כתלנו

דברי תורה
מבית מדרשה של ישיבת הכתל

י״ד

שלהי תשנ״ב

ישיבת הכתל
מרכז ישיבות בני עקיבא

©
כל הזכויות שמורות לישיבת הכותל

עריכה: הרב **יוסף בן שחר**

סודר ע"י **חמוטל ארנפלד**, ירושלים שבין החומות

כ״ה

תשכ״ז—תשנ״ב

כה תברכו את בני ישראל — בשם המפורש, ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם — בשם המיוחד לי.

יכול אף בגבולין?
נאמר כאן ״ושמו את שמי״, ונאמר להלן ״לשום את שמו״,
מה להלן **בית המקדש**, אף כאן **בית המקדש.**

כי מציון תצא תורה — אמר ר׳ לוי: כל פעולות טובות ונחמות שעתיד הקב״ה ליתן לישראל, אינן אלא מציון. עוז מציון, שנאמר ״מטה עֻזְּךָ ישלח ה׳ מציון״. ישועה מציון, שנאמר ״מי יתן מציון ישועת ישראל״. שופר מציון, שנאמר ״תקעו שופר בציון״. ברכה מציון, שנאמר ״יברכך ה׳ מציון״. טל חיים מציון, שנאמר ״כטל חרמון שיורד על הררי ציון כי שם צוה ה׳ את הברכה חיים עד העולם״. עזר וסיוע מציון, שנאמר ״ישלח עזרך מקדש ומציון יסעדך״.

תורה מציון, שנאמר ״כי מציון תצא תורה״.

This volume of **KOTLENU**
written by graduates of
Yeshivat Hakotel
on the occasion of its
25th Anniversary
is dedicated in honor of

INGEBORG and **IRA LEON RENNERT**

and their children

TAMARA, YONINA and **ARI**

staunch supporters of Yeshivat Hakotel
and the State of Israel

תוכן העניינים

הקדמה 9

נדבכי תלמוד

הרב **ישראל דזימיטרובסקי**,
בענין סילוק מירושה ומתנה על מה שכתוב בתורה 13
הרב **אביגדר נבנצל**, עד זומם חידוש הוא 20
הרב **חיים סבתו**, קנין כסף במקום שכותב שטר עיון בתנאים ובקנינים 24
ר' **אליהו אברהם פרידמן**, כענין אין הולכים בממון אחר הרוב 28
ר' **יצחק נפחא**, שיטת הרמב"ם בעונת נדרים ומופלא הסמוך לאיש 43
ר' **אהוד לבארי**, בנין וסתירה בכלים 50

נדבכי הלכה

הרב **נחום נריה**, פטור שלוחי מצוה מסוכה 75
הרב **ישעיהו שטיינברגר**, שו"ת בענין שינון משניות 80
הרב **יהודה שחור**, בגדר קבלת מצוות והגיור לאור תקופתנו 88
הרב **חיים מאיר**, טבילה ומילה בגרות 129
הרב **בן־ציון קריגר**, איסור לא תרצח ביחס לנכרי 150
הרב **אריה לוין**, מבחן סוציומטרי לאור ההלכה 182
הרב **אפרים עפג'ין**, ריח לחם עכו"ם בפסח 188
הרב **שלום אופן**, הצלת נפשות בספק סכנה 203
הרב **בנימין לנדאו**, הווידוי — מגידרי התשובה 219
חליפת מכתבים — תגובה למאמרים 253

נדבכי מקרא

הרב **אליעזר לב־יונה**, הנביא יונה מירכתי הספינה 259
ר' **מאיר ורדיגר**, חג השבועות — שבעות חקות קציר 265
רפי יעקובי, שבט גד, ייחודו וייעודו 270
ר' **ישי אילני**, "ויהי בנסוע הארון" — ספר חשוב בפני עצמו 284
ר' **אהוד וולף**, מוקדם המאוחר בתורה 287
ר' **זאב ארליך**, עלייתו ונפילתו של ירבעם בן נבט 291

נדבכי מחשבה

הרב **חיים ישעיהו הדרי**, על שפת הסוכה 331
חנוי מדר,
הנה זה עומד אחר כתלנו — שבחי קבלת שבת ועליה לרגל 346

קובץ זה
במלאות חצי יובל שנים ליסוד הישיבה
הוקדש ע"י
בוגרי המחזורים לשנותיהם
לכבודה של הישיבה
לאות הוקרה לרבנים המחנכים
העוסקים במלאכת הקודש
ולנושאים בעול באמונה

★ □ ★

נתקבצו ובאו לכבודה של תורת ירושלים, שהתחדשה בין החומות עם היתד הראשון שתקעה ישיבת הכתל, מאמרים בתלמוד ובהלכה, במקרא ובמחשבה.

בקובץ זה נשתבצו מאמריהם של הרבנים יושבי בית המדרש, ושל הבוגרים הפזורים בעולמה של תורה, בתי המדרש והכוללים, בעולם החינוך — בתי הספר והישיבות, ובעולם המעשה — במיכלול הגוונים של חיי העם בארצו.

ר' **אהוד וולף**, מוסמך לכימיה; ר' **אהוד לב־ארי**, חשבונאי, ר' **אליהו אברהם פרידמן**, כולל "ארץ חמדה"; הרב **אליאב מאיר**, רבה של גמזו; הרב **אליעזר לב יונה**, רב צבאי; הרב **אפרים עפג'ין**, כולל דיינות, מוסמך לרב עיר; הרב **אריה לוין**, ר"מ בישיבת "שדה יעקב"; הרב **בן־ציון קריגר**, מכללת "אורות"; הרב **בנימין לנדאו**, ראש חוג הלכה, מכללה ירושלים; הרב **בנימין פרל**, ר"מ בישיבה התיכונית בבני ברק; ר' **זאב ארליך**, מורה לתנ"ך ומרכז המרכז להדרכת תנ"ך באלון שבות; ר' **חיים מאיר**, משפטן; הרב **חיים סבתו**, ר"מ ומיסד ישיבת מעלה אדומים; **חנוך מדר**, מורה בעיה"ק צפת; הרב **יהודה שחור**, מוסמך לדיינות וראש כולל ברחובות; ר' **יצחק נפחא**, מדריך פדגוגי בסמינר אפרתה; ר' **ישי אילני**, פיסקאי; ר' **מאיר ורדיגר**, בוגר מכון לב; **רפי יעקובי**, משפטן; הרב **שלום אופן**, רב צבאי.

בע״ה, שלהי תשנ״ב

דברי פתיחה

תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב.
ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם **יחד**
שבטי ישראל...

מביא רש״י על פסוקים אלה: ״תורה אשר צוה לנו משה — מורשה היא לקהלת יעקב. אחזנוה, ולא נעזבנה... בהתאספם יחד באגודה אחת ושלום ביניהם — הוא מלכם...״.

מעלת האסיפה ״יחד״ אינה צריכה ראיה. וכך גם דרכה של תורה, ישראל מתכנסים בבתי מדרשות ועוסקים בתורה בצוותא — בחברותא, בשיעור ובשיעור הכללי ״ומקבלין דין מן דין״. אלא שדרכו של עולם חזקה עלינו, ובוגרי הישיבה הולכים איש איש לדרכו ולמעשהו. ואכן קשת רחבה של בוגרים פזורה בארץ, בתפקידים שונים — איש כמעשהו. רבנים ודיינים, ר״מים ומורים, נושאי עולה של תורה והעוסקים בעול דרך ארץ למינהו. ואע״פ שפזורים הבוגרים — בלבנו פנימה עדיין יונקים כולנו מבית המדרש שבתוככי ירושלים. ב״כתלנו״ מתקבצים ובאים מאמריהם של בוגרי הישיבה יחד עם מאמריהם של היושבים בבית המדרש, וכאילו נמשך בית המדרש המשותף וחוצה הרים ומרחבים ומאחד את הלבבות. ״יחד״ עולה בגי׳ כ״ב, ודרך כ״ב אותיות הא״ב, נמשך בית המדרש המשותף של בני הישיבה לדורותיהם.

גיוון הנושאים שבספר זה, מקיף ומבטא את הנושאים המגוונים שבהם עוסקים בני הישיבה. מסוגיות התלמוד הנדונות בביהמ״ד ועד סוגיות החיים המעשיים. מעֵד זומם, רוב ותנאים עד סוכות ופסח וימים נוראים. מהלכות שמירת הלשון בחיי המעשה ועד סוגיות הגיור הבוערות. מעיון בקדמוניות העם, שבטיו ומלכותו, עד סוגיית פיקוח נפש בחיי היום־יום. כולם בבחינת בית מדרש אחד, ולבם של הלומדים — לב אחד. ״וילכו שניהם **יחדו**״ — ״בלב שוה״. יחדו עולה בגי׳ ״פֹּחַ״. בכחנו זה המשותף נמשיך ונעלה עד ״יועלו מושיעים בהר ציון... והיתה להי׳ המלוכה״.

דרכי תלמוד

בענין סילוק מירושה ומתנה עמשכ״ב

כתובות דף פ״ג ע״א במשנה:

כתב לה דין ודברים אין לי בנכסיך ובפירותיהן ובפירות פירותיהם בחייך ובמותך, אינו אוכל פירות בחייה. ואם מתה אינו יורשה, רשב״ג אומר אם מתה ירשנה, מפני שמתנה על מה שכתוב בתורה וכל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל.

ובגמ׳ בדף פ״ד ע״א מסיקה הגמ׳ שרב פוסק ואומר כך אלא הלכה כרשב״ג דאמר אם מתה ירשנה ולאו מטעמיה, דאלו רשב״ג סבר ירושת הבעל דאורייתא וכל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל, ורב סבר ירושת הבעל דרבנן וחכמים עשו חזוק לדבריהם כשל תורה. וכתב הרי״ף שם רשב״ג אומר אם מתה יירשנה מפני שהתנה על מה שכתוב בתורה אמר רב הלכה כרשב״ג ולית הלכתא כותיה דקיי״ל דבר שבממון תנאו קיים.

וכתב הר״ן על הרי״ף שם וז״ל:

וכן דעת הרמב״ם בפרק כ״ג מהלכות אישות אבל רבינו חננאל פסק כרשב״ג ולא מטעמיה, דהא קיי״ל דבדבר שבממון תנאו קיים, אלא מפני שהוא כמתנה על דבר שלא בא לעולם, והוי כאומר לא אירש את אבא, דלא אמר כלום, והביא ראיה מדגרסינן בירושלמי וכו׳ הלכה כרשב״ג שאמר אם מתה ירשנה אבל לא לענין דבריו שאמר מפני שהתנה על מש״כ בתורה וכל המתנה עמש״כ בתורה תנאו בטל, דהתם בתנאי גוף והכא בתנאי ממון אנן קיימין ולמה אמרו תנאו בטל, שבסוף זכה בהן כלומר שלאחר מיתתה הוא יורשה, וכיון שאין הדבר ברשותו אינו יכול לסלק עצמו מירושתה, כשם שאין אדם יכול לסלק עצמו מירושת אביו וכו׳, ואין פסק זה דר״ח מחוור דכיון דאוקי למתני׳ בגמרין בכותב לה ועודה ארוסה, לא דמי לאומר לא אירש את אבא דלא אמר כלום, דהתם שאני לפי שאין אדם יכול להסתלק ממה שהוא ראוי לירש מעכשיו, אבל זו כיון שעכשיו אינו ראוי ליורשה יכול לסלק עצמו מנכסיה ולכנסה על תנאי שלא ירשנה, ור׳ ירמיה בשם רב דירושלמי אפשר דמוקי מתניתין בכותב לה משנשאת, ונשואה ודאי שירושתה ראויה ליה דומיא דירושת האב שאינו יכול להסתלק ממנה עכ״ל.

ודעת הראב״ד בהשגות על הרי״ף כדעת ר״ח.

והנה מדברי הר״ח שהובאו בר״ן וכן מדברי הראב״ד בהשגותיו על הרי״ף מוכח דהא דקיי״ל דאין הבעל יכול להסתלק אינו משום מתנה על מה

שכתוב בתורה אלא משום שזה דין בדיני ממונות שאין אדם יכול להסתלק מירושת המוריש שלו, והוא הדין מירושת אשתו, ולדעת ת"ק יכול לאדם להסתלק מירושת אשתו, אפילו לאחר נשואין, ורשב"ג מודה לת"ק שמצד דיני הממונות אדם יכול היה להסתלק מירושת אשתו, אלא שסובר שאינו יכול להסתלק משום דהוי מתנה עמש"כ בתורה, והנה יש לחקור אם לפי ת"ק שסובר שאדם יכול להסתלק מירושת אשתו, זה דוקא בירושת אשתו, משום דס"ל דירושת האשה אינו דין ירושה כמו ירושת קרובים אלא זכות ממונות מדיני זכות הבעל באשתו, ולכן יכול להסתלק מזכות זו גם לאחר נשואין, דהיינו לותר על זכותו. או דס"ל לת"ק שכל היורשים יכולים להסתלק מירושתם ומסתברא שהואיל ומצאנו מחלוקתם רק בירושת אשתו, מודה ת"ק שזה רק דין בירושת אשתו, וכנ"ל שירושת אשתו הוי זכות ממונית. והנה שיטת הר"ן ועוד הרבה ראשונים שהדבר פשוט שאין אדם יכול להסתלק מירושת אשתו וכמו שאין יכול להסתלק מירושת קרוביו, וזה דין פשוט בדיני ממונות ולא נחלק אדם בדבר מעולם.

וכל המחלוקת של ת"ק ורשב"ג הוא בכותב לה ועודה ארוסה שלת"ק יכול להסתלק מקבלת זכות הירושה ורשב"ג ס"ל דהוי מתנה עמש"כ בתורה. וס"ל לר"ן שזה דין פשוט בדיני ממונות שמועיל דין סלוק על זכות שעדיין לא זכה בה ובתנאי שיש לו בזמן הסלוק איזה דין מסוים לזכות באותה הזכות דאי לאו הוי דבר שלא בא לעולם, ולכן סובר הר"ן בפרק האשה שנפלו (בדף פ"א ע"ב) שאם היו רק שני אחים יבמים והסתלק המייבם מזכות הירושה שיזכה בתורת יבם מועיל סלוקו והרי הוא כאח רגיל וצריך לומר שגם במקרה זה יש לו כבר שייכות קודם הייבום שהרי הוא כבר יבם ולכן מועיל סלוקו. והנה הר"ן בכתובות בפרק אלו נערות, דף י"ד ע"א בדפי הרי"ף, הביא בשם הרמב"ן שלכן אין למפותה נערה יתומה קנס, משום שהסתלקה מזכותה, ודמי לכותב לארוסתו דין ודברים אין לי בנכסיך בחייך ובמותך. ויש להקשות על זה הרי אין לנערה לפני הביאה שום דין על הקנס ואיך יכולה להסתלק, והרי זה דומה למסתלק מירושה קודם אירוסין שאינו מועיל, וצריך לומר שסלוק בשעת מעשה מועיל גם אם אין לו שום דין מקודם.

