

עורכים:

יואב גלזנר
בנימין פרנקל

עיצוב כריכה:

יואב יסקוביץ'

ISSN 1565-1800

אלון שבות, ה'תשע"ה

תוכן עניינים

בשוב העלון

עיון

| | | |
|----|-------------------|--|
| 13 | אסף בראון | מחלוקות רב ושמואל |
| 23 | הרב אמנון בזק | פסול נשבע שבועת שווא לעדות |
| 33 | יהונתן אייזנשטיין | דין אחר־ך |
| 51 | הרב דניאל וולף | הכובש שלשה כבשים |
| 61 | יעקב יוטקוביץ | הפקר פרות שביעית וחיובם בתרומות ומעשרות |
| 67 | הרב אביעד ברטוב | "שכל המודה במצוות שרצים מודה ביציאת מצרים" |

תנ"ך

| | | |
|----|----------------|---------------------------------|
| 77 | רועי קאמראן | משמעות מותה של דבורה מינקת רבקה |
| 85 | אריאל קורח | תגובה |
| 87 | הרב אברהם סתיו | "ואני בבואי מפדן" |
| 95 | הרב יהודה ראק | תגובה |

מחשבת ההלכה

| | | |
|-----|-------------------|------------------------------------|
| 105 | אוהד פיקסלר | שימור דעות בהלכה |
| 129 | הרב ברוך ויינטרוב | חסד משפט וצדקה – הלכות צדקה ברמב"ם |

ביקורת ספרים

| | | |
|-----|---------------------|-----------------------------------|
| 141 | הרב אליקים קרומביין | 'תפילת שמונה עשרה ויסודות האמונה' |
|-----|---------------------|-----------------------------------|

בשוב העלון

אילולא בתי הקפה והעיתונים, היינו מתקשים לשאת את תלאות המסע. דף נייר מודפס בשפתנו, מקום, שלעת ערב מבקשים אנו למצוא בו את קרבתן של הבריות, מאפשר לנו לחקות בתנועה אחת מוכרת את מי שהיינו רגילים להיות בבית, והנראה לנו ממרחק, זר כל כך...

נכסף אני תמיד לכתוב רומאנים, שבהם יאמרו גיבורי: "אנה הייתי בא, בלי שעות העבודה שלי במשרד?" או, למשל: "אשתי הלכה לעולמה, אך למרבית המזל, עלי למלא ערמה גדולה של טופסי משלוח למחר".

המסע נוטל מאתנו את המפלט הזה. רחוקים מבני משפחתנו, מלשוננו, מנותקים מכל משען, ללא מסכותינו (אין אנו יודעים את מחירו של כרטיס נסיעה בחשמלית, או של כל דבר אחר). אנו ניצבים כל כולנו חשופים לגמרי. אולם כמו כן בשל הרוח הנכאה שפשה בנשמתנו, אנו מעניקים לכל יצור, לכל חפץ, את ערכו המופלא. אישה רוקדת וראשה ריק ממחשבה, בקבוק ניצב על שולחן הנגלה לעינינו מבעד לוילון: כל תמונה הופכת סמל. דומה, שהחיים משתקפים בסמל זה במלואם, במידה שחיינו אכן מתמצים בו ברגע זה ("פנים וחוי", אלבר קאמי).

עלון שבות מבקש לרקד על שני המישורים הללו. מחד גיסא, להיות "דף נייר מודפס בשפתנו...", בשפה הישיבתית הקלאסית, אפילו, הגושניקית הקלאסית – סוגיה, חקירה, הפשטה נוספת, קושיה, נפק"מ, הסתייגות, חידוד ו'נקודה' במחשבוּע. "מי שהיינו רגילים להיות בבית", כי הדף המוכר הזה מעניק תחושת שלווה, 'פוף' לשקוע בו. תחושת שייכות אמתית, אותנטית, בית.

אבל מאידך גיסא, הוא מבקש גם להיות הזמנה למסע, למפגש חדש. לא להיות רק "טופסי משלוח" אלא סמלים לעולמו הפנימי של הקב"ה, מסמנים שמסומנם בשמים ומעבר לים. מסע שיפגיש אותנו עם גישות ותפיסות חדשות, וגם עם 'חידושים' מרעננים, כאלה שכבר הרבה זמן לא פגשנו, כאלה שמפעימים את גלגלי השיניים במוחנו. ובלבנו.

אמר רבי אבין בר כהנא: אמר הקב"ה "תורה חדשה מאתי תצא" **חדוש תורה** מאתי תצא
 (ויקרא רבה י"ג).

ההבחנה המוכרת בין 'פנים' ל'חוץ' מבדילה בין הממד הצורני של הדברים ובין תוכנם. האסתטיקה עומדת כשלעצמה ומתכתבת עם התוכן שאותו היא 'עוטפת'. גם התוכן עצמו עומד כשלעצמו אך גם מכונן את ייצוגו החיצוני.

עלון שבות הנוכחי עושה "קפיצת אמונה" כלשהי. הוא עדיין אינו במקום שבו הוא שואף להיות מבחינת תכניו. זאת, הן מחמת ההשתהות הטבעית של תנועת הנפש הפנימית עד שהיא משרבטת דבר מה; והן מחמת מגבלות מצד שומרי הסף, המונעות מאתנו לפרסם את כל התחדשות התורה שבתוכנו. מיעוט יזום של אותם ספסלים ורבאליים, יכול להפוך חנות נהדרת עם אורות גדולים, לשוממה ומלאת קורי עכביש, רק מחמת חלון ראווה מרדים וישנוני.

אך עדיין בחרנו להתהדר בכריכה חדשה. ראשית, סברנו כי יש לשפר את המראה הקיים – זה שעד כה היה מעט ארכאי. הכריכה החדשה, לטעמנו, נאה יותר.

אך, יש להדגיש כי ה'חוץ' גם אמור לייצג את ה'פנים', לעורר חידוש ותחושת חידוש. כריכה בעיצוב מודרניסטי יותר, חלק ומינימליסטי – "Less is more". כריכה ועיצוב (ותוכן) שיזמינו אותנו ל'שוט' של התרעננות. איך עושים את זה?

- * -

המילה הכתובה, קבועה היא, כבר לא ניתנת לשינוי ולעיצוב. חיי האדם פורצים, ונתתי לך מהלכים בקרב העומדים האלה". חלק מהרצון להפוך את העלון למרחב של שיח בית-מדרשי, שבו מתנהלת תנועת חיים ערה, כלל את הקריאה לבוגרינו לשוב ולאחוז בעט (לאחר סגירת הבמה "עלון שבות בוגרים"), ואת הבקשה לתגובות מעל גבי העלון.

נודה – הופתענו! כמות גדולה של תלמידים ובוגרים פנתה וביקשה לראות את המאמרים. נכון, לא כולם כתבו בסופו של דבר, אבל תיבת המייל התמלאה בקשות לשלוח גרסות מוקדמות של המאמרים כדי להגיב עליהם. יישר כוחכם! התגובות שהגיעו פורסמו, חלקן עומדות בפני עצמן וחלקן שולבו במאמרים.

מאמרי הבוגרים דרים בצוותא עם מאמרי הר"מים והתלמידים, תגובות של אלו ואלו נשזרות יחד לגיליון אחד. לעלון נוספה גם פינת 'ביקורת ספרים' על אחד מספרי הישיבה שיצא לאור – ספרו של הרב עזרא ביק על התפילה.

גולת הכותרת היא ההנגשה של העלון – מאמריו יועלו בעזרת ה' לרשת תמידין כסדרן, באתר VBM המתחדש. חברי ה'פייסבוק' שביניכם ודאי כבר מכירים את העמוד שלנו, ונהנו מההפניות השונות למאמרים מהכא להתם. העברת השיח גם למדיום הווירטואלי היא אמירה מצד עצמה, בבחינת "המדיום הוא המסר".

- * -

אך לא נכחיש – קשה לנו לראות את התנועה האסתטית החיצונית לבדה. העלון מצפה להתעוררות בתוכנו, בלשון ובמשחקה, בעולם המושגים, בהדהוד המציאות העכשווית (ולאו דווקא הריאליה התלמודית) בלמדנות המתוקה.

אנו מזמינים אתכם לריקוד משותף בעולמה של תורה. הכנו, בעזרתנו האינטנסיבית והמשמעותית של יואב יוסקוביץ (שיעור ב', מחזור מ"ו), דירה נאה וכלים נאים. כעת מחפש העולם הלמדני מאמר נאה.

- * -

נסקור בקצרה את המאמרים המופיעים בעלון:

מדור העיון מתחלק לשניים – חושן משפט ויורה דעה. חלק חושן משפט נפתח בסקירה כללית של מחלוקת רב ושמואל במסכת בבא קמא. **אסף בראון**, תלמיד שיעור ה' בישיבה, שוזר את המחלוקת מתוך העמקה בשאלה האם "כולם מבורו למדנו" או "משורו למדנו", ומקשר זאת לסוגיות נוספות, עד שהוא חודר לשורש תפיסותיהם.

הרב אמנון בזק בוחן במאמרו את מחלוקת אביי ורבא לגבי פסול עדות, בעיקר לגבי שבועת שווא. חילוק בין סוגי שבועות שווא משמש מצע ליישוב קושייתו של הרב ליכטנשטיין.

סוגיית "אחריך", אחת מהסבוכות בפרק יש נוחלין בבבא בתרא, חותמת את חלק חושן משפט. **יהונתן אייזנשטיין**, תלמיד הכולל הגבוה, מתמודד עם המקרים השונים, בין השאר דין "ירושה אין לה הפסק", ועם שיטות הראשונים והאחרונים; פרות עמלו מונחים לפנינו. את חלק יורה דעה פותחים שני מאמרים העוסקים בשיעית. מאמרו של **הרב דני וולף** מבאר משנה אחת ממסכת שביעית – "הכובש שלושה כבשים". הרב דני בוחן את שיטות הראשונים, גולש לעיסוק קצר באיסור והיתר, ושב לסברות התנאים במשנה.

יעקב יוסקוביץ, בוגר הישיבה בן מחזור ל"ב, מתחיל את מאמרו במחלוקת המב"ט והבית יוסף על מנגנון הפקר פירות שביעית, ומכאן מלבן גם את אופי פטור הפירות מהפרשת תרומות ומעשרות.

חותם את חלק יורה דעה, מאמרו של **הרב אביעד ברטוב**, בוגר הישיבה בן מחזור ל"ב. הרב אביעד משלב עיסוק דיני טומאת שרצים עם ממד האיסור והיתר שבהם, ומסביר את ממד החידוש שבדין זה.

מדור התנ"ך כולל את מאמריהם של מספר בוגרים, העוסקים בסוגיות לכאורה שוליות. **רועי קאמראן**, בוגר מחזור ל"א, בוחן את משמעותו של סיפור קצר בפסוק אחד – מיתת דבורה מינקת רבקה. פרשייה קצרה זו פותחת צוהר לאופי הכפול של שליחות יעקב, ולחשיבות הגדולה שבממד האישי.

מירושלים הגיעה תגובתו של **אריאל קורח**, בוגר מחזור כ"ה. אריאל משנה את נקודת המבט על הפטירה, ומציע שיש לתמוה דווקא על ציוני הפטירה של הנשים בתנ"ך, ומתוך כך הוא פורס שני הסברים אחרים לאזכור פטירת דבורה מינקת רבקה.

פרשייה נוספת שעולה לדיון בעלון שבות היא אזכור "ואני בבואי מפדן" במסגרת דברי יעקב ליוסף. **הרב אברהם סתיו**, תלמיד הכולל הגבוה, מסביר נקודה זו על רקע המפגש בין יעקב ליוסף והנושאים שעולים שם.

למאמר זה מגיב **הרב יהודה ראק**, בוגר הישיבה בן מחזור כ"ג, מבית שמש, העוסק במחשבים ובכתביה תורנית. במאמרו הוא מציע לקשר את מיתת רחל וקבורתה בדרך אפרתה, דווקא לחטא התרפים ולתשובתה, מה שגם מבאר את אזכור הנושא על ידי יעקב אבינו בדבריו ליוסף.

מדור מיוחד נתייחד אצלנו למחשבת ההלכה. **אוהד פיקסלר**, בוגר הישיבה בן מחזור ל"ב, מלבן במאמרו חלק מתיהלוך פסיקת ההלכה – גישות או סברות שנדחו מהפסיקה בשלב מסוים, צצות שוב לאחר דורות, בפסיקה או במנהג. בשולי המאמר מבאר אוהד את תהליך העומק שבהשתלשלות תורה שבעל פה.

ממד אחר של מחשבת ההלכה בא לידי ביטוי במאמרו של **הרב ברוך ויינטרוב**, בן מחזור ל"ה. הוא בוחן את דיני צדקה ברמב"ם, ארבעה פרקים בהלכות מתנות עניים. היחס שבין הפרקים מאפשר לרב ברוך להגיע לתובנות על אודות שלושה סוגי נתינה.

העלון נחתם במדור מיוחד – "ביקורת ספרים". משפחת הישיבה זוכה ברוך ה' לראות מפרי עטה על הכתב בספרים שונים, והגדיל לעשות הרב עזרא ביק שדרך ברכות תפילת שמונה עשרה, מקשר את הקורא ליסודות האמונה שבבסיס ה'סידור'. **הרב אליקים קרומביין** מאפשר לנו לראות כיצד הרב ביק מציף את העקרונות שבבסיס הנוסח הקבוע, ואת התרומה המחשבתית המשמעותית של הספר לבירור מושגים שונים.

- * -

כך ממשיך שם אלבר קאמי:

יצירתו של אדם איננה אלא הליכה מתמשכת, שמטרתה למצוא בנפתולי האמנות את שתיים או שלוש התמונות הפשוטות והגדולות, שאליהן נפתח הלב בפעם הראשונה.

אנו מקווים שתמצאו בגיליון זה שתיים או שלוש תמונות שיפתחו את לבכם – בעולם העיון, המחשבה או התנ"ך, באיזו מחלוקת שבין כותב ומגיב, בביטוי ששבה את לבכם. והיה זה שכרנו.

משפחת הישיבה סומכת על העורכים שיוציאו מתחת ידם דבר מתוקן. תחושת נינוחות מאפשרת לנו לפנות ולהתייעץ מבלי לחוש כפייה ושעבוד הגוף. הרב שמואל שמעוני ליווה, תמך, ייעץ, שוחח, התעניין, העיר והאיר; הכול בנעימות ובחן, כאדם המשיח באוזן חברו.

אנו מודים גם לבני שיעור א' וב' שעברו על המאמרים והאירו את עינינו בשיקולי עריכה והגהה שונים. סייעתם לנו מאוד.

יואב ובנימין

עיון

מחלוקות רב ושמואל

כמו בכל הש"ס, גם במסכת בבא קמא מצויות מחלוקות רבות בין רב לשמואל. אלו מחלוקות של שניים מראשוני האמוראים ומהבכירים שבהם, ועוסקות בנושאים יסודיים ושורשיים במיוחד. במאמר זה אנסה להסביר כיצד מחלוקותיהם במקומות שונים במסכת קשורות זו לזו ומציגות לנו מחלוקת עקרונית במחייב הבסיסי של נזקי ממון.

המחלוקות הנדונות

ראשית אציג את המחלוקות שאליהן אתייחס במאמר זה:

1. בדף ג ע"ב מובאת בגמרא לראשונה מחלוקת שעתידה לחזור עוד מספר פעמים במהלך המסכת לגבי מקור הלימוד של אבות נזיקין: לרב, "כולם משורו למדנו", ולשמואל, "כולם מבורו למדנו".
2. במשנה הראשונה נאמר: "ארבעה אבות נזיקין: השור, הבור, המבעה וההבער", ונחלקו בכך (ג ע"ב): "רב אמר: מבעה זה אדם, ושמואל אמר מבעה זו השן".¹
3. בעקבות מחלוקת זו, נחלקו רב ושמואל מה כולל אב הנזיקין 'שור'. לרב, הוא כולל את האבות 'קרן', 'שן' ו'רגל', ואילו לשמואל הוא כולל 'רגל' בלבד.
4. בהמשך הגמרא מקשה שמואל על רב מהמשך המשנה: "הצד השוה שבהן שדרכן להזיק וממונך ושמירתן עליך" – וכי שמירת גופו של אדם עליו? רב עונה: כן! אדם שמירת גופו עליו! בתור נקודת מוצא אניח (כמו שמקובל להניח בהרבה מחלוקות בש"ס), שהמקשן לא התרצה מהתשובה, אלא שכאן כבר לא יכול היה להקשות, משום שזוהי נקודת המחלוקת ביניהם. הוי אומר: לרב, אכן אדם שמירת גופו עליו, ואילו שמואל חלק עליו בנקודה זו וסבר שאי אפשר לומר כן.

¹ נראה שפשט המשנה כדעת הירושלמי; כלומר, ששור מלמד על קרן, ומבעה על שן ורגל. יש לכך הוכחות רבות, ונביא רק מקצתן: סדר אבות הנזיקין במשנה מתיישב היטב לפי הפסוקים; סדר הפרקים במשנה בנוי באופן כך שהרגל והשן מוזכרים יחדיו בפרק הששי; 'מבעה' פירושו צאן, וצאן שייך רק בשן ורגל (ועיין ב"ק נה ע"ב בתוס' ד"ה מאן).

5. בדף נ ע"ב נחלקו באופי חיוב 'בור'. לרב, "להבלו ולא לחבטו", ונימוקו "חבטה קרקע עולם הוא דמזקא ליה", ולשמואל, "להבלו וכל שכן לחבטו".
6. ובצורה דומה נחלקו בדף כח ע"א² כאשר נשברה כדו ברשות הרבים ולקה אחד במים, שבעל הכד חייב: לרב "לא שנו אלא שטינפו כליו במים, אבל הוא עצמו פטור, קרקע עולם הזיקתו", ושמואל סבר שאפילו נפצע האדם עצמו, חייב.
7. נחלקו (שם) משום איזה אב נזיקין יש לחייב "אבנו, סכינו ומשאו שהניחן ברשות הרבים והזיקו". רב אמר – משום שור, ושמואל אמר – משום בור.
- נוסף למחלוקות אלו, קיימות ביניהם כמובן עוד מספר מחלוקות במסכתנו. כך למשל בנוגע לדין 'המוציא מחברו עליו הראיה' (מו ע"א-ע"ב), 'מחזרת' ועוד, אך מחלוקות אלו אינן קשורות למחלוקת העקרונית שביניהם בנוגע לחיוב הבסיסי של נזקי ממון.

מעשה לעומת ממון

כפי שכבר צוין, המחלוקת בין רב ושמואל אם "כולם מבורו למדנו" או "כולם משורו למדנו", שוזרת את המסכת ולא אחת מובאת על ידי הגמרא כדי להסביר מחלוקות אחרות שלהם. אכן, נראה שגם אנחנו נצטרך להתחיל מנקודה זו.

שמואל סבר "כולם מבורו למדנו" – כל אבות הנזיקין, ולמעשה, כל דיני נזקי הממונות, נלמדים מאב הטיפוס של בור.³ 'בור', לדעת שמואל, אינו חייב להיות דווקא רכוש האדם אלא גם 'קרקע עולם' שהאדם רק גרם לגילוייה והוא מחויב על נזקים שהיא גורמת, אף על פי שאין לו קשר ממשי אליה. דווקא אותו הבור, נטול כל ממשות של 'ממון', הוא אב הטיפוס של נזקי ממון. מה הוא אם כן הגורם שבכל זאת מחייב את האדם על נזקי בורו? ברור שהמחייב הייחודי שנמצא בבור, הוא בכך שיותר מכל שאר אבות הנזיקין, הוא מאופיין בהיותו מעשהו של האדם. הרי אומר – לפי שמואל, האדם חייב על תוצאות מעשיו.⁴

² שיניתי מסדר הדפים לטובת הסדר הענייני (עיין רש"י שם).

³ לשיטת רש"י, הלימוד שעליו מדבר שמואל הוא המחייב בכל האבות נזיקין. אולם לשיטת התוס' מדובר בלימוד רגיל בדרך של קל וחומר. ועיין בשיטה מקובצת (ג ע"ב), שם הובאו כל מיני גוונים בפירוש "כולם מבורו למדנו". במאמר זה ננקוט כדעת רש"י.

⁴ לפי תוספות (ג ע"ב ד"ה משורו), ייתכן שצריך להבין את המימרה 'כולם מבורו למדנו' בצורה הפוכה – הבור הוא המקרה שהכי פחות סביר לחייב בו, ומשום שהתורה חייבה עליו – ממילא

לעומת זאת, לשיטת רב, אב הנזיקין המרכזי שממנו נלמדו כל האבות כולם הוא דווקא השור. נשים לב, שלדעת רב, דווקא השור הוא המזור שבכל אבות הנזיקין – בור, מבעה (=אדם לשיטת רב), והבער, הם כולם, בניגוד לשור, דברים שאינם ממון במובן הקלאסי של המילה, והמחייב בהם הוא יותר 'מעשיו' של האדם מאשר 'ממונו'. ובכל זאת דווקא השור הוא אב הנזיקין שממנו נלמדו כל האבות כולם. ועוד נשים לב – לפי רב לא רק נזקי הממון נלמדו משור; כזכור, רב סובר שאף אדם נמצא במשנה, ואם כן מוכח שאפילו החיוב על האדם עצמו נלמד דווקא מהחיוב של שור!

העולה, שלפי שמואל אדם מתחייב על תוצאות מעשיו ולפי רב אדם חייב על נזקי ממונו. בניסוח קצת אחר, שיעזור לנו לדייק בהמשך, נסיק מכאן: לפי שמואל, החיוב הממוני הוא על מעשים (ולפיכך מתחייב האדם על מעשיו), בעוד לפי רב החיוב הממוני הוא על אובייקטים (ולפיכך אדם חייב על רכושו).⁵

מחלוקת פסיכו-פיזית

מנקודה זו נצא לבדוק גם את מחלוקותיהם האחרות של רב ושמואל. כעת מובן יותר מדוע יכול היה רב לומר "אדם שמירת גופו עלי". מבחינתו של רב, אנו מחייבים אדם ממון (כאשר הזיק בשוגג) כיוון שגופו אינו אלא 'ממון' של נפשו. שמואל, לעומת זאת, אינו מוכן לקבל את חלוקה זו,⁶ ולשיטתו אין אדם מתחייב אלא בגלל מעשיו. משום כך, הוא חייב אף על נזקי גופו – גם אם פעל האדם בשוגג, כיוון שגופו פעל, הרי הוא עצמו עשה את המעשה.

ניתן ללמוד ק"ו שחייבים גם על כל שאר אבות נזיקים (וכן הפוך – לדעת רב, בשור). אולם לפי רש"י פירוש המימרה הוא (בנוגע לרב): מה שור שהוא ממון ואם הזיק חייב, אף כל שהוא ממון אם הזיק חייב. כלומר – המחייב היסודי של נזקי ממון הוא בעלות האדם על המזיק.

⁵ על אף כל האמור ראוי לציין שהמאירי ראה במחלוקתם של רב ושמואל מחלוקת פרשנית-טקסטואלית בלבד: "ואף על פי שלענין פסק אין לנו במחלוקת זו דין ודברים ודברי שניהם אמתיים הם מצד עצמן מכל מקום לענין ביאור הסוגיה מוכחת כרב כדי שיהא השור כולל כל אבות שבו וכל שכן למי שאינו גורס במשנה זו ממונך כמו שיתבאר. ואין לפקפק מדין הלכתא כשמואל בדיני שהרי לענין הלכה אין לנו בה דין ודברים כמו שכתבנו אלא שאתה צריך לפרש המשנה לדעת שניהם ולברור לעצמך הביאור הבא בשיטתו של רב". אולם רוב הראשונים לא הסכימו אתו ופירשו את המשנה כשמואל (עיין למשל פירוש המשניות לרמב"ם), וממילא ולפיהם מסתדרים הדברים להלן.

⁶ כפי שהזכרנו לעיל, הדבר לא נאמר בפירוש, אבל נראה שזו הייתה דעת המקשן.

בהתאם לכך, נחלקו רב ושמואל אם המשנה עוסקת רק בנזקי ממון או לא. שמואל טען שהמשנה "בנזקי ממון קמיירי, בנזקי גופו לא קמיירי" (ד ע"א), משום שיש חלוקה ברורה בין נזקי ממון המנותקים מגופו והחייב בגינם הוא רק משום פשיעה, ובין נזקי גופו שהם מקור החיוב הבסיסי – שהרי האדם חייב על מעשה גופו שהוא מעשהו ממש. רב לעומתו, התעקש להכניס למשנה גם את האדם כאב נזיקין. לפי דברינו דלעיל מובן מדוע: רב נקט כך מכיוון שהוא לא רואה הבדל ממשי בין גוף האדם לממונו. החלוקה האמתית היא בין נפש האדם ובין העולם הפיזי, שבו הן גופו והן ממונו נמצאים תחת אחריות האדם.⁷

במילים אחרות, מבחינת שמואל ה'אדם' המחויב הוא יחידה אורגנית המורכבת מגוף ונפש, ולכן כל מה שגופו של האדם עושה, מתבצע למעשה על ידי האדם עצמו, ומשום כך האדם חייב עליו. לפי רב, ה'אדם' המחויב הוא נפש האדם, וזו צריכה לשמור בשווה הן על גוף האדם והן על ממונו הנרכש. לשם החידוד: לרב, אדם אינו חייב על נזקים שעשה באונס משום שעשה אותם (כי הרי האדם מוגדר כ'נפש האדם' ואי אפשר לשייך מעשה שנעשה שלא ברצון לנפש),⁸ אלא משום שהיה עליו (על 'נפש האדם') לשמור על גופו.

נשאלת אם כן השאלה – מדוע לפי שמואל יתחייב אדם על נזקי ממון? הרי לעיל הגדרנו ששמואל מחייב את האדם על מעשיו, ולא על ממונו. איך ניתן להרחיב את החיוב מהאדם עצמו ומעשיו ולהחילו גם על ממונו של האדם?

נראה שגישת שמואל מבוארת לאור טענתו בהקשר שונה במקצת "מזיק הוא פושע הוא" (צט ע"ב).⁹ אכן לפי שמואל, אדם חייב רק אם הוא עצמו מזיק, וגם פשיעתו של אדם גוררת חיוב משום שהיא נכנסת תחת קטגוריה זו. אי אפשר לחייבו על נזקים שעשה רכושו של אדם, משום שהרכוש חיצוני לאדם. החיוב על נזקי ממון אינו נובע מהקשר הכלכלי החיובי שקיים בינו ובין האדם אלא מהאחריות המוטלת על האדם לשמור את ממונו. אדם שלא שמר ונתן לממונו ללכת ולהזיק – פשע, וממילא יש לחייבו שהרי "מזיק הוא פושע הוא".

⁷ אולי אפשר משום כך להבין מדוע החיוב על ממונו שהזיק יסודי וקדום יותר מחיוב על גוף האדם שהזיק ("כולם משורו למדנן" ולא "כולם מגופו למדנן"). הנפש אחראית על ממונה מרצון, שכן היא יכולה להחליט מה לקנות ומה לא, בעוד על גופה היא אחראית בעל כרחיה.

⁸ באחרונים מובאת סברה זו מספר פעמים לגבי גדרי מתעסק ואנוס. עיין למשל אתון דאורייתא כד, בית האוצר ערך 'אנוס' כה, וקובץ שיעורים כתובות ה-ו בשם החמדת שלמה.

⁹ שמואל מביא טענה זו על מנת להסביר מדוע טבח אומן שקלקל בשחיתותו חייב לשלם.

נמצאת למד: לפי רב החיוב היחיד שקיים על האדם הוא חיוב 'נזקי ממון' ואף גופו של האדם (כאשר המעשה נעשה בשוגג) כלול בכך. לפי שמואל לעומתו, החיוב היחיד הוא על נזקים שנגרמו על ידי האדם עצמו. בשביל לכלול תחת קטגוריה זו גם נזקי ממון צריך שמואל להניח שתי הנחות: א) האדם אחראי על ממונו, ומשום כך, פשע בכך שממונו הזיק. ב) 'פושע הוא מזיק' ולכן אפשר להחשיב את האדם עצמו כמזיק.

לפי זה תוסבר היטב מחלוקתם בפרק חמישי מהו המחייב של בור: "רב אמר: בור להבלו ולא לחבטו, ושמואל אמר: להבלו וכל שכן לחבטו". כזכור, שמואל סובר שהתורה חייבה את האדם על מעשיו המזיקים. משום כך, אין פלא שבור שאחד ממאפייניו הוא ש'מעשיו גרמו לו' הוא אב הנזיקין הטריויאלי ביותר מבחינת שמואל, וממנו הוא לומד לכל שאר אבות הנזיקין. דבר זה משפיע גם על מאפייני האב עצמו – גם במקרה שבו השור לא ניזוק אלא מהקרקע שבתחתית הבור, שאינה שייכת לאדם והייתה שם גם בלי שום קשר אליו, האדם יתחייב מפני שסוף סוף מעשיו הם שגרמו לשור לנפול.¹⁰

רב לעומתו סובר, שגם אם האדם גרם באופן ישיר לנזק שגרם הבור, אי אפשר לחייבו על מעשיו. לשיטת רב אין מתייחסים למעשים אלא לאובייקטים. האדם, למשל, אינו חייב על היזק שעשה משום שעשה אותו, אלא דווקא משום שלא השגיח על האובייקט של גופו. גם כאן, במקרה של בור, רב מסתכל על האובייקט שהזיק. אם האובייקט שהזיק הוא "קרקע עולם", האדם פטור משום ש"קרקע עולם" אינה קשורה אליו. אולם אם האובייקט המזיק היה ההבל (כלומר החום או הגזים הרעילים שנוצרו בבור) הרי שהאדם חייב, כי ההבל היה מעשה ידיו (ובמידה מסוימת אף רכושו).¹¹ ואמנם, "מודה רב בבור ברשותו דחייב. משום דאמר ליה: ממה נפשך? אי בהבלא מית – הבלא דידך הוא. אי בחבטא מית – חבטא דידך הוא" (ב"ק ג ע"ב), ונג ע"א). ברגע שניתן למצוא קשר קנייני בין הנפש בת החיוב ובין הנזק שנעשה בעולם האובייקטים – יחויב האדם המתאים.¹²

¹⁰ יש כאן אמנם חידוש בכך שאנו מייחסים לאדם דבר שלא היה תוצאה ישירה של מעשיו (חידוש שקיים לפי הבנתו של שמואל לגבי כל אבות הנזיקין), אבל מבחינת החיוב על מעשה חסר ממשות – הרי שהחיוב מובן מאליו.

¹¹ ועיין בשטמ"ק (ב"ק ג ע"ב), וכן מבואר בגמרא נג ע"א (בקטע המובא מיד), שהבל נתפס כשייך לאדם מסוים – "הבלא דידך הוא".

¹² מן הראוי לציין שמחלוקת דומה הוזכרה קודם לכן בגמרא. ראשית כל נחלקו תנאים בדף מט ע"ב, אם בור האמור בתורה הוא 'החופר בור ברה"י ופתחו לרה"ר' כדעת רבי ישמעאל, או 'הפקיר רשותו ולא הפקיר בורו', כדעת רבי עקיבא. לכאורה נראה ששניהם מסכימים שחייב להיות בבור אלמנט של בעלות, וכדברי רב. אולם בהמשך הגמרא נחלקו אמוראים. רבה סובר

בעקבות כך, נחלקו רב ושמואל גם לגבי אבנו, סכיננו ומשאו שהניחן ברה"ר והזיקו. במצב כזה, קיימים שני האלמנטים – מצד אחד האבן ברה"ר היא ממונו של האדם, ומצד שני היא גם מעשהו. רב ושמואל נחלקו איזה מן האלמנטים במקרה קונקרטי זה הוא הדומיננטי. רב אמר שמקרה זה ייכלל תחת אב הנזיקין של שור (!) אף על פי שאין בו רוח חיים ואין דרכו לילך ולהזיק (אלו הם המאפיינים היחידים של שור שמופיעים במשנה). ואילו שמואל סובר שמקרה זה נכלל תחת אב הנזיקין בור,¹³ מפני שהמזיק עשה מעשה (הנחת האבן) שגרם לנזק.

כזכור, לפי רב החיוב על כל אבות הנזיקין הם משום שהם ממונו. שור הוא ממונו של אדם בכל המובן של המילה, בבור אין האדם חייב אלא על ההבל שגם הוא סוג של 'ממונו' כמו שנתבאר, ואפילו אדם חייב מעין חיוב 'ממוני' על גופו.

לפי דברינו יוצא לכאורה שמחלוקתם הכללית של רב ושמואל קשורה למחלוקת אמוראים אחרת המופיעה בבבא קמא (כב ע"א): רבי יוחנן סבר "אשו משום חציו" וריש לקיש סבר "אשו משום ממונו". בהמשך הגמרא מבואר שלריש לקיש יש בעיה לראות את אשו כ'חציו' משום שהיא אינה הולכת מכוחו (כלומר – לאחר ההדלקה שנעשית על ידי האדם, האש הולכת מאליה ומזיקה),¹⁴ ואילו לרבי יוחנן יש בעיה לראות את אשו כ'ממונו' כי "לית ביה ממשא" (אין בשלהבת ממש והיא אינה ממונו, כלשון הרשב"א). המחלוקת מזכירה את מחלוקת רב ושמואל לגבי בור – לפי ריש לקיש החיוב הוא על ממונו שהמזיק יצר (כשם שרב אמר שבבור חייבים דווקא על ההבל שהוא ממונו), ואילו רבי יוחנן סובר שהחיוב הוא על כך שהנזק הגיע מכוחו של המזיק (בדומה לשמואל).¹⁵ אכן נראה לומר

"בבור ברה"ר כ"ע ל"פ דמחייב. מ"ט? אמר קרא: כי יפתח וכי יכרה. אם על פתיחה חייב על כרייה לא כ"ש? אלא שעל עסקי פתיחה ועל עסקי כרייה באה לו. לא נחלקו אלא בבור ברשותו". כלומר, לפי רבה כולם מודים שיש חיוב על המעשה (על עסקי פתיחה ועל עסקי כרייה), ורק נחלקו בעניין הבעלות (עין בגמרא שם נ ע"א, ואכמ"ל). אולם לפי רב יוסף "בבור ברה"ר כ"ע ל"פ דמחייב. מ"ט בעל הבור אמר רחמנא, בבור דאית ליה בעלים". כלומר, לפי רב יוסף כולם מודים שהחיוב הוא על הבעלות, ורק נחלקו לעניין המעשה. אכן, יש לעיין בקשר שבין מחלוקת זו למחלוקת רב ושמואל, ואכמ"ל.

¹³ לשיטתו אין שום דוחק בכך, כי הוא מפרש שהפסוקים נאמרו מלכתחילה גם על בור ששייך לאדם (עין רש"י כח ע"ב ד"ה אבל).

¹⁴ רש"י. לפי ר"ח הרוח היא שגורמת לאש להזיק אחרי הדלקת האדם.

¹⁵ לשמואל החיוב בבור הוא על "קרקע עולם" מפני שהמזיק גרם לגילוי הקרקע אף אם הוא לא יצר אותה. ראוי להעיר ששמואל קיצוני יותר מרבי יוחנן; רבי יוחנן מחייב על אש כי לשיטתו היא ממש באה מכוחו, בעוד שקרקע עולם כלל אינה באה מכוח מישוהו, שהרי הניזק היה מי שהגיע אליה, ולא היא אל הניזק.

שרב שאמר שהחיוב על כל נזקי ממון הוא משום 'ממונו' ו'כולם משורו למדנו', סובר במחלוקת זו כדעת ריש לקיש שאף החיוב על האש הוא מדין ממון, ואילו שמואל, שאמר שהחיוב הוא על מעשיו של האדם, סובר כדעת רבי יוחנן, שגם באש החיוב הוא משום 'חציו'.¹⁶

סיכום המחלוקות

אם נסכם את דברינו עד כה, ראינו שתי תפיסות שונות לגבי עולם הנזיקין.

רב רואה עולם שהדברים היחידים הפועלים בו הם גופים פיזיים, אולם בני החיוב היחידים בעולם זה הם דווקא הנפשות התבוניות של בני האדם. בשביל לחייב נפש תבונית מתוך תמונת עולם כזו, עלינו להראות קשר בינה ובין ההיזק שאירע בעולם התופעות הפיזיות. ממונו, או אובייקטים שיצר האדם – קשורים אליו מרצונו, ואילו גופו של אדם – קשור אל נפשו בעל כורחו. בין כך ובין כך, נפש האדם מחויבת על דברים שבאחריותה.

שמואל, לעומתו, ראה עולם המופעל על ידי מעשים. בני החיוב בעולם זה הם האנשים – המשולבים מגוף ונפש – היוצרים ומניעים חלק מן הכוחות הפועלים בעולם. החיוב, לפי שמואל, יחול על האדם רק במקרה שהמעשה שלו הוא שיצר את ההיזק, ולו גם בעקיפין.¹⁷

ונזכיר בקצרה כיצד מתפרטים הדברים לסוגיות. שמואל סבר שכולם מבורו למדנו, שכן בורו הוא מייצג מובהק של מעשה האדם ('מעשיו גרמו לו'). לעומת זאת רב סבר שכולם משורו למדנו, כי השור מייצג את האובייקט שקשור לאדם ('ממונו'). כך גם סבר רב שהחיוב על האדם נובע מהאחריות שיש לנפשו של האדם על גופו ('אדם שמירת גופו

¹⁶ למעשה, תלייה זו אינה מוחלטת – אף שרב סובר שכולם משורו למדנו, אפשר שהוא חושב שגדר אב הנזיקין אש נפרד לחלוטין משאר אבות הנזיקין והוא נחשב לחציו ממש של האדם, כדעת רבי יוחנן. כמו כן, ייתכן ששמואל אינו מסכים עם רבי יוחנן בנוגע להגדרת האש כחציו, אלא סובר שבדומה לחיוב על שור שנגח, הסיבה שבגינה אנחנו מחייבים את המבעיר את הבעירה היא משום שפשע בהדלקת האש ('פושע הוא מזיק הוא' ולא 'גיריה דידיה').

¹⁷ מובן שיש קשר עמוק בין שני הסעיפים המרכיבים את גישותיהם של כל אחד מהאמוראים. דבר זה יוסבר לנו על פי הקשר הפילוסופי שקיים בין נפש לבין תנועה. מקורה של אמירה זו הוא בפילוסופיה היוונית, אולם הוא מורגש גם בדברי חז"ל, ונאמר בפירוש על ידי הראשונים (מורה נבוכים ח"ב, י'; כוזרי מאמר ה, כא). שמואל רואה את הנפש כנוכחת בעולם, ולפיכך הוא מייחס לאדם דווקא את התזוזה, בעוד רב רואה את העולם כדומם, ולכן הייחוס לאדם נובע מהקשר שיש לו לאובייקטים. ואכמ"ל.

עליו") ומאותו הטעם בדיוק רצה למנותו במשנה יחד עם נזקי הממון, והכריע "מבעה זה אדם". שמואל לעומתו סובר, שאדם חייב על נזקיו מעצם העובדה שהוא הזיק (ואפילו אם היו הדברים בשוגג); משום כך הוא מפריד בין נזקי ממונו לנזקי גופו ("מתני' בנזקי ממונו קמיירי, בנזקי גופו לא קמיירי"), ומכריע "מבעה זה השן". כך גם בבור, שמואל סובר שאדם חייב על מה שגרם ('קרקע עולם'), בעוד רב סובר שאדם חייב רק אם האובייקט שהזיק היה מקושר אליו ("להבלו אבל לא לחבטו").¹⁸ המחלוקת באה לידי ביטוי באבן שהניח האדם ברשות הרבים – האבן היא גם מעשהו של האדם וגם ממונו: רב יחייב כאן משום ממונו, ושמואל – משום מעשיו.

השוואה לחקירות נוספות

מחלוקת זו מזכירה מחלוקות וחקירות שכבר הוזכרו על ידי מפרשי הגמרא, הראשונים והאחרונים. אחת מהם היא מחלוקת התוס' והרמב"ן לגבי חיוב אדם על נזקים שעשה באונס. המשנה (כו ע"א) גורסת בתוקף "אדם מועד לעולם... בין באונס בין ברצון". אם כן כיצד בכל זאת מצינו מקרים שבהם האדם פטור על נזקיו? התוספות מתרצים:

ואע"ג דלעיל (דף כו:) מרבינן אונס כרצון באדם המזיק מפצע תחת פצע אונס גמור לא רבי רחמנא (כו ע"ב ד"ה ושמואל, ובמקומות אחרים).

הרמב"ן בפירושו לבבא מציעא חולק:

ומצאתי בתוס' בב"ק (כ"ז ב') שמפרשים אותה משום אדם המזיק, וא"כ למה פטרוהו לדברי האומר אונס הוא והלא אדם מועד לעולם בין באונס בין ברצון, והם השיבו שאינו חייב באונסין גדולים וסמכו אותה מן הירו' שאמרו בישן ובא חבירו וישן אצלו הוא המועד, ואי אפשר להעמידה דהתם משום דשני פשע בעצמו, וכך... כלם כשהם אדם המזיק משום פשיעה דניזק פטרו בהם, או שהם בור וכגון שהלה נתקל בו, ואין להאריך כאן (פב ע"ב).

התוספות מחלקים בין שני סוגי אונס: אונס גמור ("כעין נגנבה" בשומר חינוס, שהשומר אונס לגמרי בכך שנגנב החפץ) שעליו אדם פטור, ואונס שאינו גמור ("כעין אבידה שהיא

¹⁸ ראוי גם להעיר, שלרב שסבר שמבעה זה אדם, שור הוא "כל מילי דשור", כלומר קרן שן ורגל, ונמצא שאב הנזיקין 'שור' הוא אב רחב ודומיננטי. לשמואל לעומת זאת, שור הוא רק רגל (או שן לשיטת רב יהודה), ולכן הוא אב 'רגיל'.

קרובה לפשיעה יותר") שעליו נשנתה המשנה "אדם מועד לעולם... בין באונס בין ברצון". לשיטת הרמב"ן אדם לעולם פטור על כל אונס כדברי המשנה. המקומות שבהם מצאנו שייפטר הם רק משום שיש מישהו שחייב יותר.¹⁹

מחלוקת זו מזכירה את המחלוקת בין רב לשמואל כפי שהסברנו אותה לעיל. על מנת להסביר זאת, נקדים הקדמה קצרה – המשנה, כאמור, קבעה ש'אדם מועד לעולם' אף במקרים של אונס. כנראה שהאפשרות היחידה בכל זאת לפטור את האדם מנזקיו היא לטעון שלא רק שהוא היה אנוס, אלא המעשה כלל לא מתייחס אליו.

שמואל, שרואה את החיוב כחל אף על גופו של האדם, יסבור שהמעשה תמיד מתייחס אל המזיק, אלא אם כן מסתבר יותר לייחס אותו למישהו אחר. משום כך, אדם שנפל מן הגג ברוח שאינה מצויה²⁰ – יתחייב על נזקיו, שכן סוף סוף הוא הזיק. הסיבה היחידה לפטור על אדם ממעשה שנעשה על ידו, תהיה 'משום פשיעה דניזק' (כלשון הרמב"ן).

רב, לעומתו, הגורס שעצם כי הקשר בין נפש האדם לגופו איננו דבר מובן מאיליו, יסבור שכאשר דעת האדם לא הייתה שותפה במעשה ברמה מספקת, אין מעשה גופו של האדם מתייחס אל נפשו כלל (כדעת בעלי התוספות).²¹

קשר נוסף נמצא בין מחלוקת רב ושמואל כפי שתוארה לעיל ובין חקירת האחרונים המפורסמת כפי שתבואר מיד. האחרונים שאלו מהו מקור החיוב של דיני נזיקין: האם "נתחדש חיובא על הבעלים הואיל ומחויב הוא בשמירת ממנו שלא יזיק ואי פשע בו ולא

¹⁹ ואמנם, האחרונים דנו באפשרות שזוהי סיבת הפטור הקבועה בכל דיני אונס שבתורה. עיין בחמדת שלמה לח.

²⁰ דוגמה זו משמשת כנפקא מינה בין הרמב"ן לתוספות, המופיעה כבר בתוך דבריהם עצמם.

²¹ בשולי הדברים אעיר כי נראה שמחלוקת זו בין תוס' לרמב"ן (ואולי גם בין רב לשמואל) יסודית עוד יותר. שכן שנינו בב"ק (ס ע"א): "ת"ר ליבה ולבתה הרוח אם יש בלביו כדי ללבותה חייב ואם לאו פטור. אמאי? ליהוי כזורה ורוח מסייעתו! אמר אביי: הכא במאי עסקינן כגון שליבה מצד אחד ולבתו הרוח מצד אחר. רבא אמר: כגון שליבה ברוח מצויה ולבתו הרוח ברוח שאינה מצויה. ר' זירא אמר: כגון דצמרה צמוריל".

התוס' שם פירשו את כל האוקימתות שטעם הפטור בהם הוא משום שלא היה על המזיק 'לאסוקי אדעתיה', בעוד הרא"ה תלמיד הרמב"ן (מובא בשטמ"ק שם) מסביר כיצד הפטורים הם פשוט משום שלא היה כאן את מעשה המזיק 'דהשתא לאו כלום קא עביד' (לשונו שם). נראה שיש כאן מחלוקת עקרונית (שניתן למצוא לה הדים במקומות נוספים), האם האדם חייב על כל מעשיו כל עוד הדבר מוגדר כ'כוחו', כדעת הרמב"ן, או שמא אדם יכול להיפטר על מעשיו רק משום 'דלא הוה ליה ל'אסוקי אדעתיה' (שאז נחשב כאילו אין דעת במעשה אלא רק גוף, כנ"ל), כדעת תוספות. ואכמ"ל.

שמרו הרי דפשיעתו מטילה עליו חיוב תשלומי הנזק" או שמא "עצם הא דממונו הזיק מחייבו בתשלומין כאילו הזיק בעצמו".²²

מסתבר כי הדברים קשורים למה שביארנו לעיל בעניין מחלוקת רב ושמואל – רב סובר שהאפשרות לחייב אדם על נזקי ממון היא בגין הקשר הקיים בינו ובין ממונו, אותו קשר עצמו הקיים בין האדם לגופו. עצם קשר כלכלי-משפטי זה, מייחס את מעשי הבהמה אל האדם, ו'מחייבו בתשלומין כאילו הזיק בעצמו' (כצד השני בחקירה). לעומתו סובר שמואל כי האדם מתחייב רק על מעשיו, ולכן גם החיוב על נזקי ממונו של האדם, היא בגלל חוסר מעשיו, דהיינו בגלל פשיעתו בשמירה, 'הרי דפשיעתו מטילה עליו חיוב תשלומי הנזק'. (כצד השני בחקירה).

²² לשון האהל אבות א, א (עמ' יד). חקירה זו מוזכרת בעוד מספר אחרונים, עיין למשל בשיעורי הגרש"ש לב"ק (ס"א) וקהלות יעקב לב"ק (ס"א).

פסול נשבע שבועת שווא לעדות

פתיחה

הגמרא בסנהדרין מביאה את מחלוקת אביי ורבא בשאלת כשרותו לעדות של מומר אוכל נבלות להכעיס:

מומר אוכל נבילות לתיאבון – דברי הכל פסול; להכעיס – אביי אמר: פסול, רבא אמר: כשר. אביי אמר פסול, דהוה ליה רשע ורחמנא אמר 'אל תשת רשע עד', ורבא אמר כשר – רשע דחמס בעינן (כז ע"א).

את שיטת אביי ניתן להבין בכמה כיוונים.

א.

מן הדברים שהובאו בתחילת הסוגיה, נראה שלאביי אוכל נבלות להכעיס פסול משום שהוא נחשב כ"רשע", בעוד שרבא מכשיר משום שהוא סובר שבעינן "רשע דחמס". אביי סובר אפוא שיש פסול גברא של "רשע", ובשאלה מה יוצר את הגדר של רשע הראשונים העלו כמה אפשרויות:

1. הרמ"ה (ד"ה דאיתמר אוכל) כתב: "דכל מאן דמחייב מלקות רשע מיקרי, דכתיב 'והיה אם בן הכות הרשע', וכתיב 'אל תשת רשע עד', ענינא דקרא נקט דכתיב אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס". על פי הבנה זו, כל מי שעבר על איסור דאורייתא ובעקבות זאת התחייב מלקות נקרא 'רשע'.

הבנה זו עולה בדברי רב ששת בסוגיה הקודמת (כו ע"ב – "ארבעין בכתפיה וכשר?!"), וגם מדברי הרמב"ם (עדות י, ב): "אי זהו רשע? כל שעבר עבירה שחייבין עליה מלקות זהו רשע ופסול, שהרי התורה קראה למחויב מלקות רשע, שנאמר והיה אם בן הכות הרשע, ואין צריך לומר מחויב מיתת בית דין שהוא פסול שנאמר אשר הוא רשע למות".

לפי הבנה זו משתמע שרק מי שבפועל מחויב מלקות פסול, שכן זוהי הדרך להגדיר רשעות.

2. המשנה (סנהדרין כד ע"ב) הזכירה בין פסולי העדות את "המלוה בריבית", והגמרא (כה ע"א) הוסיפה שגם הלווה פסול, שכן כוונת המשנה היא ל"מלווה הבאה בריבית". הראשונים נחלקו האם הפסול נוגע גם לשותפים נוספים במעשה, והרא"ש (פ"ג, ז) כתב: "והערב והעדים נסתפק ר"י בהם אם הם פסולין אף על גב דלאו עדים דחימוד ניהו, הא קי"ל כאביי דלא בעי עידי חמס, ואף על גב דלא תנינהו במתני' הא אסיקנא דמלוה הבאה בריבית תנן וכל המשתדלין בה כולן בכלל או שמא כשירין הן דלא תשימון לאינשי במלוה ולוה משמע להן כדאמר בפ' קמא דבבא מציעא (דף ה ב) לא תחמוד לאינשי בלא דמי משמע להר".

הדיון מתמקד בשאלה האם הפסול נוגע רק לעצם העבירה, או גם למודעות העדים לכך שמדובר בעבירה. לענייננו, מעצם העלאת האפשרות שגם הערב והעדים נפסלים לעדות, משמע שהעובדה שעוברים על לאו דאורייתא פוסלת את העדים מצד עצמה, אף שאין בהם חיוב מלקות, שהרי מלוה ניתנת להישבון (עיין רמב"ם עדות ב, ד). אם כן, משתמע שעקרונות הגדרת "רשע" היא כל מי שעובר על לאו.¹

3. הראב"ן בסנהדרין גרס בסוגייתנו שאוכל נבלות לתאבון לכולי עלמא "כשר דלאו רשע הוא דלהשיב נפשו קא עביד". משמע שלאביי הגדרת רשע אינה נקבעת על פי הלאו או על פי המלקות, אלא על פי אישיותו של האדם, ולא כל עבירה הופכת אדם ל"רשע".

ב.

מכל מקום, מהמשך הסוגיה משמע קצת כיוון אחר, שכן הגמרא מעלה אפשרות להקביל בין מחלוקת אביי ורבא למחלוקת התנאים האם עד זומם שנפסל לדיני ממונות פסול או כשר לדיני נפשות:

¹ אמנם יש לציין שהמשנה למלך (מלוה ולוה ד, ו ד"ה והנה כל) הביא בשם בעל גידולי תרומה שהערב והעדים לוקים על איסור זה, שהרי מעשה האיסור שלהם אינו ניתן לתיקון. שאלה זו תלויה בחקירה האם הסיבה שאין לוקים על לאו שניתן להישבון היא דין בגברא, ורק אם הוא יכול לתקן אין הוא חייב מלקות, אך מי שאין בידו לתקן כבר מתחייב במלקות; או שהיא דין במעשה, ומעשה הניתן להישבון אינו כה חמור לחייב מלקות, בלא קשר לשאלה למי יש את היכולת לתקן.

נימא כתנאי: עד זומם פסול לכל התורה כולה, דברי רבי מאיר. רבי יוסי אומר: במה דברים אמורים שהזום בדיני נפשות, אבל הזום בדיני ממונות כשר לדיני נפשות. נימא אביי כרבי מאיר ורבא כרבי יוסי, אביי כרבי מאיר דאמר אמרינן מקולא לחומרא, ורבא דאמר כרבי יוסי דאמר מחומרא לקולא אמרינן מקולא לחומרא לא אמרינן! לא, אליבא דרבי יוסי כולי עלמא לא פליגי, כי פליגי אליבא דרבי מאיר: אביי כרבי מאיר, ורבא, עד כאן לא קאמר רבי מאיר התם אלא גבי עד זומם דממון דרע לשמים ורע לבריות אבל הכא דרע לשמים ואין רע לבריות לא.

על פי דברים אלו, שיטת אביי מבוססת על כך שהוא סובר עקרונית כרבי מאיר, הפוסל עד זומם לכל התורה שכן "אמרינן מקולא לחומרא". הר"ן (כו ע"ב סוד"ה אמר רב נחמן) ביאר שהמחלוקת היא "אי חשוד לדבר קל הוי חשוד לדבר חמור או לא", ומשמע שהפסול לכולי עלמא הוא מצד חשש שקר, והמחלוקת היא רק בשאלה האם חשוד לדבר קל חשוד גם שיעבור על איסור חמור או לא, והאם מי שעובר על איסורים שבין אדם למקום חשוד גם לעבור על איסורים שבין אדם לחברו.

הנפקא מינה בין שתי ההבנות עשויה להיות במקרה שבו אין גדר פורמלי של עדות: הנימוקי יוסף (סנהדרין ה ע"ב באלפס ד"ה שבועת שוא) סבר שלאביי יש פסול גברא של "רשע", ולכן במקום שאין צורך דווקא בעד כשר ואפילו פסול או אישה כשרים (כגון בעדות אישה), הרי שגם רשע כשר. אולם אם סוברים שמדובר בכל מקרה בחשש שקר, הרי שיתכן שיהיה פסול (אמנם המנחת חינוך מצווה לז ס"ק טו כתב שבאיסורים וכדומה גם רשע דחמס כשר, ותמה על הנימוקי שממנו משמע לא כך).²

גם את שיטת רבא ניתן להבין בכמה כיוונים:

² בכל מקרה, ברור שגם לאביי קיים מסלול פסול נוסף של פסולים, אף על פי שאינם לוקים ואינם בגדר "רשע" אך הם חשודים להעיד עדות שקר, וכפי שציין הרמב"ם (עדות י, ד).

יצוין, שהראשונים נחלקו האם לשיטת אביי פסול רשע הוא גם לגבי עבירות דרבנן: הר"ן (סנהדרין כז ע"א ד"ה והלכתא כוותיה) כתב שלאביי גם בעבירות דרבנן לא צריך רשע דחמס, ולכן גם אוכלי איסורי דרבנן פסולים לעדות. ברם, הב"י (סי' לד) כתב בשם רבנו ירוחם בשם הגאונים, שבעבירה דרבנן שאין בה חימוד ממון – כשר. והב"י תמה שהרי לא בעינן חימוד ממון, אולם ציין שמתוס' בב"מ (עב ע"א ד"ה שטר) אכן משמע כך, שכן תוס' הקשו על שטר שיש בו ריבית, כיצד הוא גובה את הקרן, ובאחד התירושים כתבו שמדובר בריבית דרבנן, שבה אינם נפסלים שהרי אינם מרויחים, וזאת למרות שלו היה מדובר בריבית דאורייתא היו נפסלים. וציין שאף בעיטור הובאו שתי דעות האם עובר על איסור דרבנן נפסל מדרבנן או שמא לא, ובהסבר הדעה שאינו נפסל כתב: "דלא אשכחן פסולים דרבנן אלא בחשד ממון". ולפי"ז אין גדר של "רשע" באדם שעובר איסורי דרבנן, ולכן אם יש מקום לפסול – זה רק מצד חשש שקר בחשוד על הממון.

1. ניתן לומר שלרבה הפסול הוא רק מחשש שקר, ולכן ברשע שאינו רשע דחמס אין חשש כזה. את הפסול באוכל נבלות לתיאבון אפשר להבין בשני כיוונים:

א. רש"י שם (ד"ה מומר אוכל) ביאר שהוי רשע דחמס, שכן הוא עובר על איסור נבלה כדי לחסוך כסף, שהרי נבלות שכיחא בזול טפי מדהיתירא.

ב. לעומתו כתב הר"ף (שם ה ע"א באלפס) שאוכל נבלות לתיאבון פסול משום "כפין ואכיל נבלה כפין נמי ושקיל ארבעה זוזי ומסהיד", כלומר שזהו סוג אחר של חשש שקר, שכן אדם שאינו שולט על יצרו חשוד גם שיתפתה להעיד עדות שקר תמורת תשלום.

כאמור בשיטת אב"י, גם ההבנה בשיטת רבא שהבעיה היא חשש שקר נעוצה בהמשך הסוגיה, כשהגמרא מעלה שתי אפשרויות בהבנת רבא: או שהוא סובר כרבי יוסי שאיננו פסול, שכן "מקולא לחומרא לא אמרינן", וכשם שמי שרק רע לשמים ולא לבריות איננו נפסל לעדות, הוא הדין שמי שהוזם לדיני ממונות לא יוזם לדיני נפשות, ובפשטות מפני שאינו חשוד לשקר; או שהוא יכול לסבור גם כרבי מאיר, שגם עד זומם הוא רע לשמים ולבריות, בניגוד לאוכל נבלות להכעיס. ומכל מקום משמע שהשיקולים הם מצד חשש שקר.

2. ברם, ייתכן, שלדעת רבא דווקא "רשע דחמס" נחשב רשע, והמחלוקת היא בהגדרת רשע, והדבר מובן במיוחד לפי האפשרות שרבא סובר כרבי מאיר, שיש דרישה ל"רע לשמים ורע לבריות" כדי להיחשב רשע. וייתכן, שכך משתמע גם מגרסת הראב"ן, שגם לרבא אוכל נבלות לתיאבון כשר – אף על פי שיש בו חשש שקר, שכן אין הוא מוגדר "רשע" לכולי עלמא, כיוון שהוא אינו עושה זאת מטעמי רשעות.

פסול רשע בעבירות חמורות

הגמרא מקשה על שיטת רבא מן הברייתא שבה נאמר "אל תשת חמס עד – אלו גזלנין ומועלין בשבועות", שכן "מאי לאו, אחד שבועת שוא ואחד שבועת ממון?", ומכאן שפסול לעדות הוא גם מי שנשבע שבועת שווא, אף על פי שאינו מוגדר כ"רשע דחמס".

ברם, הגמרא דוחה את הקושיה: "לא, אידי ואידי שבועת ממון, ומאי שבועות? שבועות דעלמא", ומשמע שאכן לפי רבא בשבועות שווא אין פסול לעדות, ופסול זה קיים רק לשיטת אב"י, הפוסל לעדות כל מי שמוגדר "רשע".

הראשונים הקשו על כך מהמשנה בשבועות (מד ע"ב), הכוללת את "שכנגדו חשוד על השבועה" בין אלו הנשבעין ונוטלין, ומגדירה מיהו הנחשב לחשוד על השבועה: "אחת שבועת העדות ואחת שבועת הפקדון ואפילו שבועת שוא", ומשמע שגם מי שנשבע שבועת שווא נחשב כחשוד לעניין שבועה, ולכאורה הוא הדין לגבי עדות, ובניגוד לשיטת רבא שבשבועת שווא הוא לא נפסל לעדות שכן אין הוא רשע דחמס!

בפשטות אפשר היה לחלק בין עדות לשבועה: בעדות הוא אכן כשר להעיד, שהרי אין הוא "רשע דחמס", אולם בנוגע לשבועה, לאחר שהוא כבר נשבע שבועת שווא, הרי שמוכח שאין בשבועה שום מבחן לאמינותו, ועל כן הוא לא נפסל דווקא לשבועה.

הראשונים לא חילקו באופן זה, ותוס' (סנהדרין כז ע"א ד"ה מאי, וביתר ביאור בשבועות מו ע"ב ד"ה ואפי' שבועת) תירצו, שלגבי עדות מי שהוא רע לשמים אינו רע לבריות, ולכן רשע סתם שאינו רשע דחמס כשר לעדות, לשיטת רבא. אולם במקרה של שבועה, הרי שמלכתחילה הוא חשוד כרע לבריות אם הוא משקר, ואם ידוע שנשבע שבועת שווא, הרי שהוא כבר גם רע לשמים, ולכן שבועה לא תועיל.

מכל מקום, הנחת היסוד על פי פשט הסוגיה היא שאכן פסול לשבועה לפי רבא איננו פסול לעדות, שכן איננו רשע דחמס.

והנה, מו"ר הרב ליכטנשטיין שליט"א³ העלה אפשרות שגם אליבא דרבא מי שנשבע שבועת שווא פסול לעדות. את הטענה ביסס הרב על שיטת הר"ן בסוגיית חשוד על העריות (שם כו ע"ב), שבה נחלקו האמוראים האם הוא פסול לעדות: לדעת רב נחמן הוא כשר, ולדעת רב ששת – "ארבעין בכתפיה וכשר?!".

הראשונים העלו הסברים שונים בגדרי המחלוקת, אולם לענייננו נציין את הדיון בשאלה באיזו מידה מחלוקת זו מקבילה למחלוקת אביי ורבא בעניין "רשע דחמס". הנימוקי יוסף (ה ע"ב באלפס ד"ה חשוד) כתב בשם הגאונים והרמ"ה (ד"ה אמר רב נחמן, בפירוש הראשון), שלרב נחמן בעיני רשע דחמס, ולפי זה נראה (ובמיוחד מדברי הרמ"ה) שאכן מחלוקת רב נחמן ורב ששת זהה למחלוקת רבא ואביי.

ברם, הר"ן (שם ד"ה אמר רב נחמן) העלה אפשרות שחשוד על העריות פסול גם לרבא:

לפיכך הפירוש הנכון דפלוגתא דרב נחמן ורבי שמעון לא שייכא בפלוגתא דאביי

ורבא כלל, דפלוגתא דאביי ורבא היא אי חשוד לדבר קל הוי חשוד לדבר חמור או לא

³ . במאמרו 'בעניין הכשר לעדות של הנשבע לשווא', ממגד הארץ א (תשס"ד) עמ' 9-18; המאמר הופיע גם בספרו מנחת אביב, עמ' 459-467.

דלאביי הוי חשוד ולרבא ל"ה חשוד וכדאמרינן לקמן בפלוגתא דרבי מאיר ורבי יוסי, דודאי המומר לאוכל נבלות אינו רע לבריות ואינו חמור כמעיד עדות שקר שהוא רע לשמים ורע לבריות. ובא על הערוה ודאי אף על פי שנאמר שאינו רע לבריות מכל מקום חמור הוא ממעיד עדות שקר שהוא מחויבי כריתות ומיתות בית דין ודינו שיהיה פסול לעדות אלא משום דרב נחמן הוה מכשיר משום דיצרא דעבירה תקיף ליה טובא ואפשר שיהא חשוד על הערוה ולא יעיד עדות שקר ורבי שמעון השיב לו ארבעין בכתפיה וכשר שמ"מ רשע הוא מעבירה חמורה וגופו פסול לעדות, והלכה כדבריו דרבא קא כוותיה דרשע הוא והתורה אמרה אל תשת רשע עד כלומר רשע בעבירה חמורה אבל בעבירה קלה הרי רבא עצמו מכשיר מומר אוכל נבלות להכעיס.

משמע אפוא, שגם לדעת רבא בעבירות חמורות יש מסלול של פסול גברא של רשע, שאף על פי שאינו רע לבריות, מכל מקום הוא מחייבי כריתות ומיתות בית דין. לאור זאת ניתן לומר שגם שבועת שווא נכללת בין העבירות החמורות, שהעובר עליהן נפסל לעדות כמו חשוד על העריות. התייחסות זו לשבועת שווא עולה מתוך דברי הגמרא בשבועות:

שכל העולם כולו נודעזע בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא בסיני 'לא תשא את שם ה' א-להיך לשוא', וכל עבירות שבתורה נאמר בהן 'ונקה' וכאן נאמר 'לא ינקה', וכל עבירות שבתורה נפרעין ממנו, וכאן ממנו וממשפחתו שנאמר 'אל תתן את פיך לחטיא את בשרך'... וכל עבירות שבתורה נפרעין ממנו, וכאן ממנו ומכל העולם כולו שנאמר 'אלה וכחש' (לט ע"א).

וכך גם כתב הרמב"ם בהלכות תשובה: "ושבועת שוא ושקר אף על פי שאין בהן כרת הרי הן מן החמורות" (א, ב), ובהלכות שבועות כתב: "יש בו חילול השם המקודש שהוא גדול מכל העוונות" (יב, ב).

שני סוגי שבועות שווא

ברם, ההצעה שגם אליבא דרבא הנשבע שבועת שווא פסול לעדות עומדת לכאורה בניגוד לפשט סוגייתנו, ממנה משתמע שפסול נשבע שבועת שווא הוא רק אליבא דאביי. האם ניתן אפוא לקיים את ההצעה באופן שהיא לא תסתור את הסוגיה?⁴ להלן נציע פתרון שאכן פותר את הבעיה, ואף נבסס אותו על גישת רש"י בסוגיה. הצעתנו מבוססת על שתי הנחות:

1. המשנה ביומא אומרת: "תשובה מכפרת על עבירות קלות, על עשה ועל לא תעשה, ועל החמורות הוא תולה עד שיבא יום הכפורים ויכפר" (פה ע"ב). בגמרא שם הובאו שתי דעות האם כוונת המשנה היא שתשובה מכפרת על עוונות קלות מתייחסת גם למצוות לא תעשה, אך לא כוללת "לא תשא" שכן כתוב בה "לא ינקה", או שאין חילוק בין הלאוין השונים ועל כולן תשובה לבד אינה מכפרת, וכוונת המשנה היא רק למצוות לא תעשה שנותקו לעשה.

2. יש מקום לדון מה נכלל בשבועת שווא. במשנה בשבועות נאמר: "איזו היא שבועת שווא? נשבע לשנות את הידוע לאדם אמר על העמוד של אבן שהוא של זהב ועל האיש שהוא אשה ועל האשה שהיא איש" (כט ע"א), ומשמע ששבועת שווא היא ביסודה שבועת שקר, אלא שאין היא נכללת בשבועות שקר שכן אין בה פן של הטעיה, וברור לכול שהדברים אינם נכונים.

לעומת זאת, בירושלמי שבועות נאמר שגם שבועה על אמת ידועה היא בגדר שבועת שווא: "חזקיה אמר אהן דמשתבע על תרין דאינון תרין לוקה משום שבועת שווא" (ג, ח), וכן פסק הרמב"ם, שאחד מסוגי שבועות שווא הוא "שנשבע על דבר ידוע שאין בו ספק לאדם שהוא כן, כגון שנשבע על השמים שהוא שמים, ועל האבן זו שהיא אבן, ועל השנים שהם שנים וכן כל כיוצא בזה, שזה הדבר אין בו ספק לאדם שלם כדי לצדק הדבר בשבועה" (שבועות א, ה). לפי הירושלמי והרמב"ם כל שבועה מיותרת היא בגדר שבועת שווא, גם אם אין בה מרכיב של שקר.

⁴ מו"ר הרב ליכטנשטיין הציע שתי דרכים ליישוב הקושיה, אך לענ"ד הדברים נותרו עדיין קשים, עיי"ש.

הגרי"ד⁵ טען שיש מקום להבחין בין שני הסוגים מבחינת החומרה שלהם, על סמך תרגום אונקלוס לפסוק "לא תשא את שם ה' א-להיך לְשׁוֹא כִּי לֹא יִנְקֶה ה' אֶת אֲשֶׁר יִשָּׂא אֶת שְׁמוֹ לְשׁוֹא" (שמות כ, ז). בתרגום הפסוק נאמר: "לא תימי בשמא דה' א-להך למגנא ארי לא יזכי ה' ית דיימי בשמיה לשקרא". כלומר: חלקו הראשון של הפסוק עוסק בשבועה מיותרת, במודל שהוזכר בירושלמי וברמב"ם ('למגנא', כלומר לחינם), וחלקו השני – בשבועה שיש בה שקר.

צירוף שתי ההנחות דלעיל יביא למסקנה שדווקא בשבועת שווא המבוססת על שקר נאמר הביטוי "לא ינקה", המתייחס לחלקו השני של הפסוק, בעוד ששבועת שווא שיש בה אמת וכל הבעיה היא בכך שהיא מיותרת אמנם כלולה באיסור, אך אינה נחשבת בחומרה של "לא ינקה". היות שהסוגיה ביומא הגדירה את חומרת האיסור על פי הביטוי "לא ינקה", מתקבלת אפוא המסקנה שרק שבועת שווא שיש בה גם שקר כלולה בגדר זה ונחשבת כחמורה.

כעת ניתן ליישב את הסתירה שבין סוגייתנו, ממנה עולה שלרבה אין פסול לעדות בשבועת שווא, ובין המשנה בשבועות מד ע"ב שהחשוד על שבועת שווא פסול לשבועה, כמין חומר. כאשר הקשתה הגמרא בסוגייתנו על רבא מהברייתא בעניין "שבועת שווא", כתב רש"י: "שבועת שווא – על העמוד של אבן שהוא של אבן, שבועת שקר – על העמוד של אבן שהוא של זהב". והדברים תמוהים: מדוע הגדיר רש"י שבועת שווא כשבועת אמת שהיא מיותרת – הגדרה שלא מצינו אותה בבבלי אלא בירושלמי בלבד? אולם לפי דרכנו חידושו של רש"י מובן היטב: לדעת רש"י דווקא פסול בשבועת שווא של אמת מהווה קושיה על רבא, שכן בשבועת שווא של שקר גם רבא סובר שמדובר בעבירה חמורה, שנאמר בה "לא ינקה", ועל כן אין מכאן קושיה על רבא.

העובדה שאכן כך היא שיטתו של רש"י עולה גם מפירושו למשנה בשבועות מד ע"ב, שבפשוטות עוסקת בשבועת שווא של שקר, כהמשך למשנה שם כט ע"א שהזכרה לעיל. ואכן, רש"י שם כתב: "ואפי' נחשד על שבועת שווא – שהוא רע לשמים עליה ולא לבריות אעפ"כ הוא נפסל על ידה לשבועה". אין כל ספק, שהניסוח "רע לשמים" מכוון לשיטת רבא בסוגייתנו, שהיא הסוגיה ההלכתית היחידה שבה נזכר מושג זה,⁶ והחידוש הוא כי אף

⁵ דברי הגרי"ד הובאו אף הם במאמרו הנ"ל של מו"ר הרב ליכטנשטיין, אם כי בהקשר אחר.

⁶ פרט לסוגיה זו, המקום היחיד שבו נזכר המושג "רע לשמים" הוא בדברי אגדה בקידושין (מ ע"א).

על פי שרבא בדרך כלל מצריך שיהיה רע לשמים ורע לבריות כדי לפסול לעדות – ולהבנה זו גם לשבועה, הרי שבכל זאת בשבועת שווא הוא נפסל אף על פי שאינו רע לבריות, והדבר מובן אם מבינים ששבועת שווא שיש בה גם שקר היא בגדר עבירה חמורה, שכן נאמר בה "לא ינקה". ומכאן, שגישת רש"י הייתה לחלק בין שני סוגי שבועות השווא, ובשבועת שווא שיש בה גם שקר אכן פסול לעדות לפי שיטת רבא, ומצאנו אפוא ראייה גדולה לטענת מו"ר הרב ליכטנשטיין שליט"א בנושא זה.

דין אחריו

יסוד הדין

בגמרא בבא בתרא (קכט ע"ב, וכן קלג ע"א) מובאת הברייתא הבאה:

נכסי לך, ואחריו יירש פלוני, ואחרי אחריו יירש פלוני – מת ראשון קנה שני, מת שני נכסי שלישי, ואם מת שני בחיי ראשון – יחזרו נכסים ליורשי ראשון.

מדובר במקרה הבא: אדם שנותן מתנה לחברו¹ ואומר לו "נכסי לך ואחריו לפלוני". כלומר, הנותן רוצה שהמתנה לא תעבור ליורשיו של הראשון, אלא שמי שיירש את הראשון הוא אדם שני, שבו יבחר הנותן. הבעיה בדין זה היא שלא ברור מכוח מה יכול הנותן להחליט למי יעברו הנכסים לאחר מותו של הראשון, הרי לכאורה זו מתנה מוחלטת לראשון, וכיצד ייתכן שעדיין נשאר לנותן כוח להחליט למי ילכו הנכסים לאחר מיתת המקבל?

באופן עקרוני אפשר להעלות שלושה כיוונים שונים, על פי סוגי מתנות שאותם אנחנו מכירים ממקומות שונים, וכך להסביר את האופן שבו פועל דין אחריו. כאשר נעבור לדון בשיטות השונות בסוגיה, נראה אלו מהכיוונים עולים לפי כל אחת מהשיטות. שלוש האפשרויות הן כדלהלן:

א. מדובר על מתנה בתנאי. כלומר, השני אינו מקבל את המתנה מכוחו של הנותן אלא מכוחו של הראשון. הנותן התנה שהראשון זוכה בנכסים רק בתנאי שלאחר מותו הם יעברו לשני. אם הם לא יעברו לשני יתברר למפרע שגם הראשון לא קנה את הנכסים.

ב. מדובר על מתנה לזמן. כלומר, אדם שהוא בעלים על חפץ מסוים, אינו רק בעלים על החפץ עצמו, אלא הוא בעלים על החפץ לזמן מעכשיו ולנצח. אם אנחנו מגדירים זאת כך אפשר להבין שאדם יכול לחלק את זמן הבעלות ולומר: נכסי לראשון עד זמן מיתתו, ובזמן שלאחר מיתתו עברו הנכסים לבעלות השני.

¹ בשלב זה של הדיון הנחת המוצא היא שמדובר על מתנת בריא לכל דבר ועניין.

ג. הראשון קונה את הפירות בלבד. כלומר, יש לחלק בין קניין פירות לקניין הגוף, כוונתו של הנותן היא שהראשון יזכה רק בפירות ואילו השני יזכה בגוף. אפשר לומר שהשני קונה את הגוף משעת ההקנאה, ואפשר לומר שבשלב ראשון הגוף נשאר שייך לנותן ורק לאחר מותו הוא מקנה את הגוף למקבל.

מחלוקת רבי ורשב"ג

בברייתא נחלקו התנאים מה הדין כאשר בא הראשון ומכר חלק מהנכסים:

דתניא: נכסי לך ואחרריך לפלוני, וירד ראשון ומכר ואכל – השני מוציא מיד הלקוחות,

דברי רבי; רבן שמעון בן גמליאל אומר: אין לשני אלא מה ששייר ראשון (קל"ז ע"א).²

לפי דעת רבי, כאשר בא הראשון ומוכר חלק מהנכסים, השני מוציא מלקוחותיו של הראשון את כל מה שמכר הראשון. לפי דעת רשב"ג יכול הראשון למכור, ומכירתו תהיה מכירה, לשני אין אלא מה ששיר ראשון.³ פשוט שלדעת רשב"ג גוף הנכסים קנוי לראשון: רק הבעלים על גוף החפץ יכול למכור אותו ולהעבירו לבעלות אחרת. לפי דעת רבי סביר מאוד לומר שגוף הנכסים אינו קנוי לראשון אלא רק הפירות, כיוון שכך מובן מדוע מכירתו אינה מכירה. כמו כן אפשרי בהחלט לפי דעת רבי להבין שמדובר על מתנה בתנאי. כאשר הראשון מוכר מכירתו אינה מכירה, והשני מוציא מיד הלקוחות, כיוון שמתברר שהראשון מעולם לא היה בעלים.⁴ רבי יוחנן (שם) פסק שהלכה כרשב"ג.

מחלוקת רבה ורב הונא

בגמרא הובא המקרה הבא:

דהווא דאמר להו: נכסי לסבתא ובתרה לירתאי, הויא ליה ברתא דהוה נסיבא, שכיבא

בחיי בעלה ובחיי סבתא, בתר דשכיבא סבתא אתא בעל קא תבע; אמר רב הונא:

² וכן מובא בסוטה כא ע"ב ובכתובות צה ע"ב.

³ אמנם בגמרא שם אומר אביי: "איזהו רשע ערום? זה המשיא עצה למכור בנכסים כרבן שמעון בן גמליאל". הסמ"ע (ח"מ רמח, יא) כתב שרק המשיא עצה למכור נקרא רשע, אך למקבל עצמו ישנה רשות למכור והוא אינו נקרא רשע; אמנם אסור לו למכור אבל כיוון שעושה להנאתו אינו נקרא רשע. העיר שושן (שם) חולק וסובר שגם המוכר עצמו נקרא רשע. מכל מקום דעת רשב"ג היא שכאשר הראשון מוכר מכירתו מכירה.

⁴ אמנם קשה לפי הסבר זה מדוע השני זוכה, הרי כיוון שהראשון מעולם לא זכה צריכים הנכסים לחזור ליורשי נותן. כשם שמובא בברייתא מת שני בחיי ראשון יחזרו הנכסים ליורשי ראשון, וצ"ע.

לירתי – ואפי' לירתי ירתי, ורב ענן אמר: לירתי – ולא לירתי ירתי. שלחו מתם: הלכתא כוותיה דרב ענן ולא מטעמיה, הלכת' כוותיה דרב ענן – דבעל לא ירתי, ולא מטעמיה – דאילו רב ענן סבר: אף על גב דהוה לי' ברא לברתיה לא ירתי, ולא היא, דאילו הוה ליה ברא לברתיה ודאי ירתי, ובעל היינו טעמא דלא ירתי, משום דהוה ליה ראוי, ואין הבעל נוטל בראוי כבמוחזק. מכלל דרב הונא סבר: בעל נוטל בראוי כבמוחזק! א"ר אלעזר, דבר זה נפתח בגדולים ונסתיים בקטנים: כל האומר אחריו, כאומר מעכשיו דמי. אמר רבה: מסתברא טעמא דבני מערבא, דאי קדים סבתא וזבנא – זבינה זביני (קכה ע"ב).

בגמרא מסופר על אדם שנתן את נכסיו לסבתו ואחריה ליורשיו.⁵ לאותו נותן הייתה בת, והיא מתה בחיי הסבתא, בא בעלה וטען שהוא צריך לרשת במקומה. רב הונא אמר שהבעל יורש, ורב ענן אמר שהבעל אינו יורש. הגמרא אומרת שלשיטת רב ענן גם אם היה לה בן ובת הם לא היו יורשים, כאשר מתה הבת בחיי הסבתא. להלכה (עיי"ש קכה ע"ב), אמנם הבעל אינו יורש כיוון שאינו נוטל בראוי, ואשתו מתה לפני שנפלה לפני הירושה, אבל יורשים אחרים שכן יורשים בראוי כן יירשו. ולכן אם היה לה בן או בת הם יורשים למרות שמתה הבת בחיי הסבתא.

הגמרא אומרת שסברתו של רב הונא היא, שכל האומר אחריו הרי הוא כמי שאומר מעכשיו. הנכסים קנויים לשני משעת הנתינה הראשונה, ולכן הבעל יורש גם אם מתה אשתו בחיי הסבתא. רבה אומר שההלכה היא שאם הסבתא קדמה ומכרה, המכירה תקיפה, כרשב"ג שנפסקה הלכה כמותו. לכאורה, פסיקתו של רבה סותרת את עמדת רב הונא, שהרי לפי רב הונא כל האומר אחריו כאומר מעכשיו דמי, והנכסים קנויים לשני משעה ראשונה, ולכן לא ייתכן שלראשון תהיה אפשרות למכור בנכסים כי הגוף מעולם לא היה קנוי לו. לכן בפשטות, כאשר הגמרא פסקה להלכה כרשב"ג נפסקה הלכה שלא כרב הונא, וכל האומר אחריו אינו כאומר מעכשיו. נקודה זו, כפי שנראה להלן, שנויה במחלוקת ראשונים הקשורה להבנת יסוד דין אחריו.

⁵ כך על פי אחת הגרסאות, בדין זה נעיין להלן. כמו כן נניח על פי דעה זו שהאומר נכסיי לך ואחריו ליורשיי הוא כמי שאומר נכסיי לך ואחריו לפלוני. כלומר, יורשיו של הנותן הם כאחרים שאינם קרוביו.

מחלוקת בעל המאור והרי"ף

הרי"ף פוסק כהבנה הפשוטה שהצענו לעיל:

א"ר אלעזר דבר זה נפתח בגדולים ונסתיים בקטנים כל האומר אחריו כאומר מעכשיו דאמי ולית הילכתא כוותיה ודייקינן מינה טעמא דאמר אחריו הוא דהוי ראוי הא אמר מעכשיו מוחזק הוי וירית לה בעל (נה ע"א באלפס).

לפי שיטת הרי"ף, דעת רב הונא לא נפסקה להלכה, והאומר אחריו אינו כאומר מעכשיו, לכן יורשי השני אינם יורשים כלל, וכדברי הברייתא שאם מת שני בחיי ראשון יחזרו הנכסים ליורשי ראשון.⁶ להלכה נפסק שכל האומר אחריו אינו כאומר מעכשיו ולכן יכול הראשון למכור בנכסים ומכירתו מכירה. אם הנותן יאמר בפירושו: "אחריו מעכשיו לפלוני", השני יקנה מעכשיו ומכירתו של הראשון אינה מכירה.

נסביר איך פועל המנגנון לפי שיטת הרי"ף: כיוון שהראשון יכול למכור, אנחנו מוכרחים להגיד שיש לו קניין הגוף. כמו כן הנתנה אינה בתנאי שכל הנכסים יעברו לשני, כיוון שכאשר הראשון מוכר מכירתו מכירה. אפשר להסביר שלפי הרי"ף יש כאן מתנה לזמן, וזו מתנה גמורה לפי הרי"ף, כך שמכירתו של הראשון תהיה מכירה.⁷ השני קונה לאחר מות הראשון כיוון שאנחנו תופסים בעלות כבעלות על זמן, ולכן אפשר לחלק את הזמן לכמה חלקים ולומר שהשני בעלים על הזמן שלאחר מיתת הראשון.⁸

⁶ הראשונים הקשו על מסקנה זו מכך שבני מערבא אומרים במפורש שהבעל לא יורש אבל שאר היורשים כן יורשים, לכן הסיקו בעל המאור וסיעתו שהאומר אחריו כאומר מעכשיו, וע"ש מה שהקשו עוד.

⁷ הרמ"א (ח"מ רמח, ג) הביא את דברי הטור שבנתנה לעשר שנים הראשון אינו יכול למכור. (אמנם יש לדייק כדברי הסמ"ע ס"ק יד שכתב שרק לאחר עשר השנים השני יוציא מידי הלקוחות, כי בתוך עשר השנים, הלקוחות נכנסים תחת המקבל הראשון ובפרק זמן זה הנכסים יישארו בבעלותם.)

ייתכן שמחלוקת זו קשורה למחלוקת הקצות והרא"ש (קצות רמא, ד) האם מתנה לזמן היא מתנה גמורה, הקצות טוען שזוהי מתנה גמורה, לפי הרא"ש לא יכולה להיות מתנה גמורה לזמן, אלא במקרה שהנתנה היא רק לזמן הגוף נשאר שייך לנותן. מכל מקום ברור ששיטת הקצות מהווה הבנה אפשרית בשיטת הרי"ף. כמו כן בס"ק ח כתב הקצות שגם דעת הרמב"ן היא שכאשר נותן לראשון לעשר שנים הראשון יכול למכור.

⁸ בשיעורי ר' שמואל על אתר הקשה על הבנה זו איך ייתכן שהשני קונה לאחר מיתתו של הנותן, הרי אין כאן את כוחו של הנותן שיקנה לו את המתנה, אך לפי מה שהסברנו לא קשה כלל שהרי כשם שאפשר לחלק את החפץ לכמה אנשים כך אפשר לחלק את הזמן לכמה אנשים, הנותן יכול לבצע חלוקה זו בעודו בחיים, למרות שהתוצאות שלה, כלומר זכיותו של השני תהיה רק לאחר זמן. אמנם מכוח בעיה זו שאין קניין לאחר מיתה הסביר הקצות (רמח, ד) שכל מתנת אחריו בבריא היא רק באומר אחריו מעכשיו. א"כ לפי הקצות במתנת בריא

אבל הטור (רמח) כותב שאם המתנה היא לעשר שנים הראשון אינו יכול למכור, ומצד שני הוא כן פוסק כשיטת הר"ף, שהאומר אחרִיך אינו כאומר מעכשיו.⁹ כיצד אם כן עוברת המתנה לשני לפי הבנת הטור? אפשר להסביר שיש כאן מתנה על תנאי באופן כזה שהנותן בעצם אומר נכסיי לך בתנאי שפלוני יירש את הנכסים שאתה לא תמכור, לפי הבנה זו יוצא שהשני מקבל את הנכסים מכוחו של הראשון ולא מכוחו של הנותן, לעומת זאת לפי הבנת הר"ף על פי הקצות¹⁰ השני מקבל את המתנה ישירות מידי הנותן. אפשרות נוספת שאפשר להציע היא, שהטור מחלק בין מתנה לעשר שנים לבין מתנה עד מותו של המקבל. מתנה עד מותו של המקבל היא מתנה גמורה, כיוון שקנויה למקבל לכל משך חייו, אלא שמי שיירש אותו זה לא יורשיו אלא האחרִיך, אין פה שום פגם בבעלות של המקבל עצמו. לעומת זאת במתנה לעשר שנים, ישנו פגם בעצם בעלותו של המקבל, כיוון שהנותן קובע שעוד בחייו של המקבל, החל מזמן מסוים הנכסים כבר לא יהיו שלו, משמעות הדבר היא שבעלותו אינה בעלות שלימה.

בעל המאור (נד ע"ב באלפס; וכן רבנו יונה והרשב"א קכה ע"ב) לעומת זאת פוסק את דברי רב הונא שכל האומר אחרִיך כאומר מעכשיו דמי. יחד עם זאת הוא פוסק את דברי רשב"ג שאם מכר הראשון מכירתו מכירה. כיוון שכך, הנכסים אינם נחשבים מוחזקים אצל השני, לכן אם מתה הבת בחיי הסבתא בעלה לא יירש את הנכסים (אפילו אמר בפירוש "אחרִיך מעכשיו"), אבל שאר יורשים כן יירשו.¹¹

שיטתו של בעל המאור צריכה ביאור – כיצד ייתכן שהשני זוכה מעכשיו ויחד עם זאת יכול הראשון למכור בנכסים ומכירתו תהיה מכירה. בעל המאור כותב בזו הלשון:

כשאמר ליה ואחרִיך לפלוני מוסף על ענין ראשון שהכל מעכשיו ולעולם אין לשני אלא מה ששייר ראשון בלבד.

הראשון לעולם אינו יכול למכור. במתנת שכיב מרע הקצות יודה שהקניין חל לאחר מיתה, וכמו שמפורש בדעת הר"ף שאין צורך לומר מעכשיו.

⁹ כך מפורש בדבריו וכן למדו הבית יוסף (אות ז), הרמב"ם (זכיה יב, יב) והרא"ש (ב"ב פ"ח, יב).
¹⁰ עיין הערה 8.

¹¹ זהו החידוש על פי בעל המאור שבדברי רב הונא לעומת הברייתא ששנינו לעיל שאמרה: אם מת שני בחיי ראשון יחזרו הנכסים ליורשי ראשון. הראשונים נחלקו מי הם היורשים שאכן יורשים לפי בני מערבא, רבינו יונה על אתר כותב שדווקא בן יירש אך שאר יורשים לא יירשו. הרשב"א כותב שגם שאר יורשים יירשו ואין לדייק שדווקא הבן יירש. לפי דעת רבה, גם רבינו יונה מסכים ששאר יורשים יירשו כיוון שלשיטת רבה על פי דעת רבינו יונה האומר אחרִיך כאומר מעכשיו.

ועדיין דבריו קשים, אם השני קונה מעכשיו כיצד הראשון יכול למכור? נראה שאנחנו מוכרחים לומר שיש כאן מכירה בתנאי באופן הבא: הנותן בעצם אומר נכסיי לשני מעכשיו ולאחר מותו של הראשון, בתנאי שהראשון לא ימכור את הנכסים, מה שהראשון ימכור לא יקנה לשני. באופן אחר אפשר לנסח שהראשון הוא זה שמקבל עכשיו את הנכסים ולכן הוא יכול למכור, לשני נאמר שהוא יזכה בנכסים רק לכשירד אליהם, אבל אז יתברר למפרע שהוא היה הבעלים כבר מעכשיו.

סיכום

בגמרא נפסק שהלכה כרשב"ג, ולכן כאשר אדם אומר נכסיי לך ואחריך לפלוני, אם מכר הראשון מכירתו מכירה.

א. שיטת הרי"ף וסיעתו, שכל האומר אחריך אינו כאומר מעכשיו, ולכן כאשר מת השני בחיי ראשון יחזרו הנכסים תמיד ליורשי ראשון. כאשר אומר אחריך מעכשיו לפלוני השני זוכה מיד, הנכסים נחשבים מוחזקים בידו, והראשון אינו יכול למכור כלל כיוון שאין לו קניין הגוף.

ב. שיטת בעל המאור וסיעתו היא שכל האומר אחריך כאומר מעכשיו דמי, אך יחד עם זאת יכול הראשון למכור בנכסים, ולכן הנכסים אינם נחשבים מוחזקים אלא ראויים. אבל אם יורשי השני הם כאלה שיורשים בראוי, הם יירשו את הנכסים ולא נאמר שיחזרו הנכסים ליורשי ראשון.

הסברנו שלפי הרי"ף כנראה שישנו מושג של מתנה לזמן. לפי בעל המאור נראה יותר הכיוון שמדובר על מתנה בתנאי, הנכסים שייכים לשני בתנאי שהראשון לא ימכור.

היקף הדין

ניסינו לברר את יסוד דין אחריך לפי השיטות השונות, ופסקנו שבמקרה הפשוט, כשהנותן נתן לראשון מתנת בריא והראשון מכר באופן רגיל, מכירתו מכירה והלקוחות גוברים על האחריך. כעת נעבור לדון במקרים שבהם הסיטואציה מורכבת יותר. המורכבות בחלק זה של הדיון יכולה לנבוע מסוג העברת הנכסים שמבצע המקבל הראשון, מאופיו של הלווקח או מאופיו של המקבל השני.

נתן המקבל הראשון במתנת שכיב מרע

עד כה עסקנו במקרה שהראשון מוכר את הנכסים או נותן אותם במתנת בריא.¹² מה יהיה הדין כאשר הוא נותן אותם במתנת שכיב מרע? בגמרא נאמר:

א"ר יוחנן: הלכה כרבן שמעון בן גמליאל; ומודה, שאם נתנן במתנת שכיב מרע – לא עשה כלום. מאי טעמא? אמר אביי: מתנת שכיב מרע לא קנה אלא לאחר מיתה, וכבר קדמו אחרִיך
(קלז ע"א).

רבי יוחנן טוען שבמקרה זה האחרִיך קודם למתנת השכיב מרע. נימוקו הוא שמתנת שכיב מרע חלה רק לאחר מיתה ואחרִיך חל כבר קודם לכן.¹³ וכאן יש לשאול מתי חל האחרִיך כך שהוא קודם למתנת השכיב מרע. הרשב"ם על אתר כותב כך: "דמשעה דאין הראשון צריך לנכסים הללו זיכהו הנותן לזה השני אחריו מיד". כלומר, הבעלות של הראשון תלויה בכך שיש לו צורך בנכסים, כאשר כבר אין לו צורך בנכסים השני זוכה בהם מיד. הראשון אינו צריך את הנכסים עוד בחייו כאשר הוא גוסס,¹⁴ וכבר אז זוכה האחרִיך.

הר"ן מגדיר את הנקודה שבה זוכה האחרִיך באופן מעט שונה. הוא כותב כך: "שהרי הקנה לראשון כל זמן שאפשר לאחר שיזכה בנכסים מכוחו". כלומר השאלה היא לא אם לראשון ישנו צורך בנכסים אלא אם הוא עדיין יכול להקנות אותם, משעה שאינו יכול להקנותם זוכה האחרִיך, ובשנייה שלפני מיתתו הוא אינו יכול להקנותם. זכייתו של האחרִיך היא ברגע מיתתו של הראשון¹⁵, ואילו מתנת שכיב מרע חלה רק לאחר המיתה. הברכת אברהם

¹² אמנם, הב"י (רמח, ד) הבין שהרא"ש (פד, ב) התלבט האם מתנת בריא דומה למכירה. וכתב הב"י שמסוגייתנו ישנה ראייה פשוטה לכך כיון שאם רשב"ג מודה במש"מ הרי שבברייתא הנתונה תופסת. ועיין דרישה (שם, ג) שהרא"ש רצה לחדש שם חידוש אחר והוא שמתנת הראשון תופסת גם כאשר השני לא עשה לו נחת רוח. כמו כן אומר הרא"ש שאין מקום לומר שהנתונה היא בתנאי שהראשון לא ימכור. אמנם מהרא"ש שם יוצא שהמתנה חייבת להיות כעין מכר, והראשון מקבל טובת הנאה מהשני על מתנה זו, רק אז המתנה תופסת. ואולי זו כוונת הב"י: הוא חולק על הרא"ש ואומר שמסוגייתנו יש ראייה שהמתנה תופסת בכל מקרה גם אם אין לשני טובת הנאה. ביסוד דברי הרא"ש שהמתנה חייבת להיות כעין מכר נראה להסביר שרק באופן כזה של מתנה, שלנותן ישנה טובת הנאה הוא מתכוון באמת להפקיע את הנכסים מהאחרִיך.

¹³ הגמרא אומרת שאביי אמנם סבור במחלוקתו עם רבא שמתנת שכיב מרע קונה עם גמר מיתה, ואומרת הגמרא שאביי חזר בו ומודה לרבא.

¹⁴ כך משמע מהסמ"ע (ח"מ רמח, טז), שהשני זוכה משעה "שמתחיל הראשון להיות גוסס".

¹⁵ מכך שאחרִיך חל עם גמר מיתה למד הרשב"א על אתר שכל ירושה חלה בעצם עם גמר מיתה, וכן כתב בתשובה (ח"ג, קכה). הקצות (רנב, א) חולק עליו ואומר שירושה חלה רק לאחר מיתה. הרשב"א בעצם מבין שמתנת שכיב מרע במהותה עוקרת את ירושה התורה, כיוון שמבחינת זמן החלות, היא חלה רק לאחר גמר מיתה ואילו היורשים כבר ירשו לפני כן, ומתנת השכיב

על אתר הסביר כך: לפי הרשב"ם האחריו זוכה ברגע האחרון של החיים, ואילו לפי הר"ן האחריו זוכה ברגע הראשון של המיתה.

עוד כתב הרשב"ם שגם במקרה שנותן הראשון מתנת בריא של מהיום ולאחר מיתה, האחריו זוכה ולא המקבל. בגמרא (קלה ע"ב) נאמר שמתנת בריא מהיום ולאחר מיתה היא כמתנת שכיב מרע, והסביר הרשב"ם שם שישנו הבדל בינה ובין מתנת שכיב מרע רגילה: במתנת שכיב מרע הגוף קנוי רק לאחר מיתה, ואילו במתנת בריא מהיום ולאחר מיתה הגוף קנוי מעכשיו והפירות לאחר מיתה, והנותן אינו יכול לחזור בו.¹⁶ הקצות (רמח, ט) הקשה מדוע אם כן אומר הרשב"ם שגם במקרה זה האחריו קודם למקבל הרי הגוף קנוי לראשון משעה ראשונה לכל דבר ועניין, והמקבל אפילו אינו יכול לחזור בו.

נראה לתרץ ולומר שהרשב"ם מבין שכל עוד נשאר לראשון קניין כלשהו בחפץ, יש פה חפץ שמוגדר כמשוייר, ואחריו קונה כל מה ששייר הראשון. כדי שחפץ יופקע מירושת אחריו הוא חייב להימכר באופן גמור. אפשר לומר בניסוח אחר שכאשר ישנו שויר במכירת הראשון, יש לנו אומדנא שהוא התכוון שהאחריו יזכה לאחר מיתתו, וזה שמכר את הגוף זה רק לזמן שעד מותו ולא לאחר מכן.¹⁷

כאשר הראשון נתן או מכר לבנו

מה הדין כאשר המקבל הראשון אינו מוכר לאחר אלא נותן לבנו. לכאורה הבן והאב הם שתי ישויות משפטיות שונות, ואם כן יש פה מכירה או נתינה לאדם אחר ולכאורה נתינה זו צריכה להוציא מהאחריו. אלא שבגמרא מסופר כך:

מרע מוציאה מהירשים. הקצות לעומת זאת תופס שמתנת שכיב מרע אינה עוקרת את ירושת התורה, היורשים עדיין לא זכו, והאב רק גורם שלא יישארו נכסים אותם יכולים היורשים לרשת. לפי הרשב"א תקנת מש"מ היא קיצונית כיוון שמוציאה מהירשים, ולפי הקצות היא מתונה יותר. מובן שלמחלוקת זו לגבי הזמן בו חלה הירושה יכולות להיות השלכות רבות נוספות.

¹⁶ התוספות שם חלקו על הרשב"ם ופירשו שאמנם הגוף קנוי מהיום אבל רק בתנאי שהראשון לא יחזור בו.

¹⁷ ואולי זה כעין מה שתירץ בשיעורי ר' שמואל על אתר, עיי"ש. וייתכן שיש לקשר את שיטת הרשב"ם לשיטת הסמ"ע (רמח, כב), הכותב שכאשר הנותן אומר אחריו מעכשיו, ולפי שיטת הר"ף הראשון אינו יכול במקרה כזה למכור כלל, עדיין יש מקום לומר שהראשון זכה וירושה אין לה הפסק כיוון שישנו לראשון קניין פירות לכל חייו, ולכן במובן מסוים יש לו גם קניין הגוף ואולי זה כעין שיטת הרשב"ם כאן. ועיין מהר"ח או"ז (רלא) שכותב שבמקרה שהראשון מכר ללקוח את הגוף מהיום ואת הפירות לאחר מיתה זכה הלקוח בגוף, ואין זה כדברי הרשב"ם.

ההיא איתתא דהוה לה דיקלא בארעא דרב ביבי בר אביי, כל אימת דהות אזלא למיגזריה הוה קפיד עילוה, אקניתיה ניהליה כל שני חייו, אזל איהו אקנייה ניהליה לבנו קטן;

אמר רב הונא בריה דרב יהושע: משום דאתו ממולאי אמריתו מילי מוליאיתא? אפילו רשב"ג לא קאמר אלא לאחר, אבל לעצמו לא (קלז ע"ב).

הגמרא מספרת על אישה שהיה לה דקל בשדהו של רב ביבי. רב ביבי הקפיד עליה כאשר הייתה נכנסת לחצרו על מנת לקטוף מפירות הדקל, ולכן היא הקנתה לו את הדקל לכל שנות חייו. רב ביבי נתן את הדקל לבנו הקטן, ובנוגע לכך פסק רב הונא שמכירתו אינה תופסת, משום שלדעת רשב"ג, בדין אחרִיך, הראשון יכול למכור לאחר אבל לא לבנו.¹⁸ הרמב"ם (זכיה יב, י) פסק להלכה שהראשון אינו יכול להקנות את המתנה שקיבל לבנו או לאחד מיורשיו האחרים. הרמב"ם מוסיף, מעבר לדין הבסיסי המובא בסוגיה לפי הבנתו, שנתינה לבנו אינה מועילה להפקיע מהאחרִיך, שגם נתינה לשאר יורשים אינה מועילה להפקיע מהאחרִיך. ויש לברר טעם דין זה – מדוע נתינה לבנו או לאחד מיורשיו אינה מועילה להפקיע מהאחרִיך, ומה ההבדל בין בנו או שאר יורשיו לבין אדם אחר? מדברי הראב"ד (שם, ז) עולה שכוונת הרמב"ם היא שמדובר על הקנאה לבנו הקטן. כאשר ההקנאה היא לבנו הקטן, לאב נשארים הפירות, כיוון שכך ההקנאה היא לא הקנאה מוחלטת ולכן האחרִיך זוכה (עיין הערה 18). שיטת הראב"ד בהבנת הרמב"ם מצמצמת את שיטת הרמב"ם מאוד, מה עוד שהרמב"ם לא הזכיר שמדובר על קטן דווקא, ועוד שהרמב"ם אמר שמדובר גם על שאר יורשים.

לכן פירש המגיד משנה (שם, ז; על פי הסמ"ע רמח, טו) שהרמב"ם לא גרס קטן, אלא 'בנו' ואפילו גדול. אין דרך בני אדם לשנות ולתת לאחרים, ולכן על נתינה לאחר לא הקפיד. אבל דרכו של אדם לתת לבניו, ועל נתינה שכזו הקפיד הנותן; לכן לבניו או ליורשיו אין אדם יכול לתת. אבן האזל שם הלך בכיוון מעט שונה והסביר שכאשר אדם אומר אחרִיך

¹⁸ כך פירש הרמב"ם, שהבעיה במעשהו של רב ביבי היא שהקנה לבנו. מעבר לבעיית ההקנאה לבנו יש במקרה זה שתי בעיות נוספות. הראשונה היא שהאחרִיך כאן זה לא אחרִיך לאחר אלא אחרִיך לי, כי ההקנאה היא למשך חייו של המקבל, כך פירש הראב"ד (זכיה יב, ז) את הסוגיה, בבעיה זו נעסוק לקמן. בעיה שנייה היא בעיית ההקנאה לקטן מבחינת יכולת הזכיה שלו, בבעיה זו לא נעסוק במסגרת מאמר זה. המגיד משנה (זכיה יב, י) מפרש שהרמב"ם לא גרס קטן אלא בנו סתם.

לפלוגי, כל כוונתו היא להפקיע מיורשי המקבל, שהם אלה שאמורים באופן טבעי לקבל אחריו את הנכסים.¹⁹

נכסיי לך ואחריך לי או ליורשיי

בסעיף הקודם עסקנו בפרשנות הרמב"ם את דברי רב הונא, אך הרשב"ם פירש באופן אחר. הרשב"ם (ד"ה אפילו) מפרש שהקנתו של רב ביבי אינה תופסת כיוון שהאישה לא אמרה אחריך לפלוגי, אלא בעצם אמרה אחריך לי. אומר הרשב"ם שמשמעות אמירה זו היא שרק הפירות קנויים לרב ביבי למשך ימי חייו, אך הגוף מעולם לא היה קנוי לו, ולכן ברור שאינו יכול למכור או לתת את הנכסים.²⁰

בגמרא לעיל (קכה ע"ב) מופיע מקרה של אדם האומר נכסיי לסבתא ואחריה לירתאי. בגמרא נפסק שאם הסבתא מוכרת את הנכסים מכירתה מכירה. הרשב"ם (ד"ה ובתרה), הרא"ש (פ"ח, יב) והטור (רמח), גרסו בגמרא "לירתאי", כלומר, הנותן מתכוון שהיורשים שלו ירשו אחרי הסבתא, ואם הסבתא מוכרת מכירתה מכירה. לפי ראשונים אלו ישנו חילוק בין האומר נכסי לי לאומר נכסיי ליורשיי: כאשר אדם אומר נכסיי לי הוא מתכוון שהגוף יישאר שלו, וכאשר אדם אומר נכסיי ליורשיי הוא מתכוון שהגוף יהיה קנוי לראשון, בדיוק כמו באומר אחריך לפלוגי.

אך לגאונים גרסה אחרת:²¹ "נכסיי לסבתא ובתרא לירתה", כלומר, אחריה ליורשים שלה, במקרה כזה הסבתא כאשר הסבתא מוכרת מכירתה מכירה. אבל אם הנותן היה אומר אחריה ליורשי המכירה אינה תקפה (כך מקשה הר"ן על גרסת הרשב"ם). מדוע לפי גרסת הגאונים כאשר אדם אומר נכסיי לפלוגי ואחריו ליורשיי, ומכר הראשון, מכירתו של הראשון אינה תקפה?

¹⁹ אפשר לומר שיש כאן שתי תפיסות שונות בשאלה מדוע יצרו חז"ל פרוצדורה זו של מתנת אחריך. לפי אבן האזל מתנת אחריך נועדה לאפשר הפקעת יורשי הראשון מחלק זה שבירושת אביהם, וזוהי עיקר כוונת הנותן מתנת אחריך. לפי המגיד משנה מתנת אחריך נועדה להעביר את המתנה לשני. מובן שהאפקט שיוצר דין אחריך זהה על פי שתי התפיסות, אך מעניין לראות שיש כאן שתי הבנות פסיכולוגיות שונות של דברי נותן המתנה.

²⁰ ייתכן שלפי הרמב"ם שהסביר שכל הבעיה במעשהו של רב ביבי היא שהקנה לבנו, אם לא היה מקנה לבנו אלא לאחר, מכירתו הייתה מכירה למרות שאמרה אחריך לי. בסוגיית נכסי לסבתא גרס הרמב"ם כגירסת הרשב"ם, ולכן כאשר אומר אחריך ליורשיי המכירה תקפה (זכיה יב, יב), אין מכאן ראייה לשאלה מה יהיה הדין לפי הרמב"ם כאשר אומר אחריך לי וצ"ע.

²¹ ייתכן שזוהי גם גרסת הר"ף, וכך גרסו רוב ראשונים ספרד, עיין בריטב"א ובר"ן.

אפשר להסביר על פי סברת הרשב"ם שהובאה לעיל: אמרנו שכאשר אדם אומר אחריו לי, אנחנו אומרים שהראשון קנה רק את הפירות ולא את הגוף. כך גם כאשר אדם אומר נכסיי לך ואחריו ליורשיי, כוונתו של הנותן היא שהראשון יקנה רק את הפירות ולא את הגוף. הרמ"א (רמח, ז) פוסק שכאשר אדם אומר נכסיי לך ואחריו ליורשיי, אם מכר הראשון, השני מוציא מיד הלקוחות. הקצות (רמח, יב) מקשה מכך על הרמ"א באה"ע: מהרמ"א שם משמע²² שאם לבת היה בעל הוא אינו יורש כיוון שהנכסים נחשבים ראויים, ואם לפי הסבר הרשב"ם דלעיל²³ הגוף קנוי לבת משעה ראשונה, מדוע זה נחשב ראוי? לכן מסביר הקצות שהרמ"א הבין את אופן השיור ליורשי הנותן באופן אחר: מתנת אחריו בד"כ היא מתנה בתנאי שהנכסים יעברו לשני, אלא שהנותן אינו מקפיד על תנאו, ולכן הראשון יכול למכור לאחרים. אבל כאשר מדובר על יורשיו של הנותן, הנותן מקפיד על תנאו, ולכן מכירתו של הראשון אינה מכירה, ויורשי הנותן מקבלים את הנכסים.²⁴ ברור שגוף הנכסים אינו שייך ליורשי הנותן משעה ראשונה, כיוון שכאשר מתקיים התנאי מתברר למפרע שבמשך חייו של המקבל היו הנכסים שייכים לו. אם כן, מבוארים דברי הרמ"א שהנכסים אינם נחשבים ראוי ולכן הבעל אינו יורש אותם אם מתה אשתו בחיי המקבל.²⁵

²² הרמ"א אינו אומר זאת במפורש, הקצות אומר שמשמע שזו דעת הרמ"א כיוון אינו משיג על הש"ע שפוסק שהבעל אינו יורש.

²³ הקצות מקשה על סברת הרמ"א מדברי הרמב"ן בסוגיה (קלז), ולא מדברי הרשב"ם. הרמב"ן מנסח את האופן בו מתבצע השיור שמשיר האדם ליורשיו באופן מעט שונה: הוא אומר שזה כאילו הנותן אומר נכסיך מעכשיו ליורשיי, ועל פי שיטת הר"ף בסוגיה אמירת מעכשיו מונעת מהראשון יכולת מכירה. סביר לומר שגם כוונת הרמב"ן היא שכאשר אומר מעכשיו הכוונה היא שהגוף קנוי מעכשיו לשני. כנראה שזו גם דעת הרשב"ם כאשר אומר אחריו ליורשיי.

²⁴ מפתה מאוד להסביר כך את שיטת רבי במחלוקתו עם רשב"ג. לפי רבי גם באחריו לפלוני (שאינו קרוב) הנותן מקפיד ורוצה שיתקיים התנאי ולכן מכירת הראשון אינה מכירה, כך מסביר הרא"ש. אלא שקשה לשיטתו מדוע יעברו הנכסים לשני הרי הראשון לא זכה בהם מעולם כיוון שלא קיים תנאו. ולכן נראה שסברתו של רבי היא שלראשון ישנו רק קניין פירות. כך הסביר הקצות.

²⁵ ייתכן מאוד ששתי התפיסות אותן מציע הקצות יעמדו למבחן במקרה שגם הראשון וגם השני ראויים ליורשו. הקצות (רמח, ב) מביא את דעת הרמב"ן (קכט ע"ב) שאומרים "ירושא אין לה הפסק", והרמב"ן אומר שיש חולקים עליו לגבי מקרה זה.

הקצות מסביר את דעת החולקים על הרמב"ן בכך שכאשר אדם אומר אחריו ליורשיי הוא בעצם מקנה לראשון רק פירות ולא את הגוף, גם במקרה שהראשון ראוי ליורשו יש לו רק קניין הגוף. דעת החולקים על פי הקצות אם היא כהסבר הראשון ממנו הקשה על הרמ"א. אולם, אם נסביר שכאשר אומר אחריו ליורשיי מדובר על תנאי שהוא מקפיד עליו, כיוון שהראשון ראוי ליורשו, הרי זהו תנאי על מה שכתוב בתורה, ואם כן התנאי בטל והמעשה

כאשר הראשון ראוי ליורשו

בחלק זה נעסוק בשאלה מה הדין כאשר המקבל לא קיבל את הנכסים במתנה אלא בירושה. כלומר, הראשון ירש את הנכסים באחת מדרכי הירושה בהן נדון להלן, והמוריש אמר לו ואחריך לפלוני. הירושה יכולה להתבצע באחת משלוש הדרכים הבאות:

א. ירושה דממילא. כלומר, האב לא מנחיל את בניו באופן מפורש, ובניו יורשים כדין התורה. האב אומר לאחר מיתתכם יירש פלוני.

ב. הנחלה דריב"ב בשכיב מרע. כלומר האב יכול להחליט כאשר הוא שכיב מרע שהוא רוצה להוריש לאחד מבניו יותר ולאחר פחות. במקרה זה האב יגיד בני זה יירש את נכסיי ואחריי יירש פלוני.

ג. הנחלה דריב"ב כאשר האב בריא.

תחילה נדון בהנחלה דריב"ב ובנתינת מתנת שכיב מרע כאשר המקבל ראוי ליורשו. על ידי דין זה ננסה להבין מדוע לירושה אין הפסק, בניגוד למתנה, שכפי שראינו הנותן יכול להתנות שאחרי הראשון יעברו הנכסים לשני במקום ליורשי הראשון. בהמשך נעבור לדון במקרים נוספים: מה הדין כאשר המוריש אינו שכיב מרע, אלא מנחיל בעודו בריא, לאחר מכן נעבור לדון במקרה שהשני ראוי ליורשו.

יסוד דין ירושה אין לה הפסק

בגמרא נאמר כך:

אמר רב הונא: שכיב מרע שכתב כל נכסיו לאחר, רואין, אם ראוי ליורשו – נוטלן משום ירושה, ואם לאו – נוטלן משום מתנה... אלא אמר רבא: כדשלח רב אחא בר רב עויא, לדברי רבי יוחנן בן ברוקה: נכסי לך ואחריך לפלוני, אם היה ראשון ראוי ליורשו – אין לשני במקום ראשון כלום, שאין לשון מתנה אלא לשון ירושה, וירושה אין לה הפסק (קלג ע"א).

רב הונא אומר שכאשר אדם נותן את נכסיו במתנת שכיב מרע, אם המקבל ראוי ליורשו הוא נוטלן משום ירושה ואם הוא אינו ראוי ליורשו הוא נוטלן משום מתנה. אומר רבא

קיים, והראשון יזכה כיוון מדין ירושה אין לה הפסק. קצת קשה על הקצות שכתב שהסברה היותר פשוטה על פי הרמב"ן היא הסברה הראשונה, ולאחר מכן הוא מצדיק את החולקים עליו על פי אותה סברה עצמה.

שהנפקא מינה תהיה בדינו של רב אחא בר רב עויא. רב אחא אמר שכאשר הראשון ראוי ליורשו, ונתן אחריו לפלוני, אין לשני במקום ראשון כלום, כיוון שירושה אין לה הפסק. כלומר, ברגע שהתחילה הירושה לפעול את פעולתה אי אפשר לעצור ולהפקיע אותה מהיורשים הטבעיים שאמורים לירש.

לשם הבנת יסוד הדין, נשתמש בקושייתו של הר"י מיגאש (ב"ב קכט ע"א): הגמרא בכתובות (סט ע"א) אומרת שבמקרה של אדם שאומר "שקל לבניי לשבת והשאר יירש פלוני", ייתנו שקל לבניו לכל שבת וכל מה שנשאר יעבור לאותו פלוני. וקשה שהרי בניו הם היורשים אותם, אז איך הוא יכול להגיד שלאחר מותם, יעברו הנכסים שנשארו לאחרים.

בראשונים נאמרו כיוונים שונים על מנת לתרץ קושיה זו: רש"י בכתובות שם פירש שלבן אין בנים, ולכן לא שייך כאן דין ירושה אין לה הפסק.²⁶ הרשב"ם (וכן בעל המאור נז ע"ב באלפס) פירש שהנותן נתן את השקלים לבניו בתורת מתנה ולא בתורת ירושה ולכן לא שייך במקרה זה דין ירושה אין לה הפסק. הן לפי רש"י והן לפי הרשב"ם אנחנו עוקפים את השאלה ולא מתמודדים עם דין ירושה אין לה הפסק עצמו.

אך ברמב"ן (קכט ע"ב) מובאת דעת הגאונים הסוברים שאי אפשר לומר שנתן לראוי ליורשו משום מתנה, כיוון שמדין תורה הבן הוא יורש.²⁷ לפי דבריהם חוזרת קושיית הר"י מיגאש למקומה.

²⁶ הב"י (רנג, יז) פירש שכיוון שאין בנים, הנכסים חוזרים לאב, ולכן הוא יכול להעביר את הנכסים למי שירצה ולא שייך כאן ירושה אין לה הפסק. כאשר יש לבן אחים, יש לחקור האם אח יורש באופן ישיר או מדין משמוש מכוחו של האב. הב"י עצמו סובר שהאחים יורשים מכוחו של האב, ועיין קצות (רנג, ט). הרב ברוך גיגי הציע שגם אם נאמר שאח יורש ישירות, מכל מקום דין ירושה אין לה הפסק שייך רק בבנים כיוון שדין ירושה אין לה הפסק שייך רק כאשר רוצים למנוע העברה לדור הבא, כלומר, למנוע את אופן הירושה הטבעי, אם היורשים הם אחי המת לא שייך דין ירושה אין לה הפסק.

²⁷ הרמב"ם (זכיה יב, ו) כותב שאם הנותן מפרש ואומר "לא משום ירושה אני נותן לך אלא משום מתנה והרי הפסקתיה", הבן אכן מקבל בתורת מתנה ולא בתורת ירושה. משמע שבעיקרון סובר הרשב"ם אלא שבדרך כלל אנחנו לא יודעים בוודאות שהנותן מתכוון לתת במתנה, אבל כאשר אנחנו יודעים זאת בוודאות הבן אכן מקבל בתורת מתנה ולא בתורת ירושה, ויכול להקנות אחריו לפלוני ולא אמרינן ירושה אין לה הפסק.

המהרי"ט (ח"מ עד) רוצה לחלק בין מקום שהבן הוא בן יחיד למקום שמדובר על בן בין הבנים. כאשר מדובר על בן בין הבנים אפשר להפקיע את הירושה על ידי לשון מתנה כיוון שיכול לעשות במקרה כזה העברת נכסים, אבל כאשר יש לו בן יחיד, ובכל מקרה הוא יורש הכל אין שום משמעות לכך שהאב נותן לו חלק מהנכסים במתנה, ולכן תמיד הוא יקבל בתורת ירושה.

הר"י מיגאש עצמו תירץ שבאמת אומרים במקרה זה ירושה אין לה הפסק, אלא שיש לחלק בין השקלים המיועדים לבנים ובין שאר הנכסים. הבנים זכו בשקלים אך לא בשאר הנכסים, ולכן על השקלים נאמר ירושה אין לה הפסק; שאר הנכסים לא היו שייכים להם מעולם ולכן לא שייך לגביהם דין ירושה אין לה הפסק.²⁸ על תירוצו של הר"י מיגאש מקשה הרמב"ן שהרי בכל מקרה הבנים אמורים לרשת את אביהם כיוון שהם יורשיו הטבעיים היורשים אותו מדין תורה, אז איך אפשר להפקיע מהם את הירושה ולתת אחריהם לאחרים.

הראב"ד²⁹ מתרץ שהנכסים הושלשו לכך מתחילה. כלומר, יתר הנכסים הופקעו מרשות היורשים, וניתנו לשליש כדי שיעביר אותם לאחרים. מהב"י (רמח, א) משמע שלשיטת הרמב"ם (יב, ו) אפילו אם נאמר לשליש בפירוש בלשון ירושה האחרים יזכו. המהר"ט (חו"מ עד) חלק עליו ואמר שכאשר אמר בפירוש לשון ירושה, אין לה הפסק, וכאן מדובר שלא אמר לו בפירוש, ולכן יש מקום לומר שהנכסים עוד לא הגיעו לידי היורשים.³⁰

קושיית הר"י מיגאש מופיעה בר"ן בניסוח כללי יותר: הר"ן מקשה ממקומות רבים³¹ שבהם מתנת שכיב מרע על תנאי מועילה – אם אנחנו אומרים שירושה אין לה הפסק איך אפשר לתת מתנת שכיב מרע על תנאי, והרי לפני ביצוע התנאי על ידי המקבל, זכו היורשים וירושה אין לה הפסק.³² נעבור כעת לשני התירוצים העקרוניים יותר לגבי ירושה אין לה הפסק.

²⁸ לאור דברי הר"י מיגאש יש לשאול מדוע רש"י והרשב"ם לא הסבירו כך, נראה שהבינו שהאב נתן לבניו את כל הנכסים, אלא שקבע שקצב ההוצאה יהיה שקל בכל שבת ולא יותר, לכן אין מקום לומר להבנתם שהבנים לא זכו בכל הנכסים.

²⁹ הובא בר"ן (קכט ע"ב) ובריטב"א בשם הרא"ם.

³⁰ וכן דעת המהרש"ך (א, יח), וכותב עוד שכאשר אומר בפירוש לשליש שיתן את הירושה ליורשיו אין מקום לומר שיתנם לאחרים, ואפילו לשיטת הב"י. הקצות (רמח, א) הסביר את שיטת הב"י ואמר שאה"נ ירושה אין לה הפסק והאחרים אינם מקבלים מדין בירושה אלא רק מדין מצווה לקיים דברי המת. ונפקא מינה כאשר קדמו היורשים ומכרו, לפי הקצות לא נוציא מיד הלקוחות ולפי המהר"ט נוציא מהלקוחות ואכמ"ל.

³¹ והביאם הר"ן שם: ביצה (כ ע"א), ב"ב (קמב ע"א) וקידושין (סא ע"ב).

³² לכאורה היה אפשר להקשות גם על מתנת שכיב מרע ללא תנאי אם אנחנו מבינים שהיא מפקיע את ירושת היורשים, נראה שלפי הר"ן סתם מתנת שכיב מרע אינה מפקיע את הירושה אלא חלה יחד איתה, ועיין לעיל הערה 15 במחלוקת הרשב"א והקצות.

הרמב"ן תירץ שיש לחלק בין ירושה דממילא להנחלה דריב"ב. כאשר אדם בא ומנחיל במפורש לאחד מבניו הוא לא יכול לעקור את הירושה ולתתה לאחר. אך כאשר היורשים יורשים ממילא ולא בהנחלה מפורשת, יכול האב להוריש אחריהם לאחר.³³

גדולי המפרשים שהובאו בנימוק"י (נח ע"א) תירצו באופן אחר. לשיטתם בירושה גם בירושה דממילא האב אינו יכול להנחיל אחרי בניו לאחרים, אא"כ הוא מתנה שהאחרים יזכו כאשר יעשו מעשה מסוים, תנאי כזה משמעותו היא שהאחרים זכו כבר משעה ראשונה, וא"כ לא שייך כאן דין ירושה אין לה הפסק כיוון שהמקבלים זכו לפני היורשים. לכן במקרה של תנו שקל לבני, יש לומר שמתברר למפרע שהאחרים זכו כבר משעה ראשונה בנכסים שבהם לא השתמשו היורשים. כך הוא גם בכל מתנת שכיב מרע על תנאי שהמקבלים זוכים בה משעה ראשונה ולכן אין לומר ירושה אין לה הפסק. הנימוק"י מביא נפקא מינה בין הרמב"ן לגדולי המפרשים כאשר אמר בפירוש י"רשו בני, ומוסיף שאם יעשו אחרים מעשה מסוים, יזכו בחלק כלשהו של הנכסים. לפי הרמב"ן היורשים זכו בכל, ולפי גדולי המפרשים כאשר האחרים יקיימו את התנאי יתברר שהם זכו למפרע, והם יוציאו מהיורשים.³⁴

משיטת הרמב"ן יוצא שדין ירושה אין לה הפסק, הוא דין מיוחד בהנחלה דריב"ב. כאשר המנחיל הנחיל לאחד מבניו באופן אקטיבי, הוא לא יכול להעמיד סיוגים כנגד ההנחלה הזו, ולא יכול להנחיל פעמיים או לתת מתנה נוספת לאחר מות הראשון. כאשר המוריש מנחיל בפירוש ואחר כך מונע את המשך העברת הירושה הוא בעצם סותר את עצמו, אך לירושה באופן עקרוני יכול להיות הפסק. לפי שיטת גדולי המפרשים, וכך גם עולה משאר תירוצי הראשונים ירושה היא מצד עצמה מתגלגלת הלאה וכאשר אדם יורש, צריכה להיות המשכיות לירושה על ידי כך שיעביר הוא ליורשיו. לפי הרמב"ן זהו דין במוריש, לפי דעת גדולי המפרשים זהו דין בירושה.

בניסוח אחר נאמר כך: את דין ירושה בכלל ואת דינו של ריב"ב בפרט, אפשר להבין בשתי צורות: אפשר להבין שירושה היא העברת הנכסים מישות משפטית אחת לישות משפטית אחרת, ואפשר להבין שהיורש הוא ממשיך של המוריש, ונכנס תחתיו כאותה ישות

³³ מדברי הרמב"ן כפי שהובאו בנימוק"י (נח ע"א) משמע שיכול להוריש לאחר רק אם גם הוא ראוי ליורשו ובהנחלה דריב"ב, מדברי הנתובות (רמח, א) בשיטת הרמב"ן יוצא שהאחריו יכול להיות גם אחר שאינו ראוי ליורשו והוא מקבל את הנכסים במתנת שכיב מרע.

³⁴ ועיין שו"ת הרא"ש (פא, א; וכן פד, ב), נראה שגם במקרים אלו תהיה נפקא מינה בין הרמב"ן לגדולי המפרשים. ועיין נתיבות (רמח, ה).

משפטית (בהנחלה דריב"ב האב מעניק שם יורש לאחד הבנים על פני אחיו).³⁵ אם נבין שירושה היא העברת הנכסים לא מובן מדוע האב אינו יכול להתנות שהנכסים שלא נמכרו על ידי יורשו יעברו לפלוני במקום ליורשי הראשון, כשם שיכול להתנות במתנת אחריו רגילה. אך אם נבין שמדובר על המשכה של אותה ישות משפטית, האב אינו יכול להתנות ולומר אחריו יירש פלוני. זאת משום שלא מדובר על מעשה שהוא עושה, אלא על מציאות שמתרחשת, ואינה תלויה בתנאו של המוריש.³⁶

גדולי המפרשים שהביא הנימוק"י מבינים, שכל ירושה היא המשכה של אותה ישות משפטית, הבן נכנס תחת אביו, ולכן בכל ירושה נאמר שירושה אין לה הפסק, כיוון שאי אפשר להתנות על ירושה שהיא בעצם מציאות פעולה ולא פעולה ממונית. הרמב"ן לעומת זאת מבין שבירושה דממילא ישנה העברה של הנכסים מהאב ליורשו, רק בהנחלה דריב"ב, לא מדובר על פעולה קניינית אלא על העמדת שם יורש, ולכן האב אינו יכול להתנות שלאחר מות הבן יעברו הנכסים לאחרים.³⁷

מתנת אחריו כאשר הראשון ראוי ליורשו והמוריש בריא

בגמרא (קלא ע"א) התלבט רבא האם דברי ריב"ב, שאדם יכול להנחיל לבן בין הבנים, אמורים רק כאשר האב נותן במתנת שכיב מרע, או שמא הוא יכול להוריש באופן זה גם כאשר הוא בריא. רבנו חננאל (הובא ברא"ש פ"ח, ל) הבין שהבעיא נפשטה ולכן בריא

³⁵ חקירה זו תעמוד למבחן בשאלה האם בהנחלה דריב"ב יכול האב לחזור בו. הקצות (רפא, ג) סובר שהאב אינו יכול לחזור משמע שהבין שלא מדובר על הקנאה של הנכסים, אם היה מדובר על הקנאת הנכסים ידוע לנו שנותן נכסיו מהיום ולאחר שלושים יכול לחזור בו. הנתיבות (רנג, א) חולק על הקצות וסובר שהאב יכול לחזור פה משמע שהבין שמדובר על הקנאה של הנכסים. ועיין קובץ שיעורים תלד שתולה בחקירה זו את השאלה האם יכול להיות משמוש בהנחלה דריב"ב.

³⁶ בגמרא יבמות (קו ע"א, וכן כתובות עד ע"א) נאמר שהחולץ בתנאי שתתן לו יבמתו מאתיים זוז, ולא נתנה לו, התנאי בטל והמעשה קיים. הגמרא שם מסבירה שכל דבר שאי אפשר לעשותו על ידי שליח גם תנאי לא יועיל בו. ונראה שאותו מכנה משותף הוא הגורם לכך שלא יהיה ניתן להשתמש בפרוצדורות אלו: כיוון שלא מדובר על מעשה משפטי אלא על מציאות, לא ניתן להשתמש באמצעי החלה משפטיים שונים על מנת להחילו.

³⁷ ישנו קושי בסברה זו, וייתכן שיותר הגיוני היה לומר ההפך, שדווקא ירושה דממילא שאינה תלויה בשום פעולה רצונית של האב, אין לה הפסק, והנחלה דריב"ב שהיא פעולה שעושה האב מרצונו, יש לה הפסק. סברה דומה מובאת בתוספות (כתובות עד ע"א ד"ה תנאי), ולפי דבריו, העובדה שאי אפשר לחלוץ על ידי שליח משמעותה היא שזהו מעשה שלא כל כך תלוי בו, ולכן אם יתנה, התנאי אינו מעכב. יוצא מדבריו שככל שהמעשה פחות תלוי ברצונו של האב יתאפשר פחות להתנות עליו.

דומה לשכיב מרע והאב יכול להנחיל לבניו מחיים. רב האי גאון והר"ף (נח ע"ב) ובעקבותיו הרמב"ם (זכיה יב, ב) הבינו שזו בעיא דלא אפשיטא ולכן לא נוציא את נכסי הירושה מהיורשים האחרים אלא יירשו כדין התורה.

השאלה נעשית מורכבת יותר, כאשר מדובר על מתנת אחרִיך. כמו שהזכרנו לעיל, כאשר המקבל הראשון הוא אחד מהיורשים ישנו דין של ירושה אין לה הפסק, וכאן נצטרך לבדוק האם במידה ונחליט שהראשון כן זוכה, הוא זכה בנכסים בתורת מתנה או בתורת ירושה.

הרמב"ם (זכיה יב, ה) פסק שאם האב נתן את נכסיו במתנת בריא לבנו ואמר אחרִיך לפלוני, לא אומרים ירושה אין לה הפסק, והשני זוכה לאחר שימות הראשון (וכ"פ השו"ע רמת, א). לכאורה דברי הרמב"ם קשים, לפי שיטת רבינו חננאל שהנחלה דריב"ב תופסת בבריא, הבן קיבל את הנכסים בירושה, ולכן אין מקום כלל לומר שהשני יזכה אחריו. לפי שיטת הרמב"ם שזו בעיא דלא אפשיטא, הנכסים נשארים מספק אצל שאר היורשים, מדוע א"כ שהאחרִיך יזכה בהם?

לכן כתב המ"מ (שם; וכ"פ הסמ"ע רמת, ו) שהמקרה הוא שהאב נקט בלשון מתנה ולא בלשון ירושה, כיוון שכך זוהי מתנה גמורה ולכן השני זוכה אחרי הראשון. מוסיף המ"מ שאפילו לשיטת הגאונים שהובאה לעיל שלשון מתנה אינה מועילה בראוי לירשו, זה רק במתנת שכיב מרע, אבל בבריא ברור שהאב יכול לתת מתנה לבנו. אלא שנראה כי המהר"ט (ו) לא קיבל את החילוק שבין מתנת שכיב מרע למתנת בריא, ולכן גם באומר לשון מתנה זו בעצם ירושה והשני אינו יכול לזכות. לכן נקט המהר"ט שכל דינו של הרמב"ם אמור רק במקרה שהאחרִיך הוא אחד מהיורשים האחרים. יוצא אם כן שירושת אחרִיך בעצם כלל אינה תופסת אלא הנכסים נשארים אצל האחרים, דהיינו שאר היורשים, מספק.³⁸

הנתיבות (רמת, ד) חולק על המהר"ט ואומר שהאחרִיך זוכה גם כאשר הוא אינו אחד מהיורשים. הוא מסביר את מתנת אחרִיך כך: כדי שמתנת אחרִיך בבריא תתפוס לאחר מות הנותן היא חייבת להיות מעכשיו, כיוון שאין קניין לאחר מיתה.³⁹ כיוון שזו מתנה

³⁸ רק לפי דעת הרמב"ם, לפי הר"ח הנחלת האב תתפוס והאחים האחרים לא ירשו. המשנה למלך על הרמב"ם כתב שישנה תשובת הרשב"א (אלף קמח), בה הוא חולק על הרמב"ם. לא מצאתי בתשובה זו התייחסות לנושא עיסוקנו, ייתכן שהרשב"א הולך בכיוון של המהר"ט.

³⁹ ועיין הערה 8. לעומת מתנת אחרִיך בבריא, כל מהות מתנת שכיב מרע היא חלופתה לאחר מיתה, ולכן גם אם לא אמר מעכשיו זוכה האחרִיך.

מעכשיו השני זוכה ולא אמרינן ירושה אין לה הפסק (רמ"א רמח, ז). נמצא א"כ שלפי תפיסת הנתיבות מחלוקת הר"ח והרמב"ם כלל אינה רלוונטית לענייננו, ואפילו השתמש האב בלשון ירושה, השני זוכה כל עוד אמר האב אחריו מעכשיו לפלוני.

ייתכן שהנתיבות והקצות חלוקים עם הסמ"ע בהבנת יסוד דין אחריו: הנתיבות והקצות כתבו שמתנת אחריו בבריא חייבת להיות מעכשיו, אם לא כן, אין לשני איך לקנות כיוון שאין קניין לאחר מיתה. העומד ביסוד דבריהם הוא שמדובר על קניין לזמן, והנותן הוא שמקנה לשני לזמן שאחר מותו של הראשון. הסמ"ע לעומת זאת לא הסביר כך את דברי השו"ע, אלא חילק בפשטות: כאשר המוריש משתמש בלשון ירושה הדין יהיה ירושה אין לה הפסק, וכאשר משתמש בלשון מתנה השני יזכה. משמע מדבריו שאין צורך שאין צורך שהנותן יגיד מעכשיו. מדוע? והרי אין קניין לאחר מיתה! סביר מאוד לומר שלפי הסמ"ע אין כאן כלל מתנה לאחר זמן, אלא השני קונה מכוח הראשון, והראשון מקנה לשני משום שהוא קיבל מתנה בתנאי. התנאי הוא שכל מה שהראשון ישייר הוא יורש לשני, והשני יורש מכוחו ולא מכוח הנותן.

סיכום

ניסינו להסביר את יסוד דין אחריו על ידי כך שהצגנו את שיטות הראשונים השונות, ואת היסוד הקנייני העומד מאחורי כל אחת מהתפיסות. לאחר מכן הראנו את היקף הדין על ידי דיון במקרים שונים מורכבים יותר של מתנת אחריו. לאחר מכן דנו מדין ביסוד דין ירושה אין לה הפסק, על ידי שימוש במקרה הבסיסי של הנחלה דריב"ב במקרה של שכיב מרע. לאחר מכן עברנו למקרה המורכב יותר של הנחלה דריב"ב כאשר האב בריא, והראינו איך שתי תפיסות היסוד השונות שהצענו בתחילה בדין אחריו, עומדות ביסוד דברי האחרונים השונים.

הכובש שלושה כבשים

פתיחה

המשנה בשביעית מציגה שלש אפשרויות בקיום הלכות ביעור שביעית בחבית עם שלשה מיני כבשים:

הכובש שלשה כבשים בחבית אחת:

רבי אליעזר אומר אוכלין על הראשון

רבי יהושע אומר אף על האחרון

רבן גמליאל אומר כל שכלה מינו מן השדה יבער מינו מן החבית והלכה כדבריו

(ט, ה).¹

נחלקו הראשונים בביאור מונחים שונים במשנה וכן באופי הביעור. במאמר זה לא נתיימר לבאר את כל הדעות, אך ננסה להתוות קו סביר בביאור הדעות המרכזיות. רש"י (פסחים נב ע"א ד"ה על הראשון) ורוב הראשונים (עיין בפירושי הרמב"ם והר"ש על המשנה) פירשו שהמונחים "ראשון" ו"אחרון" מתייחסים למין הראשון והאחרון שכלו מן השדה.² למשל, אם יש שלשה סוגי ירקות בחבית, סוג אחד כלה בניסן, שני באייר ושלישי בסיון, הכלה בניסן יוגדר כ"ראשון" וזה שבסיון כ"אחרון". לצורך הדיון נניח לעת עתה כשיטת הרמב"ם שבשעת הביעור הפירות³ נאסרים. את שאר שיטות הראשונים בדין ביעור נציג וננתח בהמשך. דברי רבי אליעזר מובנים – כיון שכל הירקות ספגו מטעמו של הראשון אשר כלה מן השדה, לאור דין "טעם כעיקר" יש לנהוג בכולם לחומרא.

¹ המשנה מובאת בפסחים נב ע"א וגם בתורת כהנים בהר"ג, ה.

² עיין בתוס' בפסחים (נב ע"א ד"ה הכובש), שלדעתו הפירוש של 'ראשון' ו'אחרון' מתייחס לסדר ההנחה בחבית.

³ במושג 'פירות' אין הכוונה לפירות כהגדרתם הרווחת, אלא ל'פירות הארץ', כולל ירקות.

שיטת הרמב"ן

עם זאת, האפשרויות האחרות במשנה תמוהות למדי. דברי רבן גמליאל מתעלמים מדין טעם כעיקר בדיני ביעור. עם זאת, ככל שקשה להבין דברי רבן גמליאל דבריו של רבי יהושע מרפסין איגרא. לרבי יהושע אפשר לסמוך על הטעם כדי לאכול את כל מיני הירקות בחבית כל עוד נותר מין אחד שלא כלה מן השדה.

הרמב"ן על התורה מציע הסברים שונים לדבריו:

ויתכן שהוא סמך מדבריהם, ולכך היה רבי יהושע מיקל בו, ורבן גמליאל מיקל בטעמו, וכבר כתבתי זה למעלה (פסוק ז). ואפשר לדברי רבן גמליאל, שמצות הביעור מן התורה, אבל הטעם כיון שנבלע מתחילה מבוער הוא (ויקרא כה, יב).

הרמב"ן מציע פירוש אחד לדברי רבי יהושע ועוד שניים לדברי רבן גמליאל. בהסבר דברי רבי יהושע מציע הרמב"ן שדין ביעור הוא רק מדרבנן, וממילא מקילים בו. נקודה זו אינה ברורה משתי סיבות:

1. לא ברור שדין ביעור הוא מדרבנן. הדין נלמד בתורת כהנים מדרשה ואין סיבה ברורה להניח שהוא מדרבנן. במדרש בתורת כהנים שנדון בו בהמשך, נלמד דין הביעור מן הפסוקים, ומיד לאחר מכן מצוין "מכאן אמרו הכובש שלשה כבשים וכו'". המשמעות הפשוטה היא שדין ביעור הוא מדאורייתא, ודין 'שלשה כבשים' נגזר ממנו. הרמב"ן עצמו מתלבט בנקודה זו באומרו "ויתכן".

2. נקודה שנייה שתמוהה היא שלא מצאנו מחיקה גורפת של טעם באיסורי דרבנן; מחמירים בטעם עוף בחלב, סתם יינם ושאר איסורים דרבנן. אפילו אם נקבל ההנחה המוטלת בספק שביעור הוא דין דרבנן לא ברור למה עובדה זאת תעקור דין טעם. אופציה אחרת שהרמב"ן מציע היא שדין ביעור אינו חל על הטעם שנפלט לירק האחרון. אך זה הסבר רק לדברי רבן גמליאל וכמובן לא לדברי רבי יהושע, שמסתמך על טעם כדי להקל.

היה מקום להעלות השערה שיש מחלוקת לגבי היכולת של כבישה להעביר טעמים במצבים שונים. שתי משניות אחרות דנות בכך:

כל הנכבשים זה עם זה מותרים אלא עם החסית חסית של חולין עם חסית של תרומה ירק של חולין עם חסית של תרומה אסור אבל חסית של חולין עם ירק של תרומה מותר (תרומות י, י).

משתמע שלפחות במקרים מסוימים ובתרכובות שונות אין כבישה מעבירה טעם. אמנם ביאור כזה קשה מעט, שהרי בזוגות מסוימים של ירקות יש איסור טעם, לעומת המשנה בשביעית שמדברת באופן גורף לגבי כל סוגי הכבשים. בנוסף, אפשר לבאר על פי המשנה בתרומות רק את דברי רבן גמליאל המתעלמים מהעברת טעם בכבשים, ברם, שיטת רבי יהושע, המתיר אכילה עד שעת ביעור האחרון, חייבת לקחת בחשבון טעם כדי להתיר! כמו כן, הוזכר במשנה אחרת:

ורד חדש שכבשו בשמן ישן ילקט את הוורד וישן בחדש חייב בביעור חרובין חדשים שכבשו ביין ישן וישנים בחדש חייבין בביעור זה הכלל כל שהוא בנותן טעם חייב לבער מין בשאינו מינו ומין במינו כל שהוא שביעית אוסרת כל שהוא במינה ושללא במינה בנותן טעם (שביעית ז, ז).

ממשנה זאת ברורה שטעם מחייב בביעור שלא כדברי הרמב"ן שטעם "הרי הוא כמבוער" וגם יוצא בעליל שכבישה מעבירה טעם.

שיטת הרמב"ם

כדי לבאר את הדברים נצטרך לעיין בדיני הביעור ובהגדרתו.

מן השדה תאכלו את תבואתה כל זמן שאתה אוכל מן השדה אתה אוכל מתוך הבית, כָּלָה מן השדה, כָּלָה מן הבית. מיכן אמרו הכובש שלשה כבשים בחבית אחד: רבי אליעזר אומר כיון שכלה מין אחד מן השדה יבער כל החבית, ר' יהושע אומר אוכל והולך עד שיכלה האחרון שבה, רבן גמליאל אומר מין שכלה מינו מן השדה יבער מינו מן החבית והלכה כדבריו, ר' שמעון אומר כל הירק אחד לביעור, אכלום ברגילה עד שיכלו סנדריות מבקעת בית טיפה (ספרא בהר ב, ד-ה).

התורת כהנים מביא את כל הדעות המוזכרות במשנה ומוסיף את עמדת רבי שמעון. הביטוי "כל זמן שאתה אוכל מן השדה" מוסכם בין הראשונים, ופירושוו כמשך הזמן שאותו המין נמצא בשדות כהפקר, אך נחלקו במשמעות הביטוי "כלה מן הבית". הרמב"ם אומר בהלכות שמיטה:

כיצד הרי שהיו לו גרוגרות שביעית בתוך ביתו אוכל מהן כל זמן שהתאנים באילנות בשדה, כלו התאנים מן השדה אסור לאכול מאותן שבבית אלא מבער אותן (ז, ב).

לפי הרמב"ם שעת ביעור שביעית היא כמו שעת ביעור חמץ, והפירות העומדים לביעור נאסרים באכילה וחייבים בשריפה. בהלכה ג נאמר:

ואסור לאכול אחר הביעור בין לעניים בין לעשירים.

ההיתרים השונים לחלוקת פירות שביעית מדוברים בשעות הקודמות לזמן ביעור. אך הרמב"ן – רוח אחרת עמו:

והכילוי הזה לא פירש הרב⁴ מהו. וענינו, שיכלה הפירות אחר זמן מביתו להפקירן,

והוא ביעור שביעית שהזכירו חכמים בכל מקום (ויקרא כה, ז).

הרמב"ן דוחה את האפשרות שבשעת הביעור נאסרים הפירות ומחויבים בשריפה מסיבות שונות. בין היתר, מפני שפירות שביעית לאחר הביעור לא מוזכרים, ואינם כלולים ברשימה של איסורי הנאה הנמצאת במשנה בסוף מסכת תמורה.⁵ וכדברי הרמב"ן, הם "לא מן הנשרפים ולא מן הנקברים", וממילא יש להניח שלא נאסרו באכילה או הנאה. בהמשך, נציע פתרון לקושיה זו על שיטת הרמב"ם.

חלות איסור אכילה היא תופעה מוכרת בעולם ההלכה ואין בה חידוש. כמו כן, חלות איסור בזמן מוגדר, מוכרת לנו מחמץ בפסח ומנותר בקדשים, וממילא אין בה חידוש גדול. ברם, עמדת הרמב"ן אומרת דרשני! מה משמעות טקס זה של הוצאת הפירות שמתיר אותם?

שיטת הראב"ד

על פניו, נראה ששיטות הרמב"ן והרמב"ם קיצוניות ושונות זו מזו מן הקצה אל הקצה. אך לפני שנבאר אותן, נציג מספר שיטות ראשונים בתוכם שבין הרמב"ם לרמב"ן. הראב"ד בהלכות שמיטה ויובל מציע פשרה בין הדעות. הוא מבין שיש שני מועדי ביעור:

אלא בשיכלו פירות העיר ותחומיה מוציאין כל אדם מה שבבתיהם ומביאין אותם לאוצר ליד ב"ד והם מחלקים לכל אדם שלש סעודות כדי לשבת וכן בכל יום ויום עד שיכלו ואם אין שם אוצר ולא ב"ד מחלקין מוציאין לשוק ומפקירן ואף הוא יכול לחזור לזכות בהן ככל אדם ואוכל הזוכה בהן עד שיכלו אותם הפירות מכל הארץ ביהודה

⁴ הכוונה לרש"י שהביא את דברי התורה כהנים בפירושו על התורה.

⁵ בתמורה לד ע"א מונה המשנה את הנקברין והנשרפין. גם במשנה בקידושין נו ע"ב מופיעה רשימה של איסורי הנאה, ופרות שביעית לאחר הביעור אינם מוזכרים.

מכל ארץ יהודה ובגליל מכל הגליל ואחר שיכלו מכל הארץ אז יתבערו לגמרי
לשריפה או לאיבוד (ז, ג).

הביעור הראשון הוא בשעה שכלים הפירות בעיר ובתחומיה, ולאחר מכן הפירות אינם נאסרים, אך יש חובה למסור אותם לבית דין כדי שיחלקו אותם לעניים. אם אין במקום בית דין, יש להפקיר אותם בשוק, ולאחר מכן יכול הבעלים לחזור ולזכות בהם. הדבר מזכיר את עמדת הרמב"ן בביעור – לפני שניהם אין חלות איסור אכילה אלא פעולה של עזיבת הפירות לאחרים, ברמב"ן הפקר ולראב"ד העברה לעניים. ברם, בביעור השני, כשכלים הפירות מכל האזור (ארץ יהודה או הגליל), הם נאסרים. בשעת הביעור המאוחרת, מאמץ הראב"ד את גישת הרמב"ם של איסור הנאה, וחובת שריפה ואיבוד ממש.⁶

שיטת רש"י

מצאנו שילוב בין עמדות הרמב"ם והרמב"ן גם בדברי רש"י:

וזהו ביעורן – שמפקירן במקום דריסת חיה ובהמה (פסחים נב ע"ב ד"ה משום).

הרמב"ן מבין את שיטת רש"י כשיטתו, שאין הפירות נאסרים כלל, וכוונת רש"י בצינונו מקום דריסה היא למקום הפקר ותו לא. התוס' בפסחים מביאים את דברי רש"י בצורה מעט שונה:

פ"ה שנותנין אותן למרמס חיה ובהמה (שם ד"ה מתבערין).

לא ברור לגמרי האם זה ציטוט והייתה בפני תוס' גרסה שונה של רש"י, או שזו הצגת שיטת רש"י בלשון שלהם. בכל מקרה, נראה שהתוס' הבינו ברש"י שחלק ממטרת ההנחה הייתה השחתה ואיבוד הפירות כיוון שהם נאסרו בהנאה. תוס' עצמם דוחים אפשרות זאת, ומבינים עקרונית כדברי הרמב"ן שהביעור הוא הוצאה מהבית, אך במידה והבעלים שמר את הפירות ועקר את דין הביעור, "כמשהה בביתו בחזקת שלו" – הפירות אסורים באכילה. ייתכן שלפי התוס' חלות איסור זה היא רק מדרבנן, אך הדבר אינו מפורש בדבריו.

⁶ מבחינה טקסטואלית, הראב"ד מבין את כל המקורות המדברים על חילוק לעניים והפקר כמתייחסים לזמן הראשון של הביעור ואת ההוכחות שמדובר על איסור ושיש חובת ביעור בשריפה כמתייחסים לביעור שני. יעוין במקורות הבאים: משנה שביעית ט, ח, תוספתא שביעית ח, א-ב, ירושלמי שביעית ט, ו.

סיכום ביניים

יוצא שיש מספר דעות בראשונים אודות הביעור:

1. הרמב"ם – אחרי שעת הביעור הפירות נאסרים וחייבים בשריפה או באיבוד בידיים.
2. הרמב"ן והתוס' – אחרי שעת הביעור יש חיוב להוציא את הפירות, ואז הם נשארים בהיתרם. אם שמר בביתו כשלו – הם נאסרים. לא ברור אם תוקף האיסור מדרבנן או מדאורייתא.
3. רש"י –
 - א. להבנת הרמב"ן בשיטתו, יש להוציא את הפירות למקום הפקר ואז הם אינם נאסרים.
 - ב. להבנת התוס', דברי רש"י דומים יותר לשיטת הרמב"ם ששעת הביעור אוסרת את הפירות. ההבדל ביניהם הוא במעשה הביעור: לרמב"ם זהו מעשה בידיים, ולרש"י הוצאה מהבית ואיבוד על ידי גרמא.
4. הראב"ד סובר שיש שני מועדי ביעור. זמן הביעור הראשון הוא כשכלים הפירות מהעיר ומסביבותיה, ואז יש חובה להפקירם והם אינם נאסרים. בזמן הביעור השני, כשכלים הפירות מהארץ, הם נאסרים כדברי הרמב"ם.

ביאור השיטות

טרם העלנו הסבר למהות ההפקר וההוצאה מן הבית, מדוע חובה לבצע פעולה זאת, ומדוע בלי פעולה זו הפירות נאסרים. נראה להסביר באופן הבא: פירות השביעית אינם נחשבים מאכלות אסורים. אדרבה, יש קיום וייתכן שאף מצווה מן התורה לאוכלם. הרמב"ן⁷ מונה את אכילת פירות ואיסור סחורה בפירות השביעית כמצוות עשה, והרמב"ם אינו מונה מצווה נפרדת, אך אינו חולק על איסורי סחורה ודיני אכילה המוזכרים בבכורות יב ע"ב ומקומות אחרים שציין הרמב"ן⁸. בנוסף, צורת האכילה שבמצווה היא

⁷ השגות הרמב"ן לספר המצוות שכחת העשין ג.

⁸ רמב"ם שמיטה ויובל ו, א-ד.

דווקא מן ההפקר. אם אפשר למצוא את אותו המין בשדות הפקר שבאותו אזור, אזי אפילו האכילה בבית מסונפת לאותה אכילה מן ההפקר. זה אופי הדין של התורת כהנים. אילו היינו רואים את עמדת הרמב"ן והרמב"ם בלבד היה מקום להבין שיש שתי עמדות מאוד רחוקות זה מזה. הרמב"ם רואה פירות שביעית לאחר הביעור כמאכלות אסורים רגילים והרמב"ן דוחה אפשרות זאת בשתי ידיים. אבל אם אנחנו מוצאים עמדות המשלבות בין איסור הנאה להוצאה מן הבית (הראב"ד שמקבל שני מועדי ביעור ורש"י שמקבל הוצאה שהיא איבוד). כנראה שתי האפשרויות של ביעור אינן כה רחוקות, שהרי אילו המחלוקת הייתה תהומית, מסתבר שלא היה מקום לשלב בין השיטות הללו.

נראה שכל הראשונים מסכימים עם הנקודה שאכילת פירות שביעית הותרה ומצווה רק מן ההפקר, וכל זמן שיש פירות בשדה, האכילה בבית נחשבת לאכילה מן ההפקר. מחלוקתם בנוגע לחלות דין ביעור היא כשלא ניתן למצוא פירות הפקר בשדה. לרמב"ם אין פתרון – ברגע שכלים הפירות מן השדה, הפירות נמצאים בתוך הבית מפאת השמירה והאוצר, ואין מצווה לאכול אותם. כיוון שאין מצווה לאכול, הפירות נאסרים. אין כאן חלות איסורית כמו חמץ בפסח, אלא סיום מצוות והיתר האכילה. בדומה לאכילת מעשר שני מחוץ לירושלים. נראה שזה גם הפתרון לקושיית הרמב"ן על הרמב"ם מהמשניות בתמורה לגבי ביעור הפירות. בפירות שביעית לאחר הביעור אין חלות איסור, אלא מגבלה על המצווה והקדושה שבהם, וממילא נחסמת הדרך לאכילתם. למרות שמבחינה מעשית שורפים או קוברים אותם, פירות שביעית אינם מן הנקברים או הנשרפים בחפצא.

לפי הרמב"ן והתוס', הקביעה של ביעור יוצרת דינמיקה שהייתה אמורה להגדיר את האכילה מכאן ואילך "מן שמור" ולא "מן ההפקר". למצב זה יש תיקון על ידי הפקרה והוצאה מהבית לאחר האיסוף: אם בעל השדה הפקיר את פירותיו שנית והשאיר אותם ברחוב לכל מאן דבעי, הרי שכל אכילה אחר כך תיחשב לאכילה מן ההפקר שהותר, ואפילו יש בה מצווה. לפי הסבר זה, ייתכן שאיסור אכילה, כשלא קוימה מצוות ביעור והוצאה מן הבית, הוא איסור עקרוני ומדאורייתא, ולא כהצעת הרמב"ן שהאיסור רק מדרבנן.

הראב"ד סובר שיש שני מועדי ביעור – כילוי מקומי, כשמין הפרי אינו בנמצא בסביבה הקרובה אך ישנו במרחב הגיאוגרפי הכללי יותר (כל ארץ יהודה). לאחר מכן, הביעור מקיף יותר כשהמין כלה מכל האזור. ניתן להבין שהביעור הראשון הוא ביעור יחסי ומקומי, וממילא במצב ביניים זה ניתן להגדיר מחדש את מעשה האכילה על ידי הפקר והוצאה

מהבית. כאשר הפרי כלה מכל האזור, יש כבר ביעור אובייקטיבי, וכל אכילה לאחריו נחשבת כאכילה מהאוצר ולא מההפקר.

רש"י סבור שצריכים להוציא את הפירות "למקום מרמס בהמה וחיה", או כדברי התוס' "למרמס בהמה וחיה". הזכרנו שנחלקו בהבנת שיטת רש"י: הרמב"ן סובר שלרש"י אין בפירות איסור אכילה, והתוס' שמבינים שלדעת רש"י יש בהם חלות איסור. מבחינה זו אפשר להבין את רש"י או כהסבר שהעלנו ברמב"ם או כרמב"ן.

בנקודה אחת יש שוני בין הרמב"ם להבנת התוס' ברש"י. לרמב"ם מבערים את הפירות בשריפה או באיבוד כמו שאר איסורי ההנאה, ורש"י סבור שמניחים אותם למרמס בהמה וחיה, והשאלה היא – אם הם נאסרים מדוע לא לאבדם? רש"י סבור שמכיוון שיש בהם קדושה, ואין חלות איסורית ממש אלא סיום ומגבלה של האכילה, ממילא נאסר איבודם בידיים. הדבר מקביל מבחינה מסוימת לתרומה תלויה שייטכן שקדושתה נשמרת (שלא כמו תרומה טמאה ודאי שמחוללת).⁹ מובן שיש חילוקים רבים בין המקרים, אך באופן עקרוני יש כאן תקדים לדבר עם קדושה שנאסר באכילה, אין צורך לשומרו, וניתן לגרום לו להיטמא אך לא בידיים. אם כנים דברינו, הרי מצאנו ביטוי לכך שפירות שביעית לא נאסרים בחפצא, אלא מוגבל דין אכילתם.

לאחר שחידשנו ברש"י שפירות שביעית אינן נאסרים כשאר המאכלות האסורים, ננסה להבין במה חלק הרמב"ם על עמדת רש"י:

1. עקרונית חלות ביעור אוסרת, וממילא מחייבת בשריפה או באיבוד.
2. קבלת ההנחה היסודית של רש"י שחלות הביעור אינה אוסרת, אך בפירות עם קדושה שהוגבלה יכולת אכילתם, הופקעה קדושתם, לפחות לגבי איסור איבוד. לקבלת הסבר זה, יצטרך הרמב"ם לחלק בין טומאת ספק שייטכן ולא נטמאה כלל, לבין חלות ביעור שהיא בתורת ודאי. ישנה אפשרות אחרת לחלק בין קדושת תרומה לקדושת פירות שביעית. אולי לרמב"ם קדושת תרומה קיימת גם ללא אפיק של מצוות אכילה לעומת פירות שביעית שאם פקעה מצוות אכילה מהם הותר לאבדם בידיים.¹⁰

⁹ בתרומות (ח, ח) נחלקו רבי אליעזר הסבור שאפילו לתרומה תלויה יש דין שימור מטומאה, ורבי יהושע הסבור שאסור לטמאה בידיים, אך ניתן להסיר את שמירתנו ממנה ולהניחה במקום שיכולה להיטמא ודאי.

¹⁰ יש לציין שהגמרא בשבת כו ע"א מציין שיש דין של משמרת תרומתי גם בתרומה טמאה.

הסבר המשנה

לפני שנגיע להסבר משנת 'שלושה כבשים', נקדים בעוד חקירה בדין טעם כעיקר. יש לעיין במשמעות דין טעם כעיקר – האם הכוונה היא שיש להתייחס לטעם ממש כמו לעיקר, ויש כאן השוואה מוחלטת, או שמא המשמעות של טעם כעיקר היא שהטעם נאסר בדומה לעיקר, אך אין להעניק זהות מושלמת לטעם. כמשל, נציין את דברי הגר"ח על הרמב"ם שפסק בביכורים (ו, יא) שתערובת אורז בעיסת חיטה חייבת בחלה, ובחמץ ומצה (ו, ה) פסק שאדם אוכל אותה למצוות מצה בתנאים מסוימים. הסוגיה בזבחים (עח ע"א) תולה את הדין בטעם כעיקר, לעומת הירושלמי בחלה (ג, ז) שתלה את הדין בדין מיוחד שחיטה גוררת אורז. הגר"ח (חמץ ומצה ו, ה) טוען ששני הטעמים נצרכים, כיוון שדין טעם כעיקר נאמר רק לגבי הגדרת העיסה כבאה מה' מינים, אך לא לגבי הגדרת החפצא כלחם. כמו כן הירושלמי בחלה (חלה ג, ה) מגביל את דין גרירה לחיטה ואורז¹¹ (לפחות כשרובה אינה חיטה). בוודאי דין טעם כעיקר אינו מוגבל אלא חל על כל המינים, אך בדין גרירה יש שוני בין חיטה ואורז ובין שאר המינים. מבלי להיכנס לכל פרטי טעם כעיקר, נראה שדין טעם כעיקר מוגבל, ואם תפוח או מין אחר ספג טעם מצה, אין אדם יוצא ידי חובתו במצה. לסיכום, נזכיר שעלו בידינו שתי הנחות:

1. זמן ביעור אינו אוסר אלא מסיים את תקופת מצוות והיתר אכילה.
2. משמעות טעם כעיקר היא שהטעם אסור כמו העיקר, אך הטעם אינו מקבל את כל זהות ודיני עיקר. האורז יש לו טעם חיטה אבל לא הפך להיות חיטה ולחם. לאור כל האמור, בצירוף שתי הנחות אלה, ניתן בקלות להבין את דברי רבן גמליאל. רבן גמליאל מקבל את שתי הנחות, וממילא טעם כעיקר אינו רלוונטי לעניין ביעור. כיוון שזמן ביעור אינו יוצר חלות איסור, ממילא בטעם הפירות לאחר הביעור לא נוהגים דיני ביעור. אפשר עדיין לאכול את הפרי שזמן ביעורו טרם הגיע, ולהתעלם מטעם הפרי הראשון שהתבער.

¹¹ לא ברורה לגמרי כוונת הירושלמי "פתר לה בשאר מינים". האם הכוונה כשעירב חיטה עם שבולת שועל, כשעירב שבולת שועל עם אורז, או שמא כשעירב שניהם. המגיד משנה מגביל הדין לאורז כנגרר והרמב"ן (הלכות חלה לא ע"א) מבין בירושלמי שיש מגבלה של חיטין ושעורים דווקא. לי פשוט שאין הדין בכלל בקטניות או קמח תופח אדמה.

דברי רבי יהושע עדיין מעט קשים, אך הרבה יותר מובנים ממה שהיה נראה מלכתחילה. רבי יהושע סובר שטעם כעיקר לגבי מצוות אכילת שביעית,¹² וגם שדין ביעור חל רק אם תמה האפשרות לאכילת שביעית. בירק שעבר זמן ביעורו (הראשון) שספג מטעם ירק שלא עבר זמן ביעורו (האחרון) מותר ומצווה לאכלו בגלל טעם פירות השביעית שלא הגיע זמן ביעורם.

עמדת רבי אליעזר, ש'נאכל על הראשון', נשמעה בתחילה כעמדה הפשוטה ביותר, אך זוקקת עכשיו ביאור מחודש. ניתן להסבירה באופנים שונים. ראשית, אפשר לומר שרבי אליעזר הבין את דין הביעור כדין חמץ בפסח ושאר איסורי תורה (אופציה שהעלנו בשיטת הרמב"ם). אופציה נוספת היא שלמרות שמקיימים מצוות אכילה בעיקר הפרי, כיוון שיש טעם מפירות שביעית שעבר מועד ביעורם ונאסרו, לא ניתן להתעלם מהם ולאכול את אותו הפרי בגלל הטעם של הכבוש שמועד ביעורו עבר.

נראה שהסבירות לקבל את זמן הביעור כאוסר את הפירות, משתנה מאד בין הראשונים השונים. לדעת רש"י והרמב"ם, שלדים יש איסור על הפירות לאחר זמן הביעור, ניתן להבין את דין הביעור כדין חמץ בפסח. לרמב"ן ולתוס' שלדים לאחר ההפקרה הפירות מותרים באכילה, קשה לקבל את דין הביעור כחלות איסורית פשוטה, וממילא ההצעה השנייה בעמדת רבי אליעזר סבירה יותר.¹³

¹² צריך עיון האם הוא חולק גם כן בענייני חלה ומצה בפסח וסבור שם שדין טעם כעיקר מספיק ללא דין גרירה, או שמא עקרונית יש מגבלות על דין טעם כעיקר, אך סבור שדין טעם כעיקר מספיק להלכות ביעור. ניתן לחלק עוד בין מקרה שערב פירות שביעית עם זמני ביעור שונים ובין מקרה שערב פירות שישית עם פירות שביעית, והדבר צ"ע.

¹³ לגבי המשנה בשביעית (ז, ז) שמשמע שיש דין ביעור גם בטעם, נראה שיש לחלק בין מקרה שלכל הכבשים יש קדושת שביעית והטעם רק קובע זמן ביעור (זה המקרה בסוגיית שלושה כבשים), ובין מקרה של פרות ששית שנכבשו עם פירות שביעית, שאז הולכים אחרי מועד ביעור של פירות שביעית. עוד נראה שיש שוני אם חלה על הפירות חובת ביעור ואחר כך ההיתר ספג טעם של פירות החייבות בביעור ובין מקרה שבשעה ראשונה הפירות לא היו חייבות בביעור; עיי' שם במשנה וירושלמי ומפורשים שם, ואכמ"ל.

הפקר פירות שביעית וחיובם בתרומות ומעשרות

א.

במסגרת הפולמוס הידוע של המב"ט והב"י בעניין מעמד פירות נכרים בשביעית וחיובם בתרומות ומעשרות, עוסקים הם גם בגדר הפקר פירות שביעית. המב"ט כותב בעניין זה כך:

דאטו ישראל שגדר כרמו ולא הפקירה בשנת השמטה יתחייב במעשר, הא רחמנא אפקרה לארעיה לעניים ולעשירים, ולכך אין שום חיוב מעשר, כ"ש דגוי (ח"א, יא).

וכנגד דבריו משיב הבית יוסף:

ומה שטען אטו ישראל שגדר כרמו ולא הפקירו וכו'. יש לומר שזהו כמודיע הדבר בסתום ממנו דאיכא למימר בהא אין הכי נמי שהיא חייבת, אף על גב דרחמנא אפקירה, כיון דאיהו לא אפקריה. ואפי' אם תמצוי לומר דפטורה, איכא למימר שאני התם דרחמנא אפקריה מה שאין כן בשל גוי וכו' (אבקת רוכל כד).

הפירוש המקובל למחלוקתם (עיין מנחת חינוך מצווה פד ובית רידב"ז ד, יג) של המב"ט והב"י הוא, שלדעת המב"ט הפקר פירות שביעית אינו תלוי כלל בדעתו של המפקיר אלא הפירות נהיים הפקר מאליהם ("רחמנא אפקרה לארעיה"), ואילו לדעת הב"י אין הדבר פשוט כלל ועיקר; ייתכן שהפקר פירות שביעית תלוי בהפקר בעלים, ואם לא הפקירם אה"נ אין הם הפקר ("כיון דאיהו לא אפקריה").

ולפי הבנה זו במחלוקתם הביא הרידב"ז (שם) הוכחה לשיטת המב"ט מן הירושלמי:

ומניין שהוא (פירוש: הפקר ב"ד) פטור מן המעשרות? ר' יונתן ברי' דר' יצחק בר אחא שמע להן מן הדא: אין מעברין את השנה לא בשביעית ולא במוצאי שביעית ואם עברוהו הר"ז מעוברת. וחודש א' שהוא מוסיף לא פטור ממעשרות היא? (פאה ו, א).

והנה, אם נבין שהטעם לפטור תר"מ בשביעית הוא משום שבעלי השדה מפקירים את הנמצא בשדה, כיצד מוכח מכאן שהפקר בית דין הפקר מועיל לפטור מתר"מ, והרי הטעם לכך שפירות פטורים מתר"מ בחודש הנוסף הוא שכולי עלמא מפקירים פירותיהם מחמת

הוספת החודש על ידי חכמים, אך במקום שבו בית דין עצמם גורמים להפקר הפירות מניין שנפטרו מתר"מ? אלא על כרחך מוכח שפירות שביעית הם אפקעתא דמלכא, ומופקרים ממילא, ומובנת הוכחת הירושלמי מעיבור שנת שביעית שהפקר בית דין פוטר מתר"מ.

ולענ"ד נראה ליישב ראיה זו לדעת הב"י, על פי מה שנבאר להלן שמלבד פטור פירות שביעית מטעם הפקר, הרי שישנו דין נוסף – השנה השביעית מופקעת מחיובי תרומות ומעשרות. לפי זה יש לבאר את כוונת הירושלמי, שבדומה לכך שיש בכוח החלת חלות השנה השביעית על החודש הנוסף על ידי בית הדין, בכדי לפטור מתר"מ, כך גם הפקר בית דין יכול ליצור פטור תר"מ, ואין כוונת הירושלמי שבעיבור שנת שביעית מופעל דין הפקר בית דין אלא רק להוכיח שבכוח חכמים להחיל דינים הפוטרים מתר"מ.

אלא שאף שמהירושלמי שהביא הרידב"ז אין הוכחה למב"ט, נלע"ד שיש להוכיח כשיטת המב"ט מירושלמי אחר:

מאימתי אדם זוכה בפירותיו בשביעית? ר' ירמיה סבר: משיתנם בתוך כליו. ר' יוסי סבר מימר: אפילו נתנם לתוך כליו לא זכה בהם, דהוא סבר דאינון דידיה ולית אינון דידיה
(שביעית ד, ב).

מפורש בדברי רבי יוסי שפירות שביעית אינם שייכים לבעלים אשר לוקט אותם, והוסיף על כך שאף אינו קונה אותם בעת נתינתם בתוך כליו. ואף רבי ירמיה לא נראה שחלק על רבי יוסי בעצם הנחתו שפירות שביעית "לית אינון דידיה", אלא רק במסקנתו שלפיכך יש חיסרון בדעת קונה ואין קניין על ידי נתינה בתוך כליו.

מכאן מוכח לכאורה כדעת המב"ט שאף ללא רצון הבעלים להפקיר את שדהו (שהרי רבי יוסי עוסק בעם הארץ הסבור "דאינון דידיה"), דין התורה גורם לפירות שביעית להיות הפקר.

ב.

ומאחר שמהירושלמי ראיה מוכרחת לכך שהפקר פירות שביעית הוא אפקעתא דמלכא, נלע"ד שכלל לא חלק הב"י על המב"ט בדבר זה. לשון הב"י היא "אין הכי נמי שהיא חייבת, אע"ג דרחמנא אפקירה, כיון דאיהו לא אפקירה", ונראה שהוא אינו חולק על המב"ט בכך דרחמנא אפקירה לפירות שביעית, אלא שסבר הב"י שעל אף "דרחמנא אפקירה", הרי שאם גודר את שדהו ומתנהג כבעלי השדה, קונה את פירותיו בכך וחוזר וזוכה בפירותיו, ובכה"ג אין הפקר מועיל לפטור מתר"מ, שהרי חזר וזכה בהם במחובר,

וכמפורש בירושלמי: "רב חסדא אמר הבקיר קמה וחזר וזכה בה ועבר והפריש ממנה תרומה הרי זו תרומה" (מעשרות א, א).¹

שוב ראיתי שכפירוש זה לכוונת הב"י כתב גם ר"מ קליערס בספר תורת הארץ (פ"ח, כא), והוסיף הוא לתלות את מחלוקת המב"ט והב"י בדין אי כל מילתא דאמרה תורה לא תעביד, אי עביד מהני או לא מהני. אי מהני, ממילא חל הקניין ויתחייבו הפירות בתרו"מ, אך אי לא מהני אינו קונה את הפירות במחובר, ולא יתחייבו בתרו"מ.

ולענ"ד תלייה זו צ"ע, דיעוין בשו"ת המהרי"ט (ח"א, א, סט) שחידש כי הדין דכל מילתא וכו' לא מהני, שייך רק במצב שאם תתבטל החלות של מה שעשה, ימצא שלא עשה איסור, אך אם אף ביטול החלות לא יפקיע את האיסור שעשה, לכולי עלמא מהני.

והנה הדבר פשוט שאם יבוא אדם ויגדור את שדהו בשביעית ויעמיד שומרים, אך יודיע שאין בכוונתו לזכות בפירות שבתוך שדהו והם הפקר, ודאי שיעשה בכך איסור; הרי התורה ציותה "והשביעית תשמטנה ונטשתה", דהיינו, שצריך להניח את הפירות נטושים לכל מי שירצה לבוא ולקחת את הפירות, ומה לי אם זכה בפירות או לא כל זמן שאינו מניח לאף אחד ליהנות מהם.

לכן נראה שבנידון שבו דנו המב"ט והב"י שגודר את שדהו ומתכוון לזכות בפירות, האיסור כלל אינו תלוי בשאלה אם זכה בפירות או שלא זכה בפירות, ולכן אף למ"ד דאי עביד לא מהני, במקרה זה לא שייך לומר שמדין אי עביד לא מהני, לא יזכה בפירות; גם אם דין זה יפקיע את קניין הפירות, עדיין יהיה בעל השדה עובר על מצוות "והשביעית תשמטנה ונטשתה".

ומלבד זאת הסברו של ר"מ קליערס צ"ע, שבפירושו גלומה ההנחה שפטור פירות שביעית מתרו"מ הוא משום הפקר, ולכן פטור הפירות מתרו"מ תלוי בשאלה אי עביד מהני (ואז כוונת הקניין מועילה, והפירות אינם הפקר אלא בבעלות בעל השדה) או אי עביד לא מהני (ואז כוונת הקניין אינה מועילה והפירות נותרים הפקר). אך באמת לענ"ד אין הכרח לומר כן, דיעוין בגמרא בסוגיית יאוש שלא מדעת (ב"מ כא ע"ב), שמבואר שם דפירות שהתיאשו מהם בעלים, כגון תאנה הנוטה לדרך ומצא תאנים תחתיה, פטורים מן

¹ פירשנו בדרכו של מהר"א פולדא שכוונת רב חסדא היא שבמקרה זה חייב להפריש, בעוד שדווקא הב"י (כס"מ תרומות ב, יב) הבין שאין חובה להפריש (כפי שמשמע לכאורה מהלשון "ועבר") אלא שאם הפריש תרומתו תרומה, ואין כאן המקום להאריך בזה. ועיין בשינויי נוסחאות במהדורת פרנקל על הרמב"ם שם, ובסוף לשון הרמב"ם באותה הלכה שמשמע שלא כב"י, אלא שחייב להפריש.

המעשר. ולפי דעת הנתיבות (רסב, ב) שיאוש אינו הפקר וממון שהתייאשו ממנו הבעלים עדיין נחשב בבעלותם אלא שחל עליו דין שמותר לכל אדם, משמע שפירות המותרים לכל אדם פטורים מתר"מ אף שאינם הפקר. לפי זה, אפשר שאף לדעת המב"ט, גם פירות שביעית לא הופקעו מבעלות בעל השדה אלא שהתורה התירה אותם לכל אדם, וממילא פטורים הם ממעשר. לכן אין מקום לתלות את פטור הפירות בשאלה אם הם בבעלות בעל השדה שתלויה בשאלת אי עביד מהני או לא מהני אלא אף אם נאמר שהפירות הם בבעלות הבעלים, מאחר שסוף סוף מותרים הם לכל אדם, לא גרועים הם מפירות שהתייאשו מהם הבעלים.²

אלא שמדברי רבי יוסי בירושלמי שהבאנו לעיל, שמי שנתן את הפירות לתוך כליו לא זכה בהם, דהוא סבר דאינון דידיה ולית אינון דידיה, משמע שבאמת פירות שביעית הם הפקר גמור ולכן יש צורך בדעת קניין לקנות אותם.

ולענ"ד יסוד מחלוקת המב"ט והב"י הוא פשוט, דלשיטת הב"י התורה הפקירה את פירות שביעית או לכל הפחות נתנה רשות לכל אדם לזכות בהם, אך על כל פנים אם בעל השדה לא יפקיר את הפירות ויתכוון לזכות בהם, ממילא ייתכן שהופכים הם לשלו וחייבים בתר"מ. ולדעת המב"ט הפקר פירות שביעית הוא דין מתמשך שחל על גידולי הקרקע בשביעית, וממילא לא יהני מה שיתכוון בעל השדה לזכות בגידולי השדה, שכן בכל שעה ושעה נהפכים הפירות להיות שוב להפקר. לפי הסבר זה מסברה נראה יותר כדעת המב"ט, שכן קשה למצוא טעם לכך שנאמר שהתורה מפקירה את השדה באופן חד פעמי ושלפיכך אם יזכה בה מחדש הבעלים לא יחול ההפקר מחדש.

² דברינו צ"ע לכאורה מהמשנה בפאה: "הלקט והשכחה והפאה של עובד כוכבים חייבין במעשר אלא א"כ הפקיר" (ד, ט), שמשמע מזה שאף אם נכרי מניח את הפירות, כיון שאין מעשהו מועיל, שדין לשו"פ לא שייך בנכרי, אין הפירות פטורים עד שיפקיר. וזה לכאורה לא כפי שכתבנו למעלה, שגם פירות שאינם הפקר פטורים מתר"מ אם מותר לכל אדם לקחתם.

וצ"ל שאין זה דומה ליאוש לשיטת הנתיבות, שאף שאינו הפקר, על כל פנים היאוש נחשב לחלות בממון שמותר לכל אדם לקחתו, שזאת גרועותא בבעלות – בדרך כלל בעלות מונעת מכל אדם אחר להפוך להיות בעלים, ואילו לאחר יאוש, אף שהבעלים נותר בעלים, אין הבעלות מונעת זאת.

וכן מוכח, שאף להבנת הנתיבות יאוש הינו חלות ממונית, מכך שאם אמר נתייאשתי מפלוני עבדי, הרי זה כאילו הפקיר עבדו (גיטין לט ע"ב). ולכאורה הדבר תמוה – אם יאמר אדם לעבדו שמרשה הוא לו לקנות את עצמו, וכי יוכל העבד לקנות את עצמו ללא שום מעשה של האדון? אלא על כרחך כפי שבארנו, שגם להבנת הנתיבות יש ביאוש חלות בחפצא, ברם אין זו חלות הפקר אלא הפקעה חלקית של הבעלות.

.ג

כל הדיון בדברינו עד כאן הסתמך על ההנחה שפטור פירות שביעית מתר"מ נובע מהיותם הפקר וכדמשמע מסוגיית הגמרא בעניין זה בראש השנה:

אמר רבה: אתרוג בת ששית שנכנסה לשביעית פטורה מן המעשר ופטורה מן הביעור. ובת שביעית שנכנסה לשמינית פטורה במעשר, וחייבת בביעור. אמר ליה אביי: בשלמא סיפא לחומרא [דאזלינן בתר חנטה לחייב בביעור; י"ן], אלא רישא, פטורה מן הביעור אמאי דאמרינן זיל בתר חנטה, אי הכי תיחייב במעשר [שהרי אינה הפקר; י"י]. אמר ליה: יד הכל ממשמשינן בה, ואת אמרת תיחייב במעשר (טו ע"א).

וכתבו תוס' שם (ד"ה יד הכל) שלא נצרך רבה לטעם "יד הכל ממשמשינן בה" אלא רק למ"ד שהמועד הקובע את שנת האתרוג לכל דבר הוא חנטה ולכן גם לעניין מעשר שייך אתרוג בת ששית שנכנסה לשביעית לשנה השישית. אך למ"ד דאתרוג אחר לקיטה למעשר ואחר חנטה לשביעית, לא צריך לטעם זה, ואפשר להבין את דעת רבה בפשטות, שלעניין מעשר האתרוג נחשב כאתרוג של שביעית ולכן פטור ממעשר אף שאינו קדוש בקדושת שביעית. וכוונת התוס' צ"ע, שהרי פטור פירות שביעית מתר"מ נובע מהיותם הפקר, ואם האתרוג אינו קדוש בקדושת שביעית, מדוע שיהיה פטור מתר"מ.

ונראה, שעל אף שמהגמרא משמע כי פטור פירות שביעית מתר"מ הוא משום שהם הפקר, הרי שבמדרשי ההלכה משמע שיש פטור מיוחד לפירות שביעית מתר"מ, ותובן כוונת תוס'. יעוין בספרי, שמלבד טעם הפקר ישנו מקור מפורש לפטור פירות שביעית מתר"מ:

מיכן אמרו ערב יום טוב האחרון של פסח של רביעית ושל שביעית היה ביעור; ברביעית מפני מעשר עני שבשלישית, בשביעית מפני מעשר עני שבששית. יכול אף שנה שביעית תהא חייבת במעשר, תלמוד לומר, 'שנת המעשר' שנה שחייבת במעשר, יצתה שנה שביעית שאינה חייבת במעשר. יכול יהו שני מעשרות נוהגים בה, תלמוד לומר: 'שנת המעשר', מעשר אחד נוהג בה ואין שני מעשרות נוהגים בה. אין לי אלא מעשר עני שבו דבר הכתוב מנין לרבות שאר מעשרות תלמוד לומר 'מעשר תבואתך' ריבה (דברים קט).

וכן איתא במכילתא:

'ויתרם תאכל חית השדה' למה נאמר, לפי שהוא אומר 'עשר תעשר', שומע אני אף פירות שביעית במשמע, כשהוא אומר 'לך ולבהמתך', הקיש אדם לבהמה, מה בהמה

אוכלת מהראוי לה בשביעית שלא מעושר, אף אדם אוכל מן הראוי לו בשביעית שלא מעושר (מסכתא דכספא משפטים כ).

כך יש להבין גם את כוונת הספרי בעניין חיוב עיסת שביעית בחלה:

'לדורותיכם', להביא את עיסת שביעית שהיא חייבת בחלה. שהיה בדין, מה שאר פירות שחייבים במעשר פטורים מן החלה, עיסת שביעית שפטורה מן המעשר, אינו דין שתהא פטורה מן החלה. והרי לקט שכחה ופאה יוכיחו שפטורים מן המעשר וחייבים בחלה והן יוכיחו לעיסת שביעית שאע"פ שפטורה מן המעשר תהיה חייבת בחלה! לא – אם אמרת בלקט שכחה ופאה שמינם חייבים במעשרות, לפיכך חייבים בחלה, תאמר בעיסת שביעית שמינה פטור מן המעשרות לפיכך תהיה פטורה מן החלה, ת"ל: 'לדורותיכם' – להביא את עיסת שביעית שתהא חייבת בחלה. מיכן אמרו האוכל מעיסת שביעית עד שלא הורמה חלתה חייב מיתה (במדבר קי).

ולכאורה קשה להבין את הטענה שאם עיסת שביעית פטורה מן המעשר קל וחומר שתפטור מן החלה, שהרי הפטור ממעשר הוא משום שהיא הפקר ואילו בעת גלגול העיסה אינה הפקר (אם הייתה הפקר, אה"נ שהייתה פטורה מחלה),³ ולכאורה זהו קל וחומר שאין בו טעם. אלא על כרחך שגם כאן הספרי מתבאר על פי ההנחה שישנו פטור מיוחד מתר"מ לפירות שביעית, ולפיכך ישנו הבדל עקרוני בין פירות שביעית לפירות יתר השנים שהיה מקום ללמוד ממנו גם לעניין חלה בדרך של קל וחומר. זו לכאורה גם כוונת הספרי בסוף דבריו "שמינה פטור מן המעשרות", דהיינו שפירות השנה השביעית הם מין פרות הפטור מתר"מ.⁴

³ כך משמע ברמב"ם (בכורים ח, ו) שכתב שאם הפקיר את העיסה וזכה בה קודם שתתגלגל ואח"כ גלגלה, הרי זו חייבת בחלה, ומשמע שאם זכה בה רק לאחר גלגול, הרי היא פטורה מחלה.

⁴ אך יעוין במשנה: "בו ביום אמרו עמון ומואב מה הן בשביעית גזר ר"ט מעשר עני וגזר ר"א בן עזריה מעשר שני" (ידיים ד, ג). נחלקו התנאים אם מפרישים באותה שנה מעשר עני או מעשר שני, ומשמע שהיה פשוט לתנאים שבעמון ומואב שבהן אין השביעית נוהגת אך מפרישים תר"מ מדרבנן, יש להפריש בשנה השביעית.

העולה, שפטור השנה השביעית מתר"מ הוא מדין קדושת שביעית שבפירות והיותם הפקר, שכן אילו השנה השביעית הייתה מופקעת מתר"מ ללא תלות בדין קדושת שביעית, היה הפטור צריך לחול גם בעמון ומואב. אך כמובן אין מכאן ראיה מוכרחת, שכן ייתכן שכשתיקנו חכמים את חובת תר"מ בארצות אלו, תיקנו מלכתחילה שתחול גם בשנה השביעית, אלא שבפרטי התקנה נחלקו התנאים האם תקנו שתחויב שנה זו במעשר שני או במעשר עני.

”שכל המודה במצוות שרצים מודה ביציאת מצרים”

עיון בדיני טומאת שמונת השרצים לאור פשטי המקראות*

פתיחה

בתוך עולם הטומאה והטהרה של עולם החי, שונים באופיים ובפרטיהם דיני טומאת שרץ הארץ¹ משל שאר החיות:² מבין כלל השרצים, רק שמונה פרטים³ מטמאים; הורדת רף הטומאה מטומאת משא לטומאת מגע. במאמר זה ננסה לברר מדוע זכו שרצי הארץ למאפיינים ייחודיים אלה. למאמר שלושה חלקים:

בחלקו הראשון נבאר את הסדר והמבנה של פרק י"א בספר ויקרא ואת מקום פרשת השרצים בו. כפי שנראה, הפיצול שעושה התורה בין איסורי אכילת שרצי הארץ לבין דיני הטומאה, בא לדעתנו להדגיש את המסר המרכזי של הפרק – הרחקת האדם מן הטומאות הקיימות בעולם החי על ידי הלכות איסור והיתר, שבהן מצויים איסורי אכילה ודיני טומאה.

חלקו השני של המאמר עוסק בהבדלים השונים בין טומאת שמונת השרצים לטומאת נבלה. בשרץ הארץ, בשונה מבעלי חיים אחרים, האדם מואס, ואנו נראה כיצד מאיסת האדם בשרץ הארץ משפיעה על דיני הטומאה שלו.

* תודה לר' ישי אדמנית על הערותיו החשובות לחידוד הדברים.

¹ טומאת נבלה בשרץ העוף ובשרץ המים דומה לטומאת נבלה של שאר חיות ובהמות, וראה רמב"ם שאר אבות הטומאה ד, א ושם, יד.

² גם עופות זכו לקטגוריה מיוחדת של טומאה – נבלת העוף מטמאת רק בבית הבליעה. על מאפייניה הייחודיים של טומאה זו לא נעמוד במאמר זה. להרחבה יעוין במאמרו של הרב מאיר שפיגלמן בדף קשר 281.

³ שמונת השרצים הם: חולד, עכבר, צב למינהו, אנקה, כוח, לטאה, חומט ותנשמת. במקורות חז"ל ישנם זיהויים שונים לחיות אלו, ותחת הקטגוריה של 'הצב למינהו' מרבים חז"ל במדרש את הסלמנדרה ובני הנפילים. לסיכום הדברים וזיהוי השרצים עם מיני השרצים המוכרים לנו כיום, ראה באתר האינטרנט של מכון היכל ישראל.

חלקו השלישי של המאמר עוסק ב'טיהור השרץ'. נראה כיצד לאור מסקנתנו בחלקים הקודמים, יכול היה רבי מאיר לטהר את השרץ בק"נ טעמים.

ויקרא יא – פרשת השרצים

את הנושאים ההלכתיים בהם עוסק הפרק ניתן לאפיין כך: בחלקו הראשון (א-כג) מופיעות הלכות הקשורות לדיני איסור והיתר בבעלי החיים הנאכלים על ידי האדם. בחלקו השני (כד-מ) עוסק הכתוב בדיני טומאה של נבלות בעלי חיים. בחלקו השלישי (מא-מז) חוזר הכתוב לעסוק בענייני איסור והיתר, שבהם עסק בראשית הפרק.

חלוקה זו אומרת דרשני,⁴ שכן בנקל יכול היה הכתוב לסדר את ענייני הפרק באופן סימטרי, כך שחלקו הראשון של הפרק ימנה ארבע פרשיות ועוסק בענייני איסור והיתר, ואילו חלקו השני יעסוק בדיני טומאה. אלא שלטענתנו, בכדי לקדם רעיון מסוים אודות היחס המשלים שבין דיני איסור והיתר לבין דיני הטומאה, בחרה התורה בסדר הדברים שלפנינו.

על פניו, ראיית דיני טומאה וענייני איסור והיתר כמשלימים זה את זה היא רעיון מחודש,⁵ שכן מדובר בשתי מערכות נפרדות: דיני הטומאה שייכים לעולם הקודש ואילו איסורי האכילה שייכים לעולם החול. כלומר, רק אדם הרוצה לבוא במגע עם הקודש צריך להישמר מן הטומאה,⁶ לעומת איסורי האכילה שהם איסורים קבועים אשר אינם תלויים בקודש, ועל כל אדם להישמר מאכילת מאכלות אסורות.

טומאה ואיסור והיתר כאמצעי ריחוק מטומאה

אולם, בניגוד לאמור, עולה כי איסורי האכילה ודיני הטומאה הם למעשה מערכת כללים אחת שמטרתה היא להרחיק את האדם מטומאות שונות הקיימות בעולם החי, כאשר לכל

⁴ תשובה דומה אך שונה לשאלה שאנו מעלים ניתן למצוא בשיעורו של הרב אלחנן סמט לפרשת שמיני, 'בין החיה הנאכלת ובין החיה אשר לא תאכל' (עיונים בפרשות השבוע, סדרה שנייה).

⁵ וראה דבריו של הרב סמט על ההבחנה שבין תורה שבכתב לתורה שבעל פה לעניין זה.

⁶ עיסוק בחיוב להישמר בטהרה מופיע בספר שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין על מסכת טהרות, עמ' 9-23.

טומאה יש את אמצעי המעבר שלה – טומאת מאכלות אסורות עוברת באמצעות אכילה,⁷ וטומאת נבלות באמצעות מגע או משא. לטענה זו יש ביסוס בספרא, המציג את הערוצים השונים של טומאת שרצים:

וזה לכם הטמא בשרץ השורץ על הארץ החולד והעכבר והצב למינהו והאנקה והכח והלטאה והחומט והתנשמת, אלה הטמאים לכם בכל השרץ מה תלמוד לומר? לפי שנאמר לא תטמאו בהם ונטמתם בהם שומע אני טומאת הגויות, וטומאת הקדושות: ת"ל החולד והעכבר והצב למינהו (שמיני ה).

המדרש מדגיש כי הכתוב שנה וכפל את אזהרותיו בנושאי היטמאות לשמונת השרצים כדי ללמד כי מטרת כל האיסורים המופיעים בפרשה היא להרחיק את האדם מן הטומאה, באחד משני אופנים: מגע עם נבלת בעל החיים ('טומאת הגויות'), או אכילתו של בעל החיים ('טומאת הקדושות').⁸

מכאן עולה השאלה מדוע בחר הכתוב להדגיש כי קיים קשר בין טומאת הגויות לטומאת הקדושות במקרה המיוחד של שמונה שרצים? תשובה לשאלה זו מופיעה בפסוקים החותמים את הפרשה:

אל תשקצו את נפשתיכם בכל השרץ השרץ ולא תטמאו בהם ונטמתם בהם: פי אני ה' אלהיכם והתקדשתם והייתם קדשים פי קדוש אני ולא תטמאו את נפשתיכם בכל השרץ הרמש על הארץ: פי אני ה' המעלה אתכם מארץ מצרים להיות לכם לא-להים והייתם קדשים פי קדוש אני:

הכתוב מביא שני נימוקים לחיוב ההתרחקות מטומאות השרצים:

⁷ על השפעותיה של אכילת שרצים טמאים הרחיבו חז"ל. כך לדוגמה "אדם מטמא עצמו מעט [על ידי אכילת שרצים; א"ב] מטמאים אותו הרבה" (יומא לא ע"א), "עמי ארץ שרץ הם ובנותיהם שקץ" (פסחים מט ע"ב).

⁸ באופן דומה ביאר המלבי"ם בפירושו 'התורה והמצוה' (פרשת שמיני קו): "שא' בא על טומאת הקדושות, ר"ל טומאת הנפש שהפוכו קדושה". אולם, מדברי התוספתא בשבועות (א, ד), משתמע כי המונח 'טומאת הקדושות' מוסב על השורף את אפר הפרה והמשלח את השעיר. ככל נראה צריך לומר כי חז"ל עשו שימוש במונח 'טומאת הקדושות' לכל המקרים בהם מדובר בטומאה שאינה טומאת מגע או משא.

1. נימוק אונטולוגי – "ונטמתם במ". הקרבה לשרצים מטמאת את האדם, לא מאפשרת לקדושה לחול, והציווי "והייתם קדושים" אינו מתקיים.⁹

2. נימוק היסטורי – "המעלה אתכם מארץ מצרים". מצרים נתפסת במקרא כסמל של שחיתות מוסרית, ואכילת שרצים היא הבט נוסף של שחיתות זו. השימוש שעושה הכתוב בביטוי 'המעלה אתכם' הוא ספרותי, ומטרתו היא להדגיש כי מאיסה בשרצים הרומסים על הארץ העלתה את עם ישראל מן התרבות המצרית המאוסה והמושחתת.

כך גם בשאר המאכלות האסורות – עם ה' צריך להתרחק מכל הדברים המקרבים אותו לעולם הטומאה, וזאת בשני מעגלים: איסורי אכילה – טומאת קדושות, ואיסורי מגע – טומאת גויות'.

ברם, כפי שנראה לקמן לאור דברי חז"ל, מהלכנו טעון הסבר, שכן בעיני חז"ל טומאת השרצים היא חידוש, ולכן לא ברור מדוע ניתן היה ללמוד מטומאה זו לגבי שאר הטומאות מעולם החי.

טומאת שרצים וטומאת נבלות

כפי שבארנו לעיל, טומאת השרצים, על פי ויקרא יא, היא מודל ממנו ניתן ללמוד לגבי שאר איסורי האכילה ואיסורי המגע בבעלי החיים אותם תפס הכתוב כטמאים. בספרות חז"ל מכונה טומאת שמונת השרצים כטומאה 'קלה' ביחס למקבילתה – טומאת נבלה. בטבלה הבאה נשווה בין מספר הלכות בטומאות השונות וננסה לעמוד על השווה והשונה ביניהן:¹⁰

⁹ ראה ב"מ סא ע"ב, ועוד בתורת כהנים שמיני ה, י. ובשינוי קל אך חשוב בילקוט שמעוני רמז תקמו, ובפירושו הרש"ר הירש ויקרא יא, מ.

¹⁰ מקורות לקריטריונים שבטבלה: דרך מעבר הטומאה וקבוצת הפרטים הכלולים בה – ויקרא יא; שיעור הטומאה – תוספתא שבועות א, ד; טומאה במצב סירחון – בכורות סג ע"א; זמן תחילת הטומאה – חולין דף קכו ע"א בילפותא בשרצים "טמאים הם לכם"; מצב הגוויה בזמן ההיטמאות – משנה נדה נד ע"ב; ע"ז סח ע"ב בילפותא "במותם – כעין מותם". רמב"ם שאר אבות הטומאה א, יג; ד, יב; מעמד הדם – מעילה יז ע"א; רמב"ם שאר אבות הטומאות ד.

| הקריטריון | שרץ | נבלה |
|-----------------------------|--|---|
| דרך מעבר הטומאה | מגע | מגע ומשא |
| שיעור הטומאה | עדשה | זית |
| טומאה במצב סירחון | מטמא – השרץ נחשב סרוח מעיקרו | נבלה סרוחה אינה מטמאת |
| קבוצת הפרטים הכלולים בטומאה | שמונת השרצים | כל בעלי החיים |
| זמן תחילת הטומאה | בשלב ראשוני, עוד לפני היווצרות צורת שרץ | נדרשת צורת נפל |
| מצב הגוויה בזמן קבלת הטומאה | קיימת דרישת לחות, אבל אם הגוף קיים, נטמא אף ביבש ¹¹ | קיימת דרישת לחות |
| מעמד הדם | דם כבשרם לעניין צירוף לשיעור טומאה, גם אם אין בבשר שיעור עדשה | לא ברור. לגבי חלקים דומים כגון חלב, מטמאים אם הם מחוברים לבשר בשיעור כזית |

כפי שניתן לראות מן הטבלה, המוקד בטומאת נבלה הוא בבשר המטמא רק כאשר הוא קרוב לצורתו הראשונית. מקור הדברים הוא בדרשת הכתוב 'וְכִי יָמוּת מִן הַבְּהֵמָה', מכאן למדו חז"ל שבהמה מטמאת רק כאשר מצבה בשעת המיתה הוא 'כעין מיתה'. לכן בשר נבלה שיבש אינו מטמא.

מאיך גיסא, בשרצים, החשיבות כי בשר השרץ יהיה במצבו הראשוני, 'כעין מותו', פחותה. בניגוד לקביעה ההחלטית של המשנה בנדה (נו ע"א) כי השרץ מטמא כאשר הוא לח, קיים ערוץ נוסף לטומאת שרץ והוא 'תואר שרץ'. ריש לקיש ורבא סוברים כי שרצים ששלדתם קיימת, כגון 'זבגי דמחוזא' (צבי מחוזא), מטמאים אף לאחר שבשרם יבש. המקור לדבריהם הוא דרשת רשב"י – 'כָּל הַנֶּגַע בָּהֶם בְּמָתָם', לאמור, תואר השרץ עודנו קיים, ואף על פי שבשרו יבש, נחשבת נגיעה בשלדו כנגיעה בו.

¹¹ על פי שיטת ריש לקיש בנדה נו ע"א – מן התורה, וכך סברו התוספות בחגיגה יא ע"א. על פי שיטת הרמב"ם בשאר אבות הטומאה ד, יב – מדברי סופרים.

היקף דיני טומאת שרצים¹²

ביטוי נוסף לייחודם של איסורי שרצים ניתן למצוא בגמרא בע"ז (סח ע"ב). הגמרא דנה במקרה שבו נפל עכבר לתוך חבית שיכר, ומכריעה שהחבית נאסרת, למרות שהעכבר נותן טעם לפגם, ובדרך כלל מאכל אסור שנתן טעם במאכל אחר אוסר אותו רק אם השביח את טעמו. הגמרא (על פי הסברו של רש"י) מנמקת הסבר זה בכך שאיסור שרץ הוא "חידוש שחידשה התורה" – לא היה צורך לאוסרו, מכיון שגם בלי האיסור אנשים בדלים ממנו. מכך שהתורה אסרה את השרצים למרות שלכאורה אין בכך צורך, ניתן ללמוד שהאיסור אינו איסור אכילה רגיל, אלא איסור מורחב, הנוהג גם במקרה של נתינת טעם לפגם.¹³

ניתן להבין שהטעם לאיסור המיוחד הוא ששרצים אמנם מאוסים על ידי האדם, אך תיעוב טבעי זה אינו מוחלט, ורמז לדבר נמצא בפסוקים – כפי שמעיד הכתוב אכילת השרצים הייתה מתועבות מצרים. דבר זה הביא את חכמים להבנה כי אף שהשרצים נתפסים בעיני האדם כדבר המאוס מעיקרו, מאחר שהיו תרבויות שהחשיבו אותם לאוכל – מקבל השרץ מעמד של איסור אכילה על אף מאיסותו.

במילים אחרות, איסור אכילת שרצים מורחב לא בגלל החשש שמא הוא יפרץ ואנשים מתוכנו יתפתו לאכול שרצים, אלא הוא כעין הצהרה וסמל של התרחקות מתרבות מתועבת. לכן אסרה התורה את השרץ כאובייקט ללא תלות בשאלה האם הוא ראוי לאכילה, מכיון שבתרבויות הן הוא "עולה על שולחן מלכים" (ע"ז סח ע"ב), ובניגוד לאיסורי אכילה אחרים שאסורים רק במקרה שבו אינם מאוסים – אכילת שרץ אסורה גם במקרה שבו היא מאוסה, וכן תערובת נאסרת בנתינת טעם לפגם.

כיוון נוסף המצוי גם הוא בפסוקים ומסביר מדוע קיבל איסור שרצים מעמד עצמאי וחריג הוא נושא הקרבה – מכיון שהשרצים מצויים בסביבתו הקרובה של האדם (כפי שמשתקף גם בדברי הכתוב, המתייחס למגעם של השרצים בכלים שונים),¹⁴ הוא עלול

¹² פיסקה זו התבררה והתלבנה בעקבות הערותיו המחכימות של ידידי ר' ישי אדמנית.

¹³ אמנם, בעלי התוספות חולקים על פירוש זה. בניגוד לרש"י – הסובר שהחידוש בשרץ הוא שלא היה צורך לאוסרו, סוברים התוס' שהחידוש הוא שהשרץ נאסר למרות שהיה אמור להיות מותר על פי ההיגיון ההלכתי המקובל משום שהוא בהכרח בעל טעם פגום. עם זאת, ייתכן שגם התוס' יסכימו עם המהלך המובא בגוף המאמר, אך יסבירו שהגמרא אינה עוסקת בנושא שלנו – טעם הדין, אלא בגדרו ההלכתי של הדין.

¹⁴ רב האי גאון הקדמה לטהרות; רש"ר הירש ויקרא יא, מו.

להתרגל אליהם ולהפסיק למאוס בהם.¹⁵ לפי כיוון זה העובדה שהתורה טרחה לאסור אכילת שרצים למרות שלכאורה אין בכך צורך, כי האדם מתרחק מהם באופן טבעי, מלמדת אותנו שהתרחקות טבעית זו אינה מוחלטת. לפי כיוון זה, התורה מרחיבה את האיסור מתוך חשש מציאותי שאנשים החיים בתרבות שלנו יתפתו לאכול שרצים.

טיהור השרץ

לסיום, כפי שראינו לעיל, סיווגם של שמונת השרצים תחת קטגוריה עצמאית של דיני טומאה נובע מתוך חידוש שחידשה התורה. עדות לכך שחכמים לאורך הדורות התייחסו לטומאת שמונת השרצים כטומאה מחודשת ניתן למצוא בסיפור שאותו מביאה הגמרא בעירובין אודות רבי מאיר:

אמר רבי אחא בר חנינא: גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שאין בדורו של רבי מאיר כמותו, ומפני מה לא קבעו הלכה כמותו – שלא יכלו חבריו לעמוד על סוף דעתו. שהוא אומר על טמא טהור ומראה לו פנים, על טהור טמא ומראה לו פנים (יג ע”ב).

מדוע לא ירדו חכמים לסוף דעתו של רבי מאיר? רש”י¹⁶ מסביר שזאת משום שדרכו של רבי מאיר הייתה לעשות דיונים היפותטיים בלשון הלכתית, שככל הנראה הבולט שבהם הוא הדיון בטיהור השרץ:

תנא: תלמיד ותיק היה ביבנה שהיה מטהר את השרץ במאה וחמשים טעמים.

לרבי מאיר היו מאה וחמשים נימוקים לטיהור השרץ שנעלמו מאתנו. עולה השאלה אלו שרצים היה רבי מאיר מטהר. רש”י סבור כי מדובר בשמונת השרצים שאסרה התורה.¹⁷ הרמ”א בשו”ת שלו (קז)¹⁸ מצדד בשיטת רש”י, ומסביר כי מאחר ומעיקר הדין טומאת שמונת השרצים היא חידוש שחידשה התורה (הרי מסברה כל השרצים היו צריכים להיות טהורים), הבין רבי מאיר שיש למעט את ההלכות העוסקות בשמונת השרצים ככל הניתן.

¹⁵ בהמשך עומדת הגמרא על ההבדל בין איסורי אכילה לדיני טומאה וטהרה בהקשר זה, וקובעת שלגבי טומאה יש גזירת הכתוב מיוחדת ששרץ מטמא רק בעודו לח, ולא כאשר הוא יבש, בדומה לשכבת זרע, שגם ממנה בני אדם בדלים, אולם טומאתה אינה מורחבת בשל כך למקרה שבו היא יבשה. ייתכן שההבדל נובע מההבדל בין תחושת הדחיה ממגע בדבר מאוס לבין תחושת הגועל מאכילתו.

¹⁶ תוס’ (שם ד”ה שיועד לטהר) חולק על רש”י ומראה כיצד יש נפקא מינה הלכתית לדיון זה.

¹⁷ תוס’ שם סבור כי רבי מאיר רצה לטהר את שמונת השרצים מטומאת נבלות.

הרמ"א בשו"ת שלו לא נותן דוגמאות כיצד ניתן היה למעט בהלכות שמונת השרצים, ותשובה אפשרית לדבר מופיעה אצל בעל שו"ת הלכות קטנות.¹⁹ בעל שו"ת הלכות קטנות מבאר כי השתדלותו הגדולה של רבי מאיר לטהר את השרץ נבעה ככל הנראה מקיומן של צורות דו-חיים שזיהוין כשרץ הארץ או כשרץ הים מוטל בספק. מחד גיסא, אותם דו-חיים חיים בים, ובשל כך מסתבר שהיו צריכים לקבל את דין שרץ הים, אך מאידך גיסא הם בעלי גפיים המאפשרים להם לשהות ולרמוש על האדמה. רבי מאיר שטיהר את השרץ בק"נ טעמים, ככל הנראה עסק בדו-חיים אלה, שאותם רצה לסווג כמשפחת שרצי המים וממילא לטהרם.

לסיכום הדברים נאמר כך: מעיון בפרשייה בויקרא יא נמצאנו למדים כי התורה נתנה יחס מיוחד של הבדלות מקבוצת שמונת השרצים. חז"ל כינו את אותו יחס מיוחד כחידוש שחידשה התורה, ובעקבות כך פיתחו מערכת ייחודית של חיובי טומאה לשמונת השרצים. מערכת שאותה רבי מאיר צמצם בק"נ טעמים, לקבוצה מסוימת של שרצים עמדה אותה אימצו גם הפוסקים האחרונים, שהתקשו בטקסונומיה של זיהוי בעלי החיים השייכים לקבוצה זו.

טיהור השרץ של רבי מאיר בק"נ טעמים הפך ברבות השנים למשל ושונייה בפי פוסקים הוגים וסופרים, למהלך שבו האדם באמצעותו כוחו האינטלקטואלי יכול להפוך שחור ללבן. ברם כפי שנראה מהסקירה שאותה הצגנו דומה שמהלכו של רבי מאיר לא היה אוונגרדי ומיוחד, הוא שימר תפיסה שלפיה התורה צוותה להיבדל מבעלי חיים מסוימים בהיותם סמל לתרבות מצרים בשל שיקוצם המיוחד. 'טיהור השרץ' עניינו לא להגזים ולהחמיר יתר על מידה בדברי תורה, לצמצם את הלהט הדתי לאסור דברים מותרים, ולא להפוך גופי תורה לביטוי של רצונות האדם לאסור דברים עליהם לא צוותה התורה. זהו כוחו של רבי מאיר שהאיר עיני חכמים ולימדם להסתכל על העולם בצורה מאוזנת וביקורתית, בבחינת "תוכו אכל וקליפתו זרק".²⁰

¹⁸ ראה שו"ת הרמ"א (קז): "דאע"ג דהתורה כתבה דהשרץ מטמא, מכל מקום נמעט וטומאתו בכל מה דאפשר, מאחר דמדינא היה טהור לגמרי רק שחידשה בו התורה שהוא טמא **אין לך בו אלא חידוש**".

¹⁹ שו"ת הלכות קטנות ח"א, רנה; וראה עוד משבצות זהב יו"ד פג.

²⁰ וראה בפירוש אור החיים לדברים יב, ב.

תנ"ך

משמעות מותה של דבורה מינקת רבקה

הצגת השאלה

במסעו חזרה של יעקב בארץ כנען הוא מגיע לבית אל. בהגיעו לשם מסופר:¹

וַיָּבֹא יַעֲקֹב לְיִזְרָה אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ כְּנַעַן הוּא בֵּית אֵל הוּא וְכָל הַעַם אֲשֶׁר עִמּוֹ: וַיִּכֶן שָׁם מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא לְמָקוֹם אֵל-בֵּית אֵל כִּי שָׁם נִגְלוּ אֵלָיו הָאֱ-לֹהִים בְּכַרְחוֹ מִפְּנֵי אַחִיו: וַתָּמַת דְּבִרָה מִיִּנְקַת רִבְקָה וַתִּקָּבֵר מִתַּחַת לְבֵית אֵל תַּחַת הָאֱלֹוֹן וַיִּקְרָא שְׁמוֹ אֱלֹוֹן בְּכוֹת: וַיָּרָא אֱ-לֹהִים אֶל יַעֲקֹב עוֹד בָּבֹאוֹ מִפְּדֵן אַרְם וַיְבַרְךְ אֹתוֹ: וַיֹּאמֶר לוֹ אֱ-לֹהִים שְׁמֶךָ יַעֲקֹב לֹא יִקְרָא שְׁמֶךָ עוֹד יַעֲקֹב כִּי אִם יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה שְׁמֶךָ וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ יִשְׂרָאֵל (בראשית לה, ו-י).

הפסוק הבולט באי שייכותו הוא תיאור מותה של דבורה מינקת רבקה. דמותה של מינקת רבקה מופיעה בהגעתה של רבקה עם עבד אברהם (כד, נט). לגבי הימצאותה של דבורה בבית אל ניתן להצביע על שני כיוונים:

1. הרמב"ן (לח, ח ד"ה ותמת) מסביר שהמינקת מגיעה עם יעקב מבית לבן, ומתה כאשר יעקב מגיע עם כל משפחתו לבית אל. הרמב"ן דן אם זו המינקת שהגיעה עם רבקה או שמדובר במינקת אחרת.
2. רש"י (שם) מביא בשם רבי משה הדרשן שרבקה שלחה את המינקת ליעקב כדי לקרוא לו, כפי שאמרה לו כששלחה אותו. אותה מינקת מתה בדרך והכתוב מציין שהיא נקברה בבית אל.

הקושי העולה הוא כיצד ציון מותה של דבורה תורם לסיפור?

ראשית, לגבי דמותה של דבורה, גם אם נאמר שזו המינקת שהגיעה עם רבקה, לאורך כל האירועים העוברים על יצחק ומשפחתו ועל מסעו של יעקב, היא כלל אינה מוזכרת. לא ברור כיצד הזכרת מותה של דבורה וקבורתה אמורים לתרום למסלול חזרתו של יעקב.

¹ הפניה סתמית במאמר היא לספר בראשית.

שנית, תיאור מותה של דבורה מגיע באמצע סיפור יעקב בבית אל, בין בניית המזבח על ידי יעקב והתגלות ה' שבאה בעקבות בניית המזבח. גם אם התורה רוצה לספר על מות דבורה, מדוע לא נכתב הדבר לאחר התגלות ה' או מיד בבואו של יעקב לבית אל. חז"ל בבראשית רבה (פא, ה) מסבירים שמות דבורה מרמז למות רבקה. לפי הסבר זה אפשר להבין את הקשר לחזרתו של יעקב. בגניבת הברכות פועל יעקב מכוחה של רבקה, והיא גם זו שיזמה את שליחתו למשפחתה. יעקב, החוזר כעת לארצו, אינו מספיק להגיע אל אמו.

הסבר זה עונה על שאלת ההקשר לסיפור חזרתו של יעקב, אולם אין תשובה לגבי המיקום באמצע הסיפור. בנוסף, על הסבר זה יש לשאול שאלה פשוטה – מדוע התורה מזכירה את מותה של רבקה ברמז? השאלה מתעצמת כשמשווים זאת למות שאר האימהות: והרי מיתת שרה ורחל מוזכרת במפורש.² מותן של האימהות יוזכר שוב בהמשך: רחל תוזכר בדברי יעקב ליוסף במצרים לאחר החשבת בני יוסף בין השבטים (מח, ז), ושרה, רבקה ולאח יוזכרו בדברי יעקב לבניו לקראת מותו (מט, לא). אצלנו רבקה אמנם מוזכרת אך לא בצורה מפורשת, אלא באמצעות הזכרת מותה של דבורה מינקת רבקה. מדוע אין מזכירים את מותה של רבקה במפורש או מעלימים אותה לגמרי? בטרם נציע את פירושו נביא שני הסברים שנמצאים בפרשנים שהזכרנו לעיל:

1. רש"י – לא הזכירו את מותה של רבקה כדי שלא יקללו כרס שיצאה משם עשו.
 2. רמב"ן – לא הזכירו את מיתתה כי לא היה כבוד במיתתה: יעקב נעדר כיוון ששהה בפדן ארם, יצחק נעדר כי ישב בבית בגלל עיניו הכהות, ועשו לא בא מחמת שנאתו אליה או שהייתה התנגדות להגעתו כיוון שנוכחותו תפגע בכבודה. קבורת רבקה לא הייתה מכובדת ולכן הכתוב לא הזכיר את מיתתה.
- הקושי הבולט³ בפירושים שהוצגו הוא שהם אינם נובעים מהכתובים אלא נותנים הסבר באמצעות תיאור מציאות שלא כתובה בתורה. בנוסף, לאור הסברים אלו יש לשאול למה לא העלימו לגמרי את מותה של רבקה (בדומה למיתת לאה שלא הוזכרה באירוע עצמו).

² מיתת שרה: כג, ב; מיתת רחל: לה, יט. מיתת לאה אינה מוזכרת כלל.

³ הרמב"ן מקשה על רש"י שהרי במות יצחק מוזכר עשו, ולמה לא העלימו זאת מאותה סיבה. אפשר להקשות על רש"י גם ממקום נוסף: התורה עצמה מתארת את רבקה בתור "אם יעקב ועשו" (כח, ה), ושם לא חששו לקללה. יתר על כן, רש"י שם אומר שהוא אינו יודע מה הדבר

נראה לי שכדי להבין את עצם הסתרת מיתת רבקה וממילא את עצם מיתת דבורה מינקת רבקה, יש להבין את מטרת שליחותו של יעקב למשפחת אמו וכיצד בסופו של דבר התקיימה שליחותו.

מהות שליחת יעקב לפדן ארם

ישנן שתי מטרות לעזיבת יעקב את משפחתו:

1. הצלת חיים – לאחר שיעקב מתברך בברכות של עשו, עשו רוצה להרגו. יעקב צריך ללכת למשפחתה של רבקה כדי להציל את חייו, ולשהות שם עד שעשו ישכח את מעשה יעקב.
 2. מציאת האישה – יעקב צריך ללכת למשפחתה של רבקה כדי לקחת אישה מבנות לבן. יעקב אינו יכול לקחת אישה מבנות כנען ולכן עליו ללכת למקום אחר; במובן מסוים, בדומה לחיפוש האישה של יצחק (באמצעות עבד אברהם).
מטרות העזיבה שונות, ואפשר לראות שגם הנסיבות הסובבות כל מטרה שונות:
 - א. ההבדל הבולט הוא בזהות המשלח – במטרת הצלת החיים רבקה היא המשלחת, ואילו במטרת מציאת האישה יצחק הוא המשלח.
 - ב. במטרת הצלת החיים אין ברכה ליעקב ואין הזכרה של ה', אך במטרת מציאת האישה יעקב מתברך גם בברכת הזרע וגם בברכת אברהם – ברכת הארץ (ה' מוזכר פה כ"א-ל שדי").
- השוני בנסיבות מעיד על האופי השונה של המטרות. נתחיל דווקא במטרה השנייה – מציאת האישה. מדוע צריך יעקב למצוא אישה? אפשר לומר שיעקב צריך להתחתן כדי שיוכל להקים בית, בבחינת "לא טוב היות האדם לבדו". אך לאור הנסיבות נראה שהמטרה אחרת לגמרי. יעקב צריך למצוא אישה מתוך הסתכלות לאומית; עליו להקים את עם ישראל שינחל את ארץ כנען, וכדי לעשות זאת הוא צריך להתחתן. מאותה אישה ייוולדו לו ילדים שמהם ייצא העם שינחל את הארץ. יצחק שמשלח את יעקב מסתכל אך

בא ללמדנו, ונראה ששילוח יעקב על ידי רבקה לא נעשה רק מתוך דאגה ליעקב אלא גם מתוך דאגה לעשו.

הקושי בפירושו של הרמב"ן הוא הקישור בין צורת ההלוויה של רבקה להזכרת מותה. גם אם הלווייתה לא הייתה מכובדת, מדוע אין להזכיר את עצם פטירתה?

ורק על המטרה הלאומית ולכן הוא מזכיר את ברכת הזרע וברכת הארץ המתוארת כ"ברכת אברהם". ה' מוזכר פה כ"א-ל שדי", כיוון שזהו השם דרכו התגלה לאבות.⁴ בגלל ההסתכלות הלאומית, האב יצחק הוא שנמצא בתמונה ולא רבקה.

לא כן בשליחות הצלת החיים. יעקב צריך לברוח מעשו כדי להציל את חייו במובן האישי – אחיו הגדול רוצה להרגו ועליו לברוח כדי להינצל. אין כאן שום הסתכלות לאומית אלא הסתכלות על יעקב כאדם פרטי. בגלל נקודת המבט האישית לא מוזכר כאן ה' ואף לא הברכות השונות, ורבקה היא זו שתשלח את יעקב.⁵

כאן יש לשאול – מהי השליחות שנמצאת במוקד? מהי השליחות הראשית ומהי השליחות המשנית? נראה לי שבנקודת הזמן הנוכחית דווקא שליחותה של רבקה – השליחות האישית של יעקב – היא השליחות העיקרית. היא זו שיוזמת את שליחת יעקב למשפחת רבקה כדי שיברח מעשו. אם עשו לא היה רוצה להרוג את יעקב, לא בטוח שיצחק היה שולח את יעקב למצוא אישה. יותר מכך, כל השליחות של יצחק מונעת מכך שרבקה באה אל יצחק ואומרת לו שהיא לא רוצה שיעקב יישא מבנות הארץ (כח, מו). היא אינה מדברת עם יצחק על ברכות, וגם שם ה' אינו מוזכר פה. את רבקה מעניין האופי הרע של בנות חת, לא במישור הלאומי אלא במישור האישי.

נראה מספר ביטויים לשתי המטרות בביצוע השילוח של יעקב:

1. בשילוח עצמו מוזכר יצחק בתור המשלח (כח, ה), מה שמראה על המטרה של מציאת אישה. אולם, לבן מיוחס גם אל אביו וגם אל אחותו רבקה, שעליה נוסף התיאור "אם יעקב ועשו", שנראה לא קשור. נראה שזו יותר מרמיזה למה שרבקה אומרת בשליחת יעקב מפני עשו – "לְמָה אֶשְׁכַּל גַּם שְׁנִיכֶם יוֹם אֶחָד" (כז, מה). הדבר מראה על המטרה של הצלת חיים שאליה כוונת רבקה.
2. התורה מתארת את יעקב כמקיים את צו השליחות של אביו ושל אמו (כח, ז). כיוון שמדובר בשתי שליחויות שונות, הרי שהוא מקשיב לשניהם.

⁴ יעוין יז, א; לה, יא; שמות ו, ג-ד. ועיין במאמרו של חגי משגב "הסיסמה השלישית – עיון בתחילת פרשת וזאת" (מגדים ז, עמ' 27-28).

⁵ ביטוי נוסף לכך שהאב מייצג את השליחות הלאומית ואילו האם את השליחות האישית אפשר לראות בשיעורו של הרב יוני גרוסמן על פרשת וירא ([בית המדרש הווירטואלי של ישיבת הר עציון](#)).

3. ביטוי נוסף נמצא בפסוק הראשון של פרשת ויצא – "ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה" (כח, י). רש"י מנמק את אזכור היציאה מבאר שבע בכך שיציאת צדיק עושה רושם. נראה שזהו ביטוי נוסף לשתי השליחויות: אם המוקד הוא הצלת החיים, ליעד יש חשיבות שולית, והעיקר לצאת מהמקום הנוכחי והמסוכן, אך אם המוקד הוא מציאת אישה, העיקר הוא להגיע ליעד מסוים.

גלגולן של שליחויות

לאורך כל פרשת ויצא השליחות שתתפוס את תשומת לבו של יעקב תהיה השליחות של יצחק. דבר זה מתבטא בפרשה במספר אופנים:

1. חלק ניכר מהפרשה יתמקד בתהליך נשיאת הנשים והולדת הילדים. בתהליך זה מתמודד יעקב עם דמות אחרת – לבן דודו, אשר תשפיע על אופן מילוי שליחות מציאת האישה. השפעה זו תבוא לידי ביטוי בנשיאת שתי נשים במקום אישה אחת ואף בנתינת השפחות לבנותיו, מה שיתרום להרחבת המשפחה.

2. בפרשה מוזכר מספר פעמים שהחזרה הביתה היא "אל יצחק אביו". כך בנדרו של יעקב בבית אל (כח, כא), בתחילת חזרתו של יעקב לארץ כנען (לא, יח), וכך בשיח בין לבן ליעקב לאחר בריחת יעקב (לא, ל). נראה שעצם ההתמקדות בחזרה אל יצחק מעמידה במוקד את מטרת השליחות של יצחק – מציאת אישה.

3. ההתמודדות עם עשו כלל לא מוזכרת בפרשה. הדבר בולט בהבטחות ה' ליעקב בבית אל, שאלו הברכות שיצחק ברך כששלחו למצוא אישה. ה' אינו מזכיר כלל את עשו ולא מבטיח שום דבר בקשר אליו. גם יעקב בנדרו לא מבקש במפורש שה' יגן עליו מעשו. ההתעלמות מעשו קיימת גם בהמשך הפרשה, וגם בתהליך חזרת יעקב לארץ כנען לא מוזכר כיצד יתמודדו עם עשו המחכה בארץ.

רק בפרשת וישלח יחזור המוקד לשליחות של רבקה – להציל את חייו מעשו. יעקב מתכונן מיוזמתו למפגש עם עשו באמצעות דורון, תפילה והכנה למלחמה. לאחר הכנות אלו מתרחש אירוע שיעקב לא יזם אך מהווה הכנה משמעותית למפגש מול עשו: יעקב נותר לבדו ונאבק לאורך כל הלילה עם איש. חז"ל בבראשית רבה (עז, ג) אומרים שזה היה שרו של עשו. בסוף המאבק אותו איש נותן ליעקב שם חדש – "ישראל". שם זה יהיה בסופו של דבר שמו של העם שייצא מיעקב – "עם ישראל". איש זה מעצב את האופי של יעקב ושל העם שייצא ממנו, על ידי נתינת השם – "כי שרית עם א-להים ועם אנשים

ותוכל" (לב, כט). יעקב עומד בהתמודדויות שונות ומצליח. בעצם ההצלחה במאבק מול האיש וקבלת השם החדש, מקבל יעקב את היכולת להתמודד בהצלחה עם המפגש מול ועשו, ויותר מכך, הוא מקבל גם את היכולת לשרוד בתור עם. אם נלך לפי חז"ל שזה היה מלאכו של עשו הדבר יקבל משנה תוקף. דווקא המלאך של עשו שאמור לייצג את עשו הרוצה להרוג את יעקב, דווקא הוא מעצב את דמותו ומהותו של העם שייצא מיעקב.

בנקודת הזמן הזו מקבלת שליחותה של רבקה תפנית. לא עוד שליחות אישית להצלת חייו הפרטיים של יעקב, אלא שליחות משמעותית שתעצב את האופי של העם שייצא מיעקב. שליחותה האישית של רבקה משנה את מהותה ומקבלת נופך לאומי. אם בתחילת הדרך ראינו שהשליחות האישית של רבקה מתניעה את השליחות הלאומית של יצחק, פה השליחות האישית מקבלת אופי חדש, אופי לאומי.

לאחר ההכנות האישיות שיעקב יוזם וההכנה שהוא מקבל מהמאבק מול האיש, יעקב נפגש עם עשו ויוצא מהמפגש בשלום. חייו האישיים של יעקב נצלו והאופי הלאומי של עם ישראל מקבל עיצוב חדש.

סיום השליחויות של יעקב

אמנם, עדיין צריך יעקב להשלים בצורה מלאה את שתי השליחויות.

לאחר סיפור שכס ודינה,⁶ ה' מצווה את יעקב לעלות לבית אל ולבנות שם מזבח. בציווי ישנו קישור של בית אל והמזבח לשליחות הצלת החיים על ידי הבריחה מעשו – "וַעֲשֵׂה שָׁם מִזְבֵּחַ לְאֵל-הַנְּרָאָה אֱלֹהֵי בְּרַחֲךָ מִפְּנֵי עֵשָׂו אָחִיךָ" (לה, א). קישור זה נמצא גם בביצוע בניית המזבח – "וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא לְמָקוֹם אֵל-בֵּית אֵל כִּי שָׁם נִגְלוּ אֱלֹהֵי-הָאֱלֹהִים בְּרַחֲחוֹ מִפְּנֵי אָחִיו" (שם, ז). המקום "בית אל" מקבל כאן משמעות נוספת. בפרשת ויצא המקום כלל לא הוזכר בהקשר עם עשו ופה הוא מקבל משמעות כמקום שבו ה' התגלה ליעקב בזמן הבריחה מעשו. עצם בניית המזבח מהווה הודאה של יעקב על ההצלחה בהתמודדות עם עשו, ורק לאחר שיעקב מודה לה' הוא מסיים את השליחות של רבקה.

שליחות זו אמורה להסתיים בכך שיעקב יפגש עם רבקה. מפגש זה לא חייב להיות ישיר ויכול להיות מצוין גם על ידי מותה של רבקה. אלא שכאן יש בעיה – השליחות של רבקה

⁶ נראה שסיפור שכס ודינה הוא תקלה שהתרחשה כי יעקב לא מילא את שליחותיו באופן מלא ואכמ"ל.

הייתה שליחות אישית להצלת חייו האישיים של יעקב. אולם שליחות זו קבלה אופי לאומי במאבק בלילה עם האיש. כבר אי אפשר להזכיר את רבקה שאחראית על הפן האישי, כי יש כאן משהו לאומי. גם את יצחק שאחראי על הפן הלאומי אי אפשר להזכיר, כי כל השליחות מראשיתה הייתה אישית. לכן, יהיה מפגש עם רבקה, אבל המפגש יהיה מרומז. רבקה (או מותה של רבקה) תוזכר באמצעות דבורה המינקת. אם השליחות של הבריחה מעשו הייתה נשאת אישית, רבקה הייתה מוזכרת במפורש, ובכך השליחות הייתה נסגרת. אולם כיוון שיש פה כבר עניין לאומי – עיצוב דמותו של עם ישראל, יזכירו את רבקה ברמז באמצעות מותה וקבורתה של דבורה מינקת רבקה.

כך אנו עונים על השאלה לגבי מיקום ההזכרה של דבורה המינקת באמצע הסיפור של יעקב בבית אל. רק לאחר שיעקב בונה את המזבח המקושר לבריחה מעשו מסיים יעקב שליחות זו. לכן מיד לאחר בניית המזבח יתבצע המפגש המרומז עם רבקה. המשך האירוע בבית אל אינו קשור להצלת החיים מעשו, ולכן עשו לא יוזכר בהמשך.

מדוע דווקא דבורה מינקת רבקה מהווה את סיום השליחות של רבקה? כל תפקידה של מינקת הוא אינטימי ואישי – לדאוג לתזונת הילד או הילדה. אולם אזכור מינקת רבקה מעלה את הליכתה של רבקה עם עבד אברהם לביתו של יצחק. שליחות זו של עבד אברהם למצוא אישה ליצחק הייתה מתוך הסתכלות לאומית וממילא גם הליכתה של רבקה הייתה מתוך הסתכלות זו. ניתן לראות שדמותה של מינקת רבקה מקבלת אופי כפול – אופי אישי – מתוך עצם תפקידה כמינקת, ואופי לאומי – הנובע מהשתתפותה בהליכה של רבקה לבית יצחק. לכן דווקא מינקת רבקה תהווה את סיום השליחות של רבקה שגם הוא נושא אופי כפול – אישי ולאומי.

לאחר סיום השליחות של רבקה יעקב אמור לסיים את השליחות הלאומית של יצחק. כל האירועים מכאן ואילך יתמקדו בסיום שליחות זו. יעקב יקבל מה' אשרור לשמו החדש – 'ישראל'. באותו אירוע הוא יקבל שוב את ברכת הזרע וברכת האבות, שקשורות קשר מובהק לשליחות זו. יעקב יבנה מצבה וייתן למקום את שמו, אך הפעם מאותו היבט של השליחות הלאומית. השלב האחרון במילוי השליחות יהיה הולדת הילד האחרון – בנימין. בכך תושלם ותעוצב משפחת יעקב במלואה ומשנים עשר השבטים יצא עם ישראל. לאחר מכן יהיה סיכום של כל ילדיו וכך תמולא שליחותו של יצחק. ביטוי לסיום השליחות יהיה חזרתו של יעקב אל יצחק אביו.

דברי סיום

מציון מותה של דבורה מינקת רבקה ניתן ללמוד עיקרון חשוב. מהות שליחותה של רבקה משתנה. שליחות אישית של אימא שדואגת לבנה (וגם לבנה הבכור הרשע), הופכת להיות שליחות לאומית שתהווה בסיס לעיצוב דמותו עם ישראל. התורה יכלה להתעלם משליחותה של רבקה. יעקב היה יכול לחזור רק אל יצחק אביו בעל השליחות הלאומית. אולם התורה מציינת את מותה של דבורה ובכך אומרת שגם השליחות האישית בעלת משמעות. יעקב יחזור אל אמו; גם אם בצורה מרומזת ולא מפורשת, שליחותה של רבקה לא תישכח.

אדם יכול לעסוק כל חייו בדברים הרי גורל, צרכי ציבור, דברים ערכיים מהמעלה הראשונה. אולם ישנה סכנה שבכך אדם ישכח את הדברים האישיים שעלולים להתפס כמשניים יותר – דאגה של אימא, מבט מצפה של רעיה או ילד שמושיט את ידיו. נראה שבאמצעות ציון מותה של רבקה ברמז, התורה מלמדת אותנו שגם כאשר עוסקים בדברים הקשורים לבניינה של האומה כולה, אין לשכוח את הדברים האישיים יותר.

תגובה: התייחסות למשמעות מותה של דבורה מינקת רבקה

ברצוני לחדד את השאלה מדוע מוזכרת בתורה מיתתה של דבורה ולא של רבקה. הרי מצאנו בפרשת ויחי בדברי יעקב: "שְׁמָה קָבְרוּ אֶת אַבְרָהָם וְאֶת שָׂרָה אִשְׁתּוֹ שְׁמָה קָבְרוּ אֶת יִצְחָק וְאֶת רַבֵּקָה אִשְׁתּוֹ וְשְׁמָה קָבְרָתִי אֶת לָאָה" (מט, לא). הרי לנו פסוק מפורש על קבורת רבקה במערת המכפלה כמו שרה אמנו, ואם כן מדוע מיתת רבקה וכן מיתת לאה אינן מצוינות בכתוב?

לפיכך, נראה לומר על דרך הפשט, שהתורה מטעמים השמורים עמה לא ראתה צורך לציין את מיתת אמותינו, וכפי שאמרנו לא רבקה וגם לא לאה.

לפי זה עולה שאלה הפוכה: מדוע בחרה התורה לציין את מותה של שרה? ישוב הדבר הוא בכך ששרה הייתה הראשונה להיפטר מן העולם מהאבות והאימהות, ונדרשת קניית חלקת השדה ומערת המכפלה כמקום קבורה לכל המשפחה. לכן התורה מזכירה את מות שרה.

לגבי רחל אמנו, שאף מיתתה מובאת בפרקנו, ברור שהדגש הוא כי למרות שהייתה מהאימהות לא זכתה להיקבר במערת המכפלה בחברון, אלא בדרך אפרת בבית לחם, באירוע מיוחד של לידת בנימין.¹

ומכאן לגבי דבורה מינקת רבקה, על דרך ההשערה נציע, כי ייתכן שבמערת המכפלה נקברו האבות והאימהות, ושמה אולי בשדה שמסביב ובמערות שבו, נקברו שאר בני

¹ **תגובת רועי קאמראן:** הנחת המוצא של אריאל שהתורה מתארת את מותן של האימהות רק כאשר הדבר תורם לגוף הסיפור, היא הבסיס למאמר "משמעות מותה של דבורה מינקת רבקה" (עיין שם בהערה 2, שהבאנו היכן והאם מוזכר מותן של האימהות). כל הדיון שם סובב סביב השאלה מדוע מיתתה של רבקה מוזכר רק ברמז באמצעות מותה של דבורה מינקת רבקה (עיין בגוף המאמר ליד הערה 2). אכן, בעקבות חז"ל והפרשנים, השאלה מניחה שמות דבורה מרמז על מות רבקה. אריאל בהתייחסותו הולך בדרך אחרת ומפריד בין שני האירועים.

המשפחה המורחבת והנלווים אליה. התורה מציינת כי דבורה, על אף שהייתה ממשפחת אברהם והייתה ראויה להיקבר בחברון, נפטרה ונקברה מתחת לבית אל.² לחילופין, נסתכל על פרק לה, המתאר שלושה מקרים של מיתה וקבורה: דבורה, רחל ויצחק. כמדומני שיש הדרגה בדבר, שיכולה אף היא להסביר את דרך תיאור מיתת דבורה. דבורה נקברת במקום מיתתה, ככל מת הקונה את מקומו; רחל צריכה הייתה להיקבר בחלקה המשפחתית בחברון אך היא נקברה במקום מיתתה בדרך ומוצבת מצבה על קברה; יצחק אבינו מת, ונקבר בחברון במערכת המכפלה בחלקה המשפחתית. לגבי פירוש המילה מינקת מצאנו את תרגום אונקלוס "מינקתא" ואלו תרגום יונתן "פידגוגתא". הבדל יש בין הפירושים בשאלה האם דבורה הייתה מינקת או שמא מחנכת, שראוי לציין את מותה. לסיום אעיר, שלא בדקתי ארכיאולוגית והיסטורית האם קיימים קברים מסביב למערת המכפלה. כמו כן, אציין שיש לבחון את השאלה מדוע מינקת רבקה נמצאת עם משפחת יעקב, שמא כמחנכת. היסוד הוא שהתורה אינה מציינת את מותן של אימהות אלא אם כן יש סיבה מיוחדת לכך.

² בכיוון אחר, ניתן להסביר שציון קבורת דבורה משמש כסיוע לציון זיהו למזבח בבית אל.

”ואני בבאי מפדן”

פתיחה

פרק מח בספר בראשית מתאר את פרידתו של יעקב מיוסף ואת ברכתו של יעקב לאפרים ומנשה. פרק זה מכיל בעיות פרשניות רבות, בעיקר סביב הכפילויות והסתירות הפנימיות שבברכתו של יעקב לבני יוסף. במאמר זה נדון בסוגיה פרשנית אחרת הנוגעת בדבריו של יעקב ליוסף לפני מותו.

נתחיל בהצגת מבנה הפרק. לאחר פסוקי הפתיחה (א-ב) שבהם מתוארת ביאתו של יוסף אל יעקב, מובא דיבור רצוף של יעקב אל יוסף במשך חמישה פסוקים (ג-ז):

וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל יוֹסֵף אֶל-ל שְׂדֵי נְרָאָה אֵלַי בְּלוּז בְּאַרְצָךְ כְּנָעַן וַיְבָרֶךְ אֹתִי: וַיֹּאמֶר אֵלַי הִנְנִי מִפְּרֶךְ וְהִרְבִּיתִךְ וַנְּתַתִּיךְ לְקַהֵל עַמִּים וַנְּתַתִּי אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת לְזֶרְעֶךָ אַחֲרֶיךָ אַחֲזֶזְתָּ עוֹלָם: וְעַתָּה שְׁנֵי בְנֵיךְ הַנּוֹלָדִים לְךָ בְּאַרְצָךְ מִצְרַיִם עַד בָּאִי אֵלַיךְ מִצְרַיִמָּה לִי הֵם אֶפְרַיִם וּמְנַשֶּׁה כְּרֵאוּבֵן וְשִׁמְעוֹן יִהְיוּ לִי: וּמוֹלַדְתְּךָ אֲשֶׁר הוֹלַדְתָּ אַחֲרֵיהֶם לְךָ יִהְיוּ עַל שֵׁם אַחֲיֵיהֶם יִקְרָאוּ בְּנֵחֻלָּתָם: וְאֲנִי בָבְאִי מִפְּדָן מֵתָה עָלַי רַחֵל בְּאַרְצָךְ כְּנָעַן בְּדֶרֶךְ כְּעוֹד כְּבָרַת אָרֶץ לְבָא אַפְרַתָּה וְאַקְבְּרָהָ שָׁם בְּדֶרֶךְ אַפְרַת הוּא בֵּית לָחֶם.

לאחר מכן מובאת פרשיית ברכת הבנים אשר משתרעת על פני שלושה עשר פסוקים (ח-כ) בשל הכפילויות שבה ובשל השיח בין יעקב ויוסף אודות היחס בין מנשה ואפרים ומעשה שיכול הידיים של יעקב. לבסוף מובא דיבור נוסף של יעקב אל יוסף:

וַיֹּאמֶר יִשְׂרָאֵל אֶל יוֹסֵף הִנֵּה אָנֹכִי מֵת וְהִנֵּה אֶל-לְהִים עָמְכֶם וְהִשִּׁיב אֶתְכֶם אֶל אֶרֶץ אַבְתֵּיכֶם: וְאֲנִי נֹתְתִי לְךָ שָׂכָם אֶחָד עַל אַחֶיךָ אֲשֶׁר לְקַחְתִּי מִיַּד הָאֱמֹרִי בְּחַרְבֵי וּבְקִשְׁתֵּי.

במאמר זה נדון בשני קטעי הדיבור של יעקב אל יוסף, מתוך התמקדות בהבנת תפקידו של פסוק ז – ”ואני בבאי מפדן מתה עלי רחל” בהקשר הכללי של דברי יעקב. הקושי בהבנת תפקידו של פסוק זה גלוי לעין; דבריו של יעקב בפסוקים ג-ו מתחלקים לשני חלקים שווים: א. תיאור היסטורי, אוטוביוגרפי, של ברכת ה' ליעקב בלזו; ב. ההשלכה של

הדברים על ההווה, "ועתה שני בניך".¹ לאור חלוקה ברורה זו קשה להבין מהו תפקידו של פסוק ז בדברי יעקב, אשר חוזר לתאר את קורותיו של יעקב ללא כל קשר נראה לעין לפסוקים שקדמו לו וללא כל מסקנה שעולה מתוך תיאור זה.

שיטת פרשני הפשט

הפרשנים כולם עמדו על קושי זה בדברי יעקב, והציעו לו שני סוגים של הסברים. רוב הפרשנים ראו בדברים אלו התנצלות של יעקב בפני יוסף על כך שלא קבר את אמו באופן מכובד יותר, כפי שכתב הרשב"ם:

ושלא יפשיעהו על אמו הוצרך לומר כן.

לאור הבנה זו נדרשו המפרשים להתמודד עם שאלת ההקשר של הדברים בפרשתנו, ועשו זאת מתוך התבוננות על השיחה הקודמת של יעקב ויוסף אשר הובאה בפרק מז:

וַיִּקְרְבוּ יְמֵי יִשְׂרָאֵל לָמוּת וַיִּקְרָא לְבָנָו לְיוֹסֵף וַיֹּאמֶר לוֹ אִם נָא מְצָאתִי חַן בְּעֵינֶיךָ שִׂים נָא יָדְךָ תַּחַת רִגְלֵי וְעֲשֵׂיתָ עִמָּדֵי חֶסֶד וְאֶמֶת אֵל נָא תִקְבְּרֵנִי בְּמִצְרָיִם: וְשִׁכְבְּתִי עִם אֲבֹתִי וַיְנַשְׂאֵתְנִי מִמִּצְרָיִם וַיְקַבְּרֵתְנִי בְּקִבְרֹתָם וַיֹּאמֶר אֲנֹכִי אֶעֱשֶׂה כְּדַבְּרֶךָ: וַיֹּאמֶר הַשְּׂבֻעָה לִּי וַיִּשְׁבַּע לוֹ וַיִּשְׁתַּחֲוֶה יִשְׂרָאֵל עַל רֹאשׁ הַמָּטָה (כט-לא).

בקשתו של יעקב מיוסף לקבור אותו במערת המכפלה עומדת בניגוד להתנהגותו שלו עצמו ביחס לרחל, ועל כן מגיעה ליוסף התנצלות. כך למשל כתב רבי אברהם אבן עזרא:

ואמר זה ליוסף, שלא ייחר לך מה שאבקש מאתך מה שלא עשיתי לכבוד אמך.

דברים דומים כתב גם הרד"ק:

המאמר בזה היה להתנצל אל יוסף מה היה שלא קבר אמו במערה כמו שקבר את לאה, שלא יתפוס עליו בזה והוא ציוה לו שישאהו ויקברהו במערה.

פרשנים רבים אחרים הלכו גם הם בדרך זו (ספורנו, רבנו בחיי ועוד).

לאור הבנה זו האריכו הפרשנים לבאר בסגנונות שונים את ההצדקה לכך שיעקב לא קבר את רחל במערת המכפלה. בהקשר זה ידועים ומפורסמים דבריו של רש"י:

ואף על פי שאני מטריח עליך להוליכני להיקבר בארץ כנען, ולא כך עשיתי לאמך...

¹ במהותו של הקשר בין שני החלקים ובהיגיון הפנימי של דברי יעקב נדון להלן בהסבר שיטת רס"ג.

דע לך שעל פי הדיבור קברתיה שם, שתהא לעזרה לבניה כשיגלה אותם נבוזראדן, והיו עוברים דרך שם, יצאת רחל על קברה ובוכה ומבקשת עליהם רחמים, שנאמר (ירמיה לא יד) "קול ברמה נשמע רחל מבכה על בניה וגו'", והקב"ה משיבה (ירמיה לא טו) "יש שכר לפעולתך נאם ה' ושבנו בנים לגבולם".

פרשנים אחרים הסבירו את הצטדקותו של יעקב בדרכים הקרובות יותר לפשט, ואין כאן מקום להאריך בזה.²

הקושי הגדול בפירוש זה הינו מיקומו של הפסוק בפרשה. הפסוקים המתארים את בקשתו של יעקב מיוסף נמצאים בפרשיית המסורה הקודמת, ועל כן הקישור בין הדברים נראה קצת מלאכותי.³ בנוסף על כך, פירוש זה אינו מסביר כלל את היחס בין הפסוק ובין הפסוקים שלפניו או שאחרי, וממילא אין הוא מיישב כלל את שאלת ההקשר של הפסוק.⁴

שיטת הרס"ג

פירוש נוסף המפרש בצורה טובה יותר את הקשרו של הפסוק, הוא פירושו של רב סעדיה גאון, אשר בעקבותיו הלכו גם בעל אור החיים והמלבי"ם. פירוש זה מתמקד בקשר שבין פסוק ז ובין הפסוקים הקודמים לו. בפסוקים אלו מוזכרת ברכת ה' ליעקב בבית אל, המתוארת בפרשת וישלח:

וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹהִים אֲנִי אֵל שְׂדֵי פְּרָה וְרִבְיָה גוֹי וְקָהַל גוֹיִם יִהְיֶה מִמֶּנּוּ וּמִלְכִים מִחֲלָצֶיךָ יֵצְאוּ: וְאֵת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי לְאַבְרָהָם וּלְיִצְחָק לָךְ אֶתְנַנֶּה וּלְיִרְעָף אֶחָדֶיךָ אֶתֵּן אֵת הָאָרֶץ (בראשית לה, יא-יב).

ברכה זו, העוסקת בין השאר בילדים שעתידים לצאת מחלציו של יעקב, עומדת בניגוד למציאות המתוארת מספר פסוקים לאחר מכן:

וַיִּסְעוּ מִבֵּית אֵל וַיְהִי עוֹד כְּבֵרֶת הָאָרֶץ לְבוֹא אֶפְרָתָה וַתֵּלֶד רַחֵל וַתִּקַּשׁ בְּלֶדְתָּהּ: וַיְהִי כִּהְקַשְׁתָּהּ בְּלֶדְתָּהּ וַתֹּאמֶר לָהּ הַמִּלֶּדֶת אֵל תִּירָאִי כִּי גַם זֶה לָךְ בֶּן: וַיְהִי בְצֵאת נַפְשָׁהּ כִּי

² רמב"ן, אבן עזרא, רד"ק וספורנו.

³ כבר העיר הרב אלחנן סמט (עיונים בפרשות השבוע, סדרה שנייה, עמ' 219) שפירוש זה הושפע מחלוקת פרשות השבוע על פי המנהג החד-שנתי, שבה שני הדיבורים של יעקב נקראים יחד בעליית העולה הראשון לתורה.

⁴ על קשיים אלו עמד גם בעל אור החיים.

מִתָּה וְתִקְרָא שְׁמוֹ בֶּן אוֹנִי וְאָבִיו קָרָא לוֹ בְּנִימִין: וְתִמְתָּ רַחֵל וְתִקְבְּרָהּ בְּדֶרֶךְ אֶפְרָתָה הוּא
בֵּית לָחֶם (טז-יט).

אשתו הצעירה של יעקב, אשר ממנה קיווה לפרות ולרבות ולהוליד "קהל גוים", מתה זמן קצר לאחר ברכת ה' תוך כדי לידתו של בנימין. התלמוד הבבלי לא ראה בכך בעיה, והציע שתי דרכים לפרש את הברכה כך שלא תסתור את המציאות. דרך אחת היא להבין שהברכה התקיימה בלידתו של בנימין, על פי העיקרון שאומר ש"שבט אחד קרוי קהל". דרך שנייה היא להבין שלידתו של בנימין משלימה את שנים עשר בני יעקב אשר נחשבים יחד ל"קהל עמים" (הוריות ה ע"ב).

דברי התלמוד קשים בפשט הכתובים, שהרי משמעותה הפשוטה של ההבטחה "פרה ורבה... ומלכים מחלצין יצאו" היא שעתידים להיוולד ליעקב בנים נוספים, ולא רק בנימין, אשר כבר היה בבטן אמו באותו זמן.⁵ עם זאת, ייתכן שגם יעקב עצמו ניסה ליישב את הפער בין הברכה והמציאות בדרכים דומות, עד פרשת ויחי. בפרשת ויחי מתבררת ליעקב הכוונה האמתית של ברכת ה', כפי שכתב המלבי"ם:

אחר שהבטיח 'הגני מפרך' ולא נתקיים כי, בהכרח היה הכוונה שבני יוסף יתחלקו
לשני שבטים, עד שיתוסף שבט אחד, וזה 'כי שני בניך הנולדים לך בארץ מצרים לי
הם' (שם, ה).

כלומר, יעקב מבין שההבטחה הא-לוהית שניתנה לו בבית אל, ונסתרה זמן קצר לאחר מכן עם מות רחל, מתקיימת למעשה בשני בניו של יוסף. לאור זה מובן הקשר של פסוק ז לפסוקים הקודמים: בפסוק זה מתוארת הסיבה בשלה חייב יעקב להבין שברכת ה' מתייחסת לאפרים ולמנשה.

גם פירוש זה מעורר מספר קשיים. קושי תוכני אחד שהעלה האבן עזרא הוא הבחירה השרירותית לכאורה של יעקב באפרים ומנשה כמי שתתקיים בהם ברכת ה':

וזה הפי' אין לו טעם וריח, כי מה הפרש בין בני יוסף ובין בני ראובן.

בקושי זה, ובדרכים השונות ליישבו, עסק בהרחבה הרב אלחנן סמט בעיוניו לפרשות השבוע.⁶

⁵ כך הקשה גם המלבי"ם בפסוק ד.

⁶ עיונים בפרשות השבוע, סדרה שנייה, עמ' 223-226.

גם מבחינה טקסטואלית קיים קושי בפירוש זה. לפי דברי רס"ג היינו מצפים שפסוק ז המתאר את מות רחל יובא מיד לאחר פסוקים ג-ד המתארים את ברכת ה', ולפני פסוקים ה-ו המתארים את בחירת אפרים ומנשה. אך בפועל אין זה כך, ותיאור מות רחל מופיע רק אחרי בחירתם של בני יוסף, ובכך מנתק בפשטות בין שני הנושאים.

שכם אחד על אחיך

לפני שנציע פירוש שונה לדברי יעקב בפסוק ז, נקדים ונדון בדברי יעקב בפסוק כב:

וְאֲנִי נָתַתִּי לְךָ שְׂכָם אֶחָד עַל אַחִיךָ אֲשֶׁר לָקַחְתִּי מִיַּד הָאֲמָרִי בְּחָרְבֵי וּבְקָשָׁתַי.

המפרשים נחלקו בהבנת משמעותו של הביטוי "שכם אחד", כמו גם בסיבה אשר הניעה את יעקב להעניק אותו ליוסף. שני הפירושים למילים "שכם אחד" קיימים בשני התרגומים. בתרגום אונקלוס נאמר:

וְאֲנִי נָתַתִּי לְךָ חֵילֵךְ חֵד יִתִּיר עַל אֲחִיךָ.

כך פירש גם הרשב"ם:

באותה הארץ נתתי לך חלק אחד יותר על אחיך, שמנשה ואפרים כראובן ושמעון יהיו לי לקחת שני חלקים בארץ אשר אני ובניי עתידים לקחת מיד האמורי בחרבי ובקשתי במלחמת יהושע.⁷

כלומר, פסוקים אלו מהווים את הביטוי המעשי לאמירה "אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי" אשר נאמרה בתחילת הפרק. מלבד הקושי הלשוני בהבנת המילה 'שכם' כ'חלק', קשה להבין מדוע יש צורך בחזרה זו. פירוש פשוט יותר מופיע בתרגום יונתן:

וְאֲנִי הָא יְהִיבִית לְךָ יַת קָרְתָּא דְשְׂכָם חֵילֵךְ חֵד לְמַתְנָא יִתִּיר עַל אֲחִיךָ.

כך פירש גם רש"י בפירושו הראשון:

שכם ממש, היא תהיה לך חלק אחד יתירה על אחיך.

לפי פירוש זה מובן החידוש שבפסוק, שהרי נתינת העיר שכם ליוסף היא מתנה חדשה, מלבד שני החלקים שאותם ינחלו שני בניו. אמנם פירוש זה מעורר את השאלה מדוע נותן יעקב ליוסף מתנה זו. רש"י קישר גם מתנה זו לפרשיית קבורת יעקב על ידי יוסף:

⁷ כך הבינה גם הגמרא (בבא בתרא קכג ע"א).

לפי שאתה טורח להתעסק בקבורתי, וגם אני נתתי לך נחלה שתקבר בה, ואי זו, זו שכם, שנאמר (יהושע כד לב) ואת עצמות יוסף אשר העלו בני ישראל ממצרים קברו בשכם.

העובדה שיוסף נקבר בשכם מהווה חיזוק משמעותי לדעת רש"י, ומרמזת על הקשר לקבורתו של יעקב. אמנם לפירוש זה אין כל רמז בכתובים, שהרי בקשתו של יעקב להיקבר בארץ ישראל נאמרה בפרשייה הקודמת, כפי שנזכר לעיל.

איחוד דברי יעקב ליוסף

נראה שאפשר לבאר היטב את שתי הבעיות שאותן הצגנו מתוך התבוננות בפרטי סיפור המפגש בין יעקב ויוסף שבפרקנו. בפסוקי הפתיחה של הפרק נאמר:

וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיֹּאמֶר לְיוֹסֵף הִנֵּה אָבִיךָ חָלָה וַיִּקַּח אֶת שְׁנֵי בָנָיו עִמּוֹ אֵת מְנַשֶּׁה וְאֵת אֶפְרַיִם: וַיִּגְדֹּל לְיַעֲקֹב וַיֹּאמֶר הִנֵּה בְנֵךְ יוֹסֵף בָּא אֵלַיךָ וַיְתַחֲזֵק יִשְׂרָאֵל וַיֵּשֶׁב עַל הַמִּטָּה (א-ב).

יוסף לוקח את שני בניו אל יעקב, מן הסתם בכדי שיברך אותם לפני מותו, אך ליעקב נאמר רק "הנה בנך יוסף בא אליך" בלי שהוזכר ששני בניו באים עמו. ואכן, בתחילה יעקב לא מתייחס כלל לבני יוסף, כנראה משום ש"עיני ישראל כבדו מזוקן" והוא פשוט אינו רואה אותם, ודבריו מופנים ליוסף בלבד. לאחר מכן נאמר (פסוק ח): "וירא ישראל את בני יוסף", ומיד מתחילה פרשיית הברכות: "קחם נא אלי ואברכם".

מתיאור זה ניתן להבין שפרשיית הברכות קוטעת את יעקב באמצע דבריו. יעקב לא התכוון להפסיק את דבריו ליוסף בפסוק ז, אלא שמכיוון שראה את שני נכדיו קטע את דבריו באמצעם ונחפז לחבקם ולנשקם ולאחר מכן גם לברכם. ממילא, עלינו לראות את שני הפסוקים האחרונים בפרק, שבהם חוזר יעקב לדבר אל יוסף, לא כיחידה עצמאית אלא כהמשך ישיר של הדיבור אשר נקטע קודם לכן. לפי דברינו, לולא נקטעו דבריו של יעקב הם היו נראים בערך כך:⁸

וַאֲנִי בָבָאִי מִפָּדֵן מִתָּה עָלַי רַחֵל בְּאֶרֶץ כְּנָעַן בְּדֶרֶךְ בְּעוֹד פְּכֻרַת אֶרֶץ לְבָא אֶפְרַתָּה וַאֲקַבְּרָהָ שָׁם בְּדֶרֶךְ אֶפְרַת הוּא בֵּית לָחֶם: הִנֵּה אָנֹכִי מֵת וְהָיָה אֲ-לֵהֵם עִמָּכֶם וְהָשִׁיב

⁸ במאמרו של הרב אלחנן סמט, "מי אלה – המפגש בין יעקב לבניו" (מובא בסדרה השלישית לעיוניו בפרשות השבוע, באתר בית המדרש הווירטואלי) עולה שאכן כך היו פני הדברים, ופרשיית הברכות לבני יוסף היא פרשייה מוקדמת אשר השתרבבה לכאן.

אַתְּכֶם אֶל אֶרֶץ אַבְחִיכֶם: וְאָנִי נָתַתִּי לָךְ שָׂכָם אֶחָד עַל אַחִידָךְ אֲשֶׁר לְקַחְתִּי מִיַּד הָאֱמֹרִי
בְּחֶרְבִי וּבְקִשְׁתִּי.

מתוך הבנה זו מתורצות זו בזו שתי הבעיות אותן העלינו – הקשרו של פסוק ז וטעמה של נתינת שכם ליוסף. פסוק ז, המתאר את קבורתה על אם הדרך של רחל – אם יוסף, מהווה את ההצדקה לנתינת שכם כמקום קבורה חלופי ליוסף בפסוק כב. רחל לא זכתה להיקבר בחלק המגיע לה במערת המכפלה, אך הזכות למקום קבורה משלה לא נעלמה אלא הועברה אל יוסף בכורה אשר מקבל מקום קבורה משלו, בניגוד לשאר אחיו.

נקודה נוספת שאותה יש לברר היא שאלת הקשר בין יחידה זו, העוסקת בנתינת מקום קבורה ליוסף כפיצוי על מקומה של רחל שנפקד ממערת המכפלה, ובין הפרק כולו אשר עוסק בבני יוסף.⁹ אפשר להבין שהיכולת לפצות על קבורתה של רחל בנתינת קבר ליוסף נעוצה בשדרוג מעמדו של יוסף מבן לאב, או במובן מסוים מבן לאם. כפי שראינו בדברי רס"ג המובאים לעיל, בניו של יוסף מחליפים כביכול את הבנים אשר אמורים היו להיוולד לרחל. ההשלכה של אמירה זו היא שאפרים ומנשה יהפכו לשבטים עצמאיים בתוך עם ישראל, בעוד שדמותו של יוסף עצמו לא תופיע בתור שבט. בכך למעשה עובר יוסף משכבת הנכדים, השבטים, אל שכבת האבות והאימהות. האבות והאימהות אמנם לא זכו לנחלות שייקראו על שמם, אלא הסתפקו בכך שבניהם יקבלו את חלקם, אך האבות והאימהות כן זכו להיקבר בחלקת קבר משלהם בארץ ישראל. ממילא, דווקא בפרשה בה הופך יוסף מבן לאב יכול יעקב להעביר אליו את חלקת הקבר השמורה עמו בשכם.

⁹ אפשר לומר שאין קשר בין הדברים, אך אם כך היינו מצפים שיעקב יעסוק בנושא זה בפרשייה הקודמת, אשר דנה בענייני קבורה.

תגובה: "ואני בבואי מפדן" – לתשובתה ונחלתה של רחל

החטא

נפתח בהקדמה.¹ ההבדל היסודי ביותר בין עבודת ה' ובין עבודת אלילים הוא שעובד האלילים מכיר באלוהות הרבה בעוד שעבד ה' מכיר רק באל אחד בורא שמים וארץ. אך יש הבדל גם ביחס לאל ובאופי העבודה. האליל שאינו אל יחיד אינו כלי-יכול; כוחו נפגם על ידי כחות האלים האחרים. ישנם כחות אחרים שאינם כפופים לו, וממילא הוא יכול להיות מושפע על ידם. אלילים שייכים למסגרת הטבעית: הם אינם בוראי שמים וארץ

¹ את עיקרי הדברים כאן כתבתי בעלון דף קשר 635, ובשיעורים בבית המדרש הווירטואלי לפרשת ויצא ולפרשת ויחי. מהמאמר בדף קשר הובאו חלק מהדברים גם על ידי הרב אמנון בזק במאמרו במגדים כח.

העיבוד הנוכחי מופיע כאן בהקשר מאמרו של הרב אברהם סתיו, ומספק ביאור חליפי לבעיה הפרשנית שאותה הוא סוקר ושעמה הוא מתמודד. בהתייחסות ספציפית לפתרון שהוא מציע (שמשמעות פסוק 'ואני בבואי מפדן' היא הזכרת אי-קבורת רחל במערת המכפלה, ושכך הוא מהווה הקדמה לנתינת שכם ליוסף, כיוון ששכם נועד להיות מקום קבורה ליוסף, וכך זכותה של רחל למקום קבורה הועבר ליוסף), יש להעיר:

א. עצם ההסבר אינו מובן: מה שרחל 'הפסידה' הוא קבורה בקבר האבות, במערת המכפלה; במקום זה, היא קיבלה מקום קבורה עצמאי ונפרד. כיוון שכך, מה שיעקב נותן עתה ליוסף (לפי ביאור זה) – מקום קבורה עצמאי – הוא בדיוק מה שרחל קיבלה, ולא מה שהיא הפסידה.

ב. המרחק בין שני הפסוקים מקשה מאוד על ההסבר. כיצד הקורא אמור להבין שיש רצף בין הדברים? גם אם אכן אירע שיעקב קטע את דבריו, הסיפור בתורה לא היה צריך לקטוע את דבריו ממש באמצע עניין. מוזר לומר שיש רווח כזה בתוך ההיגד רק בגלל איזו תקלה מקרית.

ג. בפסוק על נתינת שכם אין זכר לכך שהיא מיועדת לקבורת יוסף. אמנם בפועל יוסף אכן נקבר בשכם כפי שמסופר בסוף ספר יהושע, אבל העובדה שאדם נקבר בנחלתו אינה מעידה על כך שהעיר ניתנה לו באופן ספציפי לשם כך. גם לא מובן מדוע יש צורך בשכם כמקום קבורה – מדוע לא יוכל יוסף להיקבר במקום אחר בנחלתו?

תגובת הרב אברהם סתיו: עם קשיים אלו התמודדתי ברמה מסוימת במאמרי, ואני סבור שעדיין הם קלים מן הקשיים שהצגתי על הפרשנויות החלופיות. כאן אדגיש רק כי מפשט הפסוק עולה באופן ברור שהדגש בו הוא על ארעיותה של קבורת רחל (כפי שכתבו כל מפרשי הפשט) וקשה לומר שמטרתו היא לספר על כך שנקברה בארץ, כפי שמוצע במאמר זה. על אחת כמה וכמה קשה להעמיס בו את המשמעויות הנלוות לקבורה בארץ שיובאו להלן, אשר אין להן כל רמז בפרשה.

אלא כפופים לחוקי שמים וארץ, מושפעים ולא רק משפיעים. ממילא, אפשר להפעילם על ידי אי אלו מעשים – אמירת מילות כישוף או תפילות, עשיית פעולות מוגדרות של קסם וכיוצא באלו. ניחוש, העלאה באוב וכיוצא באלה כלולים בתופעה זו – האדם מפעיל את המערכות האליליות כדי לקבל מידע או עזרה.

בניגוד לכך, הקב"ה הוא בורא שמים וארץ, הוא אינו כפוף לשום מסגרת אלא רק פועל בדעת. אפשר לדבר עמו והוא ישמע, או לעשות זכויות והוא ייטיב עם הזכאי, אך לא כמושפע בהכרח, אלא כפועל בחכמה ובחסד להיטיב עם אוהביו.

לעתים, אדם שעקרונית עובד את ה' ומכיר בבריאת שמים וארץ על יד הקב"ה – יכול להיכנס באמונתו פגם של תפיסה אלילית. הוא מנסה להשפיע על מערכות שמים על ידי מעשים: הוא מתפלל, אך לא כנכנע לפני המקום, אלא כמנסה להפעיל את ההשגחה. הוא עושה זכויות, לא מפני שה' חפץ בכך, אלא כדי להשיג את מטרותיו. אמונתו היא אמנם אמונה בה' ולא באלילים, אך זו אינה תמימה; יש בה פגם של גישה מכאניסטית-פגאנית ביחס להשגחה. התורה הרבתה איסורים לגבי עבודה כזו – איסורי מנחש ומעונן, קוסם קסמים ועוד.

נראה שרחל אמנו חטאה בחטא זה, ושלבסוף שבה מחטאה. כשעזבה משפחת יעקב את בית לבן, נאמר: "וּלְבָן הֵלֵךְ לְגֹזֵז אֶת צֵאֲנוֹ, וַתִּגְנֹב רַחֵל אֶת הַתְּרָפִים אֲשֶׁר לְאֲבִיהָ" (לא, יט). לשם מה גנבה רחל את התרפים?

רש"י מביא מדרש בראשית רבה: "להפריש את אביה מעבודה זרה נתכוונה". אלא שעל זה קשה תמיהתו של ראב"ע: "ואילו היה כן, למה הולכה אותם עמה ולא טמנתם בדרך?" – אם כל מאווייה של רחל היו להילחם בתופעה של עבודה זרה, היה עליה להתנער מהתרפים מיד.

ראב"ע עצמו מפרש: "הקרוב – שהיה לבן אביה יודע מזלות, ופחדה שאביה יסתכל במזלות לדעת איזה דרך ברחו". כלומר, רחל לא נסתה כלל להתנגד לעבודה הזרה, אלא גנבתם למטרה אחרת – למנוע את ידיעת אביה על בריחתם. לכן אין לומר שרחל מתנגדת לעבודת אלילים עצמה, ומשום כך אין לצפות בהכרח שתפטר מהם מיד.

גם אם נקבל את דבריו של ראב"ע, שלא הייתה לרחל שום זיקה, לא שלילית ולא חיובית, לתרפים, נראה שיש בזה משום חטא שהחזיקה את התרפים ולא נפטרה מהם. אבל על שיטת ראב"ע קשה, שהוא מניח פרטים שחסרים בפסוקים. נראה, שראב"ע צודק שלא הייתה כאן מגמה של מניעת עבודה זרה, אלא שצריך לומר שאדרבה, רחל רצתה את התרפים לעצמה.

כאשר מספרים שאדם גנב דבר, המניע הפשוט הוא שהוא רצה את אותו הדבר לעצמו. התרפים במקרא הם אמצעי מאגי לידיעת עתידות, והיו אנשים כלבן שאף עשו אותם לאלים (לא, ל), אך השימוש הראשוני שלהם הוא להגדת עתידות ולא דווקא כאלילים לעבודה זרה (עיין רמב"ן לא, יט), ולכן אין לומר שרחל עבדה אותם כאביה, אלא רק שרחל רצתה את התרפים לשם ניחוש (וכן פירש שם שד"ל; אמנם, הוא כנראה לא רואה בזה מעשה שלילי).

בשורש הדברים נראה, שאמנם רחל קיבלה את א-להי יעקב, אך תפיסתה היסודית הייתה מאגית, ודבר זה השפיע על אופן התייחסותה להשגחה. רחל לא ראתה סתירה של ממש בין עבודת ה' לבין הניחוש בתרפים. ומתוך הקשר הפרשה מסתבר, שהשימוש בתרפים נועד לסייע איכשהו במאמציה של רחל להוליד.²

התשובה של רחל

מיד לאחר שנצטווה יעקב לעלות לבית אל, נאמר:

וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל בֵּיתוֹ וְאֶל כָּל אֲשֶׁר עִמּוֹ: הִסְרוּ אֶת אֱלֹהֵי הַנֹּכַח אֲשֶׁר בְּתַכְכֶּם... וַיִּתְּנוּ אֶל יַעֲקֹב אֶת כָּל אֱלֹהֵי הַנֹּכַח אֲשֶׁר בְּיָדָם וְאֶת הַנְּזָמִים אֲשֶׁר בְּאֲזִנֵיהֶם וַיִּטְמְנוּ אֹתָם יַעֲקֹב תַּחַת הָאֲלֹהִים אֲשֶׁר עִמָּם (לה, ב-ד).

הכתוב מעיד שבתוך בית יעקב היו אלהי נכר, ושכל אלהי נכר אלו ניתנו ליעקב ונקברו; ובוודאי התרפים של רחל בכלל. ייתכן שההדגשה "אל ביתו" רומזת לרחל; כך נדרש במדרש שכל טוב (מהדורת בובר, עמ' 198), שהכוונה היא לרחל ולתרפים. מכל מקום, גם אם אין הכתוב רומז באופן ספציפי לרחל, בוודאי היא בכלל. נמצא, שכאן עזבה רחל את החטא.

לאחר סיפור העליה לבית אל בפרשת וישלח, מסופר:

וַיִּסְעוּ מִבֵּית אֵל וַיְהִי עוֹד כְּבֵרֵת הָאָרֶץ לְבוֹא אֶפְרַתָּה, וַתֵּלֶד רַחֵל וַתִּקְשֶׁ בְּלִדְתָּהּ: וַיְהִי כִּהְקִשְׁתָּהּ בְּלִדְתָּהּ וַתֹּאמֶר לָהּ הַמְּיַלְדֶּת אֵל תִּירָאִי כִּי גַם זֶה לִּי בֵּן: וַיְהִי בְּצֵאת נַפְשָׁהּ כִּי מָתָה וַתִּקְרָא שְׁמוֹ 'בֶּן-אוֹנִי' וְאָבִיו קָרָא לוֹ 'בְּנִימִין' (שם, טז-כ).

² גישה זו של רחל מתבטאת גם בפרטים אחרים בסיפור על רחל. עיין במאמרי בדף קשר הנ"ל.

ברור מתוך ההקשר שמשמעויות שני השמות קשורות בנסיבות של מיתת רחל, שהרי קריאת השם אינה סמוכה לבשורת "כי גם זה לך בן", אלא נאמר תחלה "ויהי בצאת נפשה כי מתה". מה משמעות 'בן אוני', וכיצד היא מתקשרת למיתת רחל?

פירוש המילה 'און' הוא בדרך כלל כוח, אך פירוש זה לא רלוונטי כאן, שהרי כאמור משמע שהשם קשור בנסיבות הקשות של לידתה. בב"ר (פב, ט) מבואר: "בר צערי בלשון ארמי" – 'בן אוני' הוא 'בן צערי' בארמית. הרמב"ן דחה פירוש זה, כיוון שלא סביר לדעתו שיהיה השם בארמית, שהרי כל שאר שמות בני יעקב הם בעברית. ראב"ע ורמב"ן פירשו לשון אנינות ואבלות, כמו "לא אכלתי באוני". גם פירוש זה הוא קשה, שהרי האבלות היא תגובת האנשים החיים בעקבות מיתת אחר, ולא תחושה של המת עצמו לפי מיתתו.

נראה לפרש את 'אוני' מלשון 'און',³ שמשמעותו הבל, עמל ושקר, והוא מופיע ספציפית לגבי תרפים כחסרי תועלת: "כי התרפים דברו און, והקוסמים חזו שקר, וחלמות השוא דברו, הגל נחמו"ן (זכריה י, ב); "כי חטאת קסם מרי, ואון ותרפים הפצרו" (שמ"א טו, כג). מסתבר ש'און' הוא מלשון 'אין' ו'אין'.⁴

רחל הבינה שייסוריה ומיתתה בלידתה באים על חטא התרפים בפרט, ועל ההבל של ניסיונותיה להשפיע באופן מאגי על מערכות שמים בכלל, ובטאה תחושה זו בקריאת שם בנה.⁵ בכך רחל הביעה את חרטתה על מעשיה והצדיקה על עצמה את הדין, ובכך השלימה את תשובתה.⁶

"ואני בבואי מפדן מתה עלי רחל"

יעקב ויוסף נפגשים שלוש פעמים בפרשת ויחי. בפעם הראשונה (מז, כט-לא) יעקב קורא ליוסף ומבקש ממנו לקברו בכנען ולא במצרים. בפעם השלישית (פרק מט) יוסף מגיע

³ ד' הכהן (בית מקרא עג) פירש את 'אוני' בגזירה דומה, אבל במשמעות הקשרית אחרת.

⁴ בהתכווצות הדיפתונג: 'אין'; בהתרחבויות הדיפתונג לעיצורים השונים 'י' ו-'ו': 'אין' ו'און' בהתאמה.

⁵ לעניין משמעות השם 'בנימין' בהקשר מיתת רחל, ראה מאמרי בבית המדרש הווירטואלי לפרשת ויצא.

⁶ מעניין להשוות את מיתת רחל למיתת אשת פנחס בן עלי (שמ"א ד, יט-כב). הלשונות מאוד דומים ("ויכעת מיתה ותדברנה הנצבות עליה אל תיראי כי בן ילדת"), וגם שם יש אישה שמקשה בלדתה, מתבשרת על בן, ותוך מיתתה קוראת שם. גם השם 'איכבוד' קשור בחטא ועונש (אמנם לא עונשה אלא עונש ישראל), והחטא שם, ההתייחסות לארון ה' כאמצעי מאגי לניצחון במלחמה, דומה רעיונית לחטא אצלנו. השוואה זו פותחה על ידי הרב אמנון בזק במאמרו במגדים כח.

ליעקב יחד עם יתר בני יעקב ומתברך עמהם בתורו. את הפגישה השנייה, בפרק מ"ח, יזם יוסף, כאשר שמע על מחלת אביו. תחילה, יעקב פונה אל יוסף (פסוקים ג-ז); לאחר מכן, כאשר יעקב רואה את אפרים ואת מנשה, שבאו עם יוסף, הוא מוסיף לברך אותם, ולבסוף מסיים בדברי פרידה מיוסף. נתמקד בדיבור הראשון של יעקב אל יוסף בפגישה זו, בפסוקים ג-ז:

וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל יוֹסֵף אֵל שְׂדֵי נְרָאָה אֵלַי בְּלוֹז בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וַיְבָרֶךְ אֹתִי: וַיֹּאמֶר אֵלַי הֲנִי מִפְּרֵךְ וְהִרְבִּיתִךָ וַיִּנְתֶּיךָ לְקַהֲל עַמִּים וַיִּנְתֵּנִי אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת לְזֶרְעֶךָ אַחֲרַיָּה אַחֲזַת עוֹלָם: וְעַתָּה שְׁנֵי בָנֶיךָ הַנוֹלָדִים לְךָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם עַד בָּאִי אֵלַיךָ מִצְרַיִם לִי הֵם אֶפְרַיִם וּמְנַשֶּׁה כִּרְאוּבֵן וְשִׁמְעוֹן יִהְיוּ לִי: וּמִוֹלְדֶתְךָ אֲשֶׁר הוֹלַדְתָּ אַחֲרַיָּה לְךָ יִהְיוּ עַל שֵׁם אַחֲיָהֶם יִקְרָאוּ בְּנֵי לֶחֶם:

וַאֲנִי בָּבְאִי מִפְּדֵן מֵתָה עָלַי רַחֵל בְּאֶרֶץ כְּנָעַן בְּדֶרֶךְ בְּעוֹד כְּבָרַת אָרֶץ לְבָא אֶפְרָתָה וְאֶקְבְּרָהָ שָׁם בְּדֶרֶךְ אֶפְרָתָה הוּא בֵּית לֶחֶם.

בדברי יעקב אלה יש שלושה חלקים:

1. הזכרת ברכת א-ל ש-די ליעקב (ג-ד).
2. קבלת אפרים ומנשה להיות כבני יעקב לעניין נחלה (ה-ו).
3. הזכרת מיתת רחל וקבורתה (ז).

משמעות קבלת אפרים ומנשה להיות כבני יעקב לנחלה (חלק 2 הנ"ל) היא ברורה: יעקב מוסר ליוסף את חלק הבכור, פי שנים בנחלת אביו, כמפורש בדברי הימים א (ה, א-ב): "רְאוּבֵן בְּכֹר יִשְׂרָאֵל כִּי הוּא הַבְּכֹר וּבְחַלְלוֹ יְצוּעֵי אָבִיו נִתְּנָה בְּכֹרְתוֹ לְבְנֵי יוֹסֵף בֶּן יִשְׂרָאֵל... וְהַבְּכֹרָה לְיוֹסֵף". התורה קושרת בין החלקים 1 ו-2 על ידי המילה "ועתה", כלומר, הכפלת נחלת יוסף מבוססת על ברכת ה' ליעקב: ה' בברכתו מסר את הארץ ליעקב כ'אחוזת עולם', קניין ירושה נאחז ומוחזק בידו, שבידו להנחילה כפי ראות עיניו, ומתוקף זה יעקב מוסמך להנחיל ליוסף את חלק הבכורה בארץ.⁷

משמעות החלק השלישי בדברי יעקב ליוסף – הזכרת מיתת רחל וקבורתה – פחות ברור. מדוע יעקב מזכיר כאן את מיתת רחל ואת קבורתה?

⁷ להרחבה בעניין קשר זה שבין שני החלקים הראשונים הנ"ל, ראה מאמרי בבית המדרש הווירטואלי לפרשת ויחי.

רוב המפרשים (רש"י, ראב"ע ורמב"ן) ביארו שיעקב כאן בא להתנצל בפני יוסף ולהסביר מדוע לא קבר את רחל, אמו של יוסף, בקבורת אבותיו במערת המכפלה, המקום שבו ביקש יעקב מיוסף לקבור אותו.⁸ הקושי בהסבר זה הוא, שלפי זה נראה שאזכור מיתת רחל וקבורתה היה צריך להופיע לא כאן אלא לעיל, במסגרת המפגש הראשון של יעקב ויוסף בפרשה, כאשר יעקב מבקש מיוסף לקברו בקבורת אבותיו. רשב"ם מנסה ליישב קושי זה ומסביר שלמרות שהמניע של יעקב בדברים אלו היה להתנצל על כך שלא קבר את רחל במערת המכפלה, הוא אמר את הדברים כאן בגלל הקשר האסוציאטיבי עם ברכת ה' אליו, שהרי רחל מתה באותו הדרך כשבאו מבית אל, שם קיבל יעקב את הברכה הנדונה. אולם עדיין נראה שלפי זה המיקום וההקשר המתאימים לדברים אלו הם יחד עם בקשת יעקב על קבורתו הוא.

נראה שיש לבאר את משמעות אזכור מיתת רחל וקבורתה כאן באופן אחר לגמרי, ולשם כך ניזכר בתגובה של יעקב למיתת רחל. בפרשת וישלח, לאחר מיתת רחל וקבורתה, נאמר: "וַיַּצַּב יַעֲקֹב מַצֵּבָה עַל קְבֻרָתָהּ הוּא מַצֵּבֶת קְבֻרַת רַחֵל עַד הַיּוֹם" (לה, כ). מדוע הציב שם מצבה? ומדוע התורה טורחת להדגיש את המשך המצאות המצבה שם?

ראינו את חטאה של רחל – חטא שהתמקד בגניבת התרפים, כלי הניחוש, ובמעשים נוספים שלה. נראה, שחטאיה של רחל יצרו מחשבה – אצל אחי יוסף, ואולי גם אצל יעקב עצמו – שבעקבות חטאיה של רחל אין לה ולבניה מקום בישראל. כשם בדורות הקודמים היו אחים שנדחו מליטול חלק בברית עם ה' ומלנחול בארץ, יכול היה להיות שרחל ובניה יידחו אף הם. ונראה שאחי יוסף ראו את חטאיה של רחל כהצדקה – אם לא כמניע – למכירת יוסף. כך ניתן ללמוד מכך שדור לאחר מכן, כאשר יוסף בא לשחזר עבור האחים ביחס לבנימין את המצב אשר היו בו כשמכרו את יוסף עצמו, יוסף מביא אותם לחשוב שבנימין גנב את גביע הניחוש. כנראה, האחים הצדיקו את מכירת יוסף בכך שהוא בנה של רחל, גונבת התרפים. יוסף ציפה שכשם שהוציאו אותו מהמשפחה בתור בנה של גונבת כלי ניחוש, כך הם יוותרו גם על בנימין, גנב כלי הניחוש.

מעתה, נראה שיעקב הבין כי העובדה שרחל לא נענשה בעודם בחוץ לארץ ומיתתה נדחתה עד כניסתם לארץ – עד שניתנה לה הזדמנות לשוב בתשובה – מלמדת שמקומה של רחל הוא בארץ כנען, ושבניה זכאים לנחול בארץ עם אחיהם. וכדי להדגיש עובדה זו

⁸ סקירות מקיפות יותר של ביאורי המפרשים, מופיעה במאמרי הנ"ל ובמאמרו של הרב אברהם סתיו בגיליון זה.

לבניו ולדורות הבאים, קבר יעקב את רחל דווקא שם, במקום מיתתה, והעמיד מצבה שם בארץ כנען, ברצף אחד עם המצבה הקודמת בבית אל (המקום שבו ברח ה' את יעקב בנתינת הארץ). כך מבטא יעקב אמירה שאותה השגחה א-לוהית שברכה אותו ונתנה בידו את ארץ כנען, דחתה את מיתת רחל עד לאחר הכניסה לארץ, העמידה בבית אל ושיבת רחל בתשובה, ללמד שמקומה ומקום בניה כאן בארץ. והתורה באה ומאשרת מסר זה של יעקב בכך שהיא מדגישה את התקיימות המצבה שם.

על מסר זה של יעקב חוזר יעקב בפרשתנו, בדבריו ליוסף. כהמשך לדבריו הראשונים, בהם יעקב הדגיש את זכותו על הארץ ואת נחלתו היתירה של יוסף בארץ, יעקב מזכיר את מיתת רחל ואת קבורתה, לומר שאף ההשגחה הא-לוהית לימדה שמקומה של רחל הוא בארץ, וממילא גם מקומו של יוסף בן רחל הוא בארץ.

עוד נראה, שכך יש לבאר את הדגש "ואני" בתחילת הפסוק: אני יעקב, בעל אחוזת-עולם בארץ, בעל הסמכות להנחיל את הארץ ואת חלק הבכורה בארץ, בחרתי לקבור את רחל במקום מיתתה, כדי לקבוע שמקום מיתתה הוא משמעותי ולא מקרי, ומשמעותו היא שאתה, יוסף, זכאי לנחול בארץ.

לימים, רחל, שבזכות שיבתה מחטאייה זכתה לנחול בארץ, הפכה לסמל עבור בניה שעתידיים לשוב בתשובה ועל ידי כך לשוב אל הארץ:

כֹּה אָמַר ה' מְנַעֵי קוֹלְךָ מִבְּכֵי וְעֵינֶיךָ מִדְּמָעָה כִּי יֵשׁ שֹׁכֵר לִפְעֻלָּתְךָ נְאֻם ה' וְשׁוֹבוּ מֵאֶרֶץ אוֹיֵב: וְיֵשׁ תִּקְוָה לְאַחֲרִיתְךָ נְאֻם ה' וְשׁוֹבוּ בָנִים לְגְבוּלָם: שְׁמוֹעַ שְׁמַעְתִּי אֶפְרַיִם מִתְנוֹדֵד... הִשִּׁיבֵנִי וְאַשׁוּבָה כִּי אֶתָּה ה' אֱ-לֹהֵי: כִּי אֶחְרִי שׁוֹבֵי נַחֲמֵתִי וְאַחֲרֵי הִדְעֵי סַפְקֵתִי עַל יַרְדֵּךְ בְּשֵׁתִי וְגַם נִקְלַמְתִּי כִּי נִשְׁאַתִּי חֲרַפְתָּ נְעוּרָי... שׁוֹבֵי בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל שְׁבִי אֶל עַרְיֶיךָ אֱלֹהֵי (ירמיה לא, טו-כ).

מחשבת ההלכה

שימור דעות בהלכה

פסיקת הלכה היא תהליך מורכב שיכול להשתנות מסעיף אחד לזה שאחריו רק בגלל שינוי קטן במציאות. לפעמים הגמרא מנחה כיצד יש לפעול למעשה, ולעיתים ההכרעה נעשית לפי כללי פסיקה או לאור סברות ומסורות אחרות. בהלכות רבות ישנה הסכמה רחבה שחלק מהדעות נדחו מהפסיקה. לעיתים הסכמה זו מופיעה כבר במשנה או בדברי האמוראים,¹ ובפעמים אחרות היא עולה במסורות פסיקה מקובלות. למרות שמוסכם שאין לפסוק כדעות אלה, אנו מוצאים בדורות מאוחרים יותר שדעות אלה מובאות להלכה גם אם אין הדבר מוזכר בפירוש. דעה שלא נפסקה להלכה אינה נדחית לגמרי, אלא 'מחכה' לדור אחר בה תופיע שנית בפנים חדשות.

תופעה זו קיימת גם במקרים בהם יש מספר מסורות בפסיקת ההלכה, או במחלוקת הלכתית המבטאת סברות שונות. אנו מוצאים לעיתים גישה הנדחית בתקופה מסוימת מהשיח ההלכתי אך חוזרת ועולה לאחר שנים כבסיס לפסיקה.

במסגרת מאמר זה נעיין במספר סוגיות ונראה כיצד סברות שנדחו מהמרחב ההלכתי חוזרות לעולם הפסיקה בצורה מפורשת או ב'דלת האחורית'. נציג שלושה סוגים של שימור דעות בהלכה, שבכולם הגישה המאוחרת מזכירה דעה שהובאה בדורות קודמים גם אם אינה מוזכרת בפירוש.² בסיום המאמר נציע הסבר רעיוני הקשור למחשבת ההלכה ולדרך פסיקת ההלכה כבסיס לתופעת שימור הדעות בהלכה.

פסיקת הלכה כדעת בית שמאי

בשתי הדוגמאות הבאות נבחן כיצד סברה העומדת בבסיס דעת בית שמאי, מופיעה בדברי הפוסקים בדורות מאוחרים.

¹ הכוונה לכללי פסיקה כדוגמת "אין הלכה כבית שמאי וכרבי אלעזר", "הלכה כרב באיסורי וכשמואל בדיני" ועוד.

² את הסוגיות שיובאו להלן ניתן לפרש במספר דרכים, ובמסגרת מאמר זה נבחן אותן לאור עיקרון שימור הדעות בעולם התורה, וזאת לפי התוצאה של חזרה לעקרונות הלכתיים קדומים. נעיר כי אפשר לעמוד על תופעה דומה בסוגיות נוספות, ובמסגרת המאמר צמצמנו את הדוגמאות הנבחרות.

מלאכה הנעשית מאליה בשבת

בית שמאי ובית הלל נחלקו בסדרת הלכות בעניין מלאכות שתחילת עשייתן לפני השבת וממשיכות לתוך השבת (פרק ב במסכת שבת).³ בית שמאי אוסרים מלאכה הנעשית מאליה בשבת ובית הלל מתירים. בהסבר המחלוקת מצאנו שני הסברים – לפי התוספתא (שבת א, כא) המחלוקת נוגעת לשאלה האם הציווי בשבת הוא על שביתת האדם (בית הלל), או שלא תיעשה מלאכה ביום זה (בית שמאי). לפי הטעם שמופיע בגמרא (שבת יח ע"א), בית שמאי סוברים שיש חיוב הנוגע לשביתת הכלים בנוסף לחיוב שביתת האדם. האדם מחויב שגם כליו ישבתו במהלך השבת, ולכן, גם אם לא עשה מעשה בשבת עצמה, כל עוד נעשית מלאכה בכליו, הדבר אסור.

כידוע, הלכה כבית הלל, ודברי בית שמאי אינה משנה, וזאת לפי שתי ההבנות: אין חיוב על שביתת כלים בשבת ואיסור המלאכה חל על האדם ולא על העולם. לכן, כאשר עושה האדם פעולה בימות החול, גם אם תיעשה מלאכה בעקבות כך בשבת – אין בדבר איסור. בעקבות כך פסקו האחרונים שאין איסור בהפעלת שעון שבת הואיל והאדם אינו עושה מלאכה בשבת.⁴

ברם, כבר בראשונים מצאנו שיש שפסקו כשיטת בית שמאי:

ופירש רשב"ם זצ"ל את המרחץ בית שהמרחץ בתוכו אבל כלי מרחץ אע"פ שאין נקראין על שמו אסור מדאורייתא דאדם מצווה על שביתת כליו דכתיב ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו לרבות שביתת כלים עכ"ל
(אור זרוע ח"ב, הלכות ערב שבת ב).

הרשב"ם סובר שיש איסור שתיעשה מלאכה בשבת בכליו של ישראל, ובכלל זה בבית המרחץ שבבעלותו. כראיה לשיטתו מביא הרשב"ם את דרשת בית שמאי לגבי איסור שביתת כלים. האור זרוע תמה על דברי הרשב"ם:

ועתה תימא שהרי שביתת כלים כ"ש הוא דאית להו ולא כ"ה והואיל שפי' רשב"ם דכתיב ובכל אשר אמרתי משמע דבעי למימר דמדאורייתא אית לן שביתת כלים והא ודאי ליתא... הלכה למעשה דלית לן שביתת כלים.

³ הרב יהודה ברנדס ('שביתת כלים ואוטומציה בשבת', אקדמות כב, עמ' 96-118) עומד על תופעת שימור הרעיונות בהלכה ומדגים זאת בנושא זה. במסגרת המאמר אנו מביאים את הנושא בראשי פרקים בלבד.

⁴ ראה לדוגמה בשו"ת מלמד להועיל ח"ג, נח.

דברי הרשב"ם לא נפסקו להלכה, אך בדבריו מצאנו הד לשיטת בית שמאי. נראה כי דוגמה נוספת לגישת בית שמאי ניתן למצוא בתשובת הרב פיינשטיין בנוגע לשימוש בשעון שבת שנועד להפעלת מכשירים חשמליים במהלך השבת (אגרות משה אר"ח ח"ד, ס). בתחילת התשובה הוא כותב ש"לענ"ד פשוט שאסור להתיר זה, דהרי על ידי מורה שעות כזה יכולים לעשות כל המלאכות בשבת... ואין לך זלזול גדול לשבת מזה". הרב פיינשטיין מחפש את הגדר הלכתי של איסור שימוש בשעון שבת:

וברור שאם היה זה בזמן התנאים והאמוראים היו אוסרין זה, כמו שאסרו אמירה לעכו"ם מטעם זה, וגם אולי הוא ממילא בכלל איסור זה דאסרו אמירה לעכו"ם, דאסרו כל מלאכה הנעשית בשביל ישראל מצד אמירת ישראל וכ"ש מצד מעשה הישראל... אבל יש טעם גדול לאסור מטעם אחר דהא זילותא דשבת...

הרב פיינשטיין מדמה את שעון השבת לאמירה לנכרי. מובן שאין השעון גוי ולא מדברים אליו, ונקודת הדמיון נובעת מכך שחכמים אסרו "מלאכה הנעשית בשביל ישראל". לאור הסבר זה נראית הפרשנות כי "עמדה זו מקרבת מאוד את איסור אמירה לנוכרי לאיסור שביתת כלים, או ליתר דיוק, לאיסור החפצא של היעשות המלאכה אפילו אם אין ישראל העושה אותה".⁵ כמו כן, לא מצאנו מקור לזילותא דשבת בכך שמלאכה תיעשה בכליו של ישראל, מלבד שיטת בית שמאי האוסרת זאת. מסתבר שבשורש תשובת הרב פיינשטיין מסתתרת תפיסת בית שמאי בנוגע לאיסור מלאכה בשבת.

ייתכן ותפיסת בית שמאי חדרה לפסיקות שונות הנוגעות לאוטומציה הנגרמת מחיישנים שהאדם אינו פועל בצורה אקטיבית עליהם. הרב נחום אליעזר רבינוביץ⁶ התייחס לשיטות הרוצות לחדש "שאם ישנם חיישנים בסביבה, אדם המהלך כדרכו. וחיישן תנועה... קולט את התנועה, והתוצאה היא שנפתחה דלת – ההליכה שקולה כהפעלת מנוע הדלת בידיים... – ואסור". על כך כותב הרב רבינוביץ: "זהו חידוש מחדש ומדומה שהרי פתיחת דלת אינה מלאכה, והליכת אדם לתומו אין בה שום איסור, ואיך יעלה על הדעת למנוע אותו מכך רק בגלל תוצאה?". בדבריו הוא מדמה זאת לשיטת בית שמאי ומראה שלאור הפסיקה המקובלת אין מקום לגישה הלכתית זו.

⁵ מתוך מאמרו של הרב ברנדס לעיל הערה 3.

⁶ במכתב שמופיע כנספח למאמרם של אחי הרב דרור פיקסלר והרב אלי רייף – 'הפעלת חיישנים בשבת' (אמונת עתיד 104).

שביתה ממלאכה

התורה אוסרת עשיית ל"ט אבות מלאכה ותולדותיהן בשבת. בנוסף לכך חכמים הוסיפו איסורי שבות:

נאמר בתורה "תשבות" אפילו מדברים שאינם מלאכה חייב לשבות מהן, ודברים הרבה הן שאסרו חכמים משום שבות, מהן דברים אסורים מפני שהן דומים למלאכות ומהן דברים אסורים גזרה שמא יבוא מהן איסור סקילה, ואלו הן... (רמב"ם שבת כא, א).

חלוקה זו בין מלאכות האסורות מהתורה וכאלה שנאסרו מדרבנן מופיעה כדבר פשוט במשניות במסכת שבת ובמסכת ביצה. המונח 'שבות' מבטא הרחקות שחכמים גדרו כהרחקה מהמלאכות האסורות מהתורה או כהוספת קדושה ליום השבת.⁷ אולם, ישנם מקורות תנאיים המעלים שגם איסורי שבות אסורים מהתורה.⁸ כך עולה מדרשת הספרא:

וכל מלאכה לא תעשו... אין לי אלא מלאכה שחייבים על מינה כרת, מלאכה שאין חייבין על מינה כרת מנין שלא יעלה באילן ושלא ירכב על גבי בהמה ולא ישוט על המים, ולא יספוק ולא יטפח ולא ירקד תלמוד לומר שבתון שבות, אין לי אלא שביתת רשות, שביתת מצוה מנין לא יקדיש ולא יעריך... תלמוד לומר שבתון שבות (אחרי מות ה, ז).

דרשה זו מקבילה לדברי המשנה בביצה (ה, ב), אך הלימוד לאיסור המלאכות שונה מהסבר הגמרא. מדרשה זו עולה שמלאכות אלה אסורות מדרשת הכתובים ולא בעקבות חשש שמא מעשים אלה יובילו למעבר על אחד מל"ט אבות מלאכה. מלשון המדרש עולה שיש איסור תורה גם במלאכות שאין עליהן איסור כרת.

כאמור, מקובל להלכה שאיסורי שבות אסורים מדרבנן. ברם, אנו מוצאים הד לשיטה שאיסור שבות הוא איסור תורה בדברי הראשונים, הפוסקים האחרונים וכן בקרב רבני זמנינו. הרמב"ן בפירושו על התורה מקשר את מצוות העשה של שבתון יחד עם איסור עובדין דחול ומסביר כי איסור זה הוא מהתורה:

⁷ להרחבה על הסוגים השונים של איסורי שבות ויחסם לאיסור מלאכה ראה במאמרי 'איסורי שבות בשבת' (דף קשר 978), וכן במאמרי 'הגדרת איסורי עובדין דחול' (המעייין ניסן ה'תשע"ד (נד, ג), עמ' 37-44).

⁸ מספר חוקרים טוענים שבימי בית שני נחשבו מלאכות נוספות כאסורות מהתורה, מעבר לל"ט אבות המלאכה. ראה את דברי פרופ' גילת בספרו פרקים בהשתלשלות ההלכה בפרק 'איסורי שבות בשבת והשתלשלותם', וראה גם במשניות מסכת שבת עם פירוש ר"ח אלבק (עמ' 10).

ונראה לי שהמדרש הזה לומר שנצטוינו מן התורה להיות לנו מנוחה ביי"ט אפילו מדברים שאינן מלאכה. לא שיטרח כל היום למדוד התבואות ולשקול הפירות והמתנות ולמלא החביות יין, ולפנות הכלים וגם האבנים מבית לבית... ומשכירין עצמם כחול לדברים אלו וכיוצא בהן. והותרו הימים הטובים האלו ואפילו השבת עצמה שבכל זה אין בהם משום מלאכה, לכך אמרה תורה "שבתון" שיהיה יום שביתה ומנוחה לא יום טורח (ויקרא כג, כד ד"ה יהיה).⁹

המילה 'שבתון' היא המקור לאיסורי השבות, ויסודם הוא החשש שמא השבת והימים הטובים יהיו כמו ימות החול. מקור הציווי הוא מהתורה וכולל איסורים שאינם בגדר מלאכה. דברי הרמב"ן שמקורם בפירושו לתורה לא הובאו להלכה בשולחן ערוך ולא הוזכרו בדברי הפוסקים.

אחרי למעלה מחמש מאות שנים, החת"ם סופר היה הראשון שפסק כשיטת הרמב"ן והגדיר איסורי שבות כדין תורה. בתשובה בעניין אדם הפותח חנותו בשבת (ח"ה, קצה), כתב שאדם זה מחלל שבת מהתורה בפרהסיא, והסתמך בכך על דברי הרמב"ן.¹⁰ בתשובה נוספת (ח"ו, צז) הוא דן לגבי הפלגה בספינה ונסיעה ברכבת קיטור בשבת. בתשובתו הוא אסר נסיעה ברכבת, לאור דברי הרמב"ן באיסור 'עובדין דחול', ולשיטתו הדבר אסור מהתורה:

ושרשו פתוח עלי איסור דאורייתא שבת שבות כמ"ש רמב"ן... וצריך לומר דשאני ישיבת ספינה דיושב ושובת כמו בחדר מטתו בביתו ואינו עושה שום דבר בגופו ומיא הוא דממטי ליה והוא נח מה שא"כ בהליכתו בתוך התחום להתקרב אל סוף התחום עובר על אם תשיב משבת רגליך ואינו שובת והוה עובדא דחול טפי **ועובר על שבות דאורייתא** כמו שהסביר הרמב"ן ז"ל במתק לשונו... ואיסור גמור הוא אפילו מדאורייתא להרמב"ן הנ"ל ומפורש בדברי קבלה אם תשיב משבת רגליך.

⁹ ראה גם את דברי הרמב"ן בדרשתו לראש השנה (כתבי הרמב"ן א, עמ' ריז-ריח). הריטב"א, בחידושו למסכת ראש השנה (לג ע"ב), הלך בעקבות הרמב"ן בדרך זו.

¹⁰ על החידוש בפסיקה זו של החת"ם סופר ראה במאמרו של אדמיאל קוסמן 'תפקידה המרכזי של קטגוריית איסורי "עובדין דחול" בטיעונו ההלכתיים של ה"חת"ם סופר' כנגד הקלות הרפורמה בשימוש במכשירי הטכנולוגיה המתפתחת בשבת וביום-טוב' (בתוך משפט והיסטוריה (תשנ"ט), עמ' 75-101).

פסיקה דומה אנו מוצאים בתשובה של הבן איש חי (שו"ת רב פעלים ח"ג, או"ח יב) לאור דברי הרמב"ן, שם הוא מגדיר אדם שעובר על עשה דשבתו כמחלל שבת מהתורה.¹¹ גישה זו שמקורה בתנאים מופיעה גם בשם רבי אליעזר הגדול ומשקפת את דעת בית שמאי.¹² למרות השיטה המקובלת ללא חולק החל מדברי הגמרא, פסיקת הרמב"ם והשו"ע, אנו רואים שגישה זו מוצאת את מקומה בעולם ההלכה בעקבות השתנות המציאות והתפתחות הטכנולוגיה. מעניין שבדור האחרון היו שהציעו לבסס את פסיקת ההלכה בענייני שבת לאור דברי הרמב"ן ולהפוך גישה זו לשיטה המרכזית הלכה למעשה, וכך כותב הרב יובל שרלו:

מדברי הפוסקים נראה כי יש רמת עובדין דחול שהיא מדאורייתא. יסוד דין זה הוא במדרש ההלכה, בירושלמי, בפסיקת הרמב"ן... לפי זה יש להחמיר מאוד בעובדין דחול מסוגים אלה, ולא לראות בהם גזירה מדרבנן שחלים עליה דרכי ההיתר מדרבנן, כי אם דין של עשה דאורייתא... אין זה נכון שעובדין דחול כעניין דאורייתא לא נמצא בדבריהם. ראשית, פעמים רבות ציטטתי את הרמב"ן על התורה הקובע כך במפורש, והוא הובא פעמים רבות בספרות השו"ת... ברם, נכון הדבר שאני מחמיר מאוד בעובדין דחול לאור דברי רמב"ן אלה...¹³

¹¹ יישום נוסף של דברי הרמב"ן אנו מוצאים בתחום הלכתי אחר – הלכות שביעית. הרב קוק סובר שגם אדם המבצע בקביעות מלאכות האסורות מדרבנן בשמיטה עובר על איסור תורה: "אבל אם עשה בשביעית בקביעות עבודת הארץ כדרכו בכל השנים, אפילו אם הוא עוסק רק באותן המלאכות שהן תולדות דרבנן, מכל מקום עובר הוא על מצוות עשה דשביטה והוי איסור תורה... ודברים אלו מתבארים יפה בדברי הרמב"ן" (שבת הארץ קונטרס אחרון, ז).

הרב קוק משווה בין הלכות שביעית והלכות שבת ומבין שהיחס בין איסור העשה והלאו זהים. לשיטתו יש לקבל להלכה את דברי הרמב"ן בהלכות שבת ולאור כך לפרש את פסוקי התורה בנושא שמיטה.

וראה בילקוט יוסף (מצוות התלויות בארץ, כרך השביעית והלכותיה ד, ד) שמעלה להלכה שלא כרב קוק: "והרי עיקר שיטת הרמב"ן הנ"ל אינה מוסכמת... הילכך גם להרמב"ן הבו דל להוסיף עלה, ודוקא בשבתות וימים טובים אמר הכי".

¹² רבי אליעזר ידוע כמשמר את פסיקת בית שמאי – 'שמותי הוא', והוא משווה בין איסורי תורה ובין איסורי שבות. ראה אבות דרבי נתן (נוסחה א, כה), וכן בדבריו במשנה בפסחים (ו, ב) שמדמה את דין תורה של שמיטה ואיסורי שבות בנוגע לדרשת הפסוקים. וראה עוד בענייני זה בדבריו של פרופ' גילת לעיל הערה 8.

¹³ במאמרו 'כללי הפסיקה בענייני עובדין דחול' (מופיע באתר 'ישיבת 'אורות שאול' כפר בתיה).

מסורות מקבילות

בשתי הדוגמאות הבאות נבחן מקרים בהם מסורת הלכתית שלא נפסקה להלכה ממשיכה להופיע במקביל לפסיקה המקובלת ובדורות מאוחרים יותר אף משפיעה ומותירה עקבות בפסיקת ההלכה.

קדושה ומצווה

אמר רב יהודה אמר רב אסי אמר רב: אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה

(שבת כב ע"א).

רב פוסק שאין להסתכל בכסף לאור נרות החנוכה. על פסיקה זו תמה שמואל:

כי אמריתה קמיה דשמואל, אמר לי: וכי נר קדושה יש בה?!

מתקיף לה רב יוסף: וכי דם קדושה יש בו? דתניא: "ושפך וכסה" – במה ששפך יכסה, שלא יכסנו ברגל, שלא יהו מצות בזויות עליו. הכא נמי – שלא יהו מצות בזויות עליו.

שמואל מבין שרב אוסר להשתמש באור נרות החנוכה מפני שיש קדושה בנרות ועל כן הוא תמה. רב יוסף מסביר שאין קדושה בנרות, אלא שיש להם דין של תשמישי מצווה. לא התבאר בגמרא האם רב מקבל את הסבר רב יוסף לפסיקתו, אך ניתן להצביע על עקביות בדברי רב לגבי מעמד הנרות:

אמר רבי ירמיה: מאי טעמא דרב – קסבר: ככתה אין זקוק לה, ואסור להשתמש לאורה... אמר רבא: צריך נר אחרת להשתמש לאורה (כא ע"ב).
איתמר, רב אמר: אין מדליקין מנר לנר, ושמואל אמר: מדליקין... יתיב ההוא מרבנן קמיה דרב אדא בר אבהו, ויתיב וקאמר: טעמא דרב – משום ביזוי מצוה. אמר להו: לא תציתו ליה, טעמיה דרב – משום דקא מכחיש מצוה. (כב ע"א).

שמואל דוחה את ההבנה שיש קדושה בנרות חנוכה, ולאור דברי רב יוסף אפשר להבין את שיטת רב בשתי דרכים:

1. איסור שימוש לאור נרות חנוכה ואיסור הדלקה מנר לנר אינם קשורים לקדושת הנרות אלא נובעים מביזוי תשמיש מצווה.
2. רב אכן סובר כתמיהת שמואל שיש קדושה בנרות חנוכה, ולכן אין להשתמש לאור הנרות ואין לעשות שימוש בנרות. רב יוסף מסביר שגם לשיטת שמואל יש לאסור הסתכלות במטבע הואיל ויש בכך ביזוי מצווה.

ההבנה המקובלת בקרב הראשונים היא שאין להרצות מעות לאור נרות החנוכה משום שיש בכך ביזוי מצווה, וכך בבית הבחירה למאירי:

זה שביארנו שאסור להשתמש לאורה פירושו בכל תשמיש ואפי' תשמיש של מצוה ותשמיש של קדושה... ודבר זה יש שפרשוהו משום בזוי מצוה (כא ע"א).¹⁴

אך בהמשך דבריו מביא המאירי הסבר נוסף לאיסור שימוש בנרות חנוכה:

ויש באים בה מטעם איסור הנאה וקדושה גמורה הואיל והן זכר לנרות ולשמן היכל הקצהו מדעתו לגמרי.

המאירי מציג גישה הסוברת שיש בנר חנוכה קדושה, בניגוד לדברי שמואל. מסוגיית הגמרא עולה שרב יוסף קיבל את תמיהת שמואל, וספק האם רב סובר שיש קדושה בנרות חנוכה. לפי גישה זו בדברי המאירי, הרי נתקבלה להלכה הבנת רב בה"א של סוגיית הגמרא.

נראה שגישה זו, הסוברת שיש קדושה בנר חנוכה, היא גישת חכמי פרובנס, וכן קישר בעל המאור בין נרות חנוכה ובין הדלקת נרות המקדש:

למ"ד אסור להשתמש לאורה של נר חנוכה כל תשמיש במשמע אפי' תשמיש דמצוה ותשמיש קדושה משום דקסבר כיון שהם זכר לנרות ולשמן של היכל אסורות הן בהנאה כל עיקר (ט ע"א באלפס).

הגמרא אינה מזכירה קשר בין נר חנוכה לבין נרות המקדש,¹⁵ אך בעל המאור מסביר את איסור ההנאה לאור קדושת נרות המקדש. כך גם עולה מדברי הראב"ד לגבי נוסח הברכה:

קשה לי על מקרא מגילה... אי נמי מפני שזו הברכה הוקבעה על הנרות שבמקדש שהן של תורה לפיכך עשאוהו כשל תורה (ברכות יא, טו).

נראה כי שיטת חכמי פרובנס קשורה למסורת ארץ ישראל הסוברת שיש קדושה בנרות חנוכה. כך עולה מנוסח מסכת סופרים (פרק כ) – "וכל שמונת ימי חנוכה הנירות האילו קודש, ואין לנו רשות להשתמש בהן אלא לראותן בלבד". דברי מסכת סופרים דומים

¹⁴ וכך כתבו הר"ף, הרמב"ם, הרמב"ן, הרשב"א וראשונים נוספים בהסבר הסוגיה ופסיקת ההלכה.

¹⁵ כך לדוגמה הטעם שמדליקים בשמן זית נובע מאיכות הנר (גמרא שבת כג ע"א), והטעם של דמיון למנורת המקדש הינו מאוחר יותר (ראה לדוגמה בערוך השולחן תרעג, א). ראה גם את פסיקת הרמב"ם בהלכות ביאת מקדש (ט, ז) שהנחה עושה מצווה במקדש ולא הדלקה, בשונה מנר חנוכה.

למילות הפיוט "הנרות הללו" הנאמר כיום, אך לא נזכר אצל חכמי ספרד ורוב חכמי אשכנז, והוא תואם את גישת חכמי פרובנס והמקורות הארץ ישראלים.¹⁶ גישה זו הרואה קדושה בנר חנוכה לאור ההשוואה לנרות המקדש באה לידי ביטוי בהלכות נוספות. אנו מדליקים נרות חנוכה בבית הכנסת בצד דרום זכר לנרות המקדש. מקור ההלכה הוא בקרב חכמי פרובנס, כדברי ספר המנהגות (ארחות חיים הלכות בית כנסת ד, ה, ובכלבו יז). דין נוסף שהובא להלכה נוגע למותר השמן:

ומצאתי למקצת הגאונים ז"ל שאמרו שאם כבתה ונשאר שמן בנר ביום ראשון מוסיף עליו ומדליקו ביום שני וכן שאר הימים ואם נשאר בה ביום אחרון עושה לו מדורה ושורפו במקומו שהרי הוקצה למצותו.
ואם קבלה הוא נקבל ונאמר דלא דמי לעצי סוכה ולנויי סוכה שמוטרין אחר החג משום דהתם מתחלתו לא נתנם אלא למצות החג ודעתו עליהן לאחר כך, אבל הכא דעתו ה' שיכלה כל שמן שבנר... אבל רבינו הגדול ז"ל כתב... ונראה מזה שאם הותיר בה שמן שמותר אפי' ביום ראשון לכבותה נמי ולהסתפק בשמן המותר שכיון שמותר להשתמש לאורה בעוד שדולקת כמצותה כש"כ שאם כבתה מותר...
(רמב"ן שבת כא ע"ב).

שיטת הרמב"ם והרא"ש היא שמותר להשתמש במותר השמן ככל תשמישי מצווה. הגאונים שמזכיר הרמב"ן הם הפסיקתא והמדרש תנחומא שהם מקורות ארץ ישראלים. טעם איסור מותר השמן מופיע בספר האשכול ובדברי האבודרהם – "אי נמי שוינהו רבנן כתשמישי קדושה מפני שהוא זכר לשמן של הקדש" (סדר הדלקת נר חנוכה). לפי שיטה זו נרות חנוכה הם תשמישי קדושה, זכר לשמן של הקדש. בפסיקת ההלכה מצאנו קושי בהלכה למעשה, וכבר הרא"ש סתר את דבריו ופסק גם את דברי הר"ף וגם את לשון התנחומא (פ"ב, ג; שם, ט). הבית יוסף התקשה בדבר זה והביא את תירוץ המהר"י אבוהב והסבר נוסף משלו (תרעז) מדוע הפסקים אינם סותרים. השולחן ערוך פסק את דברי הר"ף (תרעב, ב) וגם את המדרש תנחומא (תרעז, ד) לאור הסברו בבית יוסף, כך שבפועל גישה זו הובאה בפסיקה. בדברי השולחן ערוך מצאנו קושיה נוספת:

¹⁶ בעניין הקשר למנהג ארץ ישראל הסובר שיש קדושה בנרות חנוכה, ראה בספרו של הרב פרופ' דניאל שפרבר (מנהגי ישראל ח"ה, עמ' כד-לז).

הנותר ביום השמיני מן השמן הצריך לשיעור הדלקה, עושה לו מדורה ושורפו בפני עצמו שהרי הוקצה למצותו; ואם נתערב בשמן אחר ואין ששים לבטלו, יש מי שאומר שאין להוסיף עליו כדי לבטלו (תרעז, ד).

האחרונים הקשו על סיוע דבריו בסעיף זה לאור פסקו שניתן לבטל איסור דרבנן לכתחילה (יו"ד צט, ו) מדוע הוא אוסר לבטל את מותר נר חנוכה שמדרבנן? בעקבות סתירה זו כתב הרב עובדיה יוסף שהמחבר חזר בו מפסק זה וניתן לבטל את איסור נר חנוכה (מובא בילקוט יוסף הלכות חנוכה). הגרש"ז אורבך הציע הסבר שונה:

וליישב קושית האחרונים בסתירת דברי השו"ע נראה לומר דנרות חנוכה עשואם חכמים כהקדש, וכמו"ש הרז"ה... דדמי למנורה שבמקדש שאין משתמשין בה כלל אפי' תשמיש של מצוה, ואע"פ שבאמת אינה איסורי הנאה... אבל למה שאסרו נתנו ע"ז שם קודש ועשאוהו כהקדש, ולכן אסור להוסיף ולבטל את מותר השמן משום דהוי בזיון לבטל קודש... ה"ה הכא הביטול הוא בזיון לקדושה, ולכן אע"פ שאינו איסורי הנאה, מ"מ גם לאחר החנוכה אסור לנהוג בו מנהג בזיון דהוי כהקדש... ולפ"ז גם כמה שאומרים בזמן ההדלקה הנרות הללו "קודש הם" אשר צריך להבין וכי נר קדושה יש בו, וכשאלת הגמ' בשבת כ"ב, ואשר גירסא הזאת היא ממס' סופרים, ולפ"ד כוונת הדברים שעשאוהו כהקדש דומיא דמנורה שבמקדש, ולכן אין לנו רשות להשתמש בהם (שו"ת מנחת שלמה תנינא (ב-ג) נח).

דברי שמואל שאין בנר חנוכה קדושה אלא מעמד של תשמישי מצווה התקבלו כדבר פשוט בבבל. בדרך זו פסקו רוב הראשונים והפוסקים, וכך מובא להלכה. נראה כי לפי שיטת ארץ ישראל יש קדושה בנרות חנוכה כזכר לנרות המקדש, וכן סבר רב שהגיע לבבל מארץ ישראל. שיטה זו מובאת בדברי הגאונים והמדרשים הארץ ישראלים, ולמרות שהגמרא דחתה אותה, חכמי פרובנס המשיכו לסבור כמותה. גישה זו הוזכרה בהלכה לגבי דין הדלקת נרות חנוכה בבית כנסת, ונפסקה שלא מטעמה לגבי דין מותר השמן. בהלכה זו השו"ע מסביר את הפסיקה לאור המסורת המקובלת, אך נראה שבפועל התקבלה המסורת שנדחתה להלכה. הבנה זו עולה במפורש בהסבר הגרש"ז אורבך לפסק השולחן ערוך, ולכן נראה כי למרות שסברת רב נדחית בגמרא, היא מלווה את הפסיקה ההלכתית במשך הדורות.

קידוש היום

הגמרא בפרק עשירי במסכת פסחים מביאה מחלוקת בין רב ושמואל:

אותם בני אדם שקידשו בבית הכנסת. אמר רב: ידי יין – לא יצאו, ידי קידוש – יצאו. ושמאל אמר אף ידי קידוש לא יצאו. אלא לרב, למה ליה לקדושי בביתיה? – כדי להוציא בניו ובני ביתו. ושמאל, למה לי לקדושי בני כנישתא? – לאפוקי אורחים ידי חובתן, דאכלו ושתו וגנו בני כנישתא. ואודא שמאל לטעמיה, דאמר שמאל: אין קידוש אלא במקום סעודה (ק ע"ב).

הגמרא מזכירה בהמשך הסוגיה מספר אמוראים שנהגו כשיטת שמואל, וכך נפסק שאין קידוש אלא במקום סעודה.¹⁷ לפי שיטת שמואל מטרת הקידוש בבית הכנסת היא להוציא ידי חובה את האורחים שיסעדו במקום זה את סעודת השבת. בעקבות כך דנו הפוסקים, החל מתקופת הגאונים, במנהג לקדש בבית הכנסת גם כשאין אורחים במקום. מצאנו שלוש שיטות בדברי המפרשים להסבר קיום המנהג וגישה אחת השוללת אותו. רב נטרונאי מסביר שמטרת הקידוש אינה להוציא ידי חובה את האורחים אלא – "משום רפואה מקדש ונותן להן כדי ליתן ממנו על עיניהן דקאמרין פסיעה גסה נוטלת אחת מחמש מאות ממאור עיניו של אדם ובמאי הדרא בקידושא דבי שימשי".¹⁸ רב האי הקשה על הסבר זה, שהרי לא מצאנו אדם שנותן את היין על עיניו לאחר הקידוש, ומובן ששיתים אותו כרגיל. לכן השיג רב האי על המנהג וכתב לבטלו. שיטה שנייה סוברת שאכן אין מקום לקידוש זה, אך הוא נקבע בתורת תקנה שאינה משתנה ולכן יש לקיימו.¹⁹ שיטה שלישית מסבירה שדין קידוש במקום סעודה הוא רק מדרבנן. ידי חובת קידוש מהתורה יוצאים בתפילה ללא יין, ולכן יש לשמור על המנהג עבור אנשים שאינם יוצאים ידי חובה בתפילה, ואין בזה משום ברכה לבטלה.²⁰ השרידי אש הגן על קיום המנהג והציע את הסברי הראשונים לקימו, ברם בסיום תשובתו מציע השרידי אש כבדרך אגב הסבר נוסף:

סוף דבר, דעתי היא להנהיג שוב קידוש בביהכ"נ... ועוד, שיש בזה משום **חינוך ציבורי וקידוש השבת בפרהסיא** ומוסיף חזן ויופי של קדושה לכניסת היום הקדוש הזה, ואולי יתעוררו ע"כ לתשובה לקדש גם בביתם (ח"א, כח).

¹⁷ ראה רשב"ם (ד"ה והלכה כר"ש), תוס' (ד"ה ידי), רמב"ם (שבת כט, ז) ושו"ע (או"ח רעג, א).

¹⁸ ספר העיתים לר"י ברצלוני (קמ) וסדר דרב עמרם גאון (מהדורת גולדשמידט, עמ' סה).

¹⁹ ראה בפירוש הר"ן על הסוגיה, וכן בתשובות הרשב"א (ח"א, לז; שם, שכג).

²⁰ כך הסביר רבנו יונה. הרא"ש דחה את דבריו הואיל והסבר זה סותר את דברי שמואל בסוגיית הגמרא (פסחים פ"י, ה).

השרידי אש מציע שמטרת הקידוש בבית הכנסת היא ליצור קדושת שבת ציבורית. המצווה היא לקדש בביתו במקום סעודה, אך יש עניין נוסף בקידוש ציבורי כללי. הסבר זה מעלה השרידי אש מסברה וללא מקורות, אך נראה שניתן להפנות למקורות שונים במהלך הדורות שתומכים בכיוון זה ונותנים משמעות לקידוש ציבורי גם שלא במקום סעודה.

סברת השרידי אש מפורשת בדברי האור זרוע:

ואשר כתבת שאודיעך סמך לאותם שוטים מקידוש של בהכ"נ אחרי שאין יכולין לצאת באותו הקידוש ואורחין אין כאן... שאבותינו נהגו כדין וכתורה כי תקנת התנאים והאמוראים הוא לקדש בע"ש ובעי"ט לקדש את השבת ולהעיד עליו בקידוש זה שיום קדוש הוא ושיום טוב הוא. לא נתקן עיקרו כלל בעבור האורחין בין לרב בין לשמואל אלא לקידוש היום ברבים נתקן (ח"א תשנב, ט).

האור זרוע ממשיך ומסביר שיסוד דבריו מבוסס על דברי הירושלמי ושיטת ארץ ישראל בנוגע לברכת מעין שבע בערבית של ערב שבת. בתלמוד הירושלמי מופיע:

אמר רבי יוסי בי ר' בון נהגין תמן במקום שאין יין שליח ציבור יורד לפני התיבה ואומ' ברכה אחת מעין שבע וחותרם מקדש ישר' ויום השבת (פסחים י, ב).²¹

מדברי רבי יוסי משתמע שברכת מעין שבע נאמרה ללא יין, ומטרתה היא תחליף לקידוש שנעשה בפני רבים. מקור זה תומך בהסבר שברכה זו וכן קידוש בבית הכנסת היו קידוש השבת ברבים, וכפי שמסיק האור זרוע:

כן הכא קידוש על היין שבערבי שבתות וימים טובים שתקנו לא לצורך אכילה אלא לצורך היום ואע"ג דקידשו בביהכ"נ תקנו לקדש בבית כמו הבדלה דאע"ג דהבדיל בתפלה תקנו להבדיל על הכוס בבית... אבל עיקר תקנה דתקון מעיקרא לקדש בבית הכנסת על היין לא לצאת בו קידוש שכבית אלא לקידוש היום ולכבוד היום.²²

²¹ העיקרון שקידוש נתקן בתחילה בתפילה ולאחר מכן הועבר לסעודה מופיע בגמרא בברכות (לג ע"א) בדברי רב שמן בר אבא בר' יוחנן (גם מקור זה הוא ארץ ישראל). בבבלי מטרת ברכת מעין שבע היא משום המזיקים (ברכות כד ע"ב וברש"י).

²² ייתכן ועקרון זה עולה גם בדברי רבי צדוק הסובר שתפלת ערבית היא רשות, אך למרות שבימות החול הוא לא התפלל ערבית, בליל שבת הוא התפלל תפלה קצרה (תוספתא ברכות ג, ז). לשיטתו יוצאים ידי חובת קידוש בתפילת לחש של ערבית. וראה את דברי התוספתא כפשוטה (ברכות, עמ' 34).

לפי הסבר זה, הרי שמנהג ארץ ישראל בראיה בקידוש בבית הכנסת קידוש היום ציבורי לכל המתפללים, נשמר במסורת חכמי אשכנז בדברי האור זרוע.²³ קהילות ישראל שבמשך שנים שמרו על מנהג זה המשיכו תפיסה זו, ובדור האחרון הציע זאת השרידי אש מסברה. למרות שדברי שמואל נפסקו להלכה, נשאר שריד לשיטות החולקות על שמואל שאין לקשור בהכרח בין הקידוש וארוחת השבת. במקרה זה אין חידוש בנוגע לפסיקת ההלכה, ודברי השרידי אש מגנים על הפסיקה המקובלת. אך בפועל, הבסיס להסבר ההלכה מבטא גישה הפוכה לפסיקה המקובלת ונובע מסברה שנדחתה מההלכה.

נראה שתפיסה זו עומדת גם בבסיס פסיקת הרב עובדיה יוסף בנושא. השו"ע פסק שלא ראוי להמשיך את מנהג הקידוש בבית הכנסת (או"ח רסט), אך הרב עובדיה יוסף הגן על המנהג שפגש בקהילת קהיר ופסק להלכה כנגד דברי מרן. בתשובתו הוא מסתמך על שיטת רבינו יונה וקובע שיש לקדש בבית הכנסת למרות שבמקום לא מתקיימת סעודה, ובמיוחד לאור מצב הדור:

ודאי שראוי להחזיק במנהג הזה שנהגו לקדש בבהכ"נ. ובפרט לפמ"ש האור זרוע בתשובה, שתקנת התנאים והאמוראים היא לקדש בליל שבת ויו"ט, ולא נתקן כלל בעבור האורחים, אלא לקידוש היום ברבים נתקן וכו'. ע"ש. שאין לבטל מנהג חשוב זה שיש בו משום ברוב עם הדרת מלך, וברוך המקדש שמו ברבים. וכעין המנהג שנהגו בכל תפוצות ישראל להדליק נר חנוכה בבהכ"נ משום פרסומי ניסא. וכן מצאתי למהר"י מרויש בשו"ת מן השמים שכ', אע"פ שאין קידוש אלא במקום סעודה, מצוה לקדש ולהבדיל בבהכ"נ, משום ברוב עם הדרת מלך... ולכן אני אומר הנח להם

²³ אפשר שעיקרון זה עולה גם מלשון המכילתא דרבי ישמעאל: "לקדשו", לקדשו בברכה, מכאן אמרו מקדשין על היין בכניסתו. אין לי אלא קדושה ליום, קדושה ללילה מנין, ת"ל 'ושמרתם את השבת' (מסכתא דבחדש יתרו ז). לשון המכילתא קשה – בהתחלה דנים לגבי קדושת הלילה שנעשית בכניסתו, אך מיד לאחר מכן קידוש זה נקרא קדושה ליום, והמדרש מחפש מקור לקדושה ללילה. אם כן, מה נלמד מהמילה לקדשו?

נראה להציע כי "כוונת המכילתא אכן היא כפשוטה ממש, למנהג המושרש לקדש בבית הכנסת לאחר התפילה. ואם כן בכניסתו היינו בבית הכנסת, שאז הוא זמן קבלת שבת לכל ואז נכנסת שבת, ועל כן הוצרך לשאול מנין לקידוש החוזר בלילה הנעשה בביתו". הדברים מבוססים על דברי פרופ' י' תא שמע במאמרו 'קידוש של ליל שבת בבית הכנסת ונוסח המכילתא' (בתוך אסופות א, עמ' שלג-שמא; גרסה מורחבת יותר של המאמר הופיעה בספרו 'מנהג אשכנז הקדמון' בפרק ה).

לישראל, אם אינם נביאים בני נביאים הם. ומנהג ישראל תורה הוא, והמערער ע"ז אין רוח חכמים נוחה הימנו (יביע אומר ח"א, או"ח טו).²⁴

מנהג ישראל דין הוא

בשתי הדוגמאות הבאות נבחן מקרים שבהם מנהג ישראל שהתחיל ללא הנחיית הפוסקים משמר יסוד הלכתי שהופיע בדורות קודמים. במקרה הראשון הגישה העקרונית נדחתה מההלכה והמנהג החזיר אותה לשיח ההלכתי, ובסוגיה השנייה ההלכה בטלה ומנהג ישראל חידש את העיקרון העומד בבסיסה.

מעשה קדירה

התנאים נחלקו בהגדרת חימוץ ובשאלה האם מותר לאכול אורז בפסח:

אמר קרא לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות דברים הבאים לידי חימוץ – אדם יוצא בהן ידי חובתו במצה, יצאו אלו שאין באין לידי חימוץ אלא לידי סירחון. מתניתין דלא כרבי יוחנן בן נורי, דאמר: אורז מין דגן הוא, וחייבין על חימוצו כרת. דתניא: רבי יוחנן בן נורי אוסר באורז ודוחן, מפני שקרוב להחמיץ (פסחים לה ע"א).

לדעת חכמים יש להבחין בין חימוץ וסירחון, ואורז אינו מחמיץ אלא מסריח. כתוצאה מכך לא ניתן לצאת ידי חובת מצה באורז וכן אין בו איסור חמץ. רבי יוחנן בן נורי חולק וסובר שאורז הוא מין דגן ודינו שווה לחיטה. הגמרא בפסחים פוסקת "לית מן דחייש לר' יוחנן בן נורי" (קיד ע"ב).

אנו מוצאים מחלוקת דומה בין חכמים ורבי יוחנן בן נורי במסכת ברכות:

ואורז לאו מעשה קדרה הוא? והתניא, אלו הן מעשה קדרה: חילקא... ואורז! – הא מני – רבי יוחנן בן נורי היא; דתניא, רבי יוחנן בן נורי אומר: אורז מין דגן הוא, וחייבין על חמוצו כרת, ואדם יוצא בו ידי חובתו בפסח; אבל רבנן לא (לו ע"א).

למחלוקת התנאים ישנן השלכות הן בדיני חמץ בפסח והן בהלכות ברכות. נראה כי נקודת המחלוקת אינה נוגעת בהגדרה הכימית של חימוץ, שהרי, אם כן, המחלוקת הייתה רק

²⁴ ראה עוד בעניין זה במאמרו של הרב בנימין לאו 'על זוכרי שבת ואינם שומריה: עיון בפסיקותיו של הרב עובדיה יוסף' (גרנות 2, עמ' 31-44).

בדיני פסח ולא בהלכות ברכות. רבי יוחנן בן נורי מסווג בצורה שונה את מיני הדגן כך שגם אורז נכלל כאחד המינים. לשיטתו ההבדל ההלכתי בין אורז ומיני דגן אינו טבוע בהגדרה הבוטנית. הסוגיה מתנסחת בלשון של 'מעשה קדירה' כאפיון של האורז, ולפי רבי יוחנן בן נורי לכל מעשה הקדירה דין אחד. נראה שהסבר זה עומד בבסיס השיטה שדוחה המכילתא דרבי ישמעאל:

שבעת ימים מצות תאכלו. שומע אני כל מצות במשמע ת"ל לא תאכל עליו חמץ לא אמרתי אלא דבר הבא לידי מצה וחמץ ואי זה זה אלו חמשת המינין ואלו הם החטים... יצאו האורז והדוחן... שאין באין לידי חמץ ומצה אלא לידי סרחון: שבעת ימים מצות תאכלו. שומע אני אף מעשה קדירה במשמע ת"ל לחם (פרשה ח).

מוסכם על כל הראשונים שאין הלכה כרבי יוחנן בן נורי ולכן מותר לאכול אורז ושאר קטניות בפסח. במקורות הראשונים המזכירים את מנהג אשכנז להחמיר ולא לאכול קטניות בפסח אנו מוצאים הדגשה שהחומרה אינה נובעת מפסיקה הלכתית אלא ממנהג:

אמנם גיסי ה"ר יצחק מקורבויל כתב בספר המצות הקצר אשר יסד נראה לי לקיים המנהג ולאסור כל קטניות בפסח ולא מטעם חימוץ כי טעות הוא בידם כדפרישית, אלא משום גזירה הוא דכיון דקטניות מעשה קדירה היא ודגן נמי מעשה קדירה כדייסא אי הוה שרינן קטניות דילמא אתי לאיחלופי להתיר דייסא דאידי ואידי מעשה קדירה... ומנהג הגון הוא ליזהר מכל קטניות (מרדכי פסחים רמז תקמד).

איסור קטניות החל ממנהג העם ובעקבותיו הציעו ראשוני אשכנז טעמים שונים. המקור הראשוני למנהג הוא בדברי הסמ"ק והטעם שמובא שם הוא הדמיון למיני דגן מצד היות הקטניות מעשה קדירה. כפי שראינו, טעם זה עומד ביסוד שיטת רבי יוחנן בן נורי בגמרא שמוזכרת כה"א גם במכילתא. יהודי אשכנז תפסו את הסברה של רבי יוחנן בן נורי והחמירו הלכה למעשה, לא מצד הדין אלא מצד תובנת הלב. יסוד שיטת רבי יוחנן בן נורי חודש לאחר כאלף שנים בתורת מנהג ולא בתורת הלכה, אך בשורה התחתונה התוצאה זהה – לא אוכלים קטניות בפסח היות והן מעשה קדירה.²⁵

²⁵ פרופ' י' תא שמע העלה טענה שחכמי אשכנז חששו להלכה לחימוץ בקטניות כדעת ר' יוחנן בן נורי ('איסור קטניות בפסח – תולדותיו ופירו', בתוך אסופות ג, עמ' שמז-שנה). במסגרת המאמר לא הלכנו בכיוון זה, אך ודאי שלפי גישה זו ישנה חזרה לגישה קדומה שנדחתה מההלכה.

הרחקת החטא

אחת מהעבודות המרכזיות ביום הכיפורים היא שליחת השעיר "לעזאזל המדברה". המפרשים התלבטו במשמעות עבודה זו, ובייחוד לאור העובדה שהמילה עזאזל היא מילה יחידאית במקרא. במסגרת מאמר זה נעיין במשמעות העולה מתוך פירוש הרשב"ם על התורה:

לפי פשוטו לשלח אותו חי אל העזים אשר במדבר, כמו שמצינו בציפרי מצורע ושלח את הצפור החיה על פני השדה, לטהרו מטומאתו. אף כאן לטהר את ישראל מעונותם משלחו אל המדבר והוא מקום מרעה הבהמות, כדכת' וינהג את הצאן אחר המדבר (ויקרא טז, י').²⁶

הרשב"ם מקשר בין שילוח ציפורי המצורע לשילוח השעיר לעזאזל ומציע להם פרשנות זהה. הקשר בין שני קרבנות אלו עולה כבר מהדמיון בפסוקי המקרא,²⁷ בניסוח המשניות ובהלכותיהם.²⁸ בשתי עבודות אלה הכהן לוקח שני קרבנות-ציפורים, כאשר באחד מהם נערך טקס הקרבה והשני משולח לחופשי אל מקום שאדם לא מגיע אליו. בשני המקרים המשלח מעוניין בכפרה (או בטהרה) המושגת על ידי שילוח חיה, ובמעשה סמלי זה האדם שולח מעליו את הטומאה או חטאיו והם אינם שייכים לו יותר.²⁹

עקרון זה עולה כבר בפסוקים – "וְסִמְךָ אֶהְרֹן אֶת שְׁתֵּי יָדָיו עַל רֹאשׁ הַשְּׂעִיר הַחַי וְהִתְנַדָּה עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת כָּל פְּשָׁעֵיהֶם לְכָל חַטָּאתָם וְנָתַן אֹתָם עַל רֹאשׁ הַשְּׂעִיר וְשָׁלַח..." (ויקרא טז, כא). העוונות עוברים מעם ישראל לשעיר המשולח אל המדבר. יש לשים לב שלא שולחים את העוונות הואיל ואין להם יעד, אלא משלחים אותם למקום שבו אין אנשים. כנראה בגלל זה האנשים היו מאיצים באיש עתי כדי שיתרחק עם

²⁶ פירוש נוסף שרבים עוסקים בו למשמעות שליחת השעיר עולה מדברי פרקי דרבי אליעזר ופירוש הרמב"ן על הפרשה. ההמשך יתמקד בהסבר העולה מפרשנות הרשב"ם, אך הדברים נכונים עם שינויים קלים גם לדרכו של הרמב"ן.

²⁷ לדוגמה בצמדים הבאים: "יקח שני שעירי עיזים" – "ולקח למטהר שתי ציפורים"; "והזה עליו מן הדם באצבעו שבע פעמים וטיהרו" – "והזה על המטהר מן הצרעת שבע פעמים וטהרו"; "ושלח את השעיר במדבר" – "ושלח את הצפר החיה על פני השדה".

²⁸ השווה יומא ו, א ונגעים יד, ה.

²⁹ ראה בעניין זה במאמרו של א"י ברור 'שילוח השעיר לעזאזל וצפור המצורע – תשליך סמלי' (בית מקרא יב, עמ' 32-33). את הרעיון שמעתי לראשונה מחברי איתמר ניצן.

העוונות מהציבור (משנה יומא ו, ד ובירושלמי שם). כך גם מסביר הרמב"ם את הרחקת השעיר ממקום יישוב:

ומכיוון ששעיר המשתלח בא לכפר על חטאים שכולם חמורים עד שאין חטאת ציבור המכפרת על מה שהוא מכפר, והוא כביכול נושא את החטאים כולם, אין עוסקים בו כלל בשחיטה ולא בשריפה ולא בהקרבה, אלא מרחיקים אותו תכלית הריחוק. משליכים אותו לארץ גזרה, כלומר, גזורה מן היישוב. איש לא יטיל ספק שאין החטאים גופים המועברים על גבו של פרט אל פרט אחר. אלא כל המעשים האלה מְשָׁלִים לשם היווצרות צורה בנפש כדי שתיווצר ההיפעלות לתשובה, כלומר, שנקיים אנו מכל מעשינו הקודמים, השלכנום אחרי גבינו והרחקנום תכלית ההרחקה (מורה נבוכים ח"ג, מו).

התורה מצווה אותנו לעשות מעשה סמלי המבטא את הרחקת החטאים מאתנו. בצורה דומה משמשת שילוח הציפור אצל המצורע. הציפור החיה נושאת על גבה את הטומאה שהייתה באדם וכביכול לוקחת אותה ממנו.

לאחר חורבן בית המקדש בטל שילוח השעיר, אך עם ישראל יישם במנהגיו את מהות העבודה. אחד הפסוקים המבטאים את רעיון שילוח השעיר והעוונות מופיע בספר מיכה:

מִי אֶל כְּמוֹךָ נִשְׂא עֶוֹן וְעֵבֶר עַל פֶּשַׁע לְשֹׂאֲרֵי תְּחִלָּתוֹ לֹא הִקְזִיק לְעַד אִפּוֹ כִּי חָפֵץ חֶסֶד הוּא: יָשׁוּב יִרְחַמֵּנוּ יִכְבֹּשׁ עֲוֹנֹתֵינוּ וְתִשְׁלִיךְ בְּמַצְלוֹת יָם כָּל חַטֹּאתֵינוּ: תִּתֵּן אֶמֶת לְיַעֲקֹב חֶסֶד לְאַבְרָהָם אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לְאַבְתָּיִנוּ מִיְמֵי קֶדֶם (ז, יח-כ).

כידוע, פסוק זה נאמר במנהג התשליך המבטא רעיון זה. עם ישראל זורק בצורה סמלית את חטאיו למים בכדי לעורר את העם לתשובה. מנהג נוסף שקשור לרעיון זה הוא הכפרות:

דרש מהר"י סג"ל יש מקומות שנותנים הכפרות גופן לעניים... אבל כשנותנים את התרנגול גופי' אומר העני זה השליך עונותיו על תרנגול זה ונבזה אני לו ששלחו אלי (מהרי"ל הלכות ערב יוה"כ).

תפיסת הציבור היא שהעוונות עוברים במעמד הכפרות לתרנגול, ובעקבות כך לא רצו העניים לקבלם. כפי שהאנשים היו מאיצים לשלח את השעיר, כך עניי אשכנז התרחקו מהעוונות ולא "אכלו" אותם. בדרך זו כותב השם משמואל – "הנה ענין כפרות הוא דוגמת שעיר המשתלח" (שנת תרע"ד 'אחר הכפרות').

במקרה זה אין מדובר בשיטה שנדחתה מההלכה אלא במצווה שלא ניתן לקיימה היום. הציבור והחכמים רצו לשמור על מהות המצווה ויישמו את הרעיון בדרכים אחרות.³⁰

חזרת הפוסקים לדברי הגמרא

ישנן דוגמאות נוספות שבהן שיטות שלא נפסקו להלכה מוזכרות בשיקולי הפוסקים בתקופות מאוחרות יותר.³¹ במקרים אלו נאמר במפורש שסומכים על דעה קדומה למרות שמסורת הפסיקה שונה. כדוגמה לכך ניתן לראות את מחלוקת חכמים ואבא שאול האם מצוות ייבום קודמת למצוות חליצה (יבמות לט ע"ב). הגאונים והראשונים נחלקו בפסיקת ההלכה ודבר זה היה נתון במחלוקת בין קהילות אשכנז וספרד.³² בימי קום המדינה היה ניסיון של הרב הרצוג להנהיג הלכה אחידה לכלל הקהילות ולתקן זאת בתקנות הרבנות הראשית (שו"ת היכל יצחק אה"ע א, ה). בהקשר זה מעניין לראות את תשובת הרב עוזיאל (משפטי עוזיאל ח"ה אה"ע פג) שדן בשיטת אבא שאול ופוסק כמותו הלכה למעשה. בתשובה זו הוא מעלה את הסברות השונות בהסבר שיטות התנאים ומכריע כשיטה השונה ממסורת הפסיקה הספרדית.³³

עקרון דומה עולה בשאלת ירושת הבנות. במהלך הדורות העלו חכמים אפשרויות שונות כיצד בנות יירשו, והדוגמה הראשונה לכך היא כבר בתורה בהתייחסות לבקשת בנות צלפחד. בתקופת הגמרא מצאנו את תקנת עישור נכסים ובראשונים אנו מוצאים את תקנת וליאדוליד המאפשרת זכות ירושה שווה במקרים מסוימים (שו"ת הריטב"א קפ). בדרך זו תיקנו הרבנים הראשיים בימי קום המדינה תקנה להסדרת ירושת הבנות (תחוקה לישראל על פי התורה, כרך ב), אך הצעה זו נדחתה על ידי מועצת הרבנות הראשית. במקביל, עלתה הצעה דומה בקרב חכמי מרוקו והם קישרו בין תקנתם ובין בקשות שונות

³⁰ במקרה זה המנהגים המקובלים נוצרו ללא קשר ישיר להלכות שעיר המשתלח, ורק למפרע ניתן לעמוד על הקשר בין התחומים. אין מדובר על הסבר 'טעמא דקרא', אלא כפי העיקרון שהעלה הרב שילת בעניין 'הרעיון של המצוה'. ראה בעניין זה בספרו 'רפואה, הלכה וכוונות התורה' (עמ' 10-13).

³¹ במסגרת מאמר זה לא עסקנו במקרים בהם בשעת הדחק סומכים על דעת יחיד, אלא בדעות שנדחו לגמרי מההלכה וכעת פוסקים כמותן שלא בשעת הדחק.

³² ראה אוצר הגאונים ליבמות (עמ' 79). את סיכום שיטות הראשונים ניתן לראות בערוך השולחן (אה"ע קסה).

³³ כעין זה ראה גם במחלוקת הרב ולדנברג והרב אלישיב בעניין כפיית גיטין; ראה במאמרו של אברהם ריינר 'קווים ראשוניים לדרכי ההלכתית של הרב יוסף שלום אלישיב' (נטועים כא, בעיקר עמ' 85-91).

של נשים במהלך הדורות.³⁴ בשתי דוגמאות אלו אנו מוצאים רצון הלכתי שמופיע בדברי הפוסקים בדורות השונים וכל פעם לובש צורה אחרת, לעתים נפסק כמותו ולעתים הוא נדחה.

נראה שבסוגיות נוספות שהתחדש בהן העיסוק בעת החדשה ניתן למצוא תופעה דומה. נראה שניתן להצביע על כך שהשיקולים ההלכתיים בנוגע לדיני גיור בימינו והיחס בין גיור דתי ולאומי כבר עולים בתקופות קדומות.³⁵ התמודדות עם שאלות חברתיות הקשורות באיכות חיים, ופסיקה בהלכות מדינה שפוסקי ימינו חזרו לדון בהן, מבוססים ישירות על דברי הגמרא, וזאת בגלל חוסר התייחסות לנושאים אלו בדברי הפוסקים הראשונים והאחרונים.³⁶

משמעותן של דעות שנדחו מההלכה

בספרות הפסיקה אנו מוצאים כי במקרים קיצוניים (כדוגמת שעת הדחק, הפסד מרובה, צורך גדול) ניתן לסמוך על שיטות שנדחו מההלכה. במסגרת המאמר סקרנו מספר מקרים בהם הובאו דעות שלא נפסק כמותן להלכה במסגרת הפורמלית, אך ברוב המקרים הדבר נעשה ללא הבאת הדעה בצורתה המקורית. הפוסקים המאוחרים הסבירו את פסיקתם הנקודתית על בסיס הבנתם בסוגיה וללא קשר לדעות שנדחו. במקרים אחרים סברות שהובאו בסוגיות חזרו בצורה שונה בהלכות אחרות, וגם זאת ללא קשר להלכה הראשונה.³⁷ במקרים אחרים ההלכה אימצה את שתי השיטות יחד וכל אחת מופיעה

³⁴ להרחבה: ספרו של השופט מ' אלון 'מעמד האישה' (פרק שישי, בעיקר עמ' 255-277).

³⁵ ראה לדוגמה במאמרו של הרב בנימין לאו 'מוסר הנביאים בשיקולי פסיקתו של הרב עוזיאל', (בתוך 'הרב עזיאל ובני זמנו' בעריכת צבי זוהר, עמ' 190-210); הרב יהודה ברנדס 'פולמוס הגיור המתחדש' (אקדמות כא, עמ' 83-95); הרב בנימין לאו 'ואת האובדת לא ביקשתם' (אקדמות כא, עמ' 96-109); ספרו של הרב שג"ר 'זאת בריתי' בעניין הגיור במציאות הישראלית.

³⁶ ראה לדוגמה אצל מ"ר הרב ברוך גיגי 'הקצאת משאבים לאומיים' (דף קשר 1123); הרב עדו רכניץ 'הוצאת ממון לצורך הצלת חיים' (תחומין כט, עמ' 369-374); הרב יובל שרלו 'הכללת תרופות לאיכות חיים בסל הבריאות' (תחומין כח, עמ' 383-391). אפשר לציין בהקשר זה גם את פסקי הרב גורן בענייני צבא, וראה כדוגמה במאמרו 'צבא ומלחמה לאור ההלכה' (מחניים צז). כמו כן ראה את שיעורו של הרב אשר וייס 'בענין הפגיעה בחפים מפשע בשעת המלחמה' (קונטרס שבועי פרשת מסעי תשע"ד).

³⁷ ייתכן והבנה זו יכולה להיות שיקול בדברי הפוסקים בדרך קביעת ההלכה, כפי שלדוגמה הזכרנו את דברי הרב נחום אליעזר רבינוביץ' (ליד הערה 6). נעיר כי בספרות הפסיקה אנו מוצאים כי במקרים קיצוניים (שעת הדחק, הפסד מרובה, צורך גדול) ניתן לסמוך על דעות שנדחו מההלכה. כאמור, המאמר לא עוסק במקרים אלו.

בסעיף אחר, ויש לבחון כיצד ניתן להכריע במקרים דומים כשתי הבנות שלכאורה הפוכות וסותרות זו את זו.

מה משמעות התופעה שתיארנו עד כה? כיצד ההלכה סותרת את עצמה ודעות שנדחו על ידי רוב הפוסקים חוזרות ונוהגות הלכה למעשה? מדוע דעה שכביכול נעלמה חוזרת לעולם ההלכה בפנים חדשות? נראה שאין בתופעה זו כדי להפתיע והיא קשורה בבסיסה לעקרונות התורה שבעל פה ופסיקת ההלכה. תשובה לשאלה מפתיעה זו נדמה שמופיעה כבר בדברי המשנה בעדויות:

ולמה מזכירין דברי היחיד בין המרובין הואיל ואין הלכה אלא כדברי המרובין שאם יראה בית דין את דברי היחיד ויסמוך עליו (א, ה).

וכפי שפירש הראב"ד את המשנה: "שאם יראה לב"ד האחרון שהלכה כדברי היחיד הראשון, יסמוך עליו, כלומר יקבע הלכה כמותו. כמו שמצינו באמוראים האחרונים שהם קובעים הלכה כיחידים הראשונים". אך בדוגמאות שראינו יש חידוש נוסף – לא רק שניתן לקבוע הלכה על פי היחידים, אלא שבפועל התופעה מתרחשת גם אם הפוסק אינו מודע לכך באופן ישיר.

ידועים דברי המקובלים שלעתיד לבוא הלכה כשיטת בית שמאי;³⁸ כלומר, ייתכן וההלכה תשתנה בעקבות שינויי הזמן. את עקרון זה יש להסביר לאור מספר יסודות הקשורים למחשבת ההלכה. הרב סולובייצ'ק מתאר בספרו איש ההלכה את העולם המטפיזי של ההלכה, וחוסר התלות העקרוני של ההלכה במציאות. עקרונות אלה מובאים בקצרה במכתב שפורסם בספרו 'איש על העדה':

ההלכה היא מערכת אידיאות אפריורית, רוצה לומר, היא מניחה מראש עולם משלה – אידיאלי... על כן אין להגביל את ההלכה למצוות בלבד... ההלכה יוצרת לה עולם משלה ומכוננת עמו קשר נורמטיבי יחיד במינו, אין היא קשורה במקורה במאורעות ובמצבים קונקרטיים... רק בשלב השני מתחילה ההלכה לממש את המערכת האידיאלית שלה מתוך מסגרות קונקרטיות, והריהי משתדלת לתאם בין תבניתיה הטהורות והפשטותיה הפורמליות לבין שפע של תחושות בנות חלוף (עמ' 290).

³⁸ ראה משך חכמה (בראשית לב, יב) וכן במיוחס לאר"י (אמרי יוסף על פרשת תולדות, ד"ה ויהי יצחק); פרי צדיק לר' צדוק הכהן מלובלין הלכות חנוכה; מקדש מלך על הזוהר (ר"י בוזגלו) בראשית יז, ב.

בעולם האידיאלי ישנן מספר תפיסות המתקיימות במקביל. כאשר מגיע יישומן הלכה למעשה, יש צורך להכריע ביניהן ולקבוע את ההלכה. בדרך זו פועל הרב סולובייצ'ק עצמו בעניין אחר:

שנית חקרתי את הסוגיה מנקודת מבט כפולה: (א) הפעלתי את שיטת הפורמליזם ההלכתי הטהור, המתעלם מדרישותיהם של החיים המעשיים וממקם את השאלה במישור מחשבתי א-היסטורי. (ב) נעזרתי בשיטת ההלכה המעשית המלבישה את המופשטת במציאות, את התיאוריה בעובדות (עמ' 75).

ייתכן ובתקופות השונות יישום ההלכה ישתנה, כך שדווקא תפיסה הלכתית שונה תמצא כנכונה. לחילופין ייתכן ושתיהן שיטות שונות ייפסקו יחד להלכה:

היהדות התעלמה מעיקרון זה ופעמים רבות התנהגה כאילו א ו-ב גם יחד הם נכונים, אף על פי שהם מוציאים זה את זה. אפילו בתחום ההלכה האמינה היהדות כי ישנה אפשרות לקיום שתי עמדות סותרות בתוך נושא כלשהו מבלי לשלול אף אחת מהן (על התשועות, עמ' 41).

ההיגיון ההלכתי נשאר עקבי וצמוד לכללי הפסיקה ולמסורת ההלכתית, אך בתוכו ניתן למצוא השתקפויות של תפיסות שונות, ולכן שיטות שלא נפסקו בדור אחד, צצות ועולות אחרי שנים רבות. דרך זו מבטאת את הרעיון של הסתמכות על דעות שנדחו גם ללא מודעות ישירה, ומתקיים כאן כעין דברי הגמרא 'שכחום וחזרו ויסדום', בלא כוונה תחילה לשכוח. האידיאות ההלכתיות קיימות, אך יישומן משתנה ומותאם לפי הדור כל עוד הן מתאימות לכללי הפסיקה המקובלים.

תופעה זו קשורה גם להגדרת האמת ההלכתית וגם לעיקרון האומר שגם במחלוקת – 'אלו ואלו דברי א-להים חיים'. המהר"ל בספרו באר הגולה (באר א, עמ' יט-כא) מסביר שיש מרחב רציף בין הגדרת טמא וטהור בהלכה. לשיטתו אין מדובר בשאלה בינארית של אמת ושקר אלא "שאף אם הדבר טמא, אי אפשר שלא יהיה לו צד בחינה אל טהרה של מה, וכן אם הדבר טהור, אי אפשר שלא יהיה לו בחינה מה של מה טומאה". החכמים חלוקים בדעותיהם וכל אחד מביא ראיות לבחינה אחרת, אך הכל מרועה אחד וכל הבחינות קיימות. בשורה התחתונה ישנה הכרעה הלכתית שהיא לאו דווקא מכריעה

כבחינה אחת אלא נותנת הנחיה מעשית. בעקבות כך ייתכן ושני הפנים יהיו קיימים בעולם המעשה.³⁹

עקרון הלכתי זה כבר הובא על ידי רש"י ומוזכר כיסוד בפסיקות ההלכה בהקדמת ערוך השולחן לחלק חושן משפט:

דכי פליגי תרי תנאי ותרי אמוראי בדין או באיסור והיתר כל חד אמר הכי מסתביר טעמא אין כאן שקר כלל דכל חד וחד סברה דידיה קאמר מר – מר יהיב טעמא להיתרא ומר יהיב טעמא דאיסורא, מר מדמי מילתא למילתא הכי ומר מדמי לה בעניינא אחרינא, ואיכא למימר אלו ואלו דברי א-להים חיים הם. זימנין דשייך האי טעמא וזימנין דשייך האי טעמא. שהטעם מתהפך לפי שינויים הדברים בשינוי מועט (כתובות נז ע"א).

שינויי הדברים קשורים להגדרות הלכתיות עדינות שיכולות לגרום לשינוי משמעותי בדין לאור הבדל קטן במקרה. לחילופין, שינויי הדברים יכולים להיות קשורים גם לשינויי הזמן בעולם. נצחיות התורה קשורה בהתאמתה לכל דור, כפי שכתב בעל הדור רביעי בהקדמתו למסכת חולין:

כי רק על אופן זה נבין נצחיות התורה, כי שינוי הדורות ודעותיהם, מצבם ומעמדם הגשמי והמוסרי דרושות שינוי דיניהם תקנות ותיקונים... אבל האמת הוא, שהיא חכמה נפלאה מחכמת התורה, שמסרה לחכמי על דור ודור פירוש התורה, כדי שתהיה התורה חיה עם האומה ומתפתחת עמה, והיא היא נצחיותה...

מסר זה היה שגור בפיו של מו"ר הרב עמיטל בשיחותיו:

על הפסוק "בינו שנות דר ודר" (דברים ל"ב, ז) נהג בעל חידושי הרי"ם לומר, שכל דור צריך להתאים את התורה לתקופה שלו, להוציא ממנה את היסודות החשובים והנחוצים להתמודדות השונות של אותו דור, וכי זהו תפקידו של הצדיק שבכל דור...

ספר דברים פותח בהקדמה ארוכה... התורה רצתה לציין את המקום המדויק שבו עמד משה: בין מקום פלוני לבין מקום פלוני, מול מקום מסוים וכו'. אחר כך מגיע תורו של תיאור הזמן המדויק: "וַיְהִי בְּאֶרְבָּעִים שָׁנָה בְּעֶשְׂתֵּי עָשָׂר חֹדֶשׁ בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ – השנה, החודש והיום המדויקים... לשם מה מציין הכתוב את המקום, הזמן והתקופה

³⁹ ראה בדברי הרב קוק (עולת ראי"ה ח"א, עמ' של) וכן בספרו של זורז' הנסל 'חקירות תלמודיות' (עמ' 33-34).

המדויקים? מאי נפקא מינה אם משה דיבר בא' בשבט או בא' באדר? התורה רצתה לומר, שדברי משה לא היו מנותקים מן המקום שבו נאמרו ולא מהזמן ומהתקופה שבהם נאמרו. כבר הזכרנו שלתורה יש מסרים לכל דור ודור, ושיש להתאים אותה לכל דור. כאן מדגישה התורה שמשה התאים את דבריו אל המקום ואל התקופה שבהם נאמרו.⁴⁰

יסודם של עקרונות התורה במערכת עקרונות א-היסטורית, ויישומם בעולמנו יכול להשתנות בין תקופות שונות. הקב"ה נתן כוח בידי החכמים לקבוע תקנות ולפרש את ההלכות כך שהעקרונות יישמרו בשינויי הטבעים האנושיים. אחת הדוגמאות לשינויים אלו קשורה לפסיקה הלכתית המשמרת תפיסה שנדחתה בדור קודם ומתגלית מחדש בפסיקה מאוחרת בפנים חדשות.

⁴⁰ שיחה בליל שבת דברים תשנ"ו (הובאה בדף קשר 1102).

חסד משפט וצדקה – הלכות צדקה ברמב"ם

א. הלכות צדקה ברמב"ם וסידורן

יורה חטאים דרך בהלכות תשובה ובנחת ושובה
 ובלי קושיות והיות מפיק מרגליות
 כי לא מצינו דברי תשובה בתלמוד רק מפוזרים ומפורדים
 בין ההלכות וההגדות בלתי ברורים
 ובכל חיבורי הגאונים הראשונים ואחרונים לא מצינו אותם עניינים
 דרושים לכל חפציהם ומזומנים
 כאשר המה מפורשים ומבוארים בספר ההוא הממולא בפנינים
 המיוסד בספירים מבחורין ומכפנים (אגרת ב להרמב"ן, כתבי הרמב"ן א, עמ' שמג).

דברי הרמב"ן האמורים כאן לגבי הלכות תשובה במשנה תורה להרמב"ם, נכונים גם לגבי גופי הלכות רבים נוספים שהרמב"ם היה ראשון המסדרים להם, כגון הלכות תלמוד תורה או הלכות מלכים. חידושו של הרמב"ם בהלכות אלו לא התמצה בקיבוץ הדינים השונים מכל קצוות התלמוד, אלא גם במיונם וסידורם באופן שבו מן המאמרים השונים נבנה בניין מורכב אך אחדותי. אף הרמב"ם עצמו הכיר בחשיבות מפעלו בדיוק בשל חידושו זה.⁴¹

אחד מן הנושאים אשר בהם ליקט הרמב"ם את אבני הבניין ממקומות שונים ובנה מהם בניין חדש ומרהיב, הוא הלכות צדקה. הלכות אלו, אשר מופיעות בסוף ספר זרעים, נכללות בארבעת הפרקים האחרונים של הלכות מתנות עניים, פרקים ז-י.

עיון קל בארבעה פרקים אלו מגלה מיד כי אכן ידו החזקה והממיינת של הרמב"ם ניכרת היטב בסידור הפרקים וחלוקת ההלכות שביניהם: פרק ז, הפותח ב"מצות עשה ליתן צדקה לעניים" עוסק בחיובו של היחיד לתת צדקה; פרק ח, הפותח ב"הצדקה הרי היא

⁴¹ עיין באריכות בנושא זה ב'הקדמה למשנה תורה' מאת הרב טברסקי ז"ל.

בכלל הנדרים" עוסק במעמד הכסף הניתן לצדקה, ואילו פרק ט, הפותח ב"כל עיר שיש בה ישראל חייבין להעמיד מהם גבאי צדקה" עוסק בזווית הציבורית של חיוב הצדקה. לאורו של סידור זה מתבארות מספר סתירות הקיימות לכאורה בין הפרקים:

1. **יעדי הנתינה** – בפרק ז הלכה ג קובע הרמב"ם כי "לפי מה שחסר העני אתה מצווה ליתן לו... אפילו היה דרכו של זה העני לרכוב על הסוס ועבד רץ לפניו והעני וירד מנכסיו קונין לו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו"; לעומת זאת, בפרק ט הלכות יג-יד נפסק "היו לו מזון ארבע עשרה סעודות לא ייטול מן הקופה... עני שצריך ויש לו חצר וכלי בית... אם היו כלי כסף וכלי זהב כגון מגרדת או עלי וכיוצא בהן מוכרין ולוקח פחות מהן". היחיד מתחייב אם כן לתת עד כדי מחסורו של העני, בעוד הציבור מתחייב לצרכים הבסיסיים בלבד.⁴² הטעם לחילוק זה יתבאר א"ה בסוף הפרק החמישי של המאמר.
2. **כמות הנתינה** – הגבול למצוות צדקה המוזכר בפרק ז הלכה ה הוא עד חומש מנכסיו. בפרק ט לעומת זאת לא מוזכר כל גבול, ודייק מכאן הרב שבתי רפפורט⁴³ כי הקהל מחויב להוציא את הסכום הנצרך הנמוך ביותר על מנת להאכיל את כל העניים, יהיה שיעורו אשר יהיה – בין אם יתר מחומש מנכסיו הקהל ובין אם פחות.
3. **המחויבים בנתינה** – בעוד שבפרק ז הלכה ה נאמר בפירוש כי "אפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב ליתן צדקה לאחר", הרי שבפרק ט הלכה יט כתב הרמב"ם "עני שנתן פרוטה לתמחוי או פרוטה לקופה מקבלים ממנו, ואם לא נתן אין מחייבין אותו ליתן". הרדב"ז שם העיר כי כפי הנראה יש לחלק בין נתינה לעני אחר לבין נתינה לקופת העיר או לתמחוי. לפי דברינו החילוק מובן – הנתינה לעני אחר היא מצות היחיד ואין העני נפטר ממנה ואף אם אינו יכול לתת אלא פרוטה; קופת הציבור לעומת זאת מטרתה לסייע לעניים, ומה טעם יהיה אם העניים בעצמם יתנו לה?

⁴² דברים אלו נראים פשוטים ברמב"ם אך ייתכן שהרמ"א חלק עליהם (יו"ד רנ, ה). ועיין מאמרו של הרב נפתלי בר אילן 'זכאותו של העני לצדקה' (תחומין ב).

⁴³ במאמרו 'קדימויות בהקצאת משאבים ציבוריים לרפואה', אסיא מט-נ (יג, א-ב), תמוז תש"ן (מובא באתר 'דעת').

4. **כפייה על הנתינה** – בפרק ז הלכה י אומר הרמב"ם "מי שאינו רוצה ליתן צדקה... בית דין כופין אותו ומכין מכת מרדות עד שיתן מה שאמדהו ליתן", כלומר הכפייה היא באמצעות בית דין ככל מצוות עשה. לעומת זאת, בפרק ט הלכה א נאמר "כל עיר שיש בה ישראל, חייבין להעמיד מהם גבאי צדקה, אנשים ידועים ונאמנים... ולוקחין מכל אחד ואחד מה שהוא ראוי ליתן ודבר הקצוב עליו". ובהלכה יב שם "מי שישב במדינה שלשים יום, כופין אותו ליתן צדקה לקופה עם בני המדינה". הכפייה כאן אינה על ידי בית דין כי אם על ידי הגבאים, ואינה נובעת ממצות עשה כי אם מחיובי בני העיר.

אם כן, החילוק בין פרק ז הדין בחיוב הצדקה כמצוות עשה על היחיד, לעומת פרק ט הדין בחיוב הצדקה של הציבור שמטרתו להועיל לעניים, מבוסס וברור. אך מהו אם כן מקומו של פרק ח העוסק במעמד הכסף? האם הוא ממשיך את העיסוק בצדקה הניתנת על ידי היחיד, או שמא הוא כבר עובר לעסוק בצדקה הציבורית?

נראה, כי שאלה זו מתחדדת לאור העובדה כי דין פדיון שבויים, לדוגמה, מוזכר דווקא בפרק ח (הלכות י-טו); האם ראה הרמב"ם את החיוב לפדות שבויים כמוטל על היחידים או על הציבור? ומה לגבי השאת יתום ויתומה (הלכה טז)? צדדי הספק, לכאורה, הם האם יש לכלול צרכים אלו עם הצרכים הבסיסיים של כל אדם, וממילא לחייב בהם את הציבור, או שמא כיוון שאין הם נצרכים לקיום הבסיסי, הרי שלכל היותר הם בגדר מחסורו של העני ורק היחידים מחויבים בהם.

ב. כיס של צדקה

לכאורה, פרק ח עוסק בוודאי ביחיד המתנדב לצדקה: "האומר הרי עלי סלע לצדקה" (הלכה א), ובכך הוא שונה שינוי מכריע מפרק ט, שם הצדקה היא חיוב המוטל על הציבור, והציבור הוא שיוזם את גבייתו; אלא שבכל זאת ישנו גם הבדל מבואר בין צדקת היחיד בפרק ח לצדקה שאותה הוא נותן בפרק ז. בפרק ז מדובר על צדקה הניתנת כתגובה למפגש עם העני ושיעורה נקבע על פי מחסורו. בפרק ח לעומת זאת, מדובר בהתנדבות שאינה באה לשם עני מסוים, וממילא שיעורה תלוי לחלוטין בכוונתו של הנודב, וכפי שכותב הרמב"ם בהלכה ג "הנודר צדקה ולא ידע כמה נדר יתן עד שיאמר לא לכך נתכוונתי".

הצדקה בפרק ח, אם כן, אינה מעשה בין-אישי, כבפרק ז. לכן, לאחר שהכסף מגיע לידי הגבאי, אף קודם שהגיע לידי העני, אין הוא שייך עוד למנדב, ואין לו רשות לשנות את יעודו (הלכה א) – הוא נחשב כנתון ב'כיס של צדקה'.

דומה כי הבדל זה בין פרק ח לפרק ז מחד גיסא ובין פרק ט מאידך גיסא, מתבטא גם בסדרי העדיפויות השונים המובאים בכל פרק. בפרק ז סדרי העדיפויות תלויים במידת הקרבה האישית לנותן – "עני שהוא קרובו קודם לכל אדם, עניי ביתו קודמין לעניי עירו, עניי עירו קודמין לעניי עיר אחרת שנאמר לאחיך לענייך ולאבינוך בארצך". בפרק ט, לעומת זאת, העדיפות נקבעת על פי הצורך ועל פי ההשתייכות לבני העיר – "גבאי צדקה... מחלקין המעות מערב שבת לערב שבת ונותנין לכל עני ועני מזונות המספיקין לשבעה ימים, וזו היא הנקרא קופה... גבאין שלוקחין בכל יום ויום מכל חצר וחצר פת ומיני מאכל או פירות או מעות ממי שמתנדב לפי שעה, ומחלקין את הגבוי לערב בין העניים ונותנין לכל עני ממנו פרנסת יומו, וזהו הנקרא תמחוי... התמחוי לעניי עולם, והקופה לעניי אותה העיר בלבד".

כלומר, עני הנצרך לכך יקבל מזון ליום אחד על מנת למנוע את מותו ברעב, אך לא מעבר לכך. עניי העיר, לעומת זאת, מקבלים את מזונותיהם לשבוע שלם. הדבר מסתבר לאור ההנחה שהנחנו בתחילה כי הצדקה המוזכרת בפרק ט היא חיוב על הציבור; על כן, העניים בני העיר המהווים חלק מן הציבור ודאי קודמים לעניים שאינם שייכים לו. ניתן לראות שינוי זה בסדר כנובע מאותו העיקרון של העדפת הקרוב; אך הרמב"ם בפרק ט מציין בנוסף, שבניגוד לקופה, הנהוגה בכל קהילות ישראל, הרי שהתמחוי, שהוא כפי שראינו מיועד לעניי עולם, יש קהילות שנהגו בו ויש שלא נהגו בו. מכאן נראה, כי אין מדובר רק ביישום שונה של אותו העיקרון, אלא בעיקרון שונה לגמרי, שבו עצם המחויבות כלפי הפרט נובעת מהיותו בן אותה העיר; לשון אחרת, הצדקה שבפרק ט מושרשת בחיובי בני העיר זה על זה ולא בחיובי היחיד כלפי כל אחד מאחיו היהודים, וממילא אי הנתנה למי שאינו בן העיר אינה רק תוצאה של עדיפות נמוכה כי אם של הפקעתו מכלל החיוב.

בין כך ובין כך, בפרק ח, שאינו עוסק בצדקה אישית, ואף לא בקופה או בתמחוי, אנו מגלים סדר עדיפויות שונה:

היו לפנינו עניים הרבה או שבויים הרבה ואין בכיס כדי לפרנס או כדי לכסות או כדי לפדות את כולן, מקדימין את הכהן ללוי, ולוי לישראל, וישראל לחלל, וחלל לשתוקי,

ושתוקי לאסופי, ואסופי לממזר, וממזר לנחין, ונתין לגר, שהנתין גדל עמנו בקדושה, וגר קודם לעבד משוחרר, לפי שהיה בכלל ארור (הלכה יז).

סדר העדיפויות כאן אינו מבוסס על קרבה אישית ואף לא על השתייכות מקומית, כי אם על מעמדו הלאומי של הנצרך. סדר העדיפויות, אם כן, נקבע תמיד על פי הנותן – בפרק ז הנותן הוא האדם הפרטי, ולכן סדר העדיפויות הוא על פי סדר הקרוב אליו; בפרק ט הנותן הוא הקהל, וסדר העדיפויות הוא על פי ההשתייכות לקהל; ואילו בפרק ח, הנותן הוא 'כיס של צדקה' שהוא מעין גוף העומד עבור כלל העניים בעם ישראל, וממילא הוא מחלק על פי המעמד בתוך עם ישראל.⁴⁴

ממילא גם מובן, כי מעמד הכסף שב'כיס' שונה באופן מהותי הן מהכסף הניתן באופן בין אישי והן מהכסף הנאסף ומתחלק על ידי הציבור. לגבי הכסף הניתן באופן בין אישי, עד שלא ניתן הכסף בפועל, אין לו שום מעמד – כפי שכבר נאמר לעיל, הצדקה הבין אישית מתרחשת דווקא בראיית העני, וממילא הנתנה היא מיידית. לגבי הצדקה הנאספת על ידי הציבור, הרי היא שייכת לציבור, ועל כן "רשאים... לשנותן לכל מה שירצו מצרכי ציבור" (ט, ז), ואף אם אינו עניין צדקה כלל. לגבי הכסף הנמצא בכיס, לעומת זאת, "המתפיס בצדקה חייב" (ח, ב), כלומר לכסף ישנו מעמד של 'כסף צדקה' – עד כדי כך שראה הרמב"ם צורך להדגיש שאין הכסף נאסר כהקדש (ח, ה). מדברי הרמב"ם בהמשך פרק ח, בהלכה ו, משתמע שאת הכסף הנמצא בכיס ניתן לשנות רק לצורך מצווה אחרת, אך לא לסתם צרכי ציבור.⁴⁵

דומה כי צורת צדקה זו, של הנותן לתוך כיס של צדקה, היא זו שמשבח הרמב"ם להלן, כדרגה הצדקה השנייה במעלתה –

⁴⁴ מהלך זה נראה לי הגיוני ומשכנע (ועיין שו"ע י"ד רנא, ה), אך קושיה חזקה עולה מהמשך הלכה יח בסוף הפרק – "ואם היה אחד מהן רבו או אביו..." וכו'. האחרונים (עיין לדוגמה דרך אמונה ס"ק קכה) העירו כי במשפט זה עובר הרמב"ם מדיון בגבאי צדקה, שבו הוא עסק עד עתה, לדיון באדם פרטי הנותן צדקה. אמנם, אף אם הסבר דחוק זה נכון, מוקשה הוא, שהרי אם אכן אנו עוברים ליחיד הנותן צדקה, הרי שלא רק אביו קודם לשאר אנשים ואף אם הם חכמים, אלא גם אמו, אחיו ושאר קרובים שלו.

ואולי יש מקום להציע על דרך האפשר, שהכוונה כאן לגבאי צדקה של ארגון ('קופה') הנשען בעיקר על תרומה של אדם אחד; ואף שמעיקר הדין אין לייחס שום קדימות לקרוביו, שהרי הצדקה אינה נתינה אישית שלו כי אם מהקופה – מכל מקום במצב בו דווקא אביו או רבו נצרכים אנו נותנים להם, כיוון שאנו רואים אותם כמי שגרמו את קיומה של הקופה (בין במעשים ובין בחינוך), ועל כן הקופה, ולא האדם הנותן, היא שמחויבת לתת לאביו או לרבו של הנותן.

⁴⁵ וכן פסק בשו"ע י"ד רנו, ד, עיין שם.

הנותן צדקה לעניים ולא ידע למי נתן ולא ידע העני ממי לקח, שהרי זו מצוה לשמה, כגון לשכת חשאים שהיתה במקדש, שהיו הצדיקים נותנין בה בחשאי והעניים בני טובים מתפרנסין ממנה בחשאי, וקרוב לזה הנותן לתוך קופה של צדקה, ולא יתן אדם לתוך קופה של צדקה אלא אם כן יודע שהממונה נאמן וחכם ויודע להנהיג כשורה כר' חנניה בן תרדיון (י', ח).

דברי הרמב"ם בוודאי אינם הולמים את הצדקה הציבורית המתוארת בפרק ט, שהרי שם יש כפייה על הצדקה, ולא ניתן לומר שלא ייתן אדם אלא כן סומך על הממונה. דומה שאף את הצדקה המתוארת בפרק ז אין הם הולמים, שהרי שם צריך הנותן להכיר את המקבל על מנת לדעת מהו חסרונו, ואף המצווה כולה מנוסחת באופן שחיוב הנתונה חל דווקא כשרואה את העני, ובצורה בה הכסף ניתן באופן ישיר ולא על ידי קופה. נראה אם כן שדווקא הצדקה בפרק ח, בה קיים 'כיס', שהוא למעשה ארגון שנועד לפעול למטרות חברתיות, היא סוג הצדקה המוזכרת בתיאור דלעיל.

ג. שלשה מגזרים – הפרטי, הציבורי והחברתי

נמצאנו למדים, כי הן מצד גדרי הנותן, הן מצד גדרי המקבל, והן מצד גדרי מעמד הכסף עצמו, מסמן פרק ח חטיבה נפרדת מפרקים ז ו-ט. אין הוא דן בצדקה כמעשה בין אישי, ואף לא כעשייה ציבורית במובן הפוליטי והמנוהל על ידי השלטון; בשפה המודרנית עוסק פרק זה ב'מגזר השלישי' – ארגונים ללא כוונות רווח שאינם חלק ממוסדות השלטון. הרש"ר הירש ראה את שלשת המעגלים – היחיד, המדינה (בלשונו – "הקהילות") והחברה, כמרומזים בפסוקי התורה הדנים בצדקה בפרשת ראה:

החובה לספק את צורכי העני מכל הבחינות – "די מחסורו" – יצרה את הצורך שהדאגה לעניים תהיה עניין של כל ציבור יהודי, והרשות בידי הציבור לכופף את חבריו לתת מהונם למטרות אלה: "ממשכנין על הצדקה". אך מאידך, בכך לא נתמצה קיום המצוה הזאת, אלא היה צורך גם בגמילות חסד של יחידים ובחברות גמילות חסד הפועלות בהתנדבות... התפקיד הנובע ממצות צדקה הוא כה גדול וכה אחראי עד שרק פעולת גומלין של שלושת הגורמים האלה – הקהילות, החברות והיחידים – יכולים להביא לידי קיומו (דברים טו, ח).

לצדקה הניתנת על ידי 'המגזר השלישי' יש תפקיד חשוב לא רק בשל הרחבת המשען עליו יכול העני להיסמך בעת דוחקו, אלא גם בשל המשמעות החברתית הרחבה שלה. הצדקה הפרטית, הניתנת על ידי היחיד, ובה דן הרמב"ם בפרק ז, כוחה רב לה בחינוכו של היחיד

לנתינה; אך מטבעה ועל פי גדריה היא מתרחשת בעיקר בגבולות ביתו, לקרוביו וחבריו, ובכך יש בה גורם המחליש במידה מסוימת את החברה כחברה ומלמד כל אחד לדאוג לבני ביתו. הצדקה הנעשית על ידי השלטון, כבפרק ט, אכן מחזקת את כוחה של החברה כמסגרת ציבורית, אך מאידך גיסא מצמצמת את כוחו של הפרט, גורמת להישענות על הציבור ומחלישה את תחושת האחריות האישית של כל אחד מן הפרטים. דווקא הצדקה הנעשית על ידי חברות ומוסדות צדקה באופן שהוא התנדבותי מחד גיסא, אך פונה לכלל הקהל מאידך גיסא, מביאה לחיזוק תחושת האחוה בין כלל חלקי הקהילה, תוך העצמת הפרטים ולא החלשתם.

דומני, כי רמז לשלשת מעגלי הצדקה ניתן למצוא גם בדברי הרמב"ם בתחילת פרק י:

חייבין אנו להזהר במצות צדקה יותר מכל מצות עשה, שהצדקה סימן לצדיק זרע אברהם אבינו שנאמר כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו לעשות צדקה, ואין כסא ישראל מתכונן ודת האמת עומדת אלא בצדקה שנאמר בצדקה תכונני, ואין ישראל נגאלין אלא בצדקה שנאמר ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה.

הרמב"ם מציין שלש סיבות לצורך להיזהר במצוות צדקה. הראשונה פונה ליחיד, בהיותו מזרעו של אברהם אבינו וממקבלי מסורתו; השלישית פונה ל'משפט', הלא הוא הדין והסדר החברתיים; הסיבה השנייה, כך נראה לי, היא שמתייחסת לאותו הפן החברתי של הצדקה שאינו נעשה על ידי השלטון כי אם על ידי ה'כיסים' – החברות השונות וארגוני הצדקה. זוהי הצדקה שמכוננת את החברה הישראלית כחברה בריאה, ועל כן היא גם שיכולה להעמיד את 'דת האמת'.⁴⁶

ד. הכנסת כלה ופדיון שבויים

אם כנים דברינו לגבי החלוקה המשולשת שבין הפרקים, הרי שיהיה בכך כדי לבאר הלכות רבות הנידונות בדברי הרמב"ם ותוכנן משתנה מפרק לפרק. על חלקן של הלכות אלו – כגון כמה יש לתת או סדר העדיפויות של הנתינה – כבר הערנו במהלך המאמר, וכאן

⁴⁶ אף במקורות חוץ תורניים אנו מוצאים הכרה בחשיבותו של 'המגזר השלישי'. במיוחד הדגיש זאת אלכס דה טקוויל בספרו המפורסם 'הדמוקרטיה באמריקה', שם הוא כותב, בין השאר: "אין עוררין על כך שלעתים קרובות העם מנהל באופן גרוע מאוד את עסקי הציבור; אבל מן הנמנע הוא שפשוטי העם ייקחו חלק בעסקי ציבור בלי שירחיבו את מעגל רעיונותיהם ויצאו מן השגרה הרגילה של מחשבותיהם..." (ח"א, סוף פרק ו). ועיין גם במאמרו של פרופ' הלינגר "תרומתה האפשרית של המסורת הפוליטית היהודית לתפיסת צדק חברתי בישראל", בתוך הספר 'המסורת הפוליטית היהודית לדורותיה'.

ברצוני לשוב לשאלות אותן שאלנו בראש המאמר לגבי חיוב הציבור ביעדים כגון פדיון שבויים והכנסת כלה, יעדים המוזכרים בפרק ז'⁴⁷ ובפרק ח, אך לא בפרק ט.

והנה, שאלת החלוקה בין היעדים, נראית כתלויה במישרין בשאלת מטרתה של מצוות הצדקה על צורתה המשתנה בין פרקים אלו. בפרק ז' מטרת המצווה היא חינוכו של האדם לנתינה לאחר, אהבת הרע וחזוק הקשרים. על כן הצדקה הגדולה ביותר מבחינה זו היא דווקא הצדקה לקרוביו של האדם ובתוך ביתו. בפרק ט, לעומת זאת, מטרת המצווה הינה בפשטות – "וחי אחיך עמך", החברה מחויבת להחיות את חבריה, והשלטון הוא שעושה זאת, אף אם בדרך של כפייה על הפרטים. אף הפרט שאינו נכפה בפועל, כיוון שהסכים לתת, נדרש לתת לאו דווקא מתוך תחושה של אהבת הרע, שהרי ייתכן שכלל אינו יודע במי מדובר, אלא מתוך הבנה שחובתו לשאר בני החברה קודמת לזכותו בקניינו הפרטי, והרי הוא 'ככפוי' על הנתינה.⁴⁸

בניגוד לשתי מטרות אלו, הנותן לכיס של צדקה אינו פועל מתוך אהבת הרע, שכן פעמים שהוא מקדיש כספו קודם שהוא יודע למי יינתן. אף אין הוא פועל מתוך תחושת חובה בהיותו חלק מן הקהילה, שהרי אין הוא כפוי לתת. מטרת צדקה זו היא תיקון העולם והחברה; לא חינוך היחיד ולא קיום הכלל כי אם תקנת שניהם: היחיד בא על תיקונו באמצעות השתתפותו בענייני הכלל, ואילו הכלל בא על תיקונו כשהיחידים שבתוכו בונים מנגנונים של סיוע ועזרה הדדית. בלשון הרמב"ם בפרק י' שהבאנו לעיל מטרת מעשה הצדקה באופן זה הוא כינון כיסא ישראל והעמדת דת האמת.

ממילא מתבררים ההבדלים שבין היקפי היעדים בפרקים השונים. בפרק ז', שם נדרש הנותן להזדהות עם המקבל, כוללת הנתינה כל תחום בו המקבל חסר – "די מחסורו אשר יחסר לו", ואפילו בתחומים שהנותן עצמו אינו רואה אותם כנצרכים. בפרק ט המקבל אינו נתפס כאדם פרטי, בעל רצונות ומאווים משלו, כי אם בן הקהילה; ממילא אין אנו מתייחסים למחסורו הסובייקטיבי אלא לצרכי האדם בכלל, שהם בעיקר מזון וכסות, ואולי אף מחסה. בפרק ח המטרה היא תיקון החברה על ידי הפיכתה לחברה של חסד ויצירת תרבות חברתית של חסד; תרבות שאינה יכולה להיווצר על ידי כפייה של השלטון

⁴⁷ אם לא בפירוש, הרי לכל הפחות מכלל בגדר 'כל מחסורו'.

⁴⁸ בכך אף נפתרת הסתירה שבין דברי הרמב"ם בפרק י' הלכה ח, המהללים דווקא את המתן בסתר, ודבריו בהמשך הפרק בהלכה טז, שם דווקא הצדקה בתוך ביתו של אדם היא שנחשבת לצדקה גדולה, והאדם קרוי להזמין עניים ויתומים אל שולחנו. נראה כי הרמב"ם מבדיל בין מטרות נפרדות של מצוות הצדקה בצורותיה השונות.

או פעולות של יחידים כלפי יחידים בלבד. בהקשר זה, ייתכן בהחלט כי אין חיוב על קהילה לפדות שבוי שאינו מבניה, ולא יכולה היא לכפות את היחידים לתת לשם כך. באופן דומה, ייתכן כי היחיד פטור מלתת לצורך זה במקום שבו סכום הפדיון גדול מחומש מנכסיו, אך מבחינת תיקון החברה, אינו דומה קהל הדואג לפדות שבוי – יהיה שבוי זה מבניו או לא – לקהל שאינו דואג לכך. כך גם לגבי מעות להכנסת כלה יתומה; אין במעות אלו משום צורך קיום בסיסי, ועל כן אין קופת הצדקה העירונית צריכה לדאוג לכך. אף מצד היחידים, אם כל אחד תורם לקרובו ומשום כך לא נותר לו ממון לצורך אותה כלה יתומה, הרי שלכאורה נהג על פי דין; אך חברה שאינה מאפשרת לכלה יתומה לשמוח ביום חתונתה היא חברה שאין בה חסד.

ה. חסד, משפט וצדקה – כי באלה חפצתי נאם ה'

הארכנו במאמר זה בביאור סוג הצדקה האמצעי, זה הניתן מנדבת לבו של האדם ומיועד לשיפור פני החברה כולה, אך כפי שהבאנו לעיל מן הרש"ר הירש, כל שלושת הסוגים נדרשים על מנת להגיע למיצויה של מצוות הצדקה.

נראה, כי הרמב"ם התייחס לשלשת סוגי הצדקה הללו בפרק נא במורה הנבוכים. הרמב"ם מתייחס שם לביאורם של שלשה מושגים שונים – חסד, צדקה ומשפט:

חסד נופל על גמילות חסד גמור, וצדקה על טובה שתעשה אותה מפני מעלת מדות להשלים בה נפשך, ומשפט פעמים שתהיה תולדתו נקמה ופעמים שיהיה טוב.

כלומר, בעוד פעולת החסד עניינה גמילת הטוב עם האחר וטובתו שלו היא המטרה, הרי שפעולת הצדקה עניינה גמילת הטוב עם נפשך שלך, ומידת המשפט אין עניינה גמילת הטוב כי אם תשלום ופירעון, לטוב ולרע. אפשר לשייך מושגים אלו לשלושת מושגי הצדקה שראינו: 'צדקה' שייכת לצדקה המתוארת בפרק ז, מעשה בין אישי שמטרתו העיקרית היא חינוכית. 'משפט' הוא המעשה השלטוני הנידון בפרק ט, כך שהפרנסה הניתנת לבני החברה היא הצד השני של המטבע, שצדו האחר הוא הענשת החוטאים מקרב החברה, ומטרתה משפט ותגמול. ה'חסד' לעומתם, הוא מושג שעניינו הוספת הטוב בעולם, מקביל לפעולה הנעשית בפרק ח, הפעולה שבה החברה גופא היא היעד להטבה.

נחתום במובאה מן הפרק הבא, שהוא פרק הסיום של מורה הנבוכים:

ואמר בחסד כמשפט וצדקה חפצתי נאם ה', רוצה לומר שכוונתי שיצא מכם חסד משפט וצדקה בארץ... באורו, ששלמות האדם אשר בו יתהלל באמת, הוא להגיע אל השגת השם כפי היכולת, ולדעת השגחתו בברואיו בהמציאו אותם והנהיגו אותם, איך

היא, וללכת אחרי ההשגה ההיא בדרכים שיתכוין בהם תמיד לעשות חסד ומשפט וצדקה, להדמות בפעולות השם.

ביקורת ספרים

'תפילת שמונה עשרה ויסודות האמונה', מאת הרב עזרא ביק

ספרו של הרב עזרא ביק על התפילה הוא עיון פרשני בתפילת העמידה. הנחתו היסודית של המחבר היא שהנוסח של הסידור שבידינו הוא טקסט שחובר בידי חז"ל, ושעל כן הוא מזמין עיון ולימוד, כמו כל יצירה אחרת שלהם.¹ המחבר מציין מראש את המקורות אשר שימשו אותו בפרשנותו – מקראות תנ"כיים שעל פיהם נטבעו מטבעות התפילה, וכן דברי חז"ל וראשונים. התמצאותו ומחקרו של המחבר במקורות הללו הם כלי הכרחי בידו בפיצוח הכוונות העומדות ביסודן של ברכות שמונה עשרה. בספר מוזכר מקור קדום יחסית ולא ידוע – פירושו של רבי יהודה בן יקר לתפילות, והרב ביק ממליץ לקוראיו על השימוש בו.

כאיש ישיבת הר עציון, וכתלמידם של הגר"ד סלובייצ'ק ז"ל ויבדל"א מורנו הרב ליכטנשטיין – מאמין המחבר בחוויה האינטלקטואלית שבלימוד. לכן, העיון הפרשני בתפילה המוצע בפני הקורא, חותר בין השאר גם לחוויה עשירה – חוויה שיש בה דיוק, תחושת יסודיות, עומק והנאה. אפיונים אלה יוצרים את מה שקראתי – "עיון פרשני". בניגוד ל"פירוש", הדבק בטקסט המתפרש ומצמיד לו ביאור שוטף, עיונים אלה הם מסות היורדות לשורשי הנושאים של ברכות העמידה, בעזרת הדיוק במילותיהן ובסדר המשפטים, רגישות לחריגות ועוד.

יצירה פרשנית זו – מה מטרתה? האם היא באה לחקור את התפילה ולשתף את הקורא בממצאים, או שבדעתו של המחבר לדבר אל האדם המתפלל במישור קיומי יותר? מסתבר שפנייה אל המתפלל הייתה אמורה להציע לו הדרכה, לייעץ לו, לנגוע בחווייתו וכיוצא באלה. ברם, מרכיבים כגון אלה אינם נוכחים במפגש הראשוני עם הספר. כך מבטיח

¹ בלי להזכירו, דומה שהרב ביק נוטה לעמדתו של הרמב"ם, שמעיקר תקנת חכמים הוא שתפילתו של כל אדם לא תהיה עילגת אלא מנוסחת בלשונם הצחה של חז"ל. בהקשר זה מביא המחבר את שיטתם מרחיקת הלכת של חסידי אשכנז, שמילות התפילה מדויקות וספורות ממש, והמשנה מן המטבע הקבוע פוגם במשמעותו בממד הסוד. אולם דעה זו רחוקה מלהיות נחלת כל הראשונים. לדעת הרשב"א (ברכות יא ע"א) ועוד, חז"ל אפשרו התנסחות חופשית, ומעבר למספר דרישות נקודתיות בברכות מסוימות, הם הכתיבו בעיקר את המסגרת הצורנית של התפילה והברכות ואת תוכנן הכללי. עם זאת, המאמץ הפרשני בביאור הסידור הוא ראוי ועומד בפני עצמו, בלי קשר לחילוקי הדעות הללו.

המחבר עצמו בפסקה הראשונה שבפרק א: "מטרותינו הן ראשית לנתח את לשון הברכות כדי להבינן לעומק, ושנית, לגלות את הרעיונות הגלומים בברכות ולעמוד על כמה מעיקרי האמונה והמחשבה היהודית שחז"ל הטמיעו בתפילה". מכאן, נראה שפירושו של הרב ביק על טקסט התפילה, אינו פונה אל המתפלל בתור שכזה, אלא אל לומד הספר, כשם שכל מחבר מקיים דו שיח עם קוראיו, ולא יותר.

הביאורים שבספר נועדו לגלות פן מסוים בסידור, כפי שעולה מן הכותרת. בתפילת שמונה עשרה ניתן למצוא יסודות אמונה. נושאים כמו תפקיד האדם ומעלתו, חובותיו לבוראו, קדושה, תשובה, גאולה ועוד – כולם באים שם לידי ביטוי. מתברר שסידור התפילה, העוסק בבקשותיו של האדם מן הקדוש ברוך הוא, טומן גם התייחסות לסוגיות מחשבתיות.

עד כאן הרעיון של החיבור נשמע מגרה ומעניין. הרב ביק מצא בקעה להתגדר בה, ומפרש את הסידור מתוך מגמה מקורית – כיצד ניתן להפיק ממנו את עיקרי היהדות, או את "תפישת העולם של חז"ל" (לשון העטיפה). בכך הוא "נותן למתפלל מבט חדש על התפילה" (שם).

מה שגילה המחבר

ברם, בניגוד לאמור, האמת אינה כן. הספר אינו טוען שיסודות האמונה הם אחד ההיבטים שיש להיות מודעים אליהם בתפילת העמידה, אלא שיסודות האמונה הם הנושא של התפילה. הבקשות הקונקרטיות הן ה"תירוץ": אירועים מזדמנים או תזכורות טורדניות שבאו כדי לתקן את תפישת העולם שלנו, ולא רק את תפישת העולם, אלא את עצם העולם. כלומר, דרך כל הסוגיות המעשיות המציפות את עולמנו המוחשי, והצרכים המשוועים שאינם נותנים מנוח, אנו מגלים וחוזרים ומגלים, שמאחורי המציאות החיה ניצבת לה מערכת צרכים גדולה ובסיסית עוד יותר, הדורשת שהאדם יתקן את עצמו ואת עולמו הפרטי והכללי. התפילה היא בקשת התיקון היסודי הזה, היא עוסקת בו, והיא גם יוצרת אותו.

אמנם חשבנו שאנו מדברים על חוויה אינטלקטואלית או על פרשנות מקורית, אך מתברר שאנו מדברים על האופן שבו התפילה יוצרת את עולמו של האדם. כיצד תלותו הקיומית קושרת אותו לא-לוהיו.

בשלב מסוים בכתבי הספר התברר מצב עניינים זה גם לרב ביק. מעט אחרי חצי הספר, כותב המחבר במבט לאחור שעל פי פירושו לבקשות עד כאן, יוצא שתוכן הוא חיפוש

קרבת ה'. "אני מעיד על עצמי שלא כך הייתה כוונתי בפתח הספר", הוא כותב. בכל זאת, בניגוד לכוונה הראשונית, הביא העיון במקורות חז"ל והמקרא למסקנה הבאה: "תפילה היא קשר דתי ורוחני, לא משום שלשון התפילה מיתרגמת למשהו נעלה יותר... אלא משום שצורכי האדם, הנברא בצלם, נענים באמת רק באמצעות התחברות למקור החיים ומלך העולם".

זה נראה מעט כמו תמרון ספרותי. הדבר מזכיר את תעלולו של הרמח"ל בתחילת "מסילת ישרים", כאשר הוא פותח ואומר שאין בספרו שום עומק או חידוש, ושהוא לא כתב אותו אלא כדי להזכיר את המפורסם, ולאחר מכן מגלה שיראת ה' צריכה "חכמה רבה" ו"עיון רב". אנו מאמינים למחבר שהוא עבר את התהליך שאותו הוא מתאר ובכל זאת, לא חוסר זמן הוא שגרם לו לפרוט את התגלית שלו רק בעמ' 148, במקום לחזור ולהציב את התובנה היסודית שלו בראשית החיבור, בתור מגמה בסיסית. לטעמי, בחירת המחבר בנקודה זו נושאת מסר. אנו אמורים להבין מכאן שעיקרון זה אינו מבוסס על פרשנות מסוימת שאינה הכרחית, אפשרות אחת מני רבות; אלא על פרשנות הבוקעת ועולה על כורחנו מעיון מדוקדק ומן הקריאה הצמודה. עם זאת, אני מתלבט אם לא היה עדיף לבנות אחרת את מהלך הדברים.

השבת כבוד התפילה הקבועה

בספר זה יש דבר מה נועז. תדמיתה של תפילת העמידה בנוסחה הקבועה היא היום בכי רע. מוסכם כמעט על כולם שעדיף שהתפילה תהיה מנוסחת אישית, ורצוי – ספונטאנית. כך מקובל, שרק תפילה אישית תבטא את צרכיו הממשיים של הפרט, שהרי אלה ייחודיים לגמרי ואינם ניתנים להעברה מאדם לאדם. המחשבה שאדם אחר יכול לנסח את הצרכים שלי טוב ממני, נתפסת כעלבון, או מה שיותר גרוע – כפגיעה בדמוקרטיה. שגורה קביעתו של ר' נחמן מברסלב, שהמזיקים אורבים לתפילה הקבועה כמו שודדי דרך המכירים היטב את הנתיבים המשומשים. כמובן, יאמרו במשיכת כתפיים, צריך גם את התפילה הקבועה המנוסחת מראש, משום שבלעדיה היו כאלה שלא היו מתפללים כלל, וכיוצא באלה שיקולים שבדיעבד.

מי שמקשיב היטב לחיבור שלפנינו שומע ממנו טענה רעננה אך ישנה, שהיו שותפים לה הרא"ה קוק והגר"ד סולובייצ'יק: גילוי הצרכים האמתיים של האדם נוגע במקום עמוק, שאליו איננו יכולים להגיע בכוחות עצמנו, בתור אנשים רגילים החיים את חיינו בשטחיות. לכן, אדם הרוצה לגלות למה הוא זקוק באמת, אין לו ברירה אלא להסתייע

ברבותינו, מחברי הסידור. מכאן, שספר זה, העוטה דמות של פרשנות והתבוננות אינטלקטואלית, יכול וראוי לשמש למתפלל כספר עבודה והדרכה, למרות שאין זו שפת המחבר.

הספר מצטיין בהעלאת שאלות יסודיות הנוגעות לברכות העמידה והתמודדות אֲתָן. יש בו לא מעט חידושים מחשבתיים מעוררי השראה, וכן התמודדות עם משימת הגדרת התוכן המרכזי של ברכות מסוימות שקשה למקד את עניינן המדויק. הפרקים בעלי מבנה הגיוני ומחושב, וניכר שמקורם בשיעורים שנמסרו בעל פה.

נציין אחת מסגולות הספר הבולטות: דיון יסודי במושגים מוכרים מאוד המגלים סרבנות נוכח ניסיונות להגדיר אותם. לדוגמה, המחבר עסוק מאוד במושג הקדושה, המופיע בלבושים שונים בסידור התפילה. יש "דבר שבקדושה" הנאמר רק בציבור של עשרה, יש את ברכת "קדושה" בעמידה וכן סוג של תפילה המכונה "קדושה" המכילה פסוקים שמקורם בשירת המלאכים בשמיים. מה פירוש המושג 'קדושה' וכיצד יש להסביר את הופעותיו השונות במהלך התפילה? הרב ביק משרטט תיאוריה אחידה, שלאורה הוא מציע פשר לכל אלה.

הספר מומלץ בחום למי שעניין התפילה מעסיק אותו. ולמי שהנושא אינו מעסיק אותו – ייתכן שקריאת הספר תשנה את המצב.