה לגמרא למעקר קרא ממשמעוטיה לומר דמזה טהור ומזה דקרא היינו נושא אימר מזה ממש י"ל מדכתיב והזה הטהור אלמא דהמזה טהור.<sup>2</sup> (תוספות שם יד:)

בניגוד לדברי התוספות, אשר לומדים את טהרת המזה מרמז בפסוקים, הרמב"ם מבין שיש כאן תופעה מנומקת מבחינה למדנית:

שנאמר 'ומזה מי הנדה יכבס בגדיו', אינו מדבר במזה על הטמא – אם טיהר את הטמא קל וחומר שיהיה הוא טהור. (רמב"ם פרה ט"ו, א)

הרמב"ם לומד את טהרת המזה מקל וחומר, וטוען שעל בסיס קל וחומר זה עוקרת הגמרא את משמעות הפסוק. כלומר, לשיטת הרמב"ם טהרת המזה נכללת בהגיון בסיסי של דיני טומאה וטהרה ונגזרת ממנו, ועל כן אין צורך ללמוד אותה ממקור חיצוני לדיני טומאה וטהרה. לעומתו, תוספות תולים את טהרת המזה בגזרת הכתוב, ובשיטתם יתכן שגזרה זו לא תשתלב במארג הכללי של דיני טומאה וטהרה אלא תחרוג ממנו. בשיטת התוספות טהרת המזה יכולה להיות אנומליה.<sup>3</sup>

## 2. היקף הדין: מחלוקת רבי עקיבא וחכמים

נחלקו בגמרא רבי עקיבא וחכמים בשאלה מי נכלל בדין המטהר את מזה מי החטאת:

תניא: והזה הטהר על הטמא, על הטמא – טהור, ועל הטהור – טמא, דברי רבי עקיבא. וחכמים אומרים: אין הדברים הללו אמורין אלא בדברים המקבלים טומאה. מאי היא – כדתנן: נתכוון להזות על הבהמה... מאי טעמא דרבי עקיבא – נכתוב רחמנא והזה הטהר עליו, מאי על הטמא – שמע מינה: על הטמא טהור ועל הטהור טמא. – ורבנן: האי לדברים המקבלים טומאה הוא דאתא. אבל הכא קל וחומר הוא; אם על הטמא טהור, על הטהור לא כל שכן? ורבי עקיבא – היינו דקאמר שלמה אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני. – ורבנן: ההוא למזה ולמזין עליו – טהור, ונוגע בהן – טמא. (יומא יד.)

רבי עקיבא לומד שרק המזה על הטמא ומטהר אותו נותר טהור, ואילו מזה על אדם טהור נטמא, ועל כך העיד שלמה שהבנת דיני פרה אדומה רחוקה ממנו. חכמים סבורים שכל פעולה של הזאה לא תטמא את המזה, ורק אדם שנגע במי החטאת שלא על מנת להזות

<sup>2</sup> בעקבות תוספות ניסו עוד רבים אחרים למצוא רמז לדרשה זו בפשט הפסוקים. עיין למשל בפירושי העמק דבר, המלב"ם והתורה תמימה.

<sup>3</sup> נציג הבנה בשיטת התוספות בשיטת התוספות על פי האו"ש בסעיף 2 העוסק בהיקף הדין.

נטמא. נראה הסברים שונים בראשונים ובאחרונים לטהרתו של המזה, ונלמד מהם על שיטות רבי עקיבא וחכמים.

### **נגיעה לצורך הזאה – שיטת תוספות**

התוספות והמאירי הבינו שהמזה כאן איננו רק האדם המבצע את פעולת ההזאה עצמה, אלא כל נושא או נוגע במי החטאת לצורך:

נוגע ונושא דטמא – היינו בחנם אבל כדי להזות על הטמא לא. (תוספות נדה ט.)  
הנוגע במי חטאת שלא לצורך הזאה טמא אף בכל שהוא טומאת ערב וטעון הערב  
השמש ואינו טעון כיבוס בגדים. (בית הבחירה יומא יד.)

לדעתם כל נגיעה ונשיאה הקשורה אל ההזאה – אין בה כדי לטמא את הטהור, אף אם אין כאן הזאה של ממש. אם כן, רבי עקיבא יטהר כל נגיעה ונשיאה המיועדת לטהר את הטמא, ואילו לחכמים יתכן שכל נגיעה לצורך פעולה של הזאה כלשהי לא תטמא.

- לשיטת הגבורת ארי שיטת התוספות והמאירי תבואר היטב: מי חטאת הם חפץ המגדיר את הנוגעים בו כטמאים אם נגעו בו לשוא, אך אם המגע היה לצורך – המים לא מגדירים את העוסקים בהם כטמאים.

- לשיטת האור"ש יש כאן אנומליה: המים עצמם הם אב הטומאה המטמא במגע ובמשא ואף על פי כן הם אינם מטמאים את הנוגע בהם או הנושא אותם לצורך. ממילא ברור מדוע תוספות נצרכים לרמז בפסוק ולא לומדים זאת מסברא כרמב"ם מפני שאכן יש כאן חריגה מדיני טומאה וטהרה רגילים, ובאמת "אֶמְרָתִי אֶחְכְּמָה וְהִיא רְחוּקָה מִמְּנִי" כדברי הגמרא.

הרמב"ם ככל הנראה סבור אחרת. הוא לומד את טהרת המזה מקל וחומר – אם טהר את הטמא קל וחומר שהוא עצמו ישאר טהור. הקל וחומר הזה נכון אך ורק למזה מי החטאת עצמם, ולא יהיה נכון לכל העוסקים במלאכת הפרה.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> אמנם בהלכות כתב הרמב"ם פרה ט"ו, א: "הנוגע במי חטאת שלא לצורך הזאה בין אדם בין כלים טמא", אך נראה שכונתו רק לנגיעה ונשיאה שהמזה חייב לעשות כדי להזות, וכך אכן מדויק בפהמ"ש כלים א', ב: "שאינו מטמא במשא עד שיהא בו שעור הזיה. ובתנאי שישא שלא לצורך, אבל אם נשא להזות והזה כמו שאמרנו הרי זה טהור". יושם לב שהרמב"ם מנגיד כאן בין נשיאה שלא לצורך ובין הזאה, דהיינו – נשיאה שלא לצורך היא כל נשיאה שאיננה נשיאה של הזאה, ואכן בגלל זה דייק וכתב "אם נשא להזות והזה". יש להעיר שאחדים מן האחרונים לא הבינו את הרמב"ם כדברינו (עיין חזו"א פרה ה', יב), והנראה לענ"ד כתבתי. גם מן התוספות בפסחים סט. ד"ה שמה יעבירנה עולה שאף נשיאה לצורך מטמאת, כשיטת הרמב"ם ובניגוד לתוספות ולמאירי

## **טהרת ההזאה – שיטת הרמב"ם**

הרמב"ם סבור שטהרת המזה נלמדת בקל וחומר מטהרת הטמא. ההסבר הפשוט בפשט דבריו נראה כשיטת האו"ש שמי חטאת טמאים מצד עצמם ועל כן הנוגע בהם והנושא אותם נטמא. יתכן שבפעולת ההזאה מתרחש אחד משני דברים:

א. הטיהור שמטהר המזה מטומאת המת מטהר אף את טומאתו שלו ממי חטאת, או לכל הפחות מונע את ההטמאות מהם.<sup>5</sup>

ב. פעולת הטיהור של טומאת מת מטהרת את מי החטאת עצמם.<sup>6</sup> לאור זאת, נראה סביר לטעון שרבי עקיבא הבין שהטהרה מטומאת המת מטהרת את הנפשות הפועלות מטומאת מי חטאת (אפשרות א), ולכן הזאה על טהור תטמא את המזה; ואלו חכמים סבורים שפעולת ההזאה גורמת לטהרה במים (אפשרות ב), ולכן אף הזאה על אדם טהור אינה מטמאת.<sup>7</sup>

בשיטת הגבורת ארי לא ברור איזה קל וחומר יש בדברי הרמב"ם: לכאורה התורה מחדשת טומאה על הנושאים את מי החטאת והנוגעים בהם, ולכן המזה יהיה טמא. אם כן, אין לכך קשר לטהרתו של מקבל ההזאה, שהתורה לא חדשה עליו טומאה שכזו כיון שהפעילות שלו במי הפרה מצומצמת יותר.

## **טהרה משום צורך מצוה – שיטת המגיה והמאירי**

יתכן למצוא רמז להסבר אחר בשיטת רבי עקיבא בדברי הגהה שנכתבה על גבי דברי התוספות, וכן בדברי המאירי:

א"נ כיון דצורך מצוה הוא נוגע סברא הוא דטהור. (תוספות נדה ט.)

בנדה (ועיין בצ"ח שם שהסביר אחרת). וכן מספר אחרונים הבינו כך בשיטת הר"ש, ועיין תוספות אנשי שם כלים א', ב שדן בזה.

כמובן, הזאה של מי חטאת אינה מטהרת את האדם שנטמא בהם, אלא טבילה בלבד.<sup>5</sup>

הסבר זה ברמב"ם קשור באופן הדוק לדין מי חטאת שנעשתה מצותן, שלא נכנסו אליו כאן מפאת חוסר מקום (והרחבנו עליו במאמרי: "על טהרה מטומאת מת: הצעה בלמדנות ובמחשבה". דףקשר גליון 1721, שמיני-פרה) ועיין עדויות ה', ג, קרית ספר למב"ט פרה ט"ו. ועיין מקדש דוד טהרות נ"א, ד בסופו, שעל פי הניסוח שלנו למעלה קושינו מיושבת.<sup>6</sup>

יתכנו כמובן אפשרויות ביניים: לחכמים הטהרות מטומאת מת מטהרת את המזה מטומאת מי החטאת, והם סבורים שאפילו הזאה על אדם טהור מגלמת בתוכה פעולה של הטהרות, אלא שאין לה נפקאמינה מעבר לדין זה. וכן יתכן שרבי עקיבא סבור שההזאה מטהרת את המים עצמם מטומאתם אך ורק אם הם טיהרו את הטמא.<sup>7</sup>

הא הנוגע בהן או הנושאן לצורך המצוה אין לו טומאה כלל מעתה המזה טהור ואין צריך לומר את שמזין עליו. (בית הבחירה שם ד"ה מי חטאת)

התוספות והמאירי בדבריהם אינם מתמקדים בהיבט הטהרה של מי החטאת, אלא בהיבט המצוה שבה. לשיטתם, קיום המצוה הוא העוקר את טומאת מי החטאת.<sup>8</sup> לפי הסבר זה רק קיום המצוה הוא המטהר את המזה, ויתכן שאדם הבא להזות על חבירו אך לא הספיק להזות – יטמא, כיון שעוד לא קיים את המצוה שהיא עצמה המטהרת אותו, כך לכל הפחות לשיטת האו"ש. הסבר זה אפשרי בשיטת רבי עקיבא, המטהר את המזה על הטמא ומטמא את המזה על הטהור. לא יתכן שהתורה תצַנֶה על הזאת מי חטאת על אנשים טהורים לחלוטין, מצב שבו חכמים מטהרים את המזה.<sup>9</sup>

### **גדר מחודש של מגע**

כאמור, מצאנו בשיטת חכמים שני הסברים מרכזיים: לשיטת תוספות ישנה הפקעה של טומאה בכל העוסק במעשי ההזאה של הפרה, ולשיטת הרמב"ם הטהרה מטומאת מת כוללת בתוכה טהרה של מי החטאת עצמם. אפשרות נוספת בשיטת חכמים מופיעה בדברי המאירי ובדברי השפת אמת:

טהור שנתזו עליו צנורות של הזאה או שנפלה עליו הזאה גמורה אפי' מדעת לא טמאתו שאין זה נקרא מגע. (בית הבחירה יומא שם ד"ה הנוגע)  
בגמ' מזה ומזין עליו טהור ונוגע טמא. ואף על גב דגם במזה על טהור שא"צ הזאה מטהרין רבנן אף על פי דנוגע במי הזאה מ"מ כיון דבדרך הזאה היא טיהר הכתוב ולא בדרך נגיעה. (שפת אמת יומא יד.)

מבואר בדברי השפת אמת והמאירי שקיימת גזרת הכתוב המפקיעה צורת הטמאות מסוימת מגדר של מגע. יתכן שלשיטתם מדובר על גדר כללי בטומאת מגע בכל התורה כולה, כפי שאכן נשמע מהמאירי השולל את ההזאה מהקטגוריה הכללית של מגע. כך ניסח ערוה"ש טהרות ע"ז, ז את הדין הזה:

<sup>8</sup> הרעיון שקיום מצוה לא יוכל לטמא את האדם טעון הסבר, שהרי מצאנו מצוות רבות המטמאות את האדם, כמו מעשי הפרה, חטאות הפנימיות וקבורת קרובים.

<sup>9</sup> כך נראה מסברא, אמנם עיין בהערות הגר"ש אלישיב יומא יד. המבאר שפרישת הכהן הגדול שבוע לפני יום הכיפורים והזאת מי החטאות עליו בכל יום הוא דין דאורייתא, ורק במקרה זה טיהרו חכמים את הטהור. אם נקבל הסבר זה בשיטת חכמים, יתכן להסביר אותה אף על פי המאירי והמגיה למעלה.

ונראה לענ"ד דנוגע אינו טמא אלא בנגע בסתם ידיו דסתם מגע כן הוא, וכמו הטהור לחטאת שנגע באוכלין ובמשקין ובתנור, דתנן בפ"י דבידו טמא ובכל גופו טהור, וה"נ כן הוא. ולכן המוזה אינו נוגע ואפילו נפלה ההזאה על ידו אין זה נגיעה.

לפי שיטתו, גדר מגע הוא רק כאשר האדם מתקרב אל הטומאה ונוגע בה בעצמו, אך לא כאשר הטומאה היא הנוגעת בו ומחוללת את המגע. לשיטה זו, טומאת מגע היא טומאה הנוצרת על ידי פעולה על הטומאה, ולא מעצם המציאות הפיזיקלית של המגע. מבואר אף בדבריו שאין כאן דין נקודתי בפרה, אלא גדר כללי בדיני מגע הטומאה, שהרי הוא הוכיח דין זה מטומאת ידים.<sup>10</sup>

בדברי השפת אמת הסבר זה איננו נוח. השפת אמת כותב שיש כאן גזרת הכתוב המטהרת פעולה שכוללת נגיעה אך היא 'דרך הזאה' ולא 'דרך מגע'. נראה שהשפת אמת קושר זאת לדין ההזאה בפרה ולומד שיש כאן גזרת הכתוב יחודית, בניגוד להסברו של ערוך השלחן העוסק בכלל דיני טומאה וטהרה. מעבר לכך, הסבר זה של ערוך השלחן יועיל רק לטהרת מקבל ההזאה ולא לטהרת המזה עצמו, ולשון הגמרא כורכת את טהרת המזה עם טהרת מקבל ההזאה גם יחד.

לכן, נראה שנצטרך לומר שאכן הגמרא קובעת כאן הפקעה יחודית לפרה מגדרי הטומאה הרגילים. דהיינו, בכל שאר סדר טהרות נגיעה ומשא כאלה היו מטמאים, אך בפרה גזרה חכמתו יתברך שבמקרה של הזאה אין כאן פעולה שמטמאת.<sup>11</sup>

הסברים אלו יועילו לכאורה רק בשיטת חכמים המטהרים אף את המזה על הטהור, כיון שנגיעה בתורת הזאה איננה כלל בגדר נגיעה. רבי עקיבא המטמא את המזה על הטהור מחלק באופן מובהק באותה נגיעה עצמה בין אדם לאדם על פי ההקשר של הפעולה, וקשה לומר שפעולת המגע תוגדר על פי האדם אליו ההזאה מכונת.

### **טהרה לחטאת – שיטת הגר"א**

כפי שנכתב במסכת חגיגה, ומצוי רבות בהלכות טומאה וטהרה, חכמים קבעו מדרגות שונות של טהרה, על פי רמות שונות של חומרה. מדרבנן, אדם יכול להיות טהור לחלוטין לענין

<sup>10</sup> ועיין שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין, טהרות, עמ' 27–29.

<sup>11</sup> כמובן, אם נבין כדברי הגבורת ארי שמי החטאת מגדירים את הנוגע והנושא אותם כטמא, אך הם אינם טמאים, אפשרות זו היא סבירה לחלוטין. קשה לומר שהסבר שכזה עולה בדברי המאירי והשפת אמת, המתמקדים באופי המגע ובשאלת היחס בינו ובין מגע בכל שאר הטומאות.



אכילת מעשר שני הקל, אך טמא לענין תרומה החמורה. במדרגות אלו, טהרה לענין נגיעה במי פרה אדומה (להלן: טהרה למי חטאת) היא המדרגה הגבוהה ביותר.<sup>12</sup> על בסיס הלכות אלו נמצא שיטה נוספת – מוקשית מאד – בהסבר טהרת המזה ומקבל ההזאה בדברי הברטנורא ובדברי הגר"א בפירושים על המשניות:<sup>13</sup>

ומי חטאת מים שאובין נינהו, הלכך כשהכניס ראשו ורובו בהם נטמא, ומשנטמא ואינו טהור למי חטאת חוזרים מי חטאת ומטמאים אותו ונעשה ראשון לטומאה, שאין מי חטאת מטמאים את הטהור להם, אבל כשאינו טהור להם מטמאים אותו:

(ברטנורא פרה י"א, ג)

שאיין מי חטאת מטמאין לא במגע ולא במשא אלא את הטמא לחטאת מטמא אותו לכל דבר ואע"פ שהוא טהור לתרומה אבל את הטהור לחטאת אין מי חטאת מטמאים אותו כלל לא במגע ולא במשא... והיינו דאמרינן בגמרא מזה טהור ונושא טמא ואקשו בה מפרשים מזה דטהור היכי משכחת לה כיון דנטל בידו טמא והוא משום נושא ולדין לא קשיא דלאו דוקא מזה טהור אלא כל שטיהר עצמו לחטאת טהור.

(אליהו רבא פרה ט', ח)

לדברי הברטנורא והגר"א, כל הטהור למי חטאת לא נטמא כלל ממי חטאת, ואילו הטמא למי חטאת נטמא מהם. כך יוצא ששני אנשים שנגעו במי החטאת באותו ההקשר בדיוק ובאותו האופן בדיוק, ואף על פי כן אחד מהם חייב כרת על כניסה למקדש, והשני לא.

הקושי בשיטה זו הוא עצום: טומאת מי חטאת היא דין דאורייתא, ואילו מעלות הטהרה הן דין דרבנן, וכיצד טהרה לחטאת שהיא דין דרבנן תפקיע טומאה דאורייתא?<sup>14</sup>

מדוחק הענין ומכבוד רבותינו אשר מימיהם אנו שותים נוכרח לומר שהם מסכימים עם הגבורת ארי שמי החטאת אינם טמאים בפני עצמם אלא רק מגדירים את הנוגעים והנושאים אותם כטמאים. נוסף על כך, הם מסכימים עם שיטת התוספות שהנוגע במי חטאת לצורך מי החטאת – אף שלא לצורך הזאה עצמה – טהור.

על גבי הנחות אלו, מחדשים הברטנורא והגר"א שהטהרה של הנוגע לצורך במי החטאת לא נעוצה בצורך המצוה שבו, אלא במצב התודעתי שלו, כמי שנהזר במים ושומר עליהם

<sup>12</sup> עיין תוספתא חגיגה (ליברמן) ג', יד-טו.

<sup>13</sup> אפשר למצוא לשיטה זו רמזים ובדלי ראיות בדברי פרשנים אחרים למשנה, אך ניתן להסביר מקומות אלו על בסיס שיטת הר"ש שתובא לקמן.

<sup>14</sup> עיין חז"א פרה ה', יג שהקשה כך גם הוא ואמר ש"הדברים אי אפשר לפרשם".

שמירה ראויה. כך אדם שטהור למי חטאת אינו נטמא, אך לא בגלל עצם הטהרה שלו למי החטאת, שהיא כמובן מדרבנן, אלא בגלל תודעת הזהירות שלו כלפי מי החטאת. מדאורייתא קיים כלל עמום שהנוגע במי החטאת עם תודעת הכבוד והזהירות הראויה להם איננו נטמא. משעה שגזרו חכמים גדרי טומאה מחמירים כלפי פרה, גדר דאורייתא זה 'התיצב' על גבי תקנות חכמים, שהרי העובר על תקנות חכמים אלו ודאי חסר את תודעת הזהירות הנדרשת. ועדיין הדברים צריכים תלמוד.

### **טומאת המים לחזור ולטמא – דינו של הר"ש**

נוסיף לבאר כאן שיטה נוספת בצמצום טומאת מי החטאת, אף שאיננה קשורה לטהרת המזה ומקבל ההזאה. שיטה זו מנוסחת בצורה מפורשת בר"ש, אך ניתן למצוא לה הדים כבר בירושלמי:<sup>15</sup>

נהי דהנושא מי חטאת שיש בהן כדי הזייה או נוגע בהן טמא כדתנן בריש כלי' לחטאת מיהא טהור דאל"ה הנושא צלוחית של מי חטאת נטמא ויחזור ויטמא את הצלוחית ותחזור הצלוחי' ותטמא את המים ומצינו נמי כל העסוקים בפרה דמטמאי' בגדי' והפרה טהורה:<sup>16</sup> (ר"ש פרה ח', ב) אין מי חטאת מטמין דבר לחזור וליטמות ממנו. (ירושלמי יומא ו', 1)

מבואר בדברים אלו שהנוגע במי חטאת נטמא לחלוטין, אך אינו חוזר ומטמא את מי החטאת. מדובר בתופעה משונה: כיצד תתכן טומאה שתטמא כל דבר מלבד ענין מסוים? מצאנו חילוקים בין הטומאות לענין דרכי העברת הטומאה, אך לא מצאנו חלוקה בין טמאים שנטמאו במקורות טומאה שונים לענין החפץ שאליו הם יכולים להעביר את טומאתם. יתכן שדין זה יוסבר על פי האו"ש: מי החטאת טמאים מצד עצמם ולכן נגיעה בהם לא תוכל לטמא אותם, ובאופן עקרוני נגיעה של כל דבר טמא לא אמורה לחולל במעמד שום שינוי. אם נגיעה של טומאה תפסול את מי החטאת (כפי שנפסק להלכה), פסול זה לא יהיה פסול במסגרת דיני טומאה וטהרה, אלא מעין פסול היסח הדעת. הטמא איננו פוסל את מי

<sup>15</sup> למעשה נראה שזו כונת התוספתא כלים (בבא קמא) (צוקרמאנדל) א', ב: "חומר בנבלה שמי חטאת שלהן טהורה מטומאתן". כלומר, נבלה היא טמאה לחלוטין, ואלו מי חטאת טמאים, אך לא מטמאים את עצמם.

<sup>16</sup> בביאור שיטת הר"ש נחלקו האחרונים האם כונתו גם למזה מי החטאת ומקבל ההזאה, ואף הם טמאים לכל מלבד למי החטאת, או שכונתו שמלבד טהרתם שלהם מכל טומאה שהיא, קיים דין נוסף שמי חטאת לא מטמאים אחרים לטמא את עצמם, עיין בחזו"א פרה ה', יב ובתוספות אנשי שם כלים א', ב. ואכן מדברי התוספתא מדויק שמדובר בשני דינים נפרדים, המצוינים כשתי חומרות נפרדות של נבלה על מי חטאת.

החטאת בטמאו אותם אלא מכח העדר התודעה הראויה להם (בדומה להצעה בשיטת הברטנורא והגר"א לעיל). ממילא ברור שאדם שכל טומאתו נובעת ממי החטאת עצמם – לא יפסול אותם במגעו.

אולם, הירושלמי משווה את מי החטאת לחטאות הפנימיות המטמאות אחרים ואינן מטמאות את עצמן, ובהן דין זה ודאי איננו מצד טומאה הקיימת בהן מכבר. לכן נראה סביר יותר לומר שמדובר בגזרה ללא טעמא, כלומר בדין שההגיון שבו איננו מנגנון הלכתי-מכני של קטגוריות פנימיות לדיני טומאה וטהרה אלא הכרח תועלתני: מתוך ציווי התורה מתגלה שלא יתכן שמי החטאת יטמאו אחרים לטמא את עצמם, אולם דין זה איננו חלק מהמסגרת הרגילה של דיני טומאה וטהרה, אלא מעין גזרה לטובת דיני מי חטאת, המאפשרת להם להתקיים.<sup>17</sup>

### סיכום הפרק:

- שיטת רבי עקיבא: המזה על הטמא טהור והמזה על הטהור טמא.
  - שיטת תוספות בנדה: גזרת הכתוב מטהרת את כל הנוגע והנושא לצורך הזאה על הטמא.
  - שיטת הרמב"ם: ההזאה המטהרת את הטמא-מת מטומאתו מטהרת אף את המזה מטומאת מי החטאת שנגע בהם.
  - שיטת המגיה בתוספות בנדה והמאירי: קיום המצוה שבהזאת מי החטאת הוא סיבת טהרת המזה.
- שיטת חכמים: המזה טהור, לא שנא הזה על הטמא ולא שנא הזה על הטהור.
  - שיטת התוספות: גזרת הכתוב מטהרת כל נוגע ונושא לצורך כל הזאה.
  - שיטת הרמב"ם: ההזאה המטהרת את טמא מת מטומאתו מטהרת אף את מי החטאת עצמם מטומאתם.
  - שיטת המאירי והשפת אמת: אין בנגיעה של הזאה גדר של נגיעה לדיני טומאה וטהרה.
    - ערוך השלחן: כך הדין בכל התורה כולה.
    - שפת אמת: זהו גדר מיוחד בדיני מי חטאת.

<sup>17</sup> ראוי לציין שישנם החולקים על דין זה, למשל תוספות פסחים סט. ד"ה שמא.

- שיטת הגר"א והברטנורא: הטהור לחטאת לא נטמא ממי חטאת.
- דינו של הר"ש: מי חטאת לא מטמאים אדם לענין שיחזור ויטמא אותם, אם מפני שהם טמאים כשלעצמם אם מפני שאי אפשר לקיים את דיני המים ללא דין זה.

## ג. דרכי העברת הטומאה

לאחר שסקרנו את האופי היחודי של טומאת מי חטאת, נברר מהן דרכי העברת הטומאה במי חטאת ומה יסודן. המשנה בכלים מפרטת כיצד מי חטאת מטמאים:

אבות הטומאות השרץ ושכבת זרע וטמא מת והמצורע בימי ספרו ומי חטאת שאין בהם כדי הזייה הרי אלו מטמאין אדם וכלים במגע וכלי חרש באויר ואינם מטמאין במשא. למעלה מהם נבילה ומי חטאת שיש בהם כדי הזייה שהם מטמאין את האדם במשא לטמא בגדים (במגע) וחשוכי בגדים במגע. (כלים א', א-ב)

### 1. שיעור כדי הזאה למשא ולמגע

המשנה לא מציינת שיעור למי החטאת לענין טומאת מגע ומשמע שיטמאו במגע בכל שהוא, אך במשא הם מטמאים רק משיעור כדי הזאה (להלן: שיעור) ובמקרה שכזה הם מטמאים אף את בגדיו של הנושאם. הגמרא לומדת שיעור לטומאת משא מהפסוק:

והכתיב ומזה מי הנדה יכבס בגדיו! – מאי מזה – נוגע. – והכתיב מזה והא כתיב נוגע! ועוד: מזה – בעי כבוס בגדים, נוגע – לא בעי כבוס בגדים. – אלא, מאי מזה – נושא. – ונכתוב רחמנא נושא, – מאי טעמא כתיב מזה? – הא קא משמע לן: דבעינן שיעור הזאה. (יומא יד.)

בפשט הגמרא הלימוד נובע מבחירת התורה להשתמש בביטוי "ומזה" (למרות שהמזה טהור כאמור) כדי לרמוז שהנושא כשיעור טמא ומטמא בגדיו. הספרי לומד את הפסוק ואת השיעור לטומאת משא בצורה אחרת:

ומזה מי הנדה יכבס בגדיו והנוגע במי הנדה יטמא בין מים למים הכתוב חולק בין מים שיש בהם כדי הזייה ובין מים שאין בהם כדי הזייה שהמים שיש בהם כדי הזייה מטמא אדם לטמא בגדים ומים שאין בהם כדי הזייה מטמא אדם לטמא אוכלים ומשקים. (ספרי במדבר קט)

הספרי לא לומד מלשון "ומזה" שבפרשה כמו הגמרא, אלא מהכפילות שבפסוק, החזרה על הביטוי "מי הנדה". הבדל נוסף הוא שהספרי לא מבדיל במפורש בין מגע למשא, ואפשר

להסיק ממנו שגם מגע במים כשיעור יטמא את האדם לטמא את בגדיו. הקריאה האפשרית הזו בספרי כתובה במפורש בספרא:

כשהוא אומר בכל טמא לרבות את רוב מי חטאת והמשכב ששוח מגען למשאן ועשאן  
אב הטומאה לטמא אדם ולטמא בגדים. (ספרא ויקרא – דבורא דחובה ח', יג אות ג)

בספרא מפורש אם כן שהנוגע ב"רוב מי חטאת" – כשיעור – מטמא בגדים. הרי לנו מחלוקת בין המקורות התנאיים האם מי חטאת כשיעור מטמאים אדם לטמא בגדים גם במגע. הרמב"ם פרה ט"ו, א פוסק שיש במגע טומאת בגדים, ומקצת אחרונים סערו ורגשו כיצד פסיקתו מתישבת עם הגמרא ביומא. לאמתו של דבר, הרמב"ם עצמו הסביר את שיטתו:

מי חטאת שיש בהן כדי הזאה אף על פי שהן כנבילה וכמרכב שאין מטמאין בגדים אלא הנושאן, הרי הנוגע בהן מטמא בגדים בשעת מגעו משום נושא שאי אפשר שיגע במים שלא יסיט אותן. (רמב"ם שאר אבות הטומאה ו', יג)

שיטת הרמב"ם אם כן, היא כפשט הגמרא שמגע במי חטאת לא מטמא בגדים מצד עצמו, אלא שהנוגע במי חטאת לעולם יסיט אותם, ולכן פוסק הרמב"ם שמגע גם הוא מטמא בגדים. אולם, היו מן האחרונים שהצטרפו, גם אם כהבנה מוטעית בשיטת הרמב"ם,<sup>18</sup> לשיטת הספרא והספרי שמי חטאת שיש בהם כדי הזאה מטמאים אדם לטמא בגדים בין במשא ובין במגע, וכך הבין הר"פ פערלא בדברי רס"ג:

מזה מי הנדה, יכבס, וכן יטמא הנוגע במ. (אזהרות הרס"ג)  
אמנם ראיתי באזהרותיו שע"פ עה"ד (דבור לא יהיה לך) שכתב וז"ל ומי נדה כדי הזייה בהגשמתה עכ"ל עיין שם. וכוונתו בזה מבואר למאי דאמרינן (פ"ק דיומא) אפילו למ"ד הזאה אינה צריכה שיעור הני מילי אגבא דגברא אבל במנא צריכה שיעור... ועיקר כוונתו בזה למנות מצות טומאת מי נדה. וע"כ מוכרח שכולל בזה טומאת משא וטומאת מגע כאחת... ואולי אפשר לומר דס"ל דגם בנוגע אם יש בהן כדי שיעור הזאה מטמאין אדם לטמא בגדים. (ספר המצוות לר"פ פערלא עשה קצט–ר)

## 2. יסוד טומאת בגדים

כדי להבין את יסוד המחלוקת עלינו לברר מהו היסוד שגורר בעקבותיו טומאת בגדים, ומתוך כך להסביר את המחלוקת בין המקורות השונים. כשאנו באים לדון בטומאת בגדים, אפשר להציג שני מודלים מרכזיים:

<sup>18</sup> עיין למשל רא"ם במדבר י"ט, כא.

א. טומאת משא של נבלה (שאר אבות הטומאה א', א).

ב. טומאת העוסקים בחטאות הפנימיות ובפרה (שם ו', טו).

בפשטות, טומאת בגדים בשני המקרים נובעת מהיות הטומאה טומאה בפעולה, ולא טומאה בחפץ, דהיינו: בניגוד לדרכי העברת הטומאה הרגילות שהן טומאות הנובעות ממצויאות פיזיקלית, טומאות אלו נגררות מהיות האדם פעיל. המתעסקים בחטאות הפנימיות ונושאי נבלה אינם טמאים בגלל מציאות כלשהי הקושרת בינם ובין טומאה, אלא בגלל נקודת המבט של התורה אשר תופשת אותם כפועלים על הקרבן או על הנבלה, וקטגוריה שכזו היא המטמאת אותם. במצב כזה הטומאה אינה מתיחסת אל גופם, אלא אל המעמד האישי שלהם. כאשר המעמד האישי שלהם כטמאים משתקף בגופם – בגדיהם בטלים אל הגוף. זאת בניגוד לדרכי העברת הטומאה הרגילות המתיחסות אל גוף האדם קודם כל, ומתוך כך מגדירות את מעמדו. כלומר, התורה גוזרת דין טומאת בגדים אך ורק כאשר הטומאה מועברת על ידי פעולה של האדם וקביעת מעמדו. מעמד זה מייצר מציאות של טומאה גם בגופו של האדם, ובגדיו טפלים לגופו.<sup>19</sup>

ההבדל העקרוני בין טומאת משא של נבלה לטומאת העוסקים בחטאות פנימיות ובפרה הוא שאלת מקור הטומאה; במשא נבלה המשא איננו סיבת הטומאה, אלא דרך העברת טומאה מן הנבלה אל האדם. הנבלה מתפקדת כמקור הטומאה, ועל ידי פעולה שהאדם מבצע בנבלה – הטומאה מועברת מן הנבלה אל האדם כגברא, וממילא אל גופו. זאת בניגוד לעוסקים בחטאות הפנימיות, אשר אינם מתעסקים כלל עם אבות טומאה משום סוג. הקרבנות האלו כמובן טהורים לחלוטין, אלא שהתורה גזרה טומאה על העוסקים בהם. בדינים אלו הפעולה איננה דרך להעברת הטומאה, אלא סיבת הטומאה ומקורה, דהיינו, הפעולה מגדירה את העוסקים כמקור טומאה עצמאי.

בהתאם לשני מודלים אלו, עלינו לשאול את עצמנו מהו המודל שהתורה מעתיקה למי החטאת? באופן מידי ניתן לטעון שהשאלה הזו תלויה במחלוקת האו"ש והגבורת ארי: הגבורת ארי טוען שמי חטאת אינם טמאים מצד עצמם. לשיטתו כל עיקר דיני מי חטאת מקבילים לחטאות הפנימיות; פעולה של מגע ומשא בחפץ טהור מגדירה אדם כטמא. לכן הוא יהיה חייב לנסח שתי רמות של פעולה שתהפוך את העוסק למקור הטומאה: כל עוד אין במים שיעור הזאה הם אינם מטמאים בגדים ורק בשיעור הזאה הם יטמאו בגדים. נראה

<sup>19</sup> ניתן עוד להאריך רבות בטומאת בגדים בטומאות השונות וביחס בין טומאת בגדים במשא לטומאת בגדים במגע, אך אכמ"ל.

סביר לקשור זאת לטומאת העוסקים במעשי פרה אדומה עצמם: כל עוד אין במים שיעור הם נידונים כחומר שהתורה גוזרת שמירה עליו, ומתבטאת בין השאר בגזרת טומאה. כשיש במים שיעור הם נידונים כמִיֶּצֵגִים של הפרה האדומה כקרבן, ומטמאים גם את בגדי העוסקים בהם, כשם שהפרה מטמאת את בגדי העוסקים בה. שיעור הזאה אם כן אינו רק שיעור לפעולת הטהרה, אלא שיעור ליצוג של הפרה כקרבן.<sup>20</sup>

שיטת האו"ש מאפשרת יותר גמישות: כל עוד אין במים שיעור הם מטמאים כמו כל טומאה אחרת, על ידי קשר פיזי. משעה שיש בהם שיעור הם מטמאים בגדים על ידי קטגוריה של פעולה בהם. אפשר להסביר בשיטתו שמדובר על העברת טומאה ממי החטאת אל האדם על ידי פעולה בהם, או לחלופין על הגדרת האדם כמקור טומאה עצמאי על בסיס הקשר של מי החטאת אל הפרה האדומה כקרבן, כנ"ל.

### 3. אופי מגע ומשא במי החטאת

לאור היסודות שהצבנו בטומאת בגדים ניתן לחזור ולבחון את המחלוקת בין המדרשים למשנה ולגמרא:

אם המודל שממנו מועתקת טומאת בגדים במי חטאת הוא מודל החטאות הפנימיות ומעשי הפרה, מסתבר שנגיעה במים כדי הזאה לא יטמאו בגדים. נסביר: טומאת העוסקים בחטאות הפנימיות היא טומאה הנובעת מהגדרה שלהם כאדם שעוסק בקרבן, ומתוך דיני ההתעסקות הזו הוא טמא. לא מדובר ביצירת קשר עם הקרבן עצמו (שכן הקרבן אינו מקור הטומאה), אלא בפעולה משמעותית הקשורה להוצאתו מחוץ למחנה או לדין שרפתו. במודל הזה כאמור, הפעולה היא סיבת הטומאה עצמה, ולא רק דרך העברת הטומאה.

קשה לטעון (לפחות במסגרת שיטת האו"ש) שמגע יהיה משמעותי מספיק בשביל להגדיר את הנוגע כאדם שעוסק בפרה. משא לעומת זאת הוא תחלת ההזאה, ואין הזאה ללא משא כפי שמעיר הריטב"א:

ואלא מאי מזה נושא. כלומר עושה כעין מזה שהוא נושא. (ריטב"א נדה ט.)

המשא מוחלף בתורה בלשון הזאה, ויתכן שהתורה מצביעה כאן על קשר כלשהו בין המזה לנושא. מכאן ניתן ללמוד שמשא מגלם בתוכו את פעולת ההזאה של מי החטאת, ועל בסיס פעולה זו ניתן להגדיר את האדם כמקור טומאה חדש.

<sup>20</sup> עיין במורה נבוכים ג', מז הקושר את ממד החטאת שבפרה לממד הטהרה שבמימה.

טענה זו נכונה על אחת כמה וכמה אם נבין שמי החטאת מטמאים בגדים מכח יצוג של פרה אדומה, המטמאת אף היא את בגדי העוסקים בה, אף שאיננה מטמאת את בגדי הנוגעים בה, כפי שכתב הרמב"ם:

והפרה עצמה אינה מטמאה לא אדם ולא כלים שנגעו בו, אלא המתעסק בה בלבד הוא הטמא וטעון טבילה ומטמא בגדים כל זמן שעוסק בה. (פרה ה', ב)

אמנם אם המודל המועתק למי החטאת הוא מודל משא הנבלה, הרי שדין טומאת מגע לטמא בגדים יהיה תלוי בשאלה האם ניתן לראות גם במגע פעולה של טומאה, ולא רק יצירת קשר פיזי. על פי זה השיעור מתמקד בחשיבות מי החטאת, וקובע שרק במים כשיעור תהיה אפשרות להתיחס אליהם כיחידה עצמאית ולא רק כחפץ, יחידה עצמאית שהאדם מקיים יחס עמה. האם גם מגע יכול להוות התייחסות של האדם אל המים?

ונ"ל דלהכי לא אוקמא במגע ולענין כיבוס דא"כ הוה משמע במגע לענין כיבוס ובמשא טהור גמור והא לא אשכחן טומאה דלא מטמא אלא במגע לענין כיבוס ובמשא טהורה. (תוספות יומא יד. ד"ה אלא)

התוספות טוענים שלא תתכן הלכה שמגע הוא פעולה של הטמאות ומשא איננו פעולה של הטמאות, אך כן יתכן דין הפוך: "מגע" ברמה הכי בסיסית הוא השקה בין שני אובייקטים, וברמה נוספת ניתן לתאר חיכוך שכזה כפעולה שהם מבצעים אחד בחברו. המילה "משא" לעומת זאת מתארת לא רק ארגון מרחבי של משקלים שונים, אלא תאור של יחסי גומלין בין שני אובייקטים, כלומר – פעולה שהנושא פועל בנישא. ראיה לתפיסה הלכתית זו של מושג המשא נמצאת בדברי הברטנורא:

ואין לך טמא טומאת משא אלא האדם בלבד, ולא כלים ולא אוכלים ומשקים, שאם היו כלים רבים זה על גב זה ונבלה או מי נדה בכלי העליון, לא נטמאו הכלים התחתונים במשא כל זמן שלא נגעו בנבלה או במי הנדה. וכן אוכלים ומשקים אין טמאים טומאת משא, דגבי טומאת משא כתיב לכם, ודרשינן לכם הם מטמאים במשא ואין מטמאים לא כלים ולא אוכלים ומשקים במשא. (ברטנורא כלים א', ב)

מפורש בברטנורא שמשא הוא טומאה הנוצרת רק על ידי האדם, וההסבר הפשוט ביותר הוא שרק האדם מבצע פעולה, ושאר הנטמאים והמטמאים מקיימים מציאות אך לא פעולה. ממילא דברי התוספות יובנו: מגע מטמא מכח המציאות הפיזיקלית שכוללת השקה בין אב הטומאה לאדם, ולכן האדם כחפץ יטמא, בניגוד למשא שמטמא את האדם כפועל על אב הטומאה, ולא מתוך מציאות מסוימת. לכן לא תתכן טומאה שבה מגע יטמא בגדים ומשא לא יטמא בגדים.



אם כנים דברינו, המחלוקת על טומאת מגע מי חטאת לטמא בגדים תוסבר בשני אופנים:

- הספרי והספרא המטמאים אף בגדי הנוגע במי חטאת כשיעור סבורים שמקור הטומאה הוא מי החטאת הטמאים בפני עצמם. מגע ומשא הן פעולות המקשרות את האדם אל מי החטאת ומגדירות אותו בגברא כטמא. לעומתם המשנה והגמרא המטהרות את בגדי הנוגע במי החטאת סבורות שסיבת הטומאה היא הפעולה במי החטאת ולא מי החטאת עצמם, ורק המשא הוא התעסקות מספקת כדי לְיַצֵר מעמד טומאה חדש על הנושא.
- לכולי עלמא מקור הטומאה הוא מי החטאת עצמם, והמשא הוא דרך לקשר את האדם אליהם. אלא שלדעת הספרי והספרא מגע גם הוא פעולה חשובה ומספיקה כדי לְיַצֵר יחס בין הנוגע למי החטאת, ואלו לשיטת המשנה והגמרא רק משא הוא פעולה משמעותית מספיק כדי להחשיב את הנושא כמְיַצֵר פעולה בחפץ.

#### 4. משא בפחות מכשיעור

הנחנו עד כה שפחות מכשיעור איננו מטמא במשא, אלא רק במגע, כפי שעולה משיטת הרמב"ם ומשיטת התוספות. אמנם המאירי סבור שמי חטאת מטמאים במשא בכל שהוא, ושיעור כדי הזאה איננו גדר בעצם טומאת משא אלא קיים רק לענין טומאת בגדים:

הנושאים שלא לצורך הזאה טמא אף בכל שהוא ואינו טעון כיבוס בגדים נשא מהם בכדי שיעור הזאה טעון כיבוס בגדים. (בית הבחירה יומא יד.)

המאירי מניח כדבר מובן מאליה שמשא מטמא אף ללא שיעור, בניגוד להנחה שהנחנו עד כה, ואם נשא כשיעור נטמאו בגדיו. אם כן, הרי שיש שני דינים בטומאת משא לשיטתו. נראה שההסבר הסביר ביותר לשיטתו הוא שטומאת משא בפחות מכשיעור מטמאת משום שמי החטאת עצמם הם טמאים כשיטת האור"ש, וכך הם מטמאים את האדם על ידי הפעולה המתבצעת בהם אך אין כאן טומאת בגדים.<sup>21</sup> לעומת זאת, מי חטאת כשיעור מְיַצֵגים את הפרה האדומה אשר מטמאת את העוסקים בה ואת בגדיהם (כמו בעוסקים בחטאות).<sup>22</sup>

<sup>21</sup> יתכן כמובן שלשיטת המאירי משא יכול להכלל בקטגוריה של טומאה על ידי יצירת קשר פיזי, ולא על ידי קביעת מעמד בגברא.

<sup>22</sup> יתכן כמובן לבנות מערכים אחרים על מנת להסביר את השיטה המובאת במאירי. כך לדוגמה יצטרך הגבורת ארי לתאר מערכת של מי חטאת המגדירים אדם כטמא משום הזהות העצמית שלהם, וטומאה נוספת ממי חטאת כשיעור שיטמאו כמְיַצֵגים את הפרה האדומה.

## 5. סיכום הפרק:

- מי חטאת כשיעור מטמאים את הבגדים:
  - משנה וגמרא: על ידי משא.
  - הסבר א': שיעור מי חטאת מְיָצֵר זיקה אל הפרה האדומה, והנושא מוגדר כטמא מצד עצמו כמו העוסקים במלאכת הפרה.
  - הסבר ב': רק משא כשיעור מְיָצֵר קשר מספיק משמעותי אל מי החטאת המטמאים על ידי פעולה המתבצעת בהם.
  - ספרא וספרי: על ידי משא ועל ידי מגע.
  - הסבר: גם מגע במים כשיעור וגם משא של מים כשיעור מְיָצֵר קשר משמעותי אל מי החטאת המטמאים על ידי פעולה המתבצעת בהם.
- מאירי: מי חטאת שאין בהם כשיעור מטמאים במשא אף שאינם מטמאים בגדים.
  - הסבר: משא מי חטאת בכל שיעור מטמא על ידי יצירת קשר משמעותי אליהם המטמא על ידי פעולה או לחלופין על ידי קשר פיזי. משא מי חטאת כשיעור מטמא על ידי יצירת זיקה אל הפרה האדומה המטמאת את העוסקים בה.

## ד. מי חטאת פסולים

המשנה במסכת פרה קובעת שמי חטאת פסולים ממשיכים לטמא:

מי חטאת שנפסלו מטמאין את הטהור לתרומה בידיהו ובגופו ואת הטהור לחטאת לא בידיהו ולא בגופו נטמאו מטמאים את הטהור לתרומה בידיהו ובגופו ואת הטהור לחטאת בידיהו אבל לא בגופו. אפר כשר שנתנו על גבי המים שאינן ראויין לקדש מטמאין את הטהור לתרומה בידיהו ובגופו את הטהור לחטאת לא בידיהו ולא בגופו. (ט', ח-ט)

### 1. תוקף הטומאה

כאמור, המושגים 'טהור לתרומה' ו'טהור לחטאת' הם מושגים שקיימים רק מדרבנן, הדורשים הכנה חמורה יותר לחטאת מאשר לתרומה, ולתרומה מאשר לחולין. לכן לכאורה דברי המשנה תמוהים מאד: כיצד המים לא מטמאים לענין חטאת החמורה אך כן מטמאים

לענין תרומה הקלה? דברים אלו קשים במיוחד אם הטומאה המדוברת כאן היא טומאה דאורייתא, שהרי ההבחנות בין סוגי טהרות שונים לא קיימות מדאורייתא. הגר"א בֶּסֶס על משנה זו את שיטתו שהטהור לחטאת לא נטמא ממי החטאת, ואלו הטהור לתרומה בלבד אכן נטמא. ברם, כפי שכבר עמדנו על כך, שיטתו של הגר"א בעייתית ושנויה במחלוקת. לכן, ננסה לעמוד קודם כל על יסוד הטומאה, כדי שנוכל להסיק את אֶפֶיה. הברטנורא חֲדָשׁ שכל טומאה זו אינה אלא מדרבנן:

וטומאה זו דרבנן היא, דמדאורייתא כיון שנפסלו פרוחה מהן טומאתן החמורה. ומשום הכי תני מטמאין את האדם הטהור לתרומה, דמשמע דוקא לתרומה אבל לא לחולין:

למרות ההגיון בשיטת הברטנורא והישוב של המשנה בעזרתו,<sup>23</sup> מדרש הלכה מפורש בספרי לומד אחרת כשמנסה למצוא מקור לשיעור לענין טומאה:

הכתוב חולק בין מים שיש בהם כדי הזייה ובין מים שאין בהם כדי הזייה... אתה אומר לכך בא או לא בא אלא לחלוק בין מזה לנוגע... אין לי אלא טהורים, טמאים מנין? אמרת קל וחומר הוא: אם טהורים מטמאים, קל וחומר לטמאים. אין לי אלא כשרים, פסולים מנין? אמרת קל וחומר הוא אם כשרים מטמאים, קל וחומר לפסולים. הא אין עליך לומר כלשון האחרון אלא כלשון הראשון בין מים למים הכתוב חולק (ספרי במדבר קכט)

הרי לנו מפורש במדרש ההלכה שמים פסולים טמאים ומטמאים מדאורייתא. אמנם, היו אחרונים שרצו לפטור מדרש זה כאסמכתא בעלמא,<sup>24</sup> אך קשה לקרוא כך את המדרש, שהרי המדרש מציג את טומאת מי חטאת פסולים כדרשה עדיפה ללימוד מהפסוק, אך דוחה זאת משום הקל וחומר. כלומר אם לא היה כאן קל וחומר של ממש, הייתה טומאה זו נלמדת מהפסוק, וממילא קשה לומר שכונת המדרש לאסמכתא.<sup>25</sup> למדרש הלכה זה נוספו אחרונים שחלקו גם הם על הברטנורא הזה.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> אף כי הוא אינו פותר עדיין את השאלה כיצד דיני תרומה יהיו חמורים יותר מדיני חטאת, בניגוד לכל המוכר לנו בדיני טומאה וטהרה.

<sup>24</sup> עיין לדוגמא ערוה"ש טהרות ע"ח, ד.

<sup>25</sup> אמנם המדרש עצמו אינו מחלק בין הטהור לחטאת ובין הטהור לתרומה, אך מכיון שלא מצאתי מקור חבר אחר לדברי המדרש, נראה סביר ומתבקש לתלות את דינה של המשנה במדרש עצמו. ברם, יתכן לתרץ שהמדרש כאן הוא בשיטת בית הלל הסבורים שמי חטאת שנעשתה מצוות מטמאים, ויתכן שלשיטתם הוא הדין אף למי חטאת שנפסלו, ועיין לקמן.

<sup>26</sup> עיין משנה אחרונה פרה ח', ט וכן שהם וישפה פרה אדומה ט"ו, ב.

אמנם, קשה לדחות את דברי הברטנורא, גם בגלל החלוקה של המשנה בין טהור לחטאת ובין טהור לתרומה – חלוקה שקיימת לכאורה רק מדרבנן, כאמור – וגם בגלל המספר הרב של ראשונים ואחרונים שסברו כמותו שמי חטאת שנפסלו לא מטמאים עוד מן התורה.<sup>27</sup> דומני שניתן להוכיח שלשיטת הרמב"ם מי חטאת פסולים מטמאים מדאורייתא מהלכה שנרחיב בה בהמשך:

פרה ששתת מי חטאת אף ע"פ שנשחטה בתוך כ"ד שעות בשרה טהור שנאמר למשמרת למי נדה, בזמן שהן שמורין אינן בטלין, אבל בזמן ששתאתן פרה בטלו שהרי אינם שמורין. (רמב"ם פרה ט"ו, ז)

הרמב"ם לומד כאן מן הפסוק שמי חטאת שפרה שתתה מהם אינם מי חטאת עוד, ולכן אינם מטמאים. מים אלו ודאי נפסלו לשיטת הרמב"ם, שהרי פסק (ט', יב) שמאגר מי חטאת שחיה או בהמה שתתה מהם פסולים – קל וחומר למים שבפיה ובמעיה – ואף על פי כן נצרך הרמב"ם לגזרת הכתוב שהמים הללו בטלים. מה מלמד הפסוק על בטלת המים שנפסלו בכל מקרה, אם לא את טהרתם? כך נראה לענ"ד בשיטת הרמב"ם.

## 2. היחס בין כשרות המים לטומאה

סביב המשנה נחלקו הרמב"ם והר"ש במחלוקת גרסאות שקשורה קשר הדוק לאופי טומאת מי חטאת:

אפר כשר שנתנו על גבי המים שאינן ראויין לקדש מטמאין את הטהור לתרומה בידי ובגופו את הטהור לחטאת לא בידי ולא בגופו. (משנה פרה ט', ט)

הרמב"ם מבין שמדובר בדין זהה לדינה של המשנה הקודמת, העוסקת בטומאת מי חטאת לחזור ולטמא את עצמם, יוצא שלשיטת הרמב"ם אין הבדל בין מי חטאת שהיו כשרים ונפסלו למי חטאת שנעשו בפסול מלכתחילה. הר"ש לעומתו גורס במשנה אחרת, ולדבריו המשנה עוסקת בטומאת משקים בלבד, ואין בה כלל עיסוק בטומאת מי חטאת:

מטמאין – ידי הטהור לתרומה משום משקים שפוסלים את הידים. ואת ידי הטהור לחטאת – כלומר כמו כן צריך להטביל את הידים. לא בידי ולא בגופו – כלומר לא נטמא גופו לא לתרומה ולא לחטאת בין שנגע בידי בין שנגע בגופו. (ר"ש שם)

<sup>27</sup> להרחבה עיין באנצ'ת מה, 'מי חטאת', עמ' תשסז–תשסח, הערה 1240.

הנחה מובלעת בגרסתו במשנה היא שהטהור לתרומה לא נטמא כלל במי חטאת שלא נתקדשו כמו שצריך מצד היותם מי חטאת, אלא כדין משקים טמאים בלבד.<sup>28</sup> כלומר, לשיטת הר"ש מי חטאת שנפסלו מטמאים אך ורק אם היו כשרים להזאה, אך אם מתחלת יצירתם הם היו מים שאינם ראויים לקידוש מי חטאת – הם טהורים לחלוטין, בניגוד לגרסת הרמב"ם במשנה.

נראה שמחלוקת הגרסאות של הר"ש והרמב"ם יכולה לשקף מחלוקת יסודית בנוגע לטומאת מי חטאת: לשיטת הר"ש והברטנורא, טומאת מי חטאת יונקת מהמעמד שלהם כמטהרים, וכיון שהם מטהרים, התורה גוזרת עליהם טומאה. ממילא אם מי החטאת לא נעשו כשרים מעולם לטהר, לא תהיה בהם טומאה כלל.<sup>29</sup> לעומתם, הרמב"ם תולה את טומאת מי החטאת בתערובת המים והאפר, ולשיטתו מי חטאת מטמאים לא מצד יכולת הטהרה שלהם, אלא מעצם השם שלהם כמי חטאת. יתכן אף להוסיף שלדעת הרמב"ם מי חטאת מנכחים ברובד מסוים את הפרה עצמה, ומגלמים את הפרה כקרבן, ולכן מטמאים כשם שהפרה מטמאת את העוסקים בעבודתה.<sup>30</sup>

בתוך השיטה העקרונית של הר"ש, שטומאת מי החטאת קשורה בתפקודם כמטהרים, וללא שעת כושר להזאה אין בהם טומאה, יש להבחין בין שני גוונים: בפשט הר"ש מי חטאת שנפסלו מטמאים מדאורייתא, וכך גם בספרי. לעומתו הברטנורא סבור שמי חטאת שנפסלו טהורים לחלוטין מדאורייתא, ומטמאים אך ורק מדרבנן. כלומר לר"ש טומאת מי חטאת תלויה בשעת כושר בעבר, ולשיטת הברטנורא כדי לטמא מדאורייתא על מי החטאת להיות כשרים בשעת העברת הטומאה.

נראה שלר"ש טומאת מי חטאת היא טומאה הקשורה בעצם החפץ של המים (שהוגדר בשעה שהוכשרו לטהר), ואף לאחר שהמים נפסלו מהזאה – טומאתם לא פקעה. לעומתו, הברטנורא סבור שטומאת מי חטאת היא דין בהכשר שלהם להזאה, ולא גדר בעצם החפץ. מסתבר שהר"ש יסבור כשיטת האו"ש לעיל, שמי חטאת הם אב הטומאה בעצמם. כיון שמי

<sup>28</sup> במהלך דיוננו לא ננסה לבאר את שיטת הר"ש בטומאת ידים.

<sup>29</sup> אמנם הברטנורא במשנה ט מסביר כמו הרמב"ם שדין מי חטאת שמעולם לא היו ראויים להזאה מטמאים כמו מי חטאת פסולים רגילים, אך כמובן לשיטתו טומאה זו דרבנן, ודברינו מתיחסים לדינה של תורה.

<sup>30</sup> כפי שהצענו לעיל בנוגע לטומאת משא במי החטאת. אם פרשנות זו נכונה, יתכן להציע שיטה תאורטית שמי חטאת שמעולם לא היו כשרים לא יטמאו כלל בפחות מכשיעור, אך כן יטמאו כשיש מהם כשיעור, אלא שלמעשה לא מצאתי שיטה שכזו.

חטאת מטמאים אף לאחר שנפסלו מהזאה – קשה לומר שהטומאה שלהם איננה דין בחפצא, אלא יחס אל הנוגע בהם.<sup>31</sup> לעומתו הברטנורא יכול לסבור גם כגבורת ארי, שמי חטאת מגדירים אחרים כטמאים אם הם כשרים, וזהו דין בהכשר שלהם לטהרה, אך גם יוכל לסבור כאו"ש, ולטעון שמי חטאת הם אב הטומאה בפני עצמם, אך טומאה זו מתיחסת לדינם כמטהרים ולא לחפץ שלהם.

### 3. טהור לתרומה וטהור לחטאת

אם אכן מי חטאת פסולים מטמאים מדאורייתא, כפי שהסקנו מן הספרי, מדוע ישנה חלוקה בין טהור לחטאת לטהור לתרומה?

הר"ש מפרש משנה זו לשיטתו דלעיל שמי חטאת לא מטמאים לענין טומאת מי חטאת עצמם, אך כן מטמאים לכל ענין אחר. ממילא, כשהמשנה מטהרת את הטהור לחטאת כְּנִתָּה שהוא נטמא כמו כל אדם אחר, מלבד לדיני חטאת, ולענין פסילת מי החטאת. אין לראות בפירוש שכזה הוצאת המשנה מפשטה, שהרי הטהור לחטאת שנשמר על עצמו בחומרה רבה כל כך מעונין, על דרך הכלל, דוקא במי החטאת עצמם, ולנושא שבו הוא עוסק – מי החטאת – הוא טהור. נראה גם שזו כונתו של הרמב"ם בפירוש המשניות בכתבו:

ואם היה טהור לחטאת כלומר להתעסק במלוי ובקדוש ובהזאה הרי הוא נשאר בטהרתו

ולא טמאוהו, בין שנגע בידיו או בגופו, מפני שהן ממין הדבר שהוא טהור לו.<sup>32</sup>

(רמב"ם בפהמ"ש פרה ח', ט)

הסברו של הר"ש לא יועיל לנו לשיטת בעלי התוספות בפסחים, שכפי שביארנו, חולקים עליו במפורש. יתכן שבשיטת בעלי התוספות נאלץ להסביר כשיטת הברטנורא שמדובר בדין דרבנן בלבד, ולכן הוא מושפע ממעלת הטהרה שאליה הנוגע נטהר, אך כאמור, שיטה זו נסתרת ממדרש ההלכה. כדי לתרץ את המשנה, העמיד המשנה אחרונה אוקימתא:<sup>33</sup>

<sup>31</sup> כזכור, כך אכן הצענו כשהסברנו את שיטתו שמי חטאת לא מטמאים לחזור ולטמא את עצמם.

<sup>32</sup> מפשט דברי הרמב"ם ניתן היה להבין שהוא סבור כדברי הגר"א, אולם דברי הגר"א קשים מסברא וקשים מן המקורות, ולכן העדפנו לפרש את דברי הרמב"ם על בסיס שיטת הר"ש, שיש לה יסודות בדברי התוספתא והירושלמי.

<sup>33</sup> אמנם המשנה אחרונה עוסק בדברי הרמב"ם, אך לשיטתנו בדבריו אין טהרה לנוגע במי החטאת לצורך שאיננו הזאה ממש, ואף אין צורך לתרץ כך ברמב"ם על בסיס פירושו למשנה עצמה.

ואפשר דס"ל לצורך הזאה אחרת ממי חטאת כשרים נגע באלו לצורך גופן או מקומן או כה"ג כל שלצורך הזאה כשרה לא מיטמא. (משנה אחרונה פרה ח', ט)

המשנה אחרונה מעמיד את דין המשנה בנגיעה לצורך הזאה. לפי דברי המשנה אחרונה, חידושה של המשנה איננו טהרתו של הטהור לחטאת, אלא החידוש שכל אדם שטהור לתרומה בלבד – נגיעתו במי החטאת נחשבת נגיעה שלא לצורך, ולכן יטמא. ההגיון בדין זה הוא ברור: כיון שחכמים תיקנו שהמזה צריך להטהר במיוחד לחטאת, כל נגיעה של אדם שאיננו טהור לחטאת כבר נחשבת כנגיעה שלא לצורך מדאורייתא, כיון שחכמים לא מאפשרים הזאה שכזו. אין ספק שזהו הפירוש העדיף ביותר לשיטת התוספות.<sup>34</sup>

## ה. פרה ששתתה מי חטאת

המשנה בפרה ט', ה מביאה שני מקרים שנחלקו בהם רבי יהודה וחכמים:

מי חטאת שנפסלו לא יגבלם בטיט שלא יעשם תקלה לאחרים רבי יהוד' אומר בטלו פרה ששתתה מי חטאת כשרה טמא מעת לעת רבי יהודה אומר בטלו במעיה:

מפורש בשיטת רבי יהודה שלא כל מי חטאת פסולים ממשיכים לשמור על טומאתם, שכן טיט ממי חטאת ובשר פרה אינם שייכים בהזאה. עלינו לברר אילו סוגי פסולים מטהרים את מי החטאת, ואילו מאפשרים למי החטאת לשמור על טומאתם.

לכאורה נראה שיש עקביות במחלוקות, והן קשורות אחת בשניה: לשיטת חכמים בשני המקרים מי החטאת הללו עדיין מטמאים, ואילו לרבי יהודה הם אינם מטמאים. מקור המחלוקת על פרה מובא בתוספתא מקואות (צוקרמאנדל) ז', יא ובספרי (במדבר קכד, יצוטט להלן). אמנם, הגמרא בפסחים העוסקת רק במקרה השני במשנה, פרה ששתתה, מתלבטת איך לפרש את דעת רבי יהודה, ואולי גם את דעת תנא קמא:

<sup>34</sup> אם נרצה להמנע מאוקימתא בדברי המשנה, ולפרש אותה כפשטה, יתכן להסביר שטהור לחטאת הנוגע במי חטאת טמאים נחשב לעולם כמי שנוגע לצורך, ולכן לשיטת התוספות יהיה טהור. זאת בניגוד לטהור לחטאת הנוגע במי החטאת הכשרים, שנידון ככל נוגע אחר. להסבר זה נאמר שמי חטאת הם אב הטומאה (כשיטת האו"ש) ומטמאים את הנוגעים בהם כחלק מדיני השמירה הכלליים שהתורה מצַוה עליהם (פסול היסח הדעת לדוגמא). כאשר מדובר במגע או משא לצורך הזאה – מי החטאת עודם נחשבים כשמורים, משום שיעודם המקורי עוד נשמר, ולכן לא יטמאו כלל, זאת בניגוד לנוגע סתם במי החטאת. לעומת זאת, כאשר מי חטאת נפסלים, הם אינם יכולים עוד לשמש להזאה, אך עצם הטומאה הקבועה בהם לצורך שמירתם לא פוקעת. כיון שהם עוד לא יכולים לשמש להזאה, אך הם מטמאים רק את מי שאינו נשמר מהם – גדר ה'לצורך', דהיינו השמירה על מעמדם וההיזהרות בהם, מתרחב מצורכי הזאה לכל אדם המתיחס אליהם ברצינות הראויה, מושג שנקבע על ידי חז"ל ב'טהור לחטאת'.

אמר רב נחמן בר יצחק: תא שמע, פרה ששתתה מי חטאת – בשרה טמא, רבי יהודה אומר: בטלו במעיה. ואי סלקא דעתך מכלים הוא דהדר ביה, אבל באוכלין כרבי יוסי ורבי שמעון סבירא ליה – אמאי בטלו במעיה לגמרי? נהי דטומאה חמורה לא מטמאו, טומאה קלה מיהא ניטמאו! – מאי בטלו במעיה נמי – בטלו מטומאה חמורה. אבל טומאה קלה מטמאו, מכלל דתנא קמא סבר טומאה חמורה נמי מטמאו? הא בשרה טמא קתני! – כולה רבי יהודה היא, וחסורי מיחסרא והכי קתני: פרה ששתתה מי חטאת – בשרה טמא, במה דברים אמורים – טומאה קלה, אבל טומאה חמורה – לא. שרבי יהודה אומר: בטלו במעיה. רב אשי אמר: לעולם בטלו במעיה לגמרי, משום דהוה ליה משקה סרוח. (פסחים יז: – יח.)

הגמרא מציגה מספר פסקים אפשריים בבשר פרה ששתתה מי חטאת:

- א. בשר הפרה מטמא טומאה חמורה (הבנה בתנא קמא שנדחתה).
  - ב. בשר הפרה מטמא טומאה קלה (ר' יהודה בלישנא קמא, תנא קמא בלישנא בתרא).
  - ג. בשר הפרה טהור לחלוטין (ר' יהודה בלישנא בתרא).
- האפשרות שלכאורה נדחתה בגמרא, מועלית בחזרה על ידי פרשני המשנה והגמרא, וכך כותב הרש"ש על המשנה:

ולעד"נ דע"כ לא דקדק הש"ס בפסחים שם מדקתני בשרה טמא מכלל דטומאה חמורה לא מטמאו אלא למאי דדחי דר"י נמי מודה בטומאה קלה. אבל לישנא דר"א שם דר"י מטהר לגמרי (וכן לרנב"י שם) י"ל דלת"ק אפי' טומאה חמורה נמי מטמאו ונקיט בשרה משום רבותא דר"י דמטהר אפי' הבשר.<sup>35</sup> (רש"ש פרה ט', ה)

אם כן, מצאנו שלש שיטות אפשריות בטומאת הפרה. ננסה להבין את השיטות השונות ולאחר מכן נחזור לבאר את ההבדל האפשרי בין פרה ששתתה מי חטאת לטיט מגובל במי חטאת. שיטת תנא קמא המטמא את בשר הפרה טומאה חמורה חייבת להניח שמי החטאת לא נטמעו, ועודם קיימים כישות עצמאית, הנכללת בפרה.<sup>36</sup> אפשר להבין דין זה באחת משתי דרכים:

<sup>35</sup> אמנם בהמשך שם מעלה הרש"ש אפשרות שתנא קמא במשנה מטהר מטומאה חמורה, אך מודה שהמחלוקת בספרי מתיחסת אף לטומאה חמורה, וכן ברמז בדברי המהר"ם חלאווה המובא לקמן, וכן בעמק הנצי"ב, וכך עולה מפירוש המשניות לרמב"ם ועוד.

<sup>36</sup> מודל דומה לכך ניתן לראות במשנה אהלות י"א, ז, האומרת שכלב שאכל מבשר המת ועוד לא עבר משך זמן מסוים (הנתון במחלוקת תנאים) עד שהוא מת – בשר המת שבתוכו מטמא באהל.



א. המים נטמעו בפרה, אך כיון שהם בבירור קיימים עדיין מבחינה פיזיקלית, אפשר להתיחס אליהם כאל יחידה פיזיקלית מובחנת, וכפי שהצענו בשיטת הר"ש – הטומאה מתיחסת לממד הפיזי של המים.

ב. אפשרות פחות סבירה היא שלדעת תנא קמא המים עצמם עדיין קיימים לא רק כיחידה פיזיקלית, אלא גם כאובייקט הלכתי מובחן ונפרד (גם אם אי אפשר בפועל לסנן אותו מהעצמים שסביבו), ובמסגרת זו עדיין יש להם שם מי חטאת המטמא אותם – כפי שהצענו בשיטת הרמב"ם.

ננסה לעמוד על יסוד שתי השיטות המקבילות, הסבורות שהפרה איננה מטמאת יותר טומאה חמורה; נראה מדוע פוקעת הטומאה החמורה של הפרה לשיטות אלו, ובמה חלוקה עליהם השיטה שהפרה עודנה מטמאת בטומאה חמורה.<sup>37</sup> מצינו מספר סיבות מדוע הפרה לא תטמא עוד טומאה חמורה לאחר שתיית מי הפרה. סיבה אחת היא דרשת הספרי, המובאת גם בתוספתא דמקואות:

הרי הוא אומר והיתה לעדת בני ישראל למשמרת למי נדה כשהם שמורים הרי הם מי נדה.<sup>38</sup> (ספרי במדבר קכד)

פשט דברי הספרי מתפרש על פסול היסח הדעת, ובכיוון זה הלכו גם בעלי התוספות:

הא בשרה טמא קתני – משמע דוקא בשרה אבל אדם וכלים לא והיינו משום דנפסלו בהיסח הדעת. (תוספות פסחים שם)

לשיטת התוספות פסול היסח הדעת מפקיע את טומאתם החמורה של מי חטאת, אך הם עודם בטומאתם הקלה, כיון שכאשר טמאו טומאה חמורה טמאו משום שם המשקה שעליהם, ולכן גם בעודם פסולים עדיין הם מטמאים כמשקיהם. נראה שהתוספות שואבים את שיטתם מן הדרשה בספרי דלעיל, שבזמן שמי החטאת אינם שמורים הם אינם מטמאים. היכן עובר הגבול לשיטת התוספות בין פסול המשאיר את המים בטומאתם לפסול המפקיע את טומאתם? הרש"ש (שם) התקשה בכך אף הוא:

<sup>37</sup> במסגרת הדיון בשיטה זו נכנסים הפרשנים לשאלה מה מעמד המים לאחר שפוקע מעמדם כאב הטומאה, והאם יתכן שיטמאו טומאה קלה מסיבות שונות. במאמר נתמקד רק בשאלת פקיעת הטומאה החמורה, ולא בדרך יצירת הטומאה הקלה.

<sup>38</sup> אמנם, היו שהבינו בכסף משנה שדרשת הספרי משיקה לדברי רב אשי בסוגיא בפסחים, אך רבים מן האחרונים חלקו על כך.

ד"ה הא משום דנפסלו בהסה"ד ק"ל הא תנן התם מ"ח מי חטאת שנפסלו מטמאין אה"ט לתרומה כו' ובר"ש פ"ח מ"ב כתב להדיא דכשנפסלו בהסה"ד מטמאין כלים.<sup>39</sup>

יתכן להסביר את דברי התוספות על בסיס ההבנה שהצענו בשיטת הר"ש על טומאת מי חטאת לחזור ולטמא אחרים: כזכור, הצענו שמי חטאת מטמאים כמעין גזרה מדאורייתא שנועדה לשמור על מי החטאת, ולמנוע מגע לא מבוקר במים, כחלק מדיני השמירה הכלליים עליהם. לכן הם נפסלים כאשר טמא נוגע בהם, על אף שהם עצמם כבר טמאים.<sup>40</sup> על פי הסבר זה, יתכן שמי חטאת שנפסלו בהיסח הדעת אינם מטמאים יותר, פשוט משום שאינם שמורים עוד. מטרת הטומאה שלהם היא לשמור עליהם, ומשעה שלא נשמרו ונפסלו על ידי היסח הדעת, תוספת טומאה לא תועיל כלל לשמור עליהם, ועל כן אינם מטמאים עוד. בגמרא מועלית אפשרות שבשר הפרה טהור לחלוטין ואין בו טומאה כלל וכלל מטעם 'משקה סרוח', דהיינו פגם בקטגוריה של מים החטאת כ'מים'. בתוספתא מובאת מחלוקת תנאים על משקה סרוח:

ר' אלעזר אומר משקה סרוח הרי טהור אמרו לו אין משקה יוצא ידי הפרה ואף לא ידי עופות: (תוספתא טהרות (צוקרמאנדל) ט', יב)

התוספתא עוסקת כמובן במשקים טמאים רגילים, ובהם נחלקו חכמים ורבי אליעזר. יתכן להסביר שמחלוקת תנא קמא ורבי יהודה כאן היא בדיוק מחלוקתם של רבי אליעזר וחכמים, ואכן כך מסביר הנצי"ב בעמק הספרי. לשיטה זו, כולם מסכימים שהגדרת הטומאה של מי חטאת תלויה בהיותם "מים", אלא שנחלקו האם משקה סרוח נחשב עדיין משקה (או לחלופין – האם משקה סרוח יוצא מידי טומאתו).

אמנם, מובן שאין הכרח להתאים בין שיטות חכמים ורבי אלעזר בתוספתא לדין מי חטאת, משני כיוונים שונים:

יתכן שמשקים טמאים לא יוצאים מטומאתם על ידי שתייה לשיטת חכמים כיון שהם טמאים בעצם החפצא שלהם, והטומאה רובצת על ההיבט הפיזיקלי שבהם. זאת בניגוד למי חטאת, שהעלינו אפשרות כי הם טמאים מצד דינם, ולכן כשיופקע דינם לא יטמאו עוד (בדומה להבנה שהצענו בשיטת הברטנורא לעיל בפקיעת טומאת מי חטאת לאחר פסולם).

<sup>39</sup> הרש"ש שם תירץ שבמקרה זה בטל שם חטאת מן המים לגמרי, ובעצם גרר את התוספות לשיטתו של רש"י. אולם קשה לומר כן משום שאין לזה רמז בדברי התוספות כלל.

<sup>40</sup> עיין לעיל הערה 34 כיצד כיוון זה יכול להשתלב גם בדין טומאת מי חטאת פסולים.

במקביל יתכן שמשקים טמאים יוצאים מידי טומאתם כאשר פוקע מהם שם המשקה לשיטת רבי אלעזר, אך מי חטאת לא תלויים בשם משקה כדי לטמא. המהר"ם חלאווה מציע אפשרות זו במפורש:

ומשני דלא הדר ביה אלא הכא שאני משום דהוה ליה משקה סרוח וכתיב וכל המשקה אשר ישתה בראוי לשתי' ורבנן פליגי עליה בהא משום דהוה ליה הוא עצמו אב הטומאה אבל במשקין המקבלין טומאה מודו דכל שהן סרוחין אינן מטמאין כדלקמן גבי פרש. (מהר"ם חלאווה פסחים יז: ד"ה ר' יהודה)

לשיטת המהר"ם חלאווה חכמים סבורים שמי חטאת ממשיכים לטמא אף אחר שנסרחו משום שהם אב הטומאה. יתכן שכונתו היא פשוט שטומאת מי חטאת לא נובעת מהיותם משקים – כמו כל משקה טמא אחר – אלא משום עצם שמם כ'מי חטאת', ואין צורך כלל שיהיו משקה.<sup>41</sup>

מדברי רש"י בסוגיא בפסחים עולה כיוון נוסף לפסול שיפקיע את הטומאה ממי החטאת:

נהי טומאה חמורה לא מטמאו אם נגעו אדם וכלים בהן בתוך המעים דהא אין שם מי חטאת עליהן, טומאה קלה, כגון את הבשר, לטמאו, דהא משקין בעלמא ניהו, ושם טומאה לא פקע מינייהו, דניטמאו מחמת עצמן דאין נגיעה גדולה ממה שהן נוגעין בעצמן, וכי אזיל שם מי חטאת מינייהו הוה להו משקין שנגעו במי חטאת. (רש"י פסחים יח. ד"ה בטלו)

רש"י לא מנמק בכל הסוגיא את סיבת הפסול, אלא רק כותב ש"אזיל שם חטאת מינייהו". נראה שלשיטת רש"י אין כאן גורם מוגדר ומסוים בעצם מי החטאת שמפקיע את הטומאה, אלא העובדה הפשוטה שהם כבר אינם מי חטאת. כלומר, הספיגה של מי החטאת במעי הפרה האדומה מבטלת את האבחנה בהם כחפץ אחד, נפרד מנוזלי הגוף של הפרה. עיכול מי החטאת אינו פוגם במעמדם הדיני, אלא מונע התיחסות הלכתית אליהם כאל חפץ מסוים, חפץ בעל זהות. ספיגת המים במעי הפרה היא בעצם פעולה של השמדת מי החטאת. לשיטת רש"י – לכולי עלמא קיים הדין שמי החטאת מושמדים לאחר הספיגה בפרה, אלא

<sup>41</sup> ואם כך טוען המהר"ם, הרי שהתוספות בסוגיא שם (ד"ה הא בשרה טמא) חולקים עליו: "אבל מי חטאת צריך שיהו ראויין מתחלה לשתייה ונמצא טומאה חמורה שלהן אינו מעשה עץ אלא מטעם שיהיו ראויין לשתיית אדם דבע"א לא היו ראויין להזאה ולכך אף כשנפסלו לא פרוה טומאת משקין". כלומר, היות מי החטאת ראויים לשתייה הוא תנאי בטומאה שלהם, ולכן טומאת משקים לעולם לא תפרח מהם, גם אם בטלה טומאת מי חטאת. אפשרות ביניים מעניינת מועלית בשפת אמת, לטענתו שם מי חטאת לא פוקע מהמים אף אם נסרחו, ולכן עודם נשארים בטומאתם, אך אין להם טומאת מגע.

שנחלקו אם מיד או לאחר 24 שעות. יוצא שלא מדובר כאן כלל על מי חטאת פסולים, ולשיטת רש"י יתכן שמי חטאת פסולים לעולם מטמאים, וכל חידושו של רבי יהודה הוא בגדרי קיום המים, ולא קיים הפסול שיפקיע את השם שעל המים. כך מסביר גם התפארת ישראל (להלן: תפא"י) את דין מי חטאת שגיבלם בטיט:

בטלו – דמדנגבלו בטיט הו"ל כעפרא בעלמא. (תפא"י יכין ט', ה)

ואכן כך הסביר רבנו פרץ בתוספות בשיטתיה מדוע המים בטלים רק במעי הפרה ולא בפיה:

ויש לומר דלפירוש רש"י דפירש התם דהא דפוסלין הינו משום תערובת דרוק אבל בגופייהו במים עצמן ליכא פסול והשתא ניחא הא דנקט במעיה דאי בפיה לא הוו בטלי מתורת מי חטאת אלא דוקא לגבי הזאה. (תוספות רבנו פרץ פסחים שם)

לפי הסברו של רבנו פרץ בתוספות ברש"י ישנם פסולים במי פרה אשר הם פסולי הזאה בלבד, והזאה בהם תהיה פסולה, ואילו פסולים אחרים אינם פסולי הזאה, אלא פסולים בעצם המים, בשם שעליהם, ומסתבר שבמצב כזה הם כבר לא יטמאו (לשיטת רבי יהודה). אמנם, רבנו פרץ לא שרטט את הגבול המדויק בין פסולים מסוג אחד לפסולים מסוג אחר. אנחנו הצענו כאמור שאין מדובר בפסול בגוף המים, אלא בפגם בעצם קיומם.

נראה שגם הרמב"ם הלך בכיוון דומה. כזכור, ברישא של המשנה הובאה מחלוקת תנא קמא ורבי יהודה שנראית ממבט ראשון כמקבילה: האם מותר לגבל מי חטאת פסולים בטיט. אולם המחלוקת הללו אינן מקבילות בהכרח.<sup>42</sup> החריגה המשמעותית ביותר עולה ברמב"ם אשר פוסק בצורה לא עקבית לכאורה:<sup>43</sup>

מי חטאת שנפסלו לא יגבלם בטיט שלא יעשם תקלה לאחריים שמא יגע בטיט ויטמא, שמי חטאת אינם בטלין בטיט שנאמר חטאת היא. פרה ששתת מי חטאת אף ע"פ שנשחטה בתוך כ"ד שעות בשרה טהור שנאמר למשמרת למי נדה, בזמן שהן שמורין אינן בטלין, אבל בזמן ששתאתן פרה בטלו שהרי אינם שמורין. (רמב"ם פרה ט"ו, ו-ז)

הרמב"ם לומד מגזרת הכתוב הן את טומאת הטיט המגובל והן את דין פרה, אך פוסק בכל אחד מהם בצורה שונה. לכאורה הרמב"ם מצטט את הלימוד מהספרי שלעיל הסברנו

<sup>42</sup> המחלוקת יכולות לחרוג במספר כיוונים, והאחרונים אכן עסקו בכך. במסגרת זו נמנענו מלהכנס לחריגות אלו, משום שהן אינן עוסקות בעיקר טומאת מי חטאת, אלא בדרך מי החטאת לטמא טומאה קלה בלבד.

<sup>43</sup> יש לציין שהרמב"ם פוסק כאן בניגוד לפסק המפורש שלו בפירוש המשניות.

שעוסק בפסול היסח הדעת, אך נראה שהרמב"ם מפרש אותו בצורה שונה. הספרי למד ש"כשהם שמורים הרי הם מי נדה", ואנחנו הבנו שמדובר בדין טומאה וטהרה, ופסול היסח הדעת מפקיע את דיני טומאה וטהרה שלהם. הרמב"ם מפרש את הלימוד כעוסק בדין ביטול, שמי חטאת שנפסלו בהיסח הדעת יכולים להתבטל אם נשתו על ידי פרה.

מלשון הרמב"ם נראה שבא להנגיד בין דין טיט לדין בשר הפרה: הוא לומד מהפסוק שמי חטאת אינם בטלים ולכן אסור לגבל מי חטאת בטיט, אך גם לומד מהמשך הפסוק שמי חטאת אינם בטלים רק בזמן שהם שמורים. נראה מלשונו, וכך פירש גם הנצי"ב בעמק הספרי, שהעובדה שמי החטאת אינם שמורים לא מטהרת אותם בפני עצמה, אלא העובדה שהם אינם שמורים מאפשרת להם להתבטל.

יש לחדד את ההבדל בין שיטת רש"י (כפי שבאה לידי ביטוי בתפא"י) לשיטת הרמב"ם; לדעת רש"י מונחי הביטול של מי חטאת הם ריאליים בלבד, ולכן התפא"י אינו מבחין בין פרה ששתתה אותם לטיט שגובל בהם – בשני המקרים "פנים חדשות באו לכאן". הרמב"ם לעומתו סבור שיש גזרת הכתוב המונעת את ביטולם של מי החטאת, כלומר הוא מכיר בכך שמקרים אלו כוללים ביטול ריאלי של המים, אך סבור שהתורה גוזרת על חפצים חדשים אלו שעדיין הם מקושרים אל מי החטאת, אלא שזה נכון רק אם המים נותרים שמורים. אמנם לא ברור מדוע הרמב"ם רואה בגיבול טיט שמירה על מי חטאת.<sup>44</sup>

ראינו אם כן שלשה כיוונים אפשריים להסביר מדוע מי החטאת איבדו את טומאתם (אף אם נאמר שמי חטאת שנפסלו בסתמא טמאים): החרגה של פסול היסח הדעת כפסול שמטהר את מי החטאת, הסרחה של המים מבטלת את מעמדם הדיני כמשקה, או שספיגתם של מי החטאת במעי הפרה מבטלת את הקיום שלהם כחפץ מובחן.

## 1. סיכום

יש עוד מספר נושאים שלא נגענו בהם מפאת העדר מקום, ובעיקר בטומאת מי חטאת לאחר שהזו מהם על הטמא, ובמחלוקת התנאים שם, ועוד חזון למועד. נסכם כאן בקצרה – ללא ביאורים והרחבות – את המחלוקות השונות שראינו בשלל הנושאים אותם למדנו: מעמד מי החטאת:

<sup>44</sup> לא ניתן לומר ששורש המחלוקת הוא האם המים טמאים כחפץ או טמאים בשל דינם, כפי שטענו לעיל בר"ש ובברטנורא, כיון שכאן המחלוקת היא בעצם האם התורה רואה את המים עצמם כמושמדים או לא.

- אר"ש: מי החטאת טמאים מצד עצמם.

- גבורת ארי: מי החטאת מגדירים אחרים כטמאים.

טהרת המזה:

- מקור:

- תוספות: גזרת הכתוב מלמדת שהמזה טהור.

- רמב"ם: אם ההזאה טהרה את הטמא קל וחומר שהמזה עצמו יהיה טהור.

- היקף:

- רבי עקיבא: הזאה על אדם טהור תטמא את המזה.

- חכמים: גם בהזאה על אדם טהור המזה לא נטמא.

- יסוד:

- תוספות ומאירי ביומא: הזאה היא נגיעה לצורך שימוש במי החטאת, וכל נגיעה שהיא לצורך שימוש במי החטאת איננה מטמאת.

- רמב"ם: כשם שהזאת מי החטאת מטהרים את הטמא מטומאתו, כך אף המזה עצמו לא נטמא מהם.

- הגהה על התוספות ומאירי בנדה: מגע של מזה אינו בגדר רגיל של מגע.

- ברטנורא וגר"א: אדם שנטהר עבור מי החטאת טהור.

- ר"ש: מי החטאת מטמאים לחלוטין, אך אינם חוזרים לטמא את עצמם.

טומאת בגדים – היקף:

- בבלי: רק משא של מי חטאת כשיעור מטמא את הנושא לטמא את בגדיו.

- ספרי וספרא: אפילו מגע במי חטאת כשיעור מטמא את הנוגע לטמא את בגדיו.

טומאת מי חטאת פסולים:

- מקור:

- ברטנורא: מי חטאת שנפסלו טהורים מדאורייתא ומטמאים רק מדרבנן.

- רמב"ם: מי חטאת שנפסלו מטמאים אף מדאורייתא.

- היקף:

- שעת כושר:

- ר"ש: רק מי חטאת שהיתה להם שעת כושר להזאה על טמאים מטמאים מדאורייתא.
  - רמב"ם: כל מים חיים שמעורב בהם אפר פרה אדומה מטמאים מדאורייתא אף אם מעולם לא היו כשרים להזאה על טמאים.
    - מדוע טהור לחטאת אינו נטמא מהם:
    - גר"א: מי חטאת אינם מטמאים אדם שנטהר עבורם.
    - ר"ש: מי חטאת מטמאים אף את הטהור לחטאת, אך הוא לא חוזר ומטמא את מי החטאת עצמו.
    - ברטנורא: כך תקנו חכמים על טומאת מי חטאת פסולים.
- פרה ששתתה מי חטאת או שגבלו בהם טיט:
- דין בשר הפרה:
    - הוה אמינא בגמרא ושיטת הרש"ש: אם פרה שתתה מי חטאת – כל זמן שמי החטאת בגופה, בשר הפרה מטמא טומאה חמורה כאב הטומאה.
    - רבי יהודה בלישנא קמא ותנא קמא בלישנא בתרא: בשר הפרה מטמא טומאה קלה כבשר שנטמא מאב הטומאה.
    - רבי יהודה בלישנא בתרא: בשר הפרה טהור לחלוטין.
  - מדוע שטומאת המים תופקע:
    - תוספות: כשפרה שותה מי חטאת, המים נפסלים מהזאה בפסול היסח הדעת, ומים שנפסלו בהיסח הדעת פוסקים מלטמא אחרים.
    - הנצי"ב: לאחר שפרה שותה את המים, מי החטאת נחשבים כמשקה סרוח, כלומר בטל מהם שם משקה, ולכן אין בהם עוד יכולת לטמא טומאה חמורה או קלה.
    - רש"י ותפא"י: מים שנשתו על ידי פרה כבר בטלים מלהתקיים כאובייקט עצמאי, ולכן אין בהם עוד יכולת לטמא.
    - רמב"ם: כל עוד המים שמורים הם אינם יכולים להתבטל, אך מרגע שנשתו על ידי הפרה הם פסקו מלהיות שמורים, ולכן הם יכולים להפסיק להתקיים כאובייקט עצמאי.

## יהושע נסיך אפרים

בכור שורו הדר לו... וקרני ראם קרניו – שור כחו קשה אבל אין קרניו נאות  
ראם קרניו נאות אבל אין כחו קשה, ניתן ליהושע כחו של שור וקרנו של ראם.

(ספרי דברים שנג)

### א. פתיחה

דמותו המקראית של יהושע היא רביגונית ביותר. מחד גיסא, יהושע הוא מנהיגו הדגול של עם ישראל, המוביל אותם בכיבוש ארץ ירושתם ובהתנחלות בה. מאידך גיסא, יהושע הוא עבד משה, הנער אשר "לא יָמִישׁ מִתּוֹךְ הָאֵהָל" (שמות ל"ג, יא) שנצטווה כי "לא יָמוּשׁ סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה מִפִּיךָ" (יהושע א', ח) ועליו שנתה המשנה – "משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע" (אבות א', א).

בספר הנקרא על שמו אנו פוגשים איש משכמו ומעלה – מנהיג מורכב ומנוסה, אשר בדרכי אסטרטגיה ודיפלומטיה מְנַיֵט את עם ישראל למלא את יעודו ההיסטורי והרוחני בארצו – "וַיַּעֲבֹד יִשְׂרָאֵל אֶת ה' כָּל יְמֵי יְהוֹשֻׁעַ" (יהושע כ"ד, לא). אולם, בעוד תקופתו כמנהיג מפורטת בהרחבה, מעט מאד ידוע לנו על מוצאו: מאין בא? מה סיפורו? בניגוד לרבו משה, אשר על ילדותו מספרת התורה עוד מעט נישואי הוריו, ראשיתו של יהושע לוטה בערפל.

יהושע נזכר בתורה כ"ט פעמים (בג' מתוכן הוא נקרא "הושע"). לקראת אמצע ספר במדבר, עם בחירתו על ידי הקב"ה להנהיג את העם אחרי משה (במדבר כ"ז, יח), דמותו מקבלת מקום מרכזי על במת ההיסטוריה. הוא מוכר גם כן ממעורבותו באירועים מרכזיים בתקופת ישראל במדבר: נבואת אלדד ומידד (שם י"א, כח) ושליחת המרגלים (שם י"ג, ח).

ברם, במקום הראשון שבו נזכר יהושע בתורה הוא נזכר כמעט כמובן מאליו. כאשר עם ישראל, שיצא זה עתה ממצרים, מותקף על ידי עמלק, יהושע נבחר להוביל את קרב ההגנה. הכתוב מתאר את שליחתו על ידי משה כאילו אנו כבר מכירים אותו, על אף שזו הפעם הראשונה שהוא נזכר במקרא. יתר על כן, בשאר אזכוריו כמעט תמיד מופיע שמו בצירוף



פרט מזהה המתיחס לתפקידו כמשרת משה<sup>1</sup> או ליחוסו לנון,<sup>2</sup> אך בפרשת מלחמת עמלק (שמות י"ז) נזכר יהושע ארבע פעמים (שם ט, י, יג, יד) ובכולן לא נזכר שום פרט מזהה.<sup>3</sup> אם כן, נשוב להציב שתי שאלות בבסיס מאמרנו: א. מדוע דוקא הוא נבחר להוביל את המלחמה בעמלק? ב. מהו הרקע שעליו צמחה דמותו של יהושע בן נון? נפתח בהצגת תשובות שונות לשאלה הראשונה, ולאחר מכן ננסה להציע תשובה לשאלה השנייה שתפתור את שתי השאלות כאחת, ותאיר לנו את דמותו של יהושע.

## ב. יהושע ילחם לכם

בשאלה הראשונה דנו הפרשנים דרך שאלה אחרת – מדוע משה עצמו לא הוביל את עם ישראל לקרב כפי שעשה במלחמות סיחון ועוג? מה ראה משה לשלוח מישהו אחר, ומדוע שלח דוקא את יהושע? על כך השיבו תשובות שונות הנובעות מתוך גישה שונה למשמעות המלחמה ולתפקיד שמלא בה יהושע.

### 1. מלחמה בעמלק על ידי יוסף

כיוון מרכזי העולה במדרשים מבוסס על יחוסו של יהושע ליוסף, ועל תפקידו של יוסף במלחמה נגד עשו ועמלק.<sup>4</sup> כך עולה בכמה מדרשים:

אמר הקב"ה אין זרעו של עמלק נופל אלא ביד בנה של רחל, כן אתה מוצא ברפידים נפל ביד יהושע שנאמר ויחלוש יהושע את עמלק (שמות י"ז, יג), אמר הקב"ה לעולם השבט הזה מוכן להיפרע מן עמלק... ד"א אמר הקב"ה ממני היה הדבר מימיו של משה

<sup>1</sup> ראה שמות כ"ד, יג; ל"ג, יא; במדבר י"א, כח.

<sup>2</sup> ראה שמות ל"ג, יא; במדבר י"א, כח; י"ג, ח, טז; י"ד, ו, ל, לח; כ"ו, סה; כ"ז, יח; ל"ב, יב, כח; ל"ד, יז; דברים א', לח; ל"א, כג; ל"ב, מד; ל"ד, ט.

<sup>3</sup> עמד על כך בעל הדעת סופרים [מהד' ירושלים 1963 ואילך] שמות י"ז, ט ד"ה ויאמר משה: "לא נכתב דבר על יהושע כדרך התורה והנביאים על פי ה' לכתוב על האנשים אך מה שדרוש לענין". וכן העיר עמוס חכם בפירוש דעת מקרא (שמות י"ז, ט): "אין התורה מבארת כאן מי הוא יהושע, כי היא סומכת על המפורסמות בכל ישראל, שיהושע הוא משרתו – תלמידו המובהק של משה ויודע תכסיסי מלחמה וראוי להנהיג את צבא המלחמה". קשה לי לקבל את תירוצו של עמוס חכם משתי סיבות: א. בשאר התורה מוזכר יחוסו או תפקידו של יהושע, כלומר שאין זה מובן מאליה לקורא. ב. בשלב זה לא ידוע לנו כלום על יהושע, ואם כן יהיה זה אנכרוניסטי ליחס לו עכשיו את תפקידו בהמשך.

<sup>4</sup> ראה למשל בבא בתרא קכג..

שנאמר ויאמר משה אל יהושע בחר [וגו'] (שמות י"ז, ט), וכי מדעת עצמו אמר לו, לאו, אלא מפי הדיבור יכול היה יהושע למחות זרעו של עמלק. (פסיקתא רבתי יג) ד"א למה ליהושע אמר לו זקנך על ידו ירדו למצרים לך הזדווג עם מי שאירע אותם בעלותם ממצרים.

ד"א למה ליהושע אמר לו זקנך אמר (בראשית מב) את הא-להים אני ירא, ובזה כתיב (דברים כה) ולא ירא א-להים יבא בן בנו שאמר את הא-להים אני ירא ויפרע ממי שנאמר עליו ולא ירא א-להים. (שמות רבה (וילנא) כ"ו, ג<sup>ה</sup>)

המשותף למדרשים אלו הוא שהם מחפשים את התשובה ביחוסו של יהושע. אמנם אם כן, מפתיע עוד יותר שהכתוב לא הזכיר בפרשיה זו את יחוסו של יהושע.

## 2. הכנה למלחמות על דרך הטבע

המלבי"ם<sup>6</sup> מפרש שיש במלחמה זו יסוד של הכנה למלחמות שילחמו ישראל בכניסתם לארץ – בדרך טבעית ולא בדרך נסית. על כן בחר משה ביהושע להוביל את ישראל כהכנה לתפקידו בעת כניסתם לארץ:

ויאמר משה אל יהושע: הנה במלחמת סיחון ועוג נלחם משה בעצמו כי היתה המלחמה ע"י ה' בנסים גלויים, כמ"ש (דברים ג) אל תירא כי בידך נתתי אותו כי אז היו ראויים אל הנס, לא כן עתה שה' הסתיר פניו מהם והיו צריכים למלחמה טבעיית, שזה לא היה בכחו של משה, שכל ענינו היה מעשה נסים, ולכן הוצרך שתהיה המלחמה ע"י יהושע, שהוא היה מוכן לרשת את הארץ ע"י מלחמה טבעיית בעזר א-להי בנסים נסתרים כפי הזכות וההכנה, לכן צוה אל יהושע. (מלבי"ם שמות י"ז, ט)

סיוע לפירושו נמצא במדרש:

ויאמר משה אל יהושע – למה ליהושע, מתחלה אתה דורש שהיה מבקש להדריכו למלחמה, לפי שהוא עתיד להכניס את ישראל לארץ. (שמות רבה (וילנא) שם)

<sup>5</sup> הרב מנחם כשר (תורה שלמה שמות י"ז, ט הערה [נה]) מצטט את המושב זקנים (פירוש של בעלי התוספות): "תימא, למה אמר יותר ליהושע בזאת המלחמה? כי המלחמה היה באייר, שמזלה שור, ויוסף נקרא בכור שור, ויהושע הוא מבניו".

<sup>6</sup> ראה גם אברבנאל בפירושו הראשון, שד"ל, העמק דבר ודעת סופרים שפירושו באופן דומה. השווה לפירוש הרלב"ג המפרש באופן הפוך שמטרת החלפת משה ביהושע היא להראות לעם נצחון נסי בזכות תפלת משה, דבר הנועד להטמיע בהם אמונה בה', ועיין גם ברמב"ן.

הקושי בפירוש זה הוא שמשה לא ידע שיהושע יהיה הממשיך שלו (כפי שעולה מבקשתו מה' בבמדבר כ"ז, טז). יתר על כן, בשלב זה משה עוד חשב שהוא יכניס את העם לארץ ויוביל אותם למלחמות נגד מלכי הכנעני, שכן רק לאחר פרשת מי מריבה נתבשר משה כי הוא לא יביא את העם אל הארץ (שם כ', יב).

### 3. זלזול בעמלק על ידי שליחת המשרת

ואפשר עוד לומר שמשה רבינו לא רצה להלחם בעצמו המלחמה הזאת כדי שלא ישוה לעמלק ויתכבד שנלחם עם משה ועם כל ישראל. אבל כדי לבזותו שלח את יהושע משרתו להלחם בו... (אברבנאל שמות י"ז)

האברבנאל מציע כי משה רצה לזלזל בעמלק ולא לכבד אותם בנוכחותו, ועל כן שלח את משרתו להלחם בהם כדי להפגין את חוסר חשיבותם. התנהגות זו מזכירה את אלישע ביחסו לנעמן הארמי, אשר שלח אליו שליח במקום לצאת אליו בעצמו (מל"ב ה', י-יא). האברבנאל מניח – באופן מתקבל על הדעת, אף שלהלן נציע חלופה להנחה זו – שכבר בשלב זה יהושע היה משרתו של משה. אם כך, אין שליחת יהושע כאן מלמדת דבר על יהושע עצמו אלא הוא נבחר בגלל תפקידו כמשרת משה. עדיין לא מובן לפי פירוש זה מדוע הכתוב לא מתאר את יהושע בפרשיה זו כמשרת משה.

### 4. כפרת עוון ביטול תורה

יש פרשנים, כדוגמת האור החיים והאלשיך, שהסבירו את שליחותו של יהושע בשקידתו על עסק התורה, שיש בה תיקון לחטא עם ישראל שרפו ידיהם מן התורה ועל כך בא עמלק (מכילתא דר"י בשלח, מסכתא דעמלק א):

ויאמר משה אל יהושע – נתחכם משה כשהכיר העון שהוא לצד ביטול מלחמת התורה אמר אין ראוי לצאת למלחמה אלא יהושע שנאמר עליו (לקמן ל"ג י"א) לא ימיש מתוך האוהל בעסק התורה, ואמר לו שיבחר כיוצא בו ובזה יתגבר עליו וכן היה. (אור החיים שמות י"ז, ט)

דרשה זו מתמקדת בתפקידו של יהושע כמנהיג תורני וכשליח ישראל לתיקון עוונם. מעניין לראות כיצד הדרשנים בחרו להציג יסודות שונים של דמותו הרב־גונית של יהושע, אך לצערנו אין זה עונה על שאלתנו ברמת פשטי המקראות, שכן יהושע לא מתואר עדיין כמי שאינו מש מאהלו של משה. ברצוני להציע פירוש אחר, המבוסס בפשטי המקראות ונתמך במדרשי חז"ל, שבכחו לענות על השאלות שפתחנו בהן.

## ג. יהושע – היורש של יוסף

### 1. מי היה נון?

אנשים רבים במקרא מפורסמים בזכות בניהם, נון הוא אחד מהם. הוא מופיע שלשים פעם במקרא: עשרים ותשע מתוכן בסמיכות לשם בנו – יהושע בן נון, והפעם השלשים היא היוצאת מן הכלל המלמדת על הכלל:

וּבְנֵי אֶפְרַיִם... עֲמִיהוּד בְּנוֹ אֱלִישָׁמַע בְּנוֹ: נוֹן בְּנוֹ יְהוֹשֻׁעַ בְּנוֹ: (דהי"א ז', כ, כו–כז)

נון הוא בנו של אלישמע בן עמיהוד, נשיא שבט אפרים במדבר.<sup>7</sup> לא מסופר לנו על נון שום דבר במקרא, אך המדרש מחבר בין דמותו לסיפור אחר על שבט אפרים.

### 2. יציאת בני אפרים

וּבְנֵי אֶפְרַיִם שׁוֹתְלַח וַיְכַרְדּוּ בְּנוֹ וַתַּחַת בְּנוֹ וְאֶלְעָדָה בְּנוֹ וַתַּחַת בְּנוֹ: וַזְּכַר בְּנוֹ וְשׁוֹתְלַח בְּנוֹ וְעֶזֶר וְאֶלְעָד וַהֲרָגוּם אֲנָשֵׁי גַת הַנּוֹלָדִים בְּאֶרְצָן כִּי יָרְדוּ לְקַחַת אֶת מְקַנְיָהֶם: וַיִּתְאַבְּלּוּ אֶפְרַיִם אֲבִיהֶם יָמִים רַבִּים וַיָּבֹאוּ אֲחִיו לְנַחְמוֹ: וַיָּבֹאוּ אֶל אִשְׁתּוֹ וַתַּהַר וַתֵּלֶד בֶּן וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ בְּרִיעָה כִּי בְרִיעָה הָיְתָה בְּבֵיתוֹ: (שם כ–כג)

מסורה עתיקה מתארכת את המסופר בפרק זה לימי שעבוד ישראל במצרים. תרגום הכתובים על דברי הימים מפרש את הסיפור הסתום בעזרת מדרש:

וַזְּכַר בְּרִיעָה וְשׁוֹתְלַח בְּרִיעָה וְעֶזֶר וְאֶלְעָד – הַנּוֹן הָיוּ אֲמֶרְקְלֵיָא לְבֵית אֶפְרַיִם וּמְנוּ יֵת קֶצֶא מִן שְׁעֵתָא דְהוֹת דְּבִירָא דְמָרִי עֲלֵמָא מְתַמְלֵלָא עִם אֲבָרְהָם בִּינֵי פְסוּגִיָא וְטַעוּ דְהוּהָ חֲמִי לְהוֹן לְמַמְנֵי מִן יוֹמָא דְאִתְיָלִיד יִצְחָק וַנִּפְקֻ מִמִּצְרַיִם תְּלַחִין שְׁנֵין קָדָם קֶצֶא... וּבְמַפְקֵהוֹן מִמִּצְרַיִם הָיוּן עֲמָהוֹן מֵאֲתָן אֶלְפִין גְּבָרִין בְּמֵאֲנֵי זֵינָא מִשְׁבָּטָא דְאֶפְרַיִם. וַקְטָלוּנוּן אֲנָשֵׁי גַת דְאִתְיָלִידוּ בְּאֶרְעָא – דְּפִלְשֵׁתָאִי. אַרוּם נְחָתוּ לְמַבֵּת (ס"א לְמַבְר) גִּיתִיהוֹן.

[תרגום: וַזְּכַר בְּנוֹ וְשׁוֹתְלַח בְּנוֹ וְעֶזֶר וְאֶלְעָד – הם היו אמרכלים לבית אפרים ומנו את הקץ משעה שהיה דבר אדון העולם מדבר עם אברהם בין הבתרים וטעו שהיה ראוי להם למנות מיום שנולד יצחק ויצאו ממצרים שלשים שנים קודם הקץ... ובצאתם ממצרים היו עמם מאתים אלפי גברים בכלי זין משבט אפרים. והרגום אנשי גת הנוֹלָדִים בְּאֶרְצָן – פלשתים. כִּי יָרְדוּ לְקַחַת אֶת מְקַנְיָהֶם: ר"ב]

<sup>7</sup> ראה במדבר א', י; ב', יח; ז', מח, נג; י', כב.

המדרש מספר שבני אפרים טעו בחישוב קץ גלות מצרים, מרדו באדוניהם המצרים, העפילו ארצה ונהרגו בקרב עם אנשי גת הפלשתים. מדרש זה נראה עתיק מאד והוא נזכר בכמה מקומות בחז"ל<sup>8</sup> וכן בדברי פרשני ימי הביניים.<sup>9</sup> למדרש יש גם מסורות שונות.<sup>10</sup>

### 3. מנהיג המרד

מוטיב זה של מרד בני אפרים נגד שעבוד מצרים מורחב עוד יותר בפרקי דרבי אליעזר.<sup>11</sup> בגרסא זו של המדרש אנו פוגשים את מנהיג המרד:

ר' אליעזר אומר כל אותן השנים שישבו ישראל במצרים ישבו בטח ושאנן ושלן עד שבא נון מבני בניו של אפרים ואמר להם נגלה לי הקב"ה להוציא אתכם ממצרים, בני אפרים בגאות לבם שהם מזרע המלכות וגבורי כח במלחמה לקחו את נשיהם ואת בניהם ויצאו ממצרים, ורדפו המצריים<sup>12</sup> אחריהם והרגו מהם מאתים אלף כלם גבורים, שנ' בני אפרים וכו'.

<sup>8</sup> ראה מכילתא דר"י בשלח; מסכתא דויהי פתיחתא, מסכתא דשירה ט; סנהדרין צב; שמות רבה (וילנא) כ', יא; ופסיקתא דרב כהנא (מנדלבוים) י"א, י (שם מוזכר מספר שנים אחר לטעות הקץ).

<sup>9</sup> ראה רש"י שמות ט"ו, יד; תהלים ע"ח, ט ודה"א ז', כ; ראב"ע תהלים ע"ח, ט ושיה"ש ב', יג; דברי הרמב"ם באגרת תימן; רמב"ן שמות י"ב, מב; תעליות הרלב"ג דה"א ז'; דרשות הר"ן, הדרוש החמישי ד"ה ומפני זה.

הרד"ק אף הוא מזכיר פירוש זה בכמה מקומות (בראשית מ"ח, יט; תהלים ע"ח, ט ודה"א ז', כא), אך פירושו שונה משאר הפרשנים המצטטים את חז"ל. לפי רד"ק, סיפור זה לא אירע בחיי אפרים עצמו אלא במהלך שהותם במדבר, לאחר שיצאו ממצרים. הרד"ק תולה פרשנות זו במנינם המועט של שבט אפרים במפקד בחומש הפקודים ביחס למנינם בצאתם ממצרים.

<sup>10</sup> במדרש שיה"ש רבה (וילנא) ב', א [ז] מרחיב המדרש את הרעיון ומסביר שהיו שתי מרידות נגד המצרים על ידי בני אפרים: אחת בימי שותלח בן אפרים ואחת בימי עמרם. ככל הנראה מה שהפריע למדרש הוא תאום הדורות: אם המרידה היתה עוד בחיי אפרים בן יעקב, הרי שלא מדובר על טעות של שלשים שנה בחישוב הקץ. בדרך זו הסביר הרב זאב וולף איינהורן (המהרז"ל, בן דורו של המלבי"ם) בפירושו לשמות רבה.

גם אם נאמר שאפרים חי מאות שנים – דבר שאינו מנוגד לפסוק "וימת יוסף וכל אחיו וכל הדור ההוא" (שמות א', ו) שכן אפרים אינו מדורו של יוסף – בדברי הימים מסופר כי בנו של אפרים, בריעה, נולד בעקבות המעשה, ואחריו ניתן לספור שבעה דורות עד יהושע שהיה לכל הפחות נער ביציאת מצרים. עיין מלבי"ם דה"א ז', כה שעומד על כך.

<sup>11</sup> המלבי"ם דה"א ז', כה הזכיר אותו אך ככל הנראה בגרסא אחרת (מפני שהוא מפנה שם לפרק מ"ח). השווה גרסאות של המדרש שהובאו בילקוט שמעוני בשלח רכז ודה"א תתרעז.

<sup>12</sup> במדרש זה נאמר שהמצרים הם אלו שהרגו אותם, וכך כותב הרמב"ם באגרת תימן, אך שאר המדרשים לעיל כותבים שבני אפרים באו לסופם בידי הפלשתים, כאמור דה"א ז'. ניתן להציע כמה תירוצים לסתירה זו: ראשית, ניתן לחלק בין שתי המרידות כפי שעולה במדרש שיה"ש, כאמור לעיל. שנית, יתכן מאד שהפלשתים פעלו בשירות האימפריה המצרית כפי שהיה המצב

החידוש במדרש זה הוא עצום! לא ברור מנין דלה המדרש את זהותו של מנהיג המרד, ואולי יתכן להסביר שהמדרש חיפש מנהיג משבט אפרים בדורות של יציאת מצרים. בני אפרים הנזכרים הם השושלת: עמיהוד < אלישמע < נון < יהושע.<sup>13</sup> אלישמע ויהושע יצאו ממצרים עם משה ולכן המנהיג האפרתי חייב להיות נון. כמובן, 'אם קבלה היא – נקבל'.

יש במדרש זה ללמד אותנו הרבה על הבית שבו גדל יהושע:

ראשית, אביו נגלה לנו כאן כמנהיג כריזמטי אשר לא היה מוכן לקבל את שעבוד ישראל ביד מצרים ואת ההתעללות בהם – ועל כן הוא עושה מעשה. נון טוען שהיתה לו התגלות נבואית<sup>14</sup> ושהוא המושיע שהובטח לבני ישראל אשר יוציאים ממצרים.

שנית, המדרש מתאר את אָפְּיִם של בני אפרים כאנשים גאים, אולי קצת יותר מדי. שני גורמים לכך: א. השתייכותם לשכבת האצולה המצרית – "מזרע המלכות" (כצאצאי יוסף שליט מצרים). ב. כשרונם הצבאי וגבורתם במלחמה. מדרש חז"ל אחר מבסס את קיומם של הגורמים הללו – מעמדם היחודי של בני אפרים ותפקידם הצבאי:

ורבנן אמרי: מדוד – משעבוד מצרים, ללמדך שלא נשתעבדו בניו של יוסף במצרים, כמה דאת אמר בכור שורו הדר לו (דברים ל"ג, יז), מה בכור שור אין עושין בו עבודה, שנאמר לא תעבוד בכור שורך (דברים ט"ו, יט), אף זרעו של יוסף לא נשתעבדו במצרים. ואין דוד אלא שעבוד מצרים, שנאמר בשבתנו על סיר הבשר (שמות ט"ז, ג), ומתרגמינן על דודא דבשרא, מלמד שכשנפטרינן לילך לבתיהם היו בוזזים על שוקי

לעתים בתקופה זו. ראה גם: בנימין סלנט, "ולא נָחָם א–להים דרך ארץ פלשתים", דף שבועי של אוניברסיטת בר אילן, גליון 794, פרשת בשלח תשס"ט, שהשווה בין סיפור יציאת בני אפרים למצא הארכאולוגי של אסטלת מְרִנְפָּתַח.

<sup>13</sup> על פי דה"א ז', כו–כו. אין זה צירוף מקרים שהשושלת של אפרים עד יהושע בן נון מופיעה באותו פרק של סיפור הריגת בני אפרים.

<sup>14</sup> לחז"ל יש מסורת מקבילה המדברת על נבואה של יוסף בענין בוא הגואל משעבוד מצרים: "סימן היה לישראל כל גואל שיבא בסימן הזה פקוד פקדתי, הם יודעים שהוא גואל של אמת, שכן אמר להם יוסף, וא–להים פקוד יפקוד אתכם (בראשית נ', כד), כיון שהזכיר להם פקוד יפקוד מיד ויאמן העם (שמות ד', לא)" (תנחומא (בובר) שמות כא).

מדרש עם מסורת מקבילה מובא בבעל הטורים בראשית נ', כה: "שהשביעם שלא ידחקו את הקץ כי יוסף ידע את הקץ כי יעקב גילה לו: וכן בתרגום המיוחס ליונתן (שם): "ואומי יוסף ית בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְמִימְרָ לְבַגְיָהוֹן הָא אַתְוֹן מְשַׁתְּעַבְדִין בְּמִצְרַיִם וְלֹא תִזְדִּיחוּן לְמִיִּסוּק מִמִּצְרַיִם עַד זְמַן דְּיִיתוּן תְּרִין פְּרוֹקִין וְיִימְרוּן לְכוּן מְדַכְר דְּכִיר יִי יִתְכוּן וּבְעִידוֹן דְּאַתְוֹן סְלֶקִין תְּסַקוּן יִת גְּרַמִּי מִיכְאָ" (תרגום: וישבע יוסף את בני ישראל לאמר – לבניהם הנה אתם משתעבדים במצרים ולא תזידו לעלות ממצרים עד זמן שיבואו שני גואלים ויאמרו לכם. פֶּקֶד יִפְקֹד אֶ–לֵהִים אֶתְכֶם. ובשעה שאתם עולים והעלתם את עצמתי מזה: ר"ב).

מצרים, שנאמר זכרנו את הדגה<sup>15</sup> אשר נאכל במצרים חנם (במדבר י"א, ה), וכתוב בשבתנו על סיר הבשר (שמות ט"ז, ג), ובני יוסף לא משתעבדין ולא יושבין על סיר הבשר, אלא היו בעלי תריסין ובעלי מלחמות, וכן הוא אומר בני אפרים נושקי רומי קשת (תהלים ע"ח, ט), לפיכך נאמר הסירותי מסבל שכמו. (מדרש תהלים פא, ו [ז])

מדרש זה יונק ככל הנראה מהסיפור של בני אפרים בדברי הימים, שם מתוארים בני אפרים כמי שנכנסים ויוצאים ממצרים לארץ כנען ובחזרה, וכן כעורכי מלחמה.<sup>16</sup> אם נחזור לנון, מנהיג המרד, סביר מאד להניח שכבן משפחת מנהיגי שבט אפרים, שבט שהתמקצע בנסיון צבאי, הוא היה גנרל בצבא המצרי, וזה אפשר לו להנהיג את בני שבטו במרד צבאי.<sup>17</sup> יהושע גדל במשפחת אצולה מצרית, וסביר שאף הוא קבל הכשרה צבאית כשאר שבטו. יתר על כן, אביו נוון, שעל פי המדרש היה איש אשר רוח בו, ככל הנראה קנה שבנו ימשיך את דרכו ועל כן קרא לבנו "הושע".<sup>18</sup> ניתן רק לדמיין את מדרש השם אשר אביו דקלם בגאווה אבהית בשעת קריאת השם: "ויקרא את שמו הושע לאמר זה יחל להושיע את ישראל".<sup>19</sup>

<sup>15</sup> זו הצעה רחוקה, אבל אולי יש רמז למרדו של נוון במילה 'דגה' (ישנם אזכורים רבים במקרא המקשרים בין דגים לתרבות המצרית וראה במדבר י"א, ה; שמות ז', יח-כא; יחזקאל כ"ט, ד-ה), שהרי 'נון' בארמית הוא 'דג' (אולי נשמרה הארמית במשפחת יעקב מימי שהותם בשדה ארם וממסורת אבותם אברהם ונחור).

המדרש אכן דורש את שמו של נוון במשמעות דג: "רבי זכאי רבה מייתי מן הכא וידגו לרוב בקרב הארץ, מה בקרב הארץ ששים רבוא כך בגבול דגים ששים רבוא, מה בקרב הארץ לא מתו אף בגבול דגים לא מתו, מי ששמו כשם הדג בנו מכניסין לארץ (דה"א ז) נוון בנו יהושע בנו" (בראשית רבה (וילנא) צ"ז, ג). אולי נקרא נוון גם על שם ברכת יעקב לאפרים ומנשה: "וַיְדַגְּוּ לְרֵב בְּקָרְבַּ הָאָרֶץ" (בראשית מ"ח, טז).

<sup>16</sup> במקום נוסף הזכירו חז"ל את רצון המצרים לערב את בני ישראל בצבאם: "ומקצה אחיו לקח חמשה אנשים - מפני מה אמר הכתוב ומקצה אחיו ללמדך שלא היו גבורים... ומפני מה לקח יוסף הצדיק הללו חמשה אנשים מאחיו... אמר אם מעמיד אני גבורים לפני פרעה רואה אותן ועושה אותן אנשי מלחמתו" (בראשית רבה (וילנא) צ"ה, ד). מדרש זה מתבסס על קריאה דרשנית של תגובת פרעה לאחי יוסף: "בְּמִיטְבַּ הָאָרֶץ הוֹשֵׁב אֶת אֲבִידָה וְאֶת אֲחִידָה יֵשְׁבוּ בְּאָרֶץ גֹּשֶׁן וְאִם יִדְעַת וְיֵשׁ בָּם אֲנָשִׁי חֵיל וְשִׁמְתָם שָׂרֵי מִקְנֵה עַל אֲשֶׁר לִי" (בראשית מ"ז, ו).

<sup>17</sup> הרבה מרידות בעולם העתיק בכלל ובמקרא בפרט הונהגו על ידי גנרלים ושרי צבא למיניהם. לדוגמא: רכב ובענה (שמ"ב ד', ב-ז), זמרי (מל"א ט"ז, ט), עמרי (שם טז), יהוא (מל"ב ט', ה - י', יז), פקח בן רמליהו (ט"ו, כה).

<sup>18</sup> הפרשנים דנים מתי השתנה שמו של הושע ליהושע. ראה רמב"ן שמות י"ז, ט ורשב"ם במדבר י"ג, טז.

<sup>19</sup> מבוסס על בראשית ה', כט ושופטים י"ג, ה.

שאלה מרתקת היא מדוע יהושע לא הלך עם נון אביו, שכן המדרש מתאר שבני אפרים "לקחו את נשיהם ואת בניהם". ניתן להציע כמה אפשרויות: אולי אלישמע בן עמיהוד, סבו של יהושע ונשיא שבט אפרים שנשאר במצרים, לא נתן לבנו לקחת את נכדו הצעיר למבצע מסוכן כל כך. לחלופין, יתכן שיהושע עצמו לא הסכים להתלוות אל מבצע ההעפלה של אביו מתוך חילוקי דעות עמו. המדרש לא מספר, ולצערנו לעולם לא נדע. יהושע, נצר ויורש ישיר של יוסף, נולד להיות המושיע של ישראל ומי שעתיד להוביל ולהנהיג את שבט אפרים. סביר להניח שיהושע היה גם כן בין זקני ישראל שהנהיגו את ישראל יחד עם משה ואהרן. יתכן שכיורשו של יוסף הוא אף היה בחירתם הטבעית של רבים בישראל להוביל את העם,<sup>20</sup> לפני בואם של שני נביאים משבט לוי – משה ואהרן.<sup>21</sup>

## ד. יהושע במלחמת עמלק

### 1. מינוי יהושע למלחמה

ממילא, כאשר משה צריך לבחור מישהו שיוביל את ישראל אל הקרב נגד עמלק – אין אדם יותר מתאים ומוכשר לזה מיהושע בן נון, מנהיג טבעי אשר ככל הנראה היה לו נסיון צבאי<sup>22</sup> ואולי אף פיקודי. אדם שהוכשר מלידתו לגאול את ישראל ולהוביל אותם בחזרה אל ארץ

<sup>20</sup> חז"ל בסנהדרין יז. שמים בפי אלדד ומידד את הנבואה הבאה: "אמרו: משה מת, יהושע מכניס את ישראל לארץ". אולי ניתן לראות כאן רמזים למפלגת תמיכה ביהושע שהולכת ומבצבצת בין פסוקי ספר במדבר. תגובתו העזה של יהושע (במדבר י"א, כח) אומרת דרשני. יתכן שיהושע ניסה למחות נגד הקולות התומכים במנהיגותו מתוך נאמנותו למשה רבו.

<sup>21</sup> משה משתמש בלשונו ה"נבואית" של יוסף: "לך ואספת את זקני ישראל ואמרת אליהם ה' א-להי אבותיכם נראה אלי א-להי אברהם יצחק ויעקב לאמר פקד פקדתי אתכם ואת העשוי לכם במצרים: (שמות ג', טז). מענין לראות לשון זו חוזרת שוב כאשר משה מעלה את עצמות יוסף: "ויקח משה את עצמות יוסף עמו כי השבע השביע את בני ישראל לאמר פקד פקדתי אתכם והעליתם את עצמותי מזה אתכם: (שמות י"ג, ט). אולי היינו מצפים שבני אפרים הם אלו שיעלו אתם את עצמות אביהם יוסף, אך יתכן שבני אפרים עברו על השבועה שהשביע אותם יוסף שלא לעלות בטרם עת (ראה לעיל הע' 14), ומחמת אשמתם הם הרגישו שאין בזכותם לקיים את שאר צוואתו ולהעלות את עצמותיו.

<sup>22</sup> סמך נוסף לנסיגתו הצבאי של יהושע ניתן אולי לראות מזיהויו של 'קול הענות' במחנה ישראל בעת שחכה לרבו בהר סיני – "וישמע יהושע את קול העם ברעה ויאמר אל משה קול מלחמה במחנה: (שמות ל"ב, יז). פרשנים רבים פירשו שאוזני יהושע היו רגישות לקולות מלחמה ואף חברו רגישות זו למלחמתו נגד עמלק. ראה רש"י, רשב"ם, אברבנאל ומשך חכמה על אתר.



מולדת זקנו יוסף. מאחורי סתימת הפסוקים סביב ציווי משה ליהושע לצאת להלחם בעמלק מסתתר, לדעתי, הרקע לדמותו של יהושע בן נון.<sup>23</sup> כאן ניתן לשוב ולענות על השאלות שפתחנו בהן: א. הרקע של יהושע בן נון הוא היותו נסיך שבט אפרים והיורש של יוסף. ב. יהושע נבחר להוביל את העם למלחמה בעמלק משום שהוא כבר היה המנהיג דה־פקטו של האגף הצבאי של עם ישראל, בשבתו כמנהיג בשבט אפרים הלוחמני. שאלה אחת עוד נותרה פתוחה: מדוע יהושע מוזכר בפרשיה זו ללא שום יחוס או תאור תפקיד?

## 2. משיחתו של יהושע למנהיג הבא

בנוגע להשמטת יחוסו של יהושע אולי ניתן להציע שזו באה להנגיד בין דרכו לדרך אביו. נון הוביל את חסידיו למלחמה אבודה נגד רצון הממסד של הזקנים ומסורת שבועת יוסף. יהושע בא לתקן את חטאו בהובלת צבא ישראל היוצא ממצרים על פי הדיבור. בשונה מאביו הוא נאמן להנהגה העממית, ועל אף זכותו לכתר יוסף והנהגת העם – הוא מקבל את מרותם של אנשי הדת והנבואה הבאים משבט לוי.

לגבי השמטת התפקיד, אני רוצה להציע שתפקידו של יהושע כמשרת משה התחיל רק כאן. אחרי מלחמת עמלק נצטוו משה לקרב את יהושע:

וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה כְּתֹב זֹאת זִכְרוֹן בְּסֵפֶר יְשִׁים בְּאָזְנֵי יְהוֹשֻׁעַ כִּי מָחָה אֶמְחָה אֶת זִכְרֵךְ  
עִמְלֶק מִפְּתַח הַשָּׁמַיִם: (שמות י"ז, יד)

עד עתה, יהושע היה מנהיג פוליטי וצבאי של ישראל. מרגע זה מצוה ה' את משה להפוך את יהושע גם למנהיגם הרוחני של ישראל, אשר בבוא העת יחליף אותו ויכניסם לארץ. כך מובא במכילתא:<sup>24</sup>

ושים באזני יהושע, מגיד שאותו היום נמשה יהושע דברי ר' יהושע. ר' אלעזר המודעי  
אומר זה אחד מארבעה צדיקים שנתן להם רמז שנים חשו ושנים לא חשו משה נתן לו  
רמז ולא חש, יעקב נתן לו רמז ולא חש, דוד ומרדכי נתן להם רמז וחש משה מנין ושים

<sup>23</sup> כיוונים דומים לטענתי ראיתי בשיעור "הבריחה של בני אפרים" של הרב מרדכי הוכמן (זמין באתר 'שיבה'), ובשיעור "בני אפרים" של הרב אליהו מאלי (זמין באתר 'תנ"ך על הפרק'), וראה גם: Kaplan, Rabbi Aryeh. *The Living Torah: The Five Books of Moses A New Translation Based on Traditional Jewish Sources*. Maznaim, pp. 190, 1981

<sup>24</sup> ראה גם אסתר רבה ו', ו; מדרש הגדול שמות כ"ד, יג; סדר אליהו רבה ב וילקוט שמעוני תהלים תרעב. עיין גם בפרשנים: רש"י, רשב"ם, חזקוני, ראב"ע, רמב"ן ושד"ל על אתר.

באזני יהושע אמר יהושע מנחיל ישראל את הארץ ובסוף משה עומד ומתחנן שנא' ואתחנן אל ה' בעת ההיא לאמר. (מכילתא דר"י בשלח, מסכתא דעמלק ב)

מכאן ואילך יהושע הופך להיות משרתו של משה – הנער אשר לא מש מקרב האהל, העולה עם רבו להר סיני וממשיך דרכו בהוראת ומסירת התורה. "משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע" (אבות א', א). אולם תפקידו החדש כמשרת משה לא מוחק את זהותו כאיש אפרים, והוא מִיַּצֵּג אותם בין הנשלחים לתור את ארץ כנען (במדבר י"ג, ח).

לאורך רוב התורה יהושע "יושב אהלים" ומשמש כנערו של משה. משה ראה את השינוי של יהושע מאיש סייפא לאיש ספרא באופן מוחלט, עד כדי כך שהוא לא חושב עליו בבקשו מה' לבחור מנהיג חדש לישראל אשר יוביל אותם מבחינה צבאית:

יִפְקֹד ה' אֶל־לִהִי הַרְוִיחַת לְכֹל בְּשׂוֹר אִישׁ עַל הָעֵדָה: אֲשֶׁר יֵצֵא לַפְּנִיָּהּ וְאֲשֶׁר יָבֵא לַפְּנִיָּהּ וְאֲשֶׁר יוֹצִיאֵם וְאֲשֶׁר יָבִיאֵם וְלֹא תִהְיֶה עֲדַת ה' כְּצֵאֵן אֲשֶׁר אֵין לָהֶם רֵעָה: וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה קַח לְךָ אֶת יְהוֹשֻׁעַ בֶּן נוּן אִישׁ אֲשֶׁר רוּחַ בּוֹ וְסָמַכְתָּ אֹת יָדָךְ עָלָיו: (במדבר כ"ז, טז–יח)

משה מחפש מחליף שיהיה מנהיג רוחני וצבאי כאחד. תשובתו של הקב"ה היא שיהושע אכן מוכן לזה עכשיו. יהושע הוא השילוב המושלם של מנהיג פוליטי וצבאי מלידה, שעבר גם כן הדרכה רוחנית ותורנית כך שהוא זוכה לתואר "אִישׁ אֲשֶׁר רוּחַ בּוֹ". ממלחמת עמלק עד מלחמות הכניסה לארץ יהושע עבר כברת דרך ארוכה. מנסיך אפרים ויורשו של יוסף להיות "אִישׁ אֲשֶׁר רוּחַ בּוֹ" ויורשו של משה.