והנה כתב הרמב"ם בפרק כ"ג מהלי אישות הלי ז':

> התנה עמה אחר נשואין שלא יהיו לו דין ודברים בנכסיה וכו' אבל אם מתה ירשנה.

וכתב שם הראב"ד בהשגותיו וז"ל:

> ואעפ"י שקנו מידו לסלוק הירושה אינו מועיל לפי שסלוק היורשה לאחר מותה היא, ואינה הקנאה לשום אדם והוי ליה כקנין דברים והנשואין כבר חלין על הכל, אבל תנאי דקודם נשואין לא חלו

הנשואין אלא ע"מ שלא ירשנה ותנאי ממון הוא וקיים עכ"ל.
ומבואר בדברי הראב"ד דהא דמהני בכותב לה ועודה ארוסה אינו מדין סלוק, דסלוק לא מהני והא דמהני היינו משום שהוי מעשה חלות נשואין ע"מ שלא יחול דין ירושה ותנאו קיים, וכן נראה דעת התוס' בכתובות דף פ"ג ע"א ד"ה "כדרב כהנא" שאין הבעל יכול להסתלק מירושת אשתו אפילו באירוסין, ואם האשה היתה עושה תנאי שיחולו הנשואין רק ע"מ שלא ירשנה ודאי היה חל התנאי. אלא שהגמ' מיירי שלא היה דרך תנאי אלא דרך סלוק ולכן זה מהני רק מדין אי אפשי בתקנת חכמים.

והנה הרמב"ם כתב בפרק י"ב מהלכות אישות הל' ט' וז"ל:
התנה עמה אחר שנשאה שלא ירשנה תנאו בטל ואף עפ"י שירושת הבעל מדברי סופרים עשו חזוק לדבריהם כשל תורה וכל תנאי שבירושה בטל, ואעפ"י שהוא ממון שנאמר לחוקת משפט.
וכתב שם הראב"ד בהשגות וז"ל:
חסרון דעת אני רואה בכאן והאיך אדם יכול להתנות על דבר שלא בא לעולם, ואיך יאמר אדם לאביו או לאחד ממורישיו דין ודברים אין לי בנכסיך אחר מיתתך, ואין אדם מקנה מה שאין לו בו שום זכות.
וכתב שם הרב המגיד:
ובהשגות א"א וכו'. ואני סבור שרבינו הוצרך לזה מפני שהאשה שהיא מורישה אותו התנית עמו כן שלא ירשנה והיא תוריש אחר ואילו היתה הירושה כשאר דברים שבממון היה התנאי קיים שיזכה בירושה מי שתורישנו היא וכן היה הדין בשאר ירושות אילו היה כשאר תנאי ממון, אבל מתוך שענין הירושה הוא חקת משפט אי אפשר להפקיעו ולומר איש פלוני ירשנו במקום שיש בן, וירושת הבעל אעפ"י שהיא מדבריהם לדעתו ז"ל, עשו חזוק לדבריהם כשל תורה והוא שנשאת כמו שיתבאר פרק כ"ג וכו' ואל יקשה עליך מה שאמרו פרק יש נוחלין גבי האומר איש פלוני בנו ירשני וכו", שהטעם משום דלא ידע יורש דניחול, דודאי אפילו ידע ומחיל אין בדבריו כלום וכן כתבו קצת המפרשים ז"ל. עכ"ל.
ובפרק כ"ג מאישות הל' ה' כתב הרב המגיד וז"ל:
ומצאתי בתשובה לרבינו שהוא סובר שדין המשנה הוא במתנה אחר נשואין, ואף בזה אמרו בהלכות שהתנאי קיים והוא חולק על ההלכות בזה ואומר שאחר נשואין ודאי תנאו בטל, שכל תנאי שבירושה בטל אבל בארוסה תנאו קיים. וכבר כתבתי שדעת הרמב"ן ז"ל והרשב"א ז"ל כדעת רבינו בענין הדין והם סבורים שדברי ההלכות הם בארוסה, עכ"ל.

והנה מבואר בדברי הרב המגיד בפרק י״ב מאישות שאעפ״י שמצד עיקר דיני הממונות אין היורש יכול להסתלק מירושתו (ומשמע מדברי הרב המגיד אף בארוסה לא מהני סלוק) מ״מ מצד עיקר דיני הממונות יכול המוריש לסלק את היורש ולהוריש לכל מי שירצה ומה שזה לא מועיל היינו משום שזה מתנה עמש״כ בתורה, ואע״פ שזה ממון, לירושה יש דין אסורין ולא דין ממון, ולכן בירושת הבעל שהיא דרבנן היה מקום לומר שהתנאי יועיל, וזה מחדש הרמב״ם שחכמים עשו חזוק לדבריהם כשל תורה ולכן גם בירושת הבעל שהיא דרבנן זה לא מועיל. ומשמע מהרב המגיד שמה שמועיל בארוסה זה לא מדין סלוק אלא משום שחכמים עשו חזוק לדבריהם ודוקא בנשואה אבל בארוסה לא עשו חזוק ולכן יכולה המורישה שהיא האשה לסלק את הבעל. ובפרק כ״ג הביא הרב המגיד שדעת הרמב״ם בתשובה שדין המשנה נאמר בנשואה, ולפי״ז יוצא שלדעת ת״ק יכולה באמת האשה לסלק את הבעל מירושתו אפילו לאחר נשואין, ולכאורה היה אפשר לומר לדבריו שת״ק חולק על הדין של חוקת משפט ולכן בכל הירושות יכול המוריש לסלק את היורש מירושתו. אמנם נראה שהואיל ולא מצאנו מחלוקת זו אלא בירושת הבעל, צ״ל לשיטת הרמב״ם שטעם ת״ק הוא משום דס״ל דירושת הבעל דרבנן, וחכמים לא עשו חזוק לדבריהם אפילו בירושת אשה נשואה.

והנה איתא במשנה בבבא בתרא דף קכ״ו ע״ב:

> האומר איש פלוני בני לא יירש עם אחיו לא אמר כלום שהתנה עמש״כ בתורה.

ובגמ׳ שם:

> לימא מתניתין דלא כר״י דאי ר״י קאמר בדבר שבממון תנאו קיים דתניא וכו״. אפילו תימא ר״י התם ידעה וקא מחלה הכא לא קא מחיל.

ומשמע במשנה ובגמ׳ שלולא הדין של מתנה עמשכ״ב היה מועיל סלוק הבן מירושה. והנה רע״א בתוספותיו פאה פרק ו׳ משנה י״א על המשנה ״הריני קוצר ע״מ שמה שאני שוכח אני נוטל יש לו שכחה״, וכתב הרע״ב משום מתנה עמשכ״ב, והקשה שם רע״א מה צריך לבוא למתנה עמשכ״ב בשלמא כשהוא עושה חלות היה שייך שיתנה אבל כאן מהיכי תיתי שלא יהיה שכחה, והתפארת ישראל שם כתב שאותה הקושיא יש להקשות גם על המשנה בבבא בתרא ״האומר פלוני בני לא יירש לא אמר כלום שהתנה עמשכ״ב״, והרי מהיכי תיתי שיוכל לסלק את היורש, עכ״ד. וצ״ל שהדין מתנה עמשכ״ב אינו דוקא בדיני תנאים, אלא כל מקום שמצד דיני הממונות היה לו כח לפעול את החלות, אלא שזה נגד דין תורה, יש כלל של מתנה עמשכ״ב, ולפי הרב המגיד בפרק י״ג מהלי׳ אישות הנ״ל, הדבר מבואר

בפשיטות, שבאמת מצד דיני הממונות לולא הדין תורה, היה כח ביד המוריש לסלק את היורש ולמנות יורש אחר אלא שבגלל הדין מתנה עמשכ״ב אינו יכול. וכן כתב היד רמ״ה בפרק יש נוחלין אות ו׳, שקודם מתן תורה אפשר היה לסלק יורש ומשמע מדבריו גם למנות יורש אחר, וניתנה תורה ונתחדשה הלכה ואפשר לפרש בדבריו שמה שנתחדשה הלכה זה לא בדיני הממונות, כלומר שגם לאחר מתן תורה יש מצד דיני הממונות הכח שהיה קודם מתן תורה, אלא שנתחדשה הלכה שזה מתנה עמשכ״ב.

והנה רשב״ם בב״ב בגמ׳ כאן, באמת סובר אליבא דאמת, שלר״י שקיי״ל כותיה שבדבר שבממון תנאו קיים, אם הסכים הבן בפירוש (כמו שהסבירו הראשונים דעתו) ומחל על זכותו, יכול האב לסלק את הבן מירושתו. ומפשטות דברי הרשב״ם משמע גם בחלק פשיטות, אמנם הראשונים כגון הרשב״א והריטב״א והר״ן תמהו על הרשב״ם שהרי אין הבן יכול להסתלק מזכותו לרשת, שהרי משנולד יש לו שם יורש, ואם מסתלק באופן ישיר מזכותו על הנכסים זה הוי דבר שלא בא לעולם, ולכאורה דבריהם תמוהים שהרי במשנה לא מדובר שהבן מסלק עצמו מן הירושה, אלא שהאב מסלק אותו, אלא שיש דין מתנה עמשכ״ב, אלא שיש כלל שבדבר שבממון תנאו קיים, והיינו רק במקום שיש מחילה של המתחייב דהיינו הבן, אבל החלות חלה מכח האב שיש לו כח בדיני ממונות לסלק את הבן. וא״כ זה לא משנה אם יש כח בדיני ממונות להסתלק או שאין לו כח, והרי המתחייב עכ״פ מחל על זכותו, ממילא חלה זכות האב לסלקו. שהרי נתבאר לעיל בהרב המגיד שמצד דיני הממונות יש כח לאב לסלק היורש ולמנות אחר ורק מצד מתנה עמשכ״ב אינו יכול וא״כ לר״י במקום שהבן מסכים יוכל האב לסלקו.

והנה את הרשב״א והריטב״א יש ליישב בפשיטות דהנה הרשב״א בכתובות דף נ״ו והריטב״א בקדושין דף י״ט כתבו דמה שאמר ר״י דבדבר שבממון תנאו קיים, אין הפירוש שמעשה הקדושין לא גורם חלות חיוב שאר וכסות, שבזה גם ר״י מודה שגם בדבר שבממון אי אפשר לעשות חלות קדושין שלא תחייב שאר וכסות. ומה שאמר ר״י בדבר שבממון תנאו קיים, זה חל רק מכח מחילת האשה. אמנם אין צורך שהאשה תמחל בפועל אחר הקדושין כמ״ש המשנה למלך, אלא שזה חל מדין סלוק האשה שהבעל קדש ע״מ שהאשה תסתלק והואיל והאשה מסתלקת בשעת הקדושין לא חל חיוב שאר וכסות. וסוברים הרשב״א והריטב״א שסלוק מועיל בדאורייתא, כדעת הר״ן בכתובות בריש פרק תשיעי ובסוף פרק שמיני. נמצא לפ״ז שאעפ״י שמצד דיני הממונות יכול היה האב שהוא המוריש לסלק את הבן מ״מ מכיון שזה דין תורה שהבן יירש א״כ זה הוי מתנה עמשכ״ב, וסלוק האב לא יכול לחול אפילו אם הבן מסכים, כמו שאין לבעל כח לגרום שלא יחול דין שאר וכסות. ובזה חלוק דין קדושין מדין ירושה, שבקדושין זה

יכול לחול עכ״פ מדין סלוק האשה שהרי האשה מסתלקת לפני שקבלה את הזכות, אבל בירושה גם מדין סלוק הבן זה לא יכול לחול שהרי מרגע שנולד הבן כבר זכה הבן בדין יורש ואינו יכול להסתלק מזה וכמ״ש הראשונים, ומדין הזכיה בפועל אינו יכול להסתלק משום שכאשר יש דין יורש, הזכיה לאחר מות האב חלה ממילא, ולהקנות אינו יכול משום דהוי דבר שלא בל״ע.

נמצא שהגמ׳ באמרה ״התם ידעה וקא מחלה הכא לא קא מחיל״, כונת הגמ׳ לומר ששם אעפ״י שמצד הדין מתנה עמשכ״ב לא יכול הבעל למנוע חיוב שאר וכסות, ובכל זאת זה חל מכח סלוק האשה, אבל כאן גם מכוח סלוק הבן זה לא יכול לחול.

אמנם יש מקום לפרש שהדין שבדבר שבממון תנאו קיים לר״י שזה רק כשבעל הזכות מוחל אין זה סתם דין שהוא ימחול, אלא שזה דין שבמקום שאם הזכות תחול יש לו כח למחול. א״כ גם לפני שחלה הזכות מועילה מחילתו לענין זה שיהיה כח למתחייב לפעול חלות שלא תחול הזכות.

אבל במקום שאין לבעל הזכות כח למחול על זכותו כמו בירושה שאין דין מחילה על דין הירושה, שזה לא זכות ממון, וסלוק לא שייך כמ״ש הראשונים שכבר יש לו שם יורש וכנ״ל, הרי שאין לבעל הזכות והכח למחול וכל דין של מתנה עמשכ״ב בדבר שבממון תנאו קיים לר״י זה רק כשהיה מחילה של מי שבידו למחול.

ולפי מהלך זה גם הרמב״ן שמבואר בדבריו בב״ב קכ״ו ע״ב שחולק על הריטב״א והרשב״א, וכן התוס׳ בריש פרק הכותב שמוכח מדבריהם שחולקים על הרשב״א והריטב״א וסוברים שלר׳ יהודה דקיי״ל כותיה יש לבעל כח לקדש ע״מ שלא תחול זכות האשה על שאר וכסות במקום שהאשה מסכימה, מ״מ הם יכולים לחלוק על רשב״ם ויסברו שגם אם מחל הבן בפירוש אין האב יכול לסלקו וכנ״ל.

והנה יש לעיין לדעת הרשב״א והריטב״א שסוברים שאין בכח הבעל לעשות חלות קדושין שלא יחול שאר וכסות מדין מתנה עמשכ״ב, מדוע יש בכח האשה להסתלק ולגרום שיחולו קדושין בלא דין שאר וכסות. וצריך לומר לשיטתם שבמקום שבעל הזכות מסתלק אעפ״י שזה גורם שחל דין קדושין בלא דין שאר וכסות, מ״מ אין לזה דין מתנה עמשכ״ב משום שאין הסברה בדין החלות של הקדושין, אלא שזה גדר של דין מחילה על הזכות של שאר וכסות. אמנם דברינו אלה הם רק לפירוש הרב המגיד בדברי הרמב״ם בפרק י״ב מהל׳ אישות שכתב שכל הסוגיא דריש הכותב מיירי שהאשה רוצה לסלק את הבעל מדין הירושה וכן לפי פירוש הראב״ד בהשגות בפרק י״ב מהל׳ אישות שהסוגיא בריש הכותב מיירי שהנשואין נעשו בתנאי שלא יחול דין ירושה.

אבל לפי שאר הראשונים וכדמשמע פשטות הסוגיא דריש הכותב דמיירי בדין סלוק שהבעל מסתלק מזכות הירושה, ומ״מ ס״ל לרשב״ג שאין זה מועיל מדין מתנה עמשכ״ב, מוכח שגם בסלוק יש דין מתנה עמשכ״ב אלא שלהלכה דקיי״ל כר״י שבדבר שבממון תנאו קיים מהני סלוק. וצריך להוסיף שכנראה גם הריטב״א והרשב״א לומדים בריש הכותב כדעת הראשונים הללו ובכל אופן סוברים הרשב״א והריטב״א שלדעת ר״י שבדבר שבממון תנאו קיים מועיל סלוק של בעל הזכות, אבל תנאי שבא מכח הבעל אפילו לר״י לא מהני. וזה גופא נאמר בדברי ר״י שבדבר שבממון תנאו קיים היינו שבמקום שהזכות לא חלה מכח סלוק הבעל, דבר שזה גדר מחילה אין בו חסרון של מתנה עמשכ״ב.

עד זומם חידוש הוא

גרסינן בגמ' (ב"ק ע"ב:) איתמר עד זומם אביי אמר למפרע הוא נפסל רבא אמר מכאן ולהבא הוא נפסל אביי אמר למפרע הוא נפסל מההיא שעתא דאסהיד הוה לי' רשע והתורה אמרה אל תשת רשע עד רבא אמר מכאן ולהבא הוא נפסל עד זומם חידוש הוא דהא תרי ותרי נינהו מאי חזיא דציית להני ציית להנך אין לך בו אלא משעת חידוש ואילך איכא דאמרי רבא נמי כאביי סבירא ליה דאמר למפרע הוא נפסל והכא היינו טעמיה דרבא משום פסידא דלקוחות וכו' והלכתא כוותי' דאביי.

תו גרסינן בגמ' (שבועות מ"ז:) איתמר שתי כיתי עדים המכחישות זו את זו אמר רב הונא זו באה בפני עצמה ומעידה וזו באה בפני עצמה ומעידה רב חסדא אמר בהדי סהדי שקרי למה לי, וכתבו תוס' (ב"ק ע"ב: ד"ה אין) שלרב הונא איכא חדוש במה שנפסלים המוזמים, משא"כ לרב חסדא. ועוד כתבו דאף לרב חסדא איכא חדוש במה שהמוזמים פטולים בודאי, ולא רק מספק.

והרמב"ן בפירושו לתורה (דברים יט, יח) כתב כי ההזמה תהיה כשיאמרו והלא ביום פלוני עמנו הייתם והטעם מפני שהעדות הזו היא על גופם של עדים והם אינם נאמנים על עצמם לומר לא עשינו כך שהרי יכולים הללו לומר עליהם שהרגו את הנפש או שחללו את השבת. ולפי דבריו לכאורה אין חדוש לא בכשרות המזימים ולא בפסול המוזמים, לא לרב הונא ולא לרב חסדא. ואף דבגמ' אמרו שחידוש הוא, אולי היינו רק לרבא שלא סבר את הטעם של הרמב"ן אבל לא לאביי. והלכה כאביי, ואפילו לרבא החדוש רק לפי הלישנא קמא בגמ' ולא לפי האיכא דאמרי.

אך מכל מקום צריך עיון למה חולק הלישנא קמא אליבא דרבא על הרמב"ן, והא הרמב"ן אמר מלתא דטעמא? ונראה דאה"נ דאם מעמידים את דברי המזימים בעת ההזמה מול דברי המוזמים בעת ההזמה יש כאן דברי עדים נגד דברי בעלי דין. אבל י"ל דעלינו להעמיד את דברי המזימים בעת ההזמה מול דברי המוזמים בעת עדותם, שאז לפי מיטב ידיעתנו לא היתה להם נגיעה בדבר לומר שהיו במקום זה וראו מעשה זה, ואז הרי נאמנים על עצמם לומר שהיו במקום פלוני שאם לא כן לא משכחת שום עדות בעולם, וא"כ יש כאן דברי עדים מול דברי עדים.

ואין לומר שכוונת הרמב"ן שהאחרונים נאמנים במיגו שהיו יכולים לומר שהרגו את הנפש או שחללו שבת, שהרי כתבו תוס' (הנ"ל) כמה טעמים למה אין לומר מיגו כזה.

ורב האי גאון (משפטי שבועות חלק ב' שער ה') כתב דלא מיקרו עדים זוממים אא"כ הודו המוזמים או שתקו, ולפ"ז לכאורה אין חדוש במאי דהמזימים נאמנים ולא המוזמים. אבל באמת גם זה חדוש להרוג בני אדם על פי הודאת עצמן ואפילו על פי שתיקתן כהודאה.

אמנם י"ל כנגד זה דאדרבא, הא דאין אדם נהרג בהודאת עצמו הוא גופו חדוש. דהנה כתב הרמב"ם (פרק י"ח מהל' סנהדרין ה"ו) גזירת הכתוב היא שאין ממיתין בית דין ולא מלקין את האדם בהודאת פיו אלא על פי שנים עדים וזה שהרג יהושע עכן ודוד לגר עמלקי וכו' הוראת שעה היתה או דין מלכות הי' (נ' דכונתו דאצל עכן הי' הוראת שעה מפי הגבורה, ואצל דוד דין מלכות, ולהכי קאמר דוד "כי פיך ענה בך לאמר אנכי מתתי את משיח ה', דלכאורה מאי נפ"מ לחיוב מיתתו בין אם הרג מלך או הרג הדיוט, אבל כל זמן שהיה שאול חי לא היה דוד רשאי לדון בדין מלכות כדאיתא במגילה י"ב :, אבל מאחר שאמר הגר העמלקי שאין שאול חי, ועל זה הוא נאמן דזה מלתא דעבידא לגלויי ולא משקרי בה אינשי, שוב יכול דוד לדונו מדין המלכות), אבל הסנהדרין אין ממיתין ולא מלקין המודה בעבירה שמא נטרפה דעתו בדבר זה שמא מן העמלין מרי נפש הוא המחכים למות שתוקעין החרבות בבטנם ומשליכין עצמן מעל הגגות שמא כך זה יבא ויאמר דבר שלא עשה וכו' וכללו של דבר גזירת מלך היא. והנה פתח הרמב"ם וסיים בגזירה ובאמצע כתב טעם, ונ' דכוונתו לפי שהא שבממון מהניא הודאת בע"ד הוא מצד קרא באשר יאמר כי הוא זה כדכתב רש"י (קדושין ס"ה : ד"ה הודאת), אבל גם סברא איכא, דמסתמא אין אדם מודה בממון שאינו חייב, וסברא זו שייכא עוד יותר במיתה ובמלקות, לכן כתב הרמב"ם דהן מצד הקרא איכא קרא אחרינא לפטור את המודה במיתה או במלקות (ונ' דכוונתו מסיפא דקרא באשר יאמר כי הוא זה, דכתיב התם "אשר ירשיען אלהים" ודרשינן בגמ' פרט למרשיע את עצמו), וגם מסברא אי אפשר לסמוך לחלוטין על הודאתו, שמא ממרי הנפש הוא. וא"כ במה שאין אדם נהרג בהודאת עצמו יש גם צד דגזה"כ.

ועוד, דאף דאין אדם נהרג בהודאת עצמו, מ"מ מצינו עוד מלבד רה"ג שצירפו הודאתו או שתיקתו לחייבו, והוא כדברי ה"ר מנחם (יבמות קט"ז תד"ה הכא) בעדים שהעידו ובאו אחרים ואמרו שהיו עמם במקום רחוק שאי אפשר להגיע ממנו למקום העדות אלא בגמלא פרחא, אם אמרו בגמלא פרחא באנו פטורין, ואם לאו חייבין. הרי שצירף שתיקתם לחייבם וכיו"ב כתב הפנ"י (גטין י"ז) באשת איש שזינתה לא מצינו למיקטלה שמא גרושה היא, אי לאו משום דקבלה עלי' התראה ולא אמרה גרושה אני, הרי דרק שתיקותה מבררת לנו שהיא אשת איש. (ולא דמי לשאר קבלת התראה שאין הקבלה מבררת לנו אלא דהוא מזיד).והטעם בכל אלו, דאף דאין

בהודאתו כדי לחייבו, מצטרפת היא כדי לחייבו על פי העדים.
ועוד חדוש יש לכאורה לדברי רה״ג, דהא אין המוזמים נאמנים לומר שהיו במקום אחר גם מטעם שכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד. ולפי דברי המהרש״א (יבמות קי״ח על תד״ה סד״א) אפילו אם יתנו אמתלא לדבריהם, ואפילו במקום שאין חסרון של כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, מ״מ לא מהניא אמתלא אלא לעקור הדבור הראשון, ולא להאמין לדבור האחרון. אולם מסתבר דמ״מ אם יתנו אמתלא א״כ נעקר דבורם הראשון, ושפיר חזית לציית לדברי האחרונים.
וגרסינן בגמ׳ (שבועות מ״א:) ההוא דאמר לי׳ לחברי׳ הב לי מאה זוזי דמסיקנא בך א״ל לא פרעתיך בפני פלוני ופלוני אתו פלוני ופלוני אמרי לא היו דברים מעולם וכו׳ אמר לי׳ רבא כל מילתא דלא רמיא עלי׳ דאיניש לאו אדעתי׳, ופירש״י דתלינן בהלוה טעה וכסבור שפרע בפני אלו ולא פרע בפניהם, אכן ר״ח פי׳ דתלינן הטעות בעדים הואיל ולא רמיא עלי׳. ולפי דבריו אף בשנים עדים תלינן טעותא היכא דלא רמיא עלי׳. ובזה מובנת שיטת תוס׳ (כריתות י״ב: ד״ה לא) בשם רבם בעדים שלא נתכוונו לא יוכלו להעיד, דתמיד יוכל בעל הדין להכחישם ולומר להם לא דייקיתו דלא הוה רמיא עלייכו. וא״כ י״ל דס״ל לרה״ג דאם אין המוזמים מודים למזימים א״כ אדרבא תלינן טעותא במזימים, ולהכי בעינן הודאתם. אמנם קצת קשה לפ״ז לישנא דגמ׳ במאי חזית דציית להני ציית להני, דמשמע דספיקא הוי, והא לקמאי דווקא בעינן למיצת ואולי בתר דמודו להו אכתי לא היה לן למיצת לבתראי, וצ״ע.
ולפי דברי רה״ג, אולי להכי כתבה תורה (דברים יט, כא) בעדים זוממים ולא תחוס עינך, לפי שהיתה סברא לחוש, מאחר שעשו תשובה והתודו ודוי כזה שיש בו כדי לחייבם מיתה.
ומבני הרה״ג ר׳ עקיבא שליט״א שמעתי עוד מקור לדברי רה״ג, מדנקטו בכל מקום גבי המזימים דאמרו עמנו הייתם, דהיינו הם מדברים אל המוזמים, והלא היו צריכים לפנות לב״ד ולומר עמנו היו, אלא לפי שלא נשלמה עדותם עד שנשמעה תגובת המוזמים.
אולם הרמב״ם, אף דפי׳ סוגיא דשבועות כר״ח (פ״ו מהל׳ טוען ונטען ה״ד), מ״מ לא הצריך הודאת המוזמים, ולהנ״ל צ״ע דלימרו המוזמים טועים אתם. ונ׳ דס״ל דלא תלין טעותא בעדים דלא רמיא עליי׳ אלא שלא יזכרו מה שראו, אבל לא תלינן שיאמרו ראינוכם במקום פלוני כשלא ראו.
וגם דברי הרמב״ן דלעיל צ״ב, אמאי באמת נאמנים עדים טפי מבעלי הדין, דהלא יסוד נאמנות העדים הוא מכח חזקת כשרותם, וגם לבעלי הדין איכא חזקה זו. ואי משום דבעלי הדין נוגעים בדבר, הא מעיקר דין תורה עד אחד נאמן באיסורים אפילו כשנוגע לו לממון הרבה.

ואולי לקושי זה רמז הרמב"ם (פ"ז מהלי יסודי התורה ה"ז) כשאמר שנצטוינו לחתוך את הדין ע"פ שני עדים כשרים ואע"פ שאפשר שהעידו בשקר הואיל וכשרים הם אצלינו מעמידין אותן על כשרותן והדברים האלו וכיוצא בהן נאמר הנסתרות לה' אלקינו והנגלות לנו ולבנינו ונאמר הרי האדם יראה לעינים וה' יראה ללבב. אמור מעתה, כל דיני עדות חדוש הם, בין עד זומם בין עד כשר, וכ' הוו תרי ותרי סבירא לי' לרבא דלא הוה ידעינן למאן ניצת, ולהכי, להאי לישנא, קאמר דאין עד זומם נפסל למפרע.

קנין כסף במקום שכותבים שטר
עיון בתנאים ובקנינים

שנינו במסכת קדושין (א, ה) "נכסים שיש להם אחריות נקנין בכסף ובשטר ובחזקה", ובגמ' שם (כו, א): "אמר רב, לא שנו אלא במקום שאין כותבין את השטר, אבל במקום שכותבין את השטר — לא קנה". ופרש"י שם: דכיון דרגילין בהכי לא סמכא דעתיה דלוקח עד דנקיט שטרא, ועיקר דעתו לקנות, על השטר הוא".

ועוד בגמ' שם: "ואי פריש — פריש", היה ניתן לבאר שכונת הגמ' שלא בטל קנין כסף אלא מפני שהוא סומך על השטר אבל אם פריש שדעתו לקנות בכסף — קונה. אבל ברש"י שם כתב: "אם פריש — אם רצוני יקנה לי כספי או שטרי", כלומר שגם אחר שקנה בכסף יכול הוא לשמור לעצמו את שתי אפשרויות הקנין כפי שיחליט. ודבר זה משתמע מהמשך הסוגיא שם: "כי הא דרב אידי בר אבין, כי זבין ארעא אמר: אי בעינא בכספא איקני, אי בעינא בשטרא איקני אי בעינא בכספא איקני, דאי בעיתו למיהדר לא מציתו הדריתו, ואי בעינא בשטרא איקני, דאי בעינא למיהדר, הדרנא ביי". ופרש"י שם: "להכי אמר תרוויהו שיהא הוא יכול לחזור בו, אבל המוכר לא יחזור כדמפרש ואזיל שם בא המוכר לחזור, יאמר לו אני רוצה שיקנה לי כספי, ואם הוא בא לחזור, יאמר לו, איני רוצה שיהא כספי קונה עד שיבוא בשטר וכל זמן שלא קיבלו השטר — אחזור ביי". וקשה, אם הקנין חל בכסף כיצד יכול הקונה לחזור בו, ואם לא חל מדוע המוכר אינו יכול לחזור בו? ואיך פועל קנין כזה שהקונה שומר לעצמו זכות להתחרט מן המיקח ואילו המוכר אינו יכול לחזור בו.

והרמב"ם בהל' מכירה (פ"א ה"ה) כתב: "התנה הלוקח ואמר אם רציתי אקנה בכסף או אקנה בשטר, ונתן הכסף על תנאי זה, הרי זה קיים, ואין המוכר יכול לחזור בו מפני התנאי, והלוקח יכול לחזור בו עד שיכתוב את השטר וכן אם התנה המוכר כזה"

מנין לרמב"ם שגם המוכר יכול להתנות כזה, והלוא בגמרא לא הוזכר דבר זה אלא כלפי הקונה, וביאר המ"מ שם, "זה פשוט הוא שכל תנאי בממון קיים, ומה לי התנה לוקח, ומה לי התנה מוכר".

הרמב"ם מדגיש שזה תנאי וביאור התנאי: הלוקח קונה בכסף בתנאי שלא יצא שטר אבל אם בעתיד יצא שטר מתברר שלא רצה לקנות בכסף ולא קנה עד שיקבל שטר כך למד הרמב"ם את הסוגיא, ואם זהו פירושה בודאי צודקים דברי ה"ה שזה פשוט שגם המוכר יכול להתנות, שהרי כל אחד יכול

להתנות כרצונו. ויכול המוכר למכור בכסף בתנאי שלא ירצה שהמכר יחול בשטר.

אבל דבר פשוט זה צריך לי עיון. שהרי בתנאים רגילים אדם עושה מעשה שיש בו גמירות דעת אלא שתולה את החלות בתנאי. ואם יתממש התנאי אין בידו לחזור בו כיון שכבר גמר דעתו על תנאי זה. כלומר, יש פה עכשיו גמירות דעת (אמנם היא על תנאי), אבל לפירוש הרמב"ם בסוגיתנו מה הוא כאן התנאי, המוכר או הקונה עושה מעשה־קנין בכסף ומתנה שהקנין יחול אם ... לא ירצה שיחול בשטר, במלים אחרות, כאילו אמר אני קונה בכסף אם לא אגמור בדעתי שאיני רוצה לקנות בכסף. וא"כ הרי זה כאילו אמר: הנני עושה מעשה קנין וגומר בדעתי לקנות או למכור בתנאי שאגמור בדעתי.

והרי זה כאדם האומר לאשה הרי את מקודשת לי מעכשיו אם ארצה בעתיד. ולכאורה איך יתכן דבר זה והרי כרגע לא עשה ולא כלום שהרי תלה הכל ברצונו בעתיד ובמעשה שעשה עתה אין שום גמ"ד שהרי לא "שחררי" את הדבר מהחלטתו בעתיד.

ואל תשאלני ממקרה של "הרי את מקודשת לי ע"מ שאתן לך מאתיים זוז", שגם שם יש לו אפשרות שלא לתת מאתיים זוז ואז יתבטלו הקדושין, כיון שבתנאי זה תלה את דעתו במעשה שיעשה, ואם יתן מאתיים זוז יהיו הקידושין מוכרחים ולא תלויים בדעתו, אלא שאם לא יעשה המעשה יתבטלו הקדושין מצד אחר, אבל כאן אמר הריני קונה בכסף אם ארצה. ולכאורה זה דבר שלא יתכן.

וי"ל שגם הרמב"ם הסכים לסברא זו אלא שסובר שכיון גמר דעתו לקנות או למכור (אם בכסף אם בשטר) ואינו יכול לחזור בו מעצם הקנין אלא מסוג הקנין, הרי זה כאילו ביטל מצד אחר, שהרי אם המוכר (או הקונה) יציע לו שטר אז ודאי לא יוכל לחזור בו מהמקח אלא שיכול לבחור בעתיד את סוג הקנין, ולכן אין זה כאומר "הרי אני קונה אם ארצה", אלא כאומר הריני גומר בדעתי לקנות בתנאי שלא ארצה סוג קנין אחר ואפשר לומר שגם דבר זה אינו יכול להתנות וכמ"ש ולבאר פשט אחר בסוגיא כפי שנראה בהמשך דברינו.

במסכת קדושין (נט, ב) מדובר במקדש אשה מעכשיו ולאחר שלושים יום, ומסתפקת הגמ' אם זהו תנאי או חזרה, על הצד שזהו תנאי כותב רש"י (בד"ה 'מספקא') — "האי לאחר ל', אי תנאי הוי, אם לא אחזור בתוך ל' יהיו קדושין מעכשיו" — הרי מפורש ברש"י שאפשר להתנות תנאי כזה. ודומה הדבר לאומר הרי את מקודשת מעכשיו בתנאי שארצה בסוף שלושים.

אבל הרמב"ן בחידושיו שם הקשה על רש"י וז"ל: "וזה אינו מחוור בעיני.

שלא מצינו מקדש מעכשיו שזה יכול לחזור בו (יתכן שיש כאן השמטה בדומה בנוסח וצריך להגיה — שלא מצינו במקדש מעכשיו שיכול לחזור בו שזה יכול לחזור בו — וכסגנון המשנה בשבועות א, ג) וכן הקשה הרשב״א. והקשה הרמב״ן עוד קושיות אחרות שעיקרן שלא משמע שזה כלול בסגנון תנאו. לפי הקושיות האלה משמע שאם היה אומר בפירוש יכול היה להתנות תנאי כזה וכ״מ בריטב״א, אבל מהקושיא הראשונה של הרמב״ן ברור שחולק עקרונית על סוג התנאי הזה. ולכן פירש הרמב״ן את הגמרא שם באופן אחר: ״מעכשיו יחולו הקדושין אם באו שלושים, כלומר אם יקיים אותנו השם ויגיענו לשלושים יום, לומר אם מת תוך ל׳ יום לא תהא זקוקה ליבם״ וכ״כ הרשב״א הריטב״א והר״ן משמו. כלומר, שגמר בדעתו לגמרי בתנאי שיחיה ל׳ יום.

ובסוגיית ייעוד (קדושין יט) למ״ד מעות הראשונות לקידושין ניתנו — הרי זה לכאורה כאילו האדון מקדש את האמה בשעת קנייתה בתנאי שבסוף שש ירצה לייעדה. ולכאורה הרי זה כאומר הרי את מקודשת לי אם ארצה. אבל הרי ידוע שייעוד פרשה מיוחדת היא שהרי יכול להחליט אם ייעד לו או לבנו וכבר הקשה האו״ש איך יתכן דבר זה הרי בדאורייתא אין ברירה (הל׳ עבדים פ״ד הט״ו) אלא ודאי שזוהי פרשה מחודשת ואין ללמוד ממנה. ובפרט שכמה אחרונים תפסו שגם למ״ד מעות ראשונות לקדושין ניתנו, אין זה כמקדש על תנאי ואינה כמקודשת למפרע, ומה שמתבטלים קדושי אחר שקידשה בינתיים אינו אלא משום שמכר האב את זכותו לקדש את הקטנה ולפיכך אינו יכול לקדשה לאחר. (ועיין בקונטרסי שיעורים לרב גוסטמן על קדושין שהאריך לבאר כדבר פשוט שלא יתכן שהם קדושין ״מעכשיו על תנאי שירצה״ וכן הבין בדברי הגר״ח הלוי).

אבל הרי הגמרא כתבה ״משל״ — ״משל מקדש אשה מעכשיו ולאחר שלושים יום״ והשותה זאת לייעוד, וכתב רש״י שם: ״דה״ק לה, מעתה נתחלו, אי בעינא לאחר ל׳״, וא״כ רש״י לשיטתו.

ועיין במאירי שם שכתב — ״שאף האומר מעכשיו ולכשארצה, לכשירצה מיהא מיקדשא למפרע. וכ״כ גדולי הדורות בנותן מתנה למפרע מאותו היום״. וכתב המאירי שם: ״ומ״מ אני מפקפק בה, ואם מזו של אשה [=ייעוד], הרי מ״מ זמן עבודה, ר״ל שש שנים הוא כאילו נזכר בפירוש״. הרי שהמאירי מוכן לקבל תנאי כזה במקרה שיש הגבלה של זמן אבל בשם גדולי הדורות כתב שאף בלא שום הגבלה מועיל תנאי של ״לכשארצה״. והנה, במקרה שלנו לשיטת הרמב״ם יתכן שיש הגבלה כיון שהקונה אומר, הקנין יחול בכסף, אם כשתביא לי שטר אחליט שדי לי בכסף אבל כשהמוכר יביא לו שטר אפשר שיצטרך להחליט אם קונה בכסף או בשטר

ואם תאמר כדברינו שאי אפשר לעשות תנאי כזה כיצד נפרש בסוגייתנו את

הבטוי ״אי פריש — פריש״. אפשר לומר, לולא דברי הרמב״ם, שאין זו הלכה מדין תנאים אלא הלכה בהלכות קנינים. המשנה אמרה שנכסים שאין להם אחריות נקנין בכסף ורב חידש שבמקום שנהגו לכתוב שטר לא קנה עד שיקבל השטר וביארו הראשונים לפי שאינו סומך דעתו עד שהשטר בידו.

וא״כ, משעה שהמוכר קיבל את הכסף ודאי סמך דעתו ומצידו — נסתיים הקנין ובודאי שאינו יכול לחזור בו. אבל הקונה אף שנתן כסף, היות ואנו מסתפקים אם סמך דעתו, אין אנו יודעים אם גמר בדעתו לקנות, ולכן אם יודיע לנו שהוא רוצה גם שטר, כלומר שלא גמר דעתו בכסף (במקום שכותבים שטר), יכול לחזור בו עד שיקבל את השטר. אבל המוכר ודאי שאינו יכול לעשות תנאי כזה כיון שאין זה תנאי רגיל, ואחר שקיבל כסף אינו יכול לחזור בו.

והמעיין בפשט הגמרא יראה שהגמרא אינה עוסקת פה בהלכות תנאים אלא בהלכות קנינים ובקונה דוקא, ולא במוכר. ואל תתמה היכן מצינו שקנין נגמר מצד המוכר ולא נגמר מצד הקונה, שהרי מצינו דוגמתו בגוי שמכר לישראל בכסף שהגמרא אומרת (ב״ב נד: ובתוס׳ שם) שהנכסים כ״מדבר״ לפי שהמוכר שהוא גוי נסתלק מרגע שקיבל הכסף ואילו ישראל לא קנה עד שיקבל השטר. הרי שמפצלים בין המוכר לקונה. אלא שא״כ יש לדון אצלנו, אם לבסוף יחליט הקונה שאינו בכסף, הרי מוכח מן הגמרא שהקונה יכול לחזור בו ואז פשיטא שהנכסים של מוכר ובודאי שאינם כמדבר!

ונ״ל שהכסף רק גורם שהמוכר אינו יכול לחזור בו ולבטל את הקנין, אם ירצה הקונה, כיון שגילה דעתו שסמך על הכסף, אך אם הקונה לא ירצה והתברר שאינו סומך דעתו על הכסף וחזר בו, ברור שלא חל כלל קנין ונכסים חזרו למוכר, וכל החידוש אינו אלא שהקונה יכול לברר בעתיד אם סמך דעתו על הכסף בלבד אם לאו.

ר' אליהו אברהם פרידמן
לע"נ חותני היקר
פרופ' ר' **שלום לוריא** ב"ר **שלמה זלמן הירשפלד** ז"ל

בענין אין הולכין בממון אחר הרוב

מצאנו במסכת כתובות מספר הלכות שלכאורה אינן עולות בקנה אחד עם דינו של שמואל הסובר שאין הולכין בממון אחר הרוב ובהלכות אלו נדון כאן.

בכתובות (טו:) מובאת משנה (מכשירין פ"ב מ"ז): מצא בה (בעיר) תינוק מושלך, אם רוב עכו"ם עכו"ם (הכוונה: לרוב הדרים באותה העיר) אם רוב ישראל — ישראל, מחצה על מחצה — ישראל". ומבארת הגמ' אם רוב עכו"ם עכו"ם — למאי הלכתא? מסביר רב פפא להאכילו נבילות. (שיש לו דין של גוי ומותר להאכילו נבלות בידים) רוב ישראל ישראל — למאי הלכתא? ומבאר רב פפא להחזיר לו אבדה. מחצה על מחצה ישראל למאי הלכתא? אמר ר"ל לנזיקין".[1] ומבארת הגמ' שמע"מ נדון כישראל הכונה למקרה ששורו נגח שור שלנו — שמשלם חצי נזק כישראל ועל השאר אומר הביאו ראיה שלא ישראל אנכי. (אך במקרה ששור שלנו נגח לשורו לא משלמים לו כלל שאומרים לו הבא ראיה שישראל אתה).

שתי בעיות עקריות עולות מכאן:

א. בהשבת אבדה רואים אנו שאם על פי הרוב נקבע שהוא ישראל משיבין לו אבדה. וקשה והלא אין רולכין בממון אחר הרוב?

ב. אם נדייק בלשון המשנה (ע"פ באור הגמ') יצא שדוקא מע"מ ישראל לענין נזיקין. אך ברוב עכו"ם במקרה זה ידון כעכו"ם. דהינו שור של רוב עכו"ם שנגח לשור ישראל ישלם נזק שלם. ושוב סתירה להלכה של אין הולכין בממון אחר הרוב!

בקושיות אלו נתקשו הראשונים על אתר וישבו:

א. לגבי השבת אבדה תוס' (ד"ה "להחזיר לו אבדה" בכתו' טו: וביומא פה. וכן בתוס' ראש לכתו') אמרו שכאן המוצא לא מוחזק מרשות הבעלים משא"כ במקרה[2] של אין הולכין בממון אחה"ר ששם המוחזק בהיתר באו המעות לידו ומדעתו נתנם לו הלוקח.

אך תוס' ב"ב (כ"ג: ד"ה חוץ) וב"מ (כ"ג, ד"ה והא)ושאר הראשונים

1. בנזיקין ההלכה היא ששור תם של ישראל שנגח לשור ישראל משלם חצי נזק. נגח לשור כנעני לא משלם כלל. (אפי' במועד) שור של כנעני שנגח שור ישראל משלם נזק שלם. (אפי' תם).

2. המקרה בו נחלקו רב ושמואל לגבי הליכה אחה"ר בממון הוא: המוכר שור לחבר ונמצא נגחן. הלוקח רוצה לבטל המקח בטענת לחרישה לקחתיו והמוכר טוען לשחיטה לקחתו. הרוב מסייע ללוקח שהרי רוב העולם קונים לחרישה (ב"ב צ"ב. ב"ק מ"ו).

לסוגיתנו (רמב"ן הייטב"א רשב"א) סוברים שבאבדה אין למוצא חזקה באבדה ולכן אין כאן התנגשות של רוב עם חזקה. וצריך באור למחלוקתם:

ב. לגבי רוב עכו"ם שמשלם נזק שלם מסבירים הראשונים כיון שאין לגוי חזקה. אך גם כאן שני מהלכים בראשונים:

1. הרוב קובע שהוא גוי, והתוצאה היא שאין לו חזקה וממילא אח"כ ניתן להוציא ממנו ע"פ הרוב (רא"ש, רמב"ן, רשב"א).
2. שיטת הרא"ה: יש ספק אם הוא גוי — ולכן ספק אם יש לו חזקה וספק חזקה אינה חזקה וממילא ניתן להוציא ע"פ הרוב.

כאן עלינו להבין שתי נקודות: א. מדוע לגוי אין חזקה?

ב. באור מחלוקת הראשונים.

התוס' (כתו' טו: ד"ה לא צריכא, וביתר באור ביומא פה) אומר שניתן היה להעמיד את כל המשנה במס' מכשירין לענין נזיקין. דהיינו:

רוב עכו"ם עכו"ם — שמשלם נ"ש כאשר נגח שור שלו לשור שלנו (וכנ"ל).

מע"מ ישראל — שמשלם ח"נ כאשר נגח שור שלו לשור שלנו.

רוב ישראל — שמשלמים לו כאשר נגח שור שלנו לשור שלו.

וקשה טובא:

א. כיצד יתכן שברוב ישראל נשלם לו — הרי זה ממש הדין של אין הולכין בממון אחר הרוב?

ב. סתירה מן התוס' הקודם. תוס' בד"ה "להחזיר" הקשה מאבדה ויישב כנזכר לעיל. וכאן בפשיטות אומר ללכת בתר הרוב. והקשה כן רעק"א בחידושיו לסוגיתנו.

ואכן **בהפלאה** (בחידושיו לסוגיתנו) **ורעק"א** (תשובות במהדורא תנינא סי' קכ"ט ובמהדורא קמא סי' ק"ז במה שנכתב בשולי התשובה) **ובש"ש** (ש"ד פ"ח ופ"ט) אמרו שאם הרוב קובע לי דין לדיני אסור והיתר הרי שנקבע לדבר כבר מציאות כזו — ועל פיו ידונו גם בממונות. והסביר השמעתא שזה כעקרון הרמב"ם בע"א האומר על חתיכת בשר שהיא חלב שהאוכלה לוקה עליה. כיוון שע"י ע"א אקבע עליה איסור וממילא האוכלה מתחייב למרות שהקביעה שהחתיכה היא חלב היתה בע"א אך לענין זה הרי ע"א נאמן. וממילא אח"כ זה משפיע שהאוכלה יתחיב מלקות. וכאן ג"כ הרוב בא קודם המעשה. הרוב קבע דין מסוים **ואח"כ** זה משפיע גם לדינים אחריה. וזה ע"פ אותו רעיון שטמון בהלכה של סוקלין על החזקות. שכיון שכבר הוחזק האסור סוקלין על פיו לאחר מכן. (ועי' בשמעתא שם וביתר באור בש"ו פ"י שהסביר שגם ע"א זה בהוחזק האיסור על ידו לי' יום. ור' שמעון בשערי יושר (ש"ג פ"א) תמה על רעיון זה!) ובכך הסביר השמעתא את

ההלכה שהבא על קטנה בת ג' שנים ויום אחד שנתקדשה בביאה מומת — כיון שרוב נשים לא אילוניות הם והוקבע איסור אשת איש גמור בקטנה ולכן הבא עליו נהרג. וכן מכה אביו שנהרג, שהרוב קבע שהוא ודאי אביו וממילא יש כאן אסור הכאה — ולכן כשיכה אביו יהרג ע"פ הרוב. ההפלאה ורעק"א הביאו ראיה מפדיון הבן — שהאב חייב לפדות בנו למרות שיש כאן שתי הסתמכויות על הרוב —

1. רוב בעילות הלך אחר הבעל ולכן הוא אבי הבן.
2. הרוב אינם טרפה ולכן הבן חייב בפדיון.

מכאן ראיה שכיון שלענין איסור והיתר האב נקבע כאב והבן כלא טרפה — ממילא יש לזה השלכות גם לממון. (ויעוין בקונה"ס כלל ו' אות ה' שטוען שבמתנות כהונה כן הולכין אחר הרוב ולפי"ז אין ראיה מפדיון הבן. אמנם עיין בהפלאה שהביא ראיות נוספות).

ובכך הסבירו השמעתא וההפלאה את הדין של רוב ישראל לענין נזיקין. שכיון שנקבע לו דין ישראל לענינים אחרים, ממילא גם לממון זה ישפיע. (אומנם השמעתא מעלה אפשרות לחלק בין ע"א בחלב לכאן, שהרי בע"א בחלב זה אקבע אסורא וזה משפיע אח"כ לגבי דיני אסורים אך אולי לגבי ממון לא שייך לומר שאקבע אסורא ישפיע?!).

אולם הסבר זה לא מישב את הסתירה בין שני התוס'. שהרי אם התוס' שטפל באבדה היה סובר כסברה זו היה אומר זאת גם לגבי אבדה. וכן דייק בהפלאה. (אך ע"י"ש שאומר שיתכן שתוס' כן סבר סברה זו, ובכל זאת לגבי אבדה היתה לו עדיפות לתרץ כפי שתירץ).

ובשערי יושר (ש"ג פ"א) לא הסכים לקבל את הרעיון של השמעתא לגבי דין זה של רוב ישראל. כיון שע"א שקובע אסור בחלב זו נאמנות גמורה לגבי החלב (ולא שלחלב צריך ברור פחות טוב, אלא ע"א זו נאמנות גמורה וברור גמור לגבי חלב) וכן כל המקומות שמצינו שסוקלין ע"פ חזקה — חזקה שם משמשת **כנאמנות** ולכן אח"כ ניתן להרוג על פיה. אך רוב זה לא נאמנות, אלא שהתורה קבעה הנהגה במצב מסוים. זה לא ברור שכך אכן המציאות וממילא אין דין זה מכריע את המציאות שנאמר שאם נקבע לו דין רוב ישראל לענין איסור והיתר נקבע שזו מציאותו ונלך אחר זה גם לענין ממון. לכאורה ניתן לישב את התוס': התוס' מדבר בחצי נזק, וחצי נזק זה קנס. ובקנס סברו תוס' שכן הולכין אחה"ר. ונסביר:

כפי שכבר ראינו דין זה של אי הליכה אחר הרוב בממון קיים במצב שיש רוב מחד גיסא וחזקה שמתנגדת לו מאידך גיסא. ובאופן סכמטי יש לנו כמה אפשרויות הסבר להלכה זאת:

1. רוב אינו מהווה ברור גמור — ובממון יש הלכה מיוחדת של ברור גמור.

2. מצד הרוב יש לרוב אותו דין בממון כמו באיסור והיתר. אך חזקת ממון עדיפה על שאר חזקות — ואע"פ שבד"כ רובא וחזקה רובא עדיף, בממון חזקת הממון עדיפה.
3. בממון יש דין של סמוך מעוטא לחזקה. זה יכול לנבוע מאחד משני ההסברים הקודמים — אך יכול להיות גם הלכה בפני עצמה שבממון יש דין מיוחד שסומכים את המעוט לחזקה.

בכל דרך שנסביר הלכה זו מבוססת על כך שיש רוב נגד חזקה (ולקמן נבאר יותר). בקנס יש לומר שאין התנגשות של רוב עם חזקה. כל דיון ממוני שדנים עליו — הסיבה המחייבת והחוב הם זהים. ברם בקנס יש מקום לומר שהסיבה המחייבת והחוב הם שני חלקים שונים. הדיון בבית הדין הוא על הסיבה המחייבת — ואחרי שנקבע ע"פ הרוב שאדם זה חייב קנס, **התוצאה** היא חיוב שמתבטא בתשלום נוסף. אך הדיון בבית הדין הוא לא על התשלום אלא על האם יש סיבה לחייב. הדיון הוא במשור שבו אין התנגשות עם חזקת הממון.

(משא"כ בנזיקין או בהלואה, עצם הדיון אם היזקת או לוית זה דיון **שפירושו** הוא האם הנך חייב ממון. פירושו, ולא תוצאה שלו. ואולם בקנס זה דיון בתאוריה, האם אדם זה חייב **עונש.** ואם נכריע לחיוב עונש זה יתבטא בכסף. אך הדיון אינו על הכסף אלא על עצם הענישה).

וביתר בהירות תובן סברה זו לפי הסברו של ר' שמעון שקאפ לדין אי הליכה בממון אחה"ר.

ר' שמעון דן בשער"י (ש"ה פ"א) בסיבה לדין ספק ממון לקולא. הרי לכאורה כל ספק ממון זה ספק גזל. וספק גזל זה ספק איסור וממילא היה צריך ללכת לחומרא?! ומגיע למסקנה (וכן הבין את קונה"ס בענין זה) שדין בעלות בממון לא נגזר מאיסור לא תגזל. אלא להיפך, לאחר שאנו קובעים דין בעלות של אדם על חפץ מסוים — יש בחפץ זה איסור לא תגזל לאדם שיגזלנו. ואת דיני הבעלות אנו קובעים לפי דיני המשפטים ודינים אלו קודמים לדיני התורה. דהיינו יש מישור משפטי שבו אנו דנים ע"פ סברות משפטיות שכליות, ולאחר שאנו חורצים את המשפט לפי כללים אלו חלים דיני התורה.

ומכיון שע"פ כללי משפט אלו, שהם הולכים לפי סברת השכל הישר נקבע שהמוציא מחברו עליו הראיה — לכן חפץ מסויים שייך לאדם מסויים. הרי שזה קובע לו דין בעלות. והלוקח ממנו הוא גזל **בדיני תורה.** המישור המשפטי קודם למישור דיני התורה ולכן אין כאן ספק גזל.

ולפ"ז מבאר (בש"ג פ"ג) את דין אי הליכה אחה"ר בממון, רוב אינו מהוה ברור גמור אלא שהתורה נתנה לו כוח של ברור לדיניה. אך בממונות ששם הולכים לפי סברת השכל הישר הסברה נותנת שמי שמוחזק בממון יש לו

עדיפות על הבא מכח טענת רוב, כיון שרוב לא מהוה ברור גמור. וכשאין חזקה הרוב מועיל. אך לא מדין רוב של התורה אלא מסברה. שרוב נגד לא כלום יש לו זכות עדיפה.

[אמנם יש להקשות על מהלכו של ר' שמעון מן הרשב"א אצלנו לענין אבדה. הרשב"א הסביר שבאבדה כן הולכין אחה"ר א. מן הטעם שבאבדה אין למוצא חזקה, אך הוסיף טעם שני: "ואדרבה קאי עליה בספק השב תשיבם לאחיך — הולכין בו אחר הרוב". ולפי ר' שמעון שקאפ אין מקום לבעיה של ספק השבה — כי היא מתעוררת רק אחר שיוחלט ע"פ דיני משפטי הממונות שממון זה חייב בהשבה[3]].

בקנס — לפי מה שרצינו לחדש — מישור הדיון הוא האם יש **סיבה** המחיבת קנס. הרוב קובע שיש סיבה לחייב וממילא נקבע שיש לו דין חיוב קנס שגורם לחייבו ממון. אין שום חזקה שהתנגשה עם הרוב. ואין להקשות מכך שספק קנס לקולא — כי ספק קנס זה לא ספק מצוה או ספק איסור — זה בסך הכל ספק **סיבה** המחיבת תשלום. ספק כזה אי אפשר לפשוט במישור הראשון של הדיון שהרי אין שום מצוה להתחיב קנס ואין שום אסור באי התחייבות ועל כן יש לדון בהשלכות של הספק. ההשלכה היא בספק ממון וכאן זה כבר דיון ממוני שדינו ספק ממון לקולא. אכן מצאתי שני אחרונים שנראה שסוברים שבקנס הולכין אחה"ר.

חכמת שלמה (חו"מ רל"ב לסעיף כ"ג) ישב בזאת את הקושי מאונס ומפתה שמשלמים קנס לאב. אך ניתן לישב קושי זה בשתי צורות אחרות:

1. כהפלאה — שכיון שנקבע לו דין אב לגבי שאר דברים זה משפיע אח"כ גם לממון.
2. באונס אין לו חזקה בממון. בכל מקרה הוא חייב לשלם או לאב או לבת. כל הדיון של רוב הוא רק האם לשלם לאב או לבת אך לא בעצם חיוב התשלום.

3. אמנם הרשב"א עצמו קשה. שהרי לגבי מחצה ישראל פסק שאין משיבין לו אבדה ומדוע? הרי ספק השב תשיבם?! ונראה אולי לישב שרק כאשר הרוב קובע שיש דין השבה — אמר הרשב"ם שיש לספק חיוב השבה משמעות. דהיינו שילוב של הרוב שלא מהוה ברור גמור בממון, אך בכל זאת ישבו נטיה לכוון מסויים, עם הספק המצוותי. וצריך ברור!
אכן נראה לישב את הרשב"א מדברי הגמ' ב"מ ל. — "ומי דחינן איסורא מקמי ממונא" ולפי"ז במע"מ שיש ספק אסור (אסור השבה לגוי — וזה לא מצוה ממונות אלא אסור של חלול ה') כנגד ספק מצוה ממונית מי דחיין ספק איסורא מפני ספק ממונא. אולם ברוב ישראל — יש רוב שאין אסור — **ואף** אם לא נלך בתר הרוב בממון נשאר לפחת ספק **מצוותי** של מצוות השבת אבדה.

אולם ממפתה שבמקרה זה הבת מוחלת ולא צריך לשלם לה יש מקום לישב כחכמת שלמה. אך גם כאן יש מקום לדון בגדר של מחילה. לפי ההסבר שמחילה זה בעצם תשלום — שוב אין צורך בתירוץ החכמת שלמה ורק לפירוש שמחילה היא אי התחיבות כלל יש מקום לומר כחכמת שלמה, אך אמרנו כבר שניתן לומר כהפלאה.

החכמת שלמה הביא ראיה מב"ק ק"ו: ששומר שפטר עצמו בטענת נגנב על שור שהופקד אצלו ונשבע על כך, אך עדים העידו שראוהו אוכל את השור משלם כפל. שואלת הגמ' שישלם ארבעה וחמשה? ומיישבת שמדובר באכלה נבלה. מקשה החכמת שלמה למה לגמ' להעמיד ברשע? נעמיד באכלו משוחט שלא ידוע לנו אם הוא יודע הל' שחיטה. ונמצא שכל ההיתר לאכלו הוא מכח רוב מצויין אצל שחיטה מומחים הם. אך לחייב ארבעה וחמשה לא ניתן — כיון שאין הולכין בממום אחה"ר? אלא שודאי בקנס כן הולכין אחה"ר ולכן לא העמידה הגמ' כך. ויש לדחות גם ראיה זו — שהרי גם כאן ניתן לומר כישוב ההפלאה שלאחר שנקבע הבשר ככשר זה משפיע גם לממון.

החכמת שלמה הסביר גם סברה בכך שבקנס נלך אחה"ר. בממון לא הולכים אחה"ר כי חזקת ממון אלים וזה אתי שפיר בכל החובות דכבר נשתעבדו נכסיו ואם הוי האמת כדברי הטוען כבר היו נכסיו משועבדים לו. וא"כ הוי זה סותר חזקת ממון, דמה שביד האדם בחזקה שהוא שלו אבל בקנס באינו מתחיל חיובו רק משעת העמדה בדין ואילך וא"כ אף אם נתחייב מכבר עדיין לא זכה זה שכנגדו בשעבוד נכסיו וא"כ אינו סותר חזקת ממון והוי בספק רק על להבא אם נשתעבדו לו נכסיו. ועל להבא לא שייך חזקה. ולא הבנתי, הרי בכסף של הקנס הוא מוחזק ועומד מאז ומתמיד?!

וכן בסוף שער רוב וחזקה (לבעל בינת אדם) הביא הקושיה מאונס ומפתה. ותי' כהפלאה, אך העיר שגם בלי זה — קנסא מממונא לא ילפינן.

אולם ק"ק ליישב כך את דברי התוס'. כיון שהתוס' בכתובות כ"ט. (ד"ה כותית) שאל מדוע לרבא הסובר שכותית עבד ושפחה נטמעו בהן משלמין לכותית קנס, הרי אין הולכין בממון אחר הרוב? ותי' התוס' שכאן כדי שלא יהא חוטא נשכר סמכו אחזקת אבהתא. ממילא רואים מתוס' שסובר שקנס וממון זה היינו הך ובשניהם לא הולכין אחה"ר!

ועי' עוד שעה"מ סוף פ"ג דנדרים (פסקה אחרונה) שמשמע שם שמצוה ממונית לא רק שאינה דוחה אסור — אלא **בטלה** המצוה לגמרי במקום שיש איסור.

4. אולם ע"י בקוב"ש לגר"א וסרמן שהסביר את תי' התוס' בכתו' כ"ט שכשיש רוב וחזקה הולכין אחה"ר אף בממון. [ונדון בזה לקמן]. וזו כוונת התוס' שסמכו אחזקת אבהתא. אך יש להקשות

ומלבד זה התוס׳ אצלנו לא חילקו בין ח״נ לנ״ש ואמרו בפשטות שברוב ישראל זה לענין שור שלנו שנגח לשורו. אמנם הדין של מע״מ ורוב עכו״ם עוסק בשור תם ולפי״ז יש מקום לומר שלכן לא הדגישו תוס׳ שמדובר בחצי נזק — אך זה קצת קשה.

בבית שמואל (אבה״ע סי״ד ס״ק נ״ו) העמיד את דברי התוס׳ בשור מועד. והסביר ש״אין הולכין בממון אחר הרוב״ נאמר רק כשבא לידו מדעת הבעלים. והקשו הש״ש (ש״ד פ״ו) ואחיו בקונה״ס (כלל ו׳ אות ד׳): שאין לך מוחזק גדול מזה?! הרי המזיק תמיד היה מוחזק בממון שעכשיו אנו רוצים להוציא ממנו? ומה פשר דברי הבית שמואל?

והנראה לומר שכוונת הבית שמואל היא להסביר את דברי תוס׳ אלו על הדרך של התוס׳ באבדה. שכאן במזיק הדין הראשוני הוא שישלם בין בהזיק לגוי בין בהזיק לישראל. אלא שהתורה פטרה את המזיק גוי. וא״כ הדיון בבית הדין הוא לא אם הוא חייב אלא אם הוא פטור. דהיינו אין התנגשות עם חזקה — כיון שאסור להזיק גם לגוי, וממילא הדין הבסיסי הוא שישלם — אלא שאם לפי הרוב הסתבר שהזיק לגוי הרי שנחדש עליו דין פטור.

ואמנם רעיון כזה נראה תמוה לאמרו — שהרי יש הגיון חזק לומר שאחרי שהתורה קבעה ששור ישראל המזיק לשור נכרי פטור — שהתורה התירה ממון גוי — אז לא חל החיוב כלל מעיקרא. אך מצאנו מפורש בחת״ס (לכתו׳ טו) שאומר רעיון כזה למקרה ההפוך. ברוב עכו״ם ששמשלם נ״ש מסביר החת״ס את הסברה שלגוי אין חזקה — דהיינו שבעצם גם גוי וגם ישראל המזיק היה צריך לשלם נ״ש — רק שעל ישראל התורה ריחמה לשלם חצי הזק. (ואפי׳ למ״ד שח״נ קנסא זה רחמים שהתורה ריחמה). ולכן ברוב ישראל מתחדש פטור ולא שברוב עכו״ם מתחדש דין חיוב.

רואים שגם החת״ס למד דין פטור של התורה שזה לא פטור מעיקרא — אלא שכל מקרה ומקרה לגופו התורה מחדשת בו את הפטור. שאם יסתבר לבית הדין שהמזיק הוא ישראל אז **עכשיו** התורה פוטרתו מנזק שלם. ולא שזה דין בסיסי שמעולם לא נתחייב הישראל נזק שלם.

ולפי הבית שמואל אליבא דהבנתנו בו אתי שפיר הסתירה בתוס׳. שכמו שלגבי אבידה הרוב לא משפיע כי אינו מוחזק בהיתר — כך גם ברוב ישראל לענין נזיקין אין הוא מוחזק בהיתר בכסף. שהרי לא הרשה לו הבעלים להזיקו.

[אמנם קשה בדברי החת״ס הרעיון שאף למ״ד ח״נ קנסא זה רחמים שרחמה תורה. אך בתוס׳ ניתן לומר את דברי החת״ס גם אם לא נסכים לרעיון זה. כיון שבסוגיתנו רב פפא הוא המסביר את דין רוב ישראל ורוב עכו״ם עכו״ם. ומן הסתם יסכים עם הסברו של ר״ל למע״מ ישראל

לענין נזיקין. והרי רב פפא הוא הסובר (כתו' מא) שפלגא נזקא ממונא (ולפי"ז יש מקום לדחות את תרוצנו לעיל שמדובר בח"נ קנס. אך בפשטות תוס' מדבר אליבא דהלכתא)].

לפי הסברו של החת"ס יוצא אפוא שכונת הראשונים שלגוי אין חזקה — זו לא הלכה כללית לגבי כל דיני ממונות של גוי. אך אחרונים אחרים הבינו שלא כחת"ס.

מהרי"ט אלגזי (למס' בכורות ריש פ"ה ד"ה והנה לפי האמור) נימק שלגוי אין חזקה כיון שגזל עכו"ם מותר. ולפי"ז יוצא שרק לראשונים הסוברים שגזל עכו"ם מותר ניתן לומר סברה זאת.

והקשה עליו ר' שמעון שקאפ (בשער"י ש"ה פט"ו ובח' לכתו' סי' נ"א) מה הקשר בין דינים משפטיים לדיני התורה? (וכפי שהארכנו לעיל. שהרי אף אם לגוי יש חזקה ניתן לומר שהתורה פסקה שלגבי בעלותו אין **איסור** גזל?) והוסיף עוד להקשות, שאפי' א"כ הוא הדבר, הרי לכל הפחות יש אסור גזל מדרבנן? וא"כ מדרבנן צריכה להיות חזקה?!

וכן ראיתי שהקשה בעדות ביהוסף (מובא בשדי חמד מערכת הגימל אות נ"ה ס"ק ט"ז, בח"א עמ' 36) הרי הרא"ש והרשב"א סבורים שגזל עכו"ם אסור ואעפ"כ אמרו שלגוי אין חזקה?!

ר' שמעון שקאפ דחה את דברי מהרי"ט אלגזי והסביר שחזקה זה לא סתם אלימות ותקיפות, לא סתם שליטה בחפץ. אלא חזקת ממון מתבססת על כך שכל שתחת יד אדם שלו הוא, ולגוי, כיוון שחשוד על הגזל, אין חזקה זו וממילא אין לו חזקה.

(אך יעויין בקוב"ש לר' אלחנן וסרמן ח"ב סי' ט' שנראה ממנו שיש מושג של חזקה הנובעת מעצם העובדה שהמוחזק **שולט** למעשה בחפץ. וא"כ צריך עדין הסבר מדוע לגוי אין חזקה?

ואולי זה גופא מחלוקת התוס' שהזכרנו לעיל גבי אבדה. שתוס' אצלנו נימק שיש חזקה, אך לא בהיתר. ותוס' ב"מ וב"ב שאין כלל חזקה. לפי התוס' אצלנו רוב לא מועיל בממון רק אם יש נגדו חזקה שמהווה ראיה. ולפי תוס' ב"מ וב"ב רוב לא מועיל בממון אף במקרה שהחזקה אינה ראיה לבעלות אלא מהוה רק עובדה של שליטה בחפץ. ולקמן נדון בזה. ולפי"ז אולי לר' אלחנן י"ל שסברת התוס' אצלנו שאף אם יש מושג של חזקה שנובעת רק מעצם השליטה, חזקה כזו לא תועיל נגד הרוב).

הגמ' (כתו' ט"ז.) הקשתה על המשנה (ט"ו:) האומרת שבעל הטוען "אלמנה נשאתיך" והיא טוענת שבתולה נישאה לו — מדוע לא נלך אחר רוב הנשים שבתולות נישאות וכל הנישאת בתולה יש לה קול?! (ומיישבת שיש כאן גריעות ברוב).

תוס' (ד"ה כיון) הסביר ששאלה זו היא רק אליבא דרב. אך תוס' ישנים

הסביר שגם לפי שמואל קשה. כיון שכאן נוסף לרוב יש חזקה שנשאה בתולה. וברוב וחזקה כן הולכין אחה״ר. (וכן בבה״מ. אך הרמב״ן חלק עליו — ולא על כך שברוב וחזקה הולכין אחה״ר בממון. אלא שטען שכאן אין חזקה,[5] עיי״ש) והקשה העלוי ממיצ׳ט (סי׳ י״ט) כיצד ניתן לומר שקשה גם על שמואל, הרי הגמ׳ בב״ב צב: מקשה מכאן על רב; ואם גם על שמואל קשה, מה הקשתה הגמ׳? [ועי׳ ש״ש (ש״ד פ״ז) שטען שלרב קשה בפשטות ולכן הקשו עליו למרות שבעצם גם על שמואל קשה].

העלוי ממיצ׳ט תירץ שיתכנו שתי סברות לאי הליכה אחר הרוב בממון. אחת הרוב לא מהוה ברור גמור. שניה — סמוך מעוטא לחזקה.

ואומר שבתחילה סברה הגמ׳ שרוב לא מהוה ברור גמור ולמסקנה מצד סמוך מיעוטא לחזקה. ולכן לפי ההו״א של הגמ׳ שרוב לא מהווה ברור גמור לא יועיל גם אם נצרף לו חזקה. וא״כ קשה על רב ולא על שמואל. אך למסקנה שזה מטעם סמוך מעוטא לחזקה הרי שחזקה וחזקת ממון מתקזזים ונשאר רוב נגד מיעוט. ולכן הגמ׳ בכתובות הקשתה גם על שמואל הקושי בדבריו הוא כיצד מתבצע הקזוז הזה של רוב וחזקה נגד מעוט וחזקה. והרי לכאורה היה ניתן לומר שכל הרעיון של סמוך מעוטא לחזקה מתבסס על כך שחזקת ממון עדיפה. וכן נראה בשמעתא (ש״ד סכ״ד) השואל מדוע בדרך כלל רובא וחזקה רובא עדיף ובממון לא? ומסביר שחזקת ממון עדיפה על שאר חזקות מפני שהיא חזקה **בהווה** משא״כ שאר חזקות שהן חזקה דמעיקרא שמסתמכות על העבר. אך אולי גם לפי הסבר זה ניתן לומר שאמנם לחזקת ממון ישנה עדיפות מבחינת איכותה, אך מבחינת הכמות היא שווה לאותם אחוזים של חזקה דמעיקרא. ולכן ניתן לעשות את הקיזוז שמדבר עליו העלוי ממיצט. ועוד שניתן גם להסביר שסמוך מעוטא לחזקה אינו תוצאה של העדיפות של חזקה אלא זו הלכה בפני עצמה שבממון אומרים סמוך מעוטא לחזקה.

[דרך אגב, השמעתא קשה שלכאורה תופס את החבל משתי קצותיו בש״ד פ״ח הסביר שבממון צריך שני עדים ולכן רוב לא מועיל כי צריך ברור גמור. ושם בפכ״ד טען שבממון רוב לא משפיע בגלל העדיפות של חזקה.

ובשביל מה צריך שתי סיבות? לכאורה מספיקה סיבה אחת. וצריך ברור.

מדוע תוס׳ נצרך להעמיד ברוב וחזקה?! שיאמר סתם שכאן כיון שיש ענין של ״לא יהא חוטא נשכר״ כן הלכו אחר הרוב. ואולי ניתן לישב שתוס׳ יכלו לישב כפי שאנו טוענים שבקנס הולכין אחה״ר. וזה בעצם טמון ברעין של ״לא יהא חוטא נשכר״, שיש כאן סיבה לחייב וממילא נוצר חוב. אך כיון שהמשנה מדברת אליבא דר״מ שחושש למעוט גם באסורים — לכן נזקק תוס׳ להעמיד ברוב וחזקה. ולפי״ז לא קשה על חבורנו בקנס. אך זה דוחק.

5. ועי׳ בשיטה לכתובות שגם חלק על קיומה של חזקה זו. אך מטעם שונה מהרמב״ן.

ויותר קשה שהשמעתא שם מסביר שרוב נגד חזקת מ״ק רובא עדיף. כי חזקת מ״ק זו חזקה דמעיקרה. אך לפי הסברה שבממון צריך ברור גמור — אז גם בחזקת מ״ק צריך לומר כך ומדוע הרוב עדיף?[6]

לפי״ז ניתן להבין את מחלוקת הראשונים גבי אבדה. לתוס׳ אצלנו הסיבה שלא הולכין בממון אחה״ר היא מטעם סמוך מעוטא לחזקה. אך בשביל זה צריך חזקה טובה. לא מספיקה עצם השליטה בחפץ — ולכן אם אינו מוחזק בהיתר הרוב כן מועיל.

אך לתוס׳ ב״מ וב״ב הרוב לא מועיל בממון מצד חסרון ברוב. ולכן אפי׳ כאשר יש רק שליטה בחפץ הרוב לא יכול להשפיע. כיון שנגד המציאות שאדם שליט בחפץ בירור שאינו גמור לא יכול להכריע. ונזקקו התוס׳ להסביר שחזקה של מוצא — אפילו שליטה בחפץ אינה נחשבת.

וכאן גם המקום לנסות ולבאר את מחלוקת הרא״ה ושאר הראשונים כיצד העובדה שלגוי אין חזקה, משפיעה שברוב עכו״ם משלם נזק שלם?!

קצוה״ח (סי׳ רנ״ח ס״ק א׳) (וכן בש״ש ש״ד פ״ז) הוכיח משיטת הרא״ה שספק חזקה אינה חזקה. וטען שזוהי שיטת הרשב״א והרב המגיד בפט״ו מהל׳ א״ב. וקשה:

א. כיצד הקצות מזהה את שיטת הרשב״א עם שיטת הרא״ה הלא לשון הרשב״א (לכת׳ ט״ו:): ״וי״ל דכיון דמספקא לן אי גוי או ישראל אם רוב גוים כגוי חשבינן ליה, וכיון דכגוי חשבינן ליה לית ליה חזקה דממונא דנימא אוקי ממונא בחזקת מאריה״. מפורש כתוב שהרוב מחשיבו כגוי ולכן התוצאה היא שאין לו חזקה. ולא כרא״ה שספק חזקה אינה חזקה?! (אמנם בלשון הרב המגיד ניתן להסביר כרא״ה יעו״ש).

ב. עוד קשה, שלכאורה משאר ראשונים, הרא״ש והרמב״ן והרשב״א, דוקא נראה להוכיח נגד דברי הקצות, שספק חזקה היא כן חזקה, ולכן נצרכו לרוב.

ואולם יתכן להסביר שהקצות תפס שגם שאר הראשונים מודים שספק חזקה אינה חזקה. אך זה כשמדובר במישור של חזקת ראיה. אך חזקה של

6. ועיין בקונטרס הספקות (כלל ו׳ אות י״א) שנתלבט בזה אם רוב נגד חזקת מ״ק עדיף, ולא מצא ראיה מכריעה לכאן או לכאן בצורה חותכת. אך נטה לומר שרוב לא מועיל אף נגד חזקת מ״ק. שחזקת מ״ק למרות שמבוססת על חזקה קמיתא בכל זאת היא כחזקת ממון. שכל שידוע שהיתה שלו מתחילה אף שעכשיו אף אחד לא מוחזק בה — כל היכא דאיתא בי גזא דבעלים איתא. ועי׳ עוד בכלל א׳ אות ה׳ שנטה להסביר חזקת מ״ק כחזקת ממון ולא כחזקת איסור. וכן בשער״י ש״ה פי״ד הסביר שחז׳ מ״ק היא חזקת ממון.

שליטה בחפץ יש גם כאשר ספק אם החזקה מהוה ראיה. ולרא"ה: חזקה של שליטה בחפץ לבד אינה מועילה נגד רוב ולשאר הראשונים כן מועילה. ולכן נצרכו להסביר שהרוב מבטל אף את המשמעות של השליטה בחפץ. אך את זה ניתן לומר רק לשיטה שלגוי אין חזקה כי ממונו מותר. ואז אף לשליטתו המעשית בחפץ אין משמעות. ואכן כך למד הקצות שם. אך לא ניתן להסביר כך את המחלוקת אליבא דר' שמעון שקאפ. כי לפיו בכלל לא קיים מושג של חזקה שמבוססת רק על עצם השליטה בחפץ. אך לפי המהרי"ט אלגזי או החת"ס ניתן להסביר שהמחלוקת בין הרא"ה לשאר הראשונים היא האם רוב משפיע כשמתנגש עם חזקה שמבוססת רק על שליטה בחפץ. וכמו שהסברתי לעיל שזה תלוי האם אין הולכין אחה"ר זה מצד חסרון ברוב או מצד עדיפות בחזקת הממון. אולם בראי"ש לא ניתן לבאר כך. שהרי לעיל גבי אבדה למדנו בראי"ש שהסיבה היא מצד סמוך מעוטא לחזקה, מצד העדיפות של חזקה, וכאן יוצא שלראי"ש הסיבה היא מצד חסרון ברוב. וצ"ב.

אולם לפי ר' שמעון שקאפ צריך להבין במה נחלקו הרא"ה ושאר הראשונים?

לא ניתן לומר:

א. שנחלקו אם ספק חזקה מהוה חזקה במובן של שליטה מעשית עכשוית בחפץ — כי ר' שמעון הסביר כשיטות הראשונים שלגוי אין חזקה — כיון שצריך חזקת ראיה ואין לו. וכן מה ההגיון שהספק בראיה יאמר שאין לי שליטה בחפץ? הרי מוכח בעליל שיש לו.

ב. מאותה סיבה גם לא ניתן להסביר כדלעיל, שהמחלוקת היא האם לחזקת שליטה יש משמעות נגד רוב.

ג. כ"כ לא ניתן לומר שהמחלוקת היא האם ספק חזקה מהוה ראיה. שהרי איזו סברה יש לומר שספק ראיה יהווה ראיה? וצ"ע.

לגבי התוס' ישנים שטען שברוב וחזקה אף לשמואל הולכין אחר הרוב יעוין בתוס' בבכורות (כ. ד"ה ור' יהושע) שהסביר שהסיבה שר"מ לא חושש למיעוט, כאשר יש רוב וחזקה, היא שבמצב הזה המיעוט הוא מיעוטא דמיעוטא (כמבואר ביבמות קי"ט:) ושואל א"כ מדוע הגמ' מעמידה אוקימתא שר' יהושע חייש לטנוף הרי רוב בהמות אינם מטנפות וחזקה שלא ילדה? ומתרץ שיש חזקת ממון שעדיפה והממע"ה.

רואים שתוס' זה סובר שאף ברוב וחזקה אין הולכין אחה"ר. ונמצא שזו מחלוקת בראשונים.

שיטת הרשב"ם בסברה של אין הולכין בממון אחר הרוב (נספח).

העילוי ממיצ'ט ניסה לישב אליבא דשיטתו גם את הסתירה שמצאנו

ברשב״ם. בב״ב צ״ב: (ד״ה באסורא) הביא הרשב״ם דוגמא לרובא שהולכין אחריו באסורא ובממונא לא — תשע חנויות וכו׳. דהיינו שאף ברובא דאיתא קמן לא הולכין אחה״ר.

ובדף צ״ג. (ד״ה דהוא גופיה מוחזק) אומר הרשב״ם ״וכיון דהוא עומד בצדו אזלינן בתר אומדנא אבל בתר רובא דליתיה קמן לא אזלינן״. משמע שרק ברובא דל״ק לא הולכין אחה״ר. וכן דייק בתרומת הדשן סי׳ שי״ד. והקשה סתירה זו רעק״א בחידושיו לב״ב.

ולפי הנ״ל הסביר העלוי ממיצ׳ט שבהו״א שסברה הגמ׳ שטעם אי ההליכה אחה״ר בממון הוא מצד שרוב לא מהוה בירור גמור אז אין נ״מ בין רובא דא״ק לרובא דל״ק, שניהם אינם מהוים ברור גמור. אך למסקנה שטעם הדין הוא מצד סמוך מעוטא לחזקה יש לחלק בין רובא דא״ק לרובא דל״ק (ועי׳ בעלוי ממיצ׳ט שאמר סברה בזה).

ואולם אולי ניתן להסביר ברשב״ם בדרך אחרת. ולפי דרך זו ברשב״ם אין סתירה ואין חזרה אלא חלוקה בין שני מצבים. בין מצב שהספק נובע מחמת טענות בעלי הדין לבין מצב שהספק קיים לבית הדין גם מבלי שמיעת הטענות.

בב״ק מו. מצינו ששור שנגח את הפרה ונמצא עוברה בצדה סומכוס אומר יחלוקו וחכמים אומרים זה הכלל המוציא מחברו עליו הראיה. ולמדה הגמ׳ מ״זה הכלל״ או שאף בברי ושמא אומרים הממע״ה או שאף נגד הרוב. והבין תוס׳ (שם ד״ה המוציא) שסומכוס חולק וסובר שבממון הולכין אחה״ר.

הרשב״ם (ב״ב צ״ב. ד״ה לשחיטה) פסק כסומכוס אך הרשב״ם בעצמו הסביר שכל דינו של סומכוס אמור במקרה שהספק נובע שלא מחמת הטענות. אך כאשר הספק נובע מחמת הטענות מודה סומכוס לדין הממע״ה ולכן מודה הוא במוכר שור ונמצא נגחן לדינו של שמואל.

אבל אם נלמד כתוס׳ בב״ק עדיין יקשה על הרשב״ם שהרי הגמ׳ ב״ב צג. הקשתה על רב מהדין של שור שנגח את הפרה וכן את המקרה של גמל האוחר בין הגמלים ונמצא גמל הרוג בצדו נסתה הגמ׳ להעמיד את מחלוקת רב ושמואל כמחלוקת רבנן ור׳ אבא. והרי אלו הם מקרים שהספק נובע שלא מחמת הטענות ואע״פ כן הגמ׳ סוברת שלשמואל היה צריך לומר הממע״ה? ולכאורה קשה על הרשב״ם שפוסק כסומכוס.

יש לומר שלרשב״ם סומכוס יחלק בין רובא דא״ק לרובא דל״ק כאשר הספק נובע שלא מחמת הטענות. וברובא דל״ק יודה שאין הולכין בממון אחה״ר. אך כאשר הספק נובע מחמת הטענות — שם בין ברובא דא״ק בין ברובא דל״ק לא נלך אחר הרוב ובזה מיושב הרשב״ם.

שהרי המקרה שבו אמר שאף ברובא דא״ק אין הולכין בממון אחה״ר זה

היה בדינו של שמואל שהספק נובע מחמת הטענות. ובגמל האוחר שהספק קיים גם בלא הטענות אמר שרק ברובא דל״ק לא הולכין אחר הרוב. וההסבר בזה:

הרשב״ם אמר הסבר מחודש מאד לדין אי הליכה אחה״ר בממון. (בד״ה יכול לומר לו ב״ב צ״ב.) הרשב״ם נוקט ״...דבממונא לא אזלינן בתר רובא אלא אחר טענה טובה״.

ויש לבאר זאת כך: טענה בממון זה לא רק זכות לבא לבית הדין לתבוע או להשיב על תביעה, אלא טענה היא זכות ממשית בגוף החפץ. רוב הוא ראיה שאינה מהוה ברור גמור והיא באה במישור האוביקטיבי. לא שייך שברור כזה יכריע כאשר יש טענות. כי נגד הזכות הממשית שיש לי בחפץ מכח הטענה לא שייך שברור מבחוץ, אשר אינו מהוה ברור גמור, יכריע. כל זה כאשר הספק לבית הדין בא מחמת הטענות. אולם כאשר הספק קיים גם בלא הטענות שם יש מקום לברור על פי נתונים אוביקטיביים. ואז יש מקום לחלק בין רובא דא״ק לרובא דל״ק. רובא דא״ק זו מציאות שקימת בשטח. רובא דל״ק זו השערה שכך המציאות. אם נקבל השערה זו יתכן והרוב הזה אף יהיה טוב יותר לפחות לגבי נושאים מסוימים מרובא דא״ק אך ביסודו הוא **השערה.** (ויעוין בשער״י ש״ג פ״א: ובקה״י לחולין).

נגד **המציאות** שאדם מוחזק **בפועל** שייך שיבוא רובא דא״ק שהוא ג״כ **מציאות** ויכריע. אך רובא דל״ק — לא שייך שמכח השערה שכך המצ אות נכריע נגד מציאות ודאית שהאדם מוחזק ושולט בחפץ. אך כאשר הספק הוא בא מחמת הטענות והדיון הוא במשור סוביקטיבי, לנתבע יש זכות בחפץ מכח **טענה** אז אפי׳ רובא דא״ק לא יועיל כיוון שבסופו של דבר אינו ברור גמור.

וזו שיטה מחודשת, אך נראה להסביר כך במיוחד מכח הלשון המיוחדת של הרשב״ם שבממון לא הולכין אחה״ר כי בממון הולכים אחר **טענה טובה.** (ולפי״ז ניתן להסביר את הרא״ה לב״ק מ״ו: הגמ׳ הביאה מקור לדין הממע״ה או מפסוק או מסברה של מאן דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא אמר הרא״ה שסומכוס מודה לסברה אך חולק על הפסוק. (או בהסבר אחר שהיה פשוט לגמ׳ שאין הלכה בסומכוס ע״ש).

לפי הרשב״ם ניתן לבאר שסומכוס אף מודה לפסוק וזה נאמר במקרה שהספק נובע מחמת הטענות, או כפי הרא״ה. וההבדל בין הפסוק לסברה הוא כדלהלן:

הסברה מטפלת במקרה שהספק של בית הדין נובע מחמת הטענות. הפסוק אף במקרה שהספק נובע שלא מחמת הטענות.

אך אולי אפשר להרחיב עוד יותר. הסברה עוסקת אף במקרה שהספק נובע שלא מחמת הטענות ויש רובא דל״ק נגד החזקה. והפסוק עוסק במקרה של

רובא דא״ק.
ולפי״ז דין יחלוקו בשור שנגח נובע מדין הממע״ה שדין זה גורם לכך שהרוב לא יוכל להכריע ולכן יחלוקו. וזה לא יחלוקו שנובע מחמת סתם ממון המוטל בספק. ובלי להכנס לזה (לדיון בין הפסוק והסברא) צריך לומר כך לפי מה שהסברנו ברשב״ם. ומה שדייקנו שסומכוס חולק על ״זה הכלל״ זה אמנם במקרה שהספק נובע שלא מחמת הטענות, אך רק במקרה של רובא דא״ק.

סיכום

הטעמים לאי הליכה אחר הרוב בממון:

א. רוב אינו מהוה ברור גמור — ובספק לא מוציאין ממון. (עלוי ממיצ׳ט: הו״א של הגמ׳).
ב. חזקת ממון עדיפה (כיון שהיא חזקה עכשוית).
ג. השמעתא נוקט את שני הטעמים דלעיל.
ד. סמוך מעוטא לחזקה. (העלוי ממיצ״ט: זו מסקנת הגמ׳). (ההסבר בזה: נובע מאחד מטעמים א׳ או ב׳, או שזו הלכה עצמאית לממון).
ה. בממון הולכים אחר טענה טובה. (רשב״ם).

נפקא מינה בין הטעמים:

עלוי ממיצ״ט: רוב לא מהוה ברור גמור —

1. אז בין ברובא דא״ק בין ברובא דל״ק אין הולכין אחה״ר בממון.
2. גם ברוב וחזקה לא נלך אחה״ר בממון.

סמוך מעוטא לחזקה —

1. רש״י (קדו׳ פ׳) — שייך רק ברובא דל״ק.
2. ברוב וחזקה נלך אחה״ר.

אנחנו הסברנו: רוב לא מהוה ברור גמור — גם נגד חזקת שליטה הרוב לא מועיל.

חזקת ממון עדיפה — רק חזקה שמהוה ראיה הרוב לא מועיל.

ובזה נעוצה מחלוקת הראשונים האם באבדה — זו חזקה רק שאינה בהיתר (תוס׳ כתו׳ ט״ו). או שזה כלל לא חזקה. (שאר הראשונים ותוס׳ ב״מ וב״ב).

ומחלוקת הרא״ה והראשונים האם בספק חזקה הרוב מועיל.

חזקת מ״ק:

1. זו חזקה דמעיקרא כחזקת איסור. (השמעתא).
2. זו חזקת ממון. (שער״י וכך נראה גם לקונה״ס).

נ״מ: האם רוב יועיל נגד חזקה זו? לשמעתא כן, לקונה״ס — לא. (אם יקבל הנחתו).

חזקת שליטה בחפץ שאינה מבוססת על ראיה —
לר' שמעון שקאפ אין משמעות לחזקה זו
לר' אלחנן — יש משמעות.
ספק חזקה —
הקצות בעקבות הרא"ה אינה חזקה.
לשאר הראשונים — או שזה כן מהוה חזקה או שמודים שזה לא חזקה, (והמחלוקת היא רק אם זה מועיל נגד רוב, וכדלעיל).
חזקת גוי אינה חזקה. הטעם:
1. חת"ס (לכתובות): זו הלכה ספציפית לשור שהזיק שחיובו הבסיסי הוא לשלם. אין זו קביעה כללית.
2. מהרי"ט אלגזי: זו הלכה כללית שנכונה רק למי"ד גזל עכו"ם מותר.
3. ר' שמעון שקאפ: זו הלכה כללית שנכונה לכו"ע. כיון שגוי חשוד על הגזל וממילא אין לו חזקה שכל שתחת ידו שלו.
הקצות — מצד שממונם מותר, או כמהרי"ט אלגזי או כחת"ס.
האם הולכין אחה"ר בקנס?
1. לחכמת שלמה (וכן בסוף שער רוב וחזקה לבינת אדם) — כן.
2. תוס' (כתו' כ"ט.) — משמע שלא.
אנו הסברנו סברה שכן נלך אחה"ר. כיון שבקנס הדיון הוא על מושג שקודם לממון. הדיון הוא על עונש שתוצאתו ממון.
[ספק ממון לקולא, לר' שמעון שקאפ — כיון שישנו מישור משפטי הקודם למישור התורני. ולכן ע"פ טעם א' לעיל א"ה במאה"ר כי המקור המשפטי צריך ברור גמור נגד חזקה].
רוב וחזקה נגד חזקת ממון:
1. תוס' ישנים (כתו' ט"ז.) ותוס' (כתובות פ"ט אליבא דהסברו של ר' אלחנן) — הולכין אחה"ר.
2. תוס' (בכורות כ') לא הולכין. (ומסביר שרוב וחזקה המעוט הוא מעוט דמעוט וכגמ' ביבמות קי"ט).
רובא דא"ק נגד חזקת ממון.
1. סתירה ברשב"ם. ולפי הסברנו: במקום שהספק נובע מחמת הטענות — לא יועיל. במקום שהספק נובע שלא מחמת הטענות — יועיל.
2. מן התוס' של אבדה משמע שלא יועיל. (שהרי אחרת מה הקשו באבדה?).

שיטת הרמב"ם בעונת נדרים ומופלא הסמוך לאיש

א. נדה מ"ה ע"ב. מתני': בת אחת עשרה שנה ויום אחד נדריה נבדקין. בת שתים עשרה שנה ויום אחד נדריה קיימין ובודקין כל שתים עשרה. בן שתים עשרה שנה ויום אחד נדריו נבדקין. בן י"ג שנה ויום אחד נדריו קיימין ובודקין כל שלוש עשרה. קודם לזמן הזה, אע"פ שאמרו יודעין אנו לשם מי נדרנו, לשם מי הקדשנו, אין נדריהם נדר ואין הקדשן הקדש. לאחר הזמן הזה, אע"פ שאמרו אין אנו יודעין לשם מי נדרנו, לשם מי הקדשנו, נדרן נדר והקדשן הקדש.

ובגמרא: "...איבעיא להו תוך זמן כלפני זמן או כלאחר זמן? למאי הלכתא? אי לנדרים לאו כלפני זמן דמיא ולאו כלאחר זמן דמיא. אלא לעונשין[1] מאי? רב ור' חנינא דאמרי תרוייהו תוך זמן כלפני זמן, ר' יוחנן ור' יהושע בן לוי דאמרי תרוייהו תוך זמן כלאחר זמן. אמר רב נחמן בר יצחק וסימניך וזאת לפנים בישראל. מתיב רב המנונא אחר זמן הזה אע"פ שאמרו אין אנו יודעים לשם מי נדרנו לשם מי הקדשנו נדריהם נדר והקדשן הקדש. הא תוך זמן כלפני זמן. אמר ליה רבא אימא רישא: קודם הזמן הזה אע"פ שאמרו אין אנו יודעים לשם מי נדרנו, לשם מי הקדשנו אין נדריהם נדר ואין הקדשן הקדש. הא תוך זמן כלאחר זמן. ולא היא. רבא קטעי, הוא סבר רב המנונא ממשנה יתרה קדייק ואדדייק מסיפא לידוק מרישא. ולא היא, רב המנונא מגופא דמתניתין קא דייק, הא לאחר זמן היכי דמי אי דלא אייתי שתי שערות קטן הוא, אלא לאו דאייתי שתי שערות וטעמא דלאחר זמן הוא דגמרה לה למילתיה, הא תוך זמן כלפני זמן. ועוד מתיב ר' זירא "איש כי יפליא לנדור נדר"[2] מה תלמוד לומר איש? לרבות בן י"ג שנה ויום אחד, אע"פ שאינו יודע להפליא נדרין קיימין. היכי דמי, אי דלא אייתי שתי שערות קטן הוא, אלא לאו דאייתי שתי שערות וטעמא דבן י"ג ויום אחד הוא דהוה ליה איש, הא תוך זמן כלפני זמן, תיובתא".

מדברי הגמרא הנ"ל עולה ומתבקשת המסקנה שכדי שיקרא איש צריך שיביא שתי שערות.

1. עיין רש"י ד"ה לעונשין דכתב: "וכגון דאייתי שתי שערות תוך הזמן דאי לא אייתי אפילו לאחר זמן לאו בר עונשין הוא ולאחר זמן אי אייתי ב' שערות הוי גדול ובר עונשין"
2. במדבר ו', ב'.

הרמב"ם בהלכות נדרים[3] כתב:

א. קטן בן שתים עשרה שנה ויום אחד וקטנה בת אחת עשרה שנה ויום אחד שנשבעו או נדרו, בין נדרי איסר בין נדרי הקדש, בודקין אותן ושואלין אותן. אם יודעין לשם מי נדרו ולשם מי הקדישו ונשבעו נדריהן קיימים והקדשן הקדש. ואם לא ידעו אין בנדריהם ובדבריהם כלום. וצריכין בדיקה כל השנה כולה שהוא שנת י"ב לקטנה ושנת י"ג לקטן.

ב. כיצד? הרי שנדרו או הקדישו בתחילת שנה זו ושאלו אותן ונמצאו יודעין ונתקיים נדרן. ונדרו נדר אחר אפילו בסוף שנה זו צריכין בדיקה ואח"כ יתקיים. ואין אומרין הואיל ונמצאו יודעין בתחילת השנה אין צריכין בדיקה אלא בודקין אותן את כל השנה הזו כולה.

ג. קודם הזמן הזה אע"פ שאמרו יודעין אנו לשם מי נדרנו ולשם מי הקדשנו, אין נדריהן נדר ואין הקדשן הקדש. ואחר הזמן הזה, שנמצא הבן בן י"ג שנה ויום אחד והבת בת י"ב שנה ויום אחד, אע"פ שאמרו אין אנו יודעין לשם מי נדרנו ולשם מי הקדשנו דבריהן קיימין והקדשן הקדש ונדריהן נדרים **ואע"פ שלא הביאו שתי שערות.** וזו היא עונת נדרים האמורה בכל מקום.

ד. הואיל והגיעו לשני הגדולים נדריהן קיימין, **אע"פ שלא הביאו סימנין ועדיין לא נעשו גדולים לכל דבר.** ודבר זה מדברי תורה שהמופלא הסמוך לאיש הקדשו ונדרו נדר. אע"פ שנדריהן קיימין, אם חללו נדרן או נשבעו והחליפו, אינן לוקין עד שיגדילו ויביאו שתי שערות.

והקשה **המשנה למלך** שם דמהגמרא בפרק יוצא דופן[4] שהבאנו, "אההיא דתוך זמן אי כלפני זמן, דמוכח בהדיא דכל שלא הביא שתי שערות קטן הוא ונדריו נבדקין ודברי רבינו צל"ע". וכן הקשה בלחם משנה על אתר.

ועיין **בשב שמעתתא**[5] דהביא ששיטת הרמב"ם כשיטת בעל הלכות גדולות בהלכות מיאון דבת י"ב שנה ויום אחד ובן י"ג שנה ויום אחד, אפילו לא הביאו שתי שערות נדריהם נדרים"... דאיש דנדרים בשנים תליא, מדכתב והוא דאתיאת שתי שערות דוקא בחליצה, ומשמע דבאינך לא בעי שערות, והיינו דקרי להו עונת נדרים כשהגיעו לשנות הגדלות, דמופלא הסמוך לאיש לא מקרי הגיע לעונת נדרים, כיון דבעי בדיקה לשם מי נדר, ולא הוי הגיע לעונת נדרים גמורה, אבל אחר שתים עשרה לנקבה ושלוש עשרה לזכר

3. בפרק י"א הלכות א-ד.
4. נדה מ"ה ע"ב.
5. שמעתא ה', פרק י"ב.

זה מיקרי עונת נדרים, ודאי דנדריהן נדר אף על פי שאין יודעין לשם מי נדרו״.

ב. **וב״אור שמח״** כתב ליישב דברי הרמב״ם דיש מחלוקת בין רב כהנא ושמואל הסוברים שדין מופלא הסמוך לאיש הוא מדרבנן וקראי אסמכתא, לבין רבי יוחנן וריש לקיש הסוברים שדין מופלא הסמוך לאיש הוא מדאורייתא. וכתב ה״אור שמח״ דאותה דרשה המובאת בברייתא, שאחר י״ג שנה יהיו נדריו נדרים אפילו לא יודע להפליא, אם נרצה לומר שמדובר אפילו במקרה שלא הביא שתי שערות, יהיה דבר זה אפשרי רק אם נסבור שדין מופלא הסמוך לאיש הוא מדאורייתא (שכן בעצם דין מופלא הסמוך לאיש אם הוא מן התורה, מצאנו שחידשה התורה כבר שלגבי נדר אין צורך בכל הדרישות שהתורה דורשת במקומות אחרים כדי להכלל בגדר ״גדול״) ולכן אפשר שיהיה חידוש נוסף של התורה שלאחר י״ג — גם אם אינו יודע — נדריו נדרים. אבל לסוברים שדין מופלא הסמוך לאיש הוא רק מדרבנן, א״כ לא יתכן שרבנן יוסיפו לחדש שלאחר י״ג שנה **כשלא** הביא שתי שערות, יהיו נדריו נדרים גם אם אינו יודע להפליא. ועל כרחך אם קיימת דרשה כזו שנדריו נדרים אפילו לא יודע להפליא לאחר י״ג , הוא רק אם אכן הביא שתי שערות, וזוהי שיטתם של רב המנונא ורב זירא שהקשו בפשיטות בגמרא, ״היכי דמי אי דלא אייתי שתי שערות קטן הוא״.
והרמב״ם פוסק כאותם אמוראים הסוברים שמופלא הסמוך לאיש הוא דאורייתא ולפיכך לדבריו אין הכרח להעמיד את הפסוק ״איש כי יפליא״ דוקא כשהביא שתי שערות, אלא אפילו אם לא הביא שתי שערות נדריו נדרים.

ג. ונראה לענ״ד ליישב את שיטת הרמב״ם בדרך נוספת. לשם כך נקדים ונבאר כמה נקודות בסוגיא הנ״ל.
הובא לעיל חידוש הדין המופיע בברייתא שבדף מ״ו ע״א ״איש כי יפליא לנדור נדר״ מה ת״ל איש? לרבות בן י״ג שנה ויום אחד שאע״פ שאינו יודע להפליא נדריו קיימים.
לשיטת ר׳ יוחנן ור׳ יהושע בן לוי דתוך הזמן כלאחר זמן הרי הבאור שאם הביא שתי שערות נדרו נדר, גם כשעדיין לא הגיע לשנים, אם כן, הלימוד המיוחד שלומדים מהפסוק ״איש כי יפליא״ שאף שאינו יודע להפליא נדריו קיימים — לכאורה צריך ביאור, שהרי מצב זה שנדריו נדרים הוא גם לפני שהגיע להיות ״איש״ דהיינו, לשיטתם שתוך הזמן כלאחר זמן. ואם כן, צריך להבין איך יסבירו ר׳ יוחנן ור׳ יהושע בן לוי את הלימוד מהפסוק? ומתוך זה נראה לומר שרב ור׳ חנינא ור׳ יוחנן ור׳ יהושע בן לוי, שנחלקו

בגמרא בדין תוך זמן אי כלפני זמן או כלאחר זמן, כנראה נחלקו במחלוקת נוספת והיא: האם קיים חידוש תורה נוסף בהגדרת "איש", לגבי דיני נדר. כלומר, האם התורה חידשה שלגבי נדרים אין צורך באותם תנאים של "גדול" ו"איש" הקיימים לגבי כל דיני התורה, ובנדרים יהיה נחשב ל"איש" גם בלא תנאים אלו. או שהגדרת "גדול" ו"איש" בנדרים, זהה להגדרה זו הקיימת לגבי כל דיני התורה.

ונראה שר' יוחנן ור' יהושע בן לוי יבארו את דברי הברייתא המרבה מ"איש מי יפליא" לרבות בן י"ג שנה ויום אחד וכו' שמדובר כשלא הביא שתי שערות. ואדרבה, לשיטתם, אין כל אפשרות לבאר אחרת את הלימוד כמש"כ לעיל. ועל קושית ר' המנונא והגמרא "אי דלא אייתי שתי שערות קטן הוא"? יתרצו שזהו גופא חידוש הברייתא והלימוד מהפסוק ש"איש" בהלכות נדרים נחשב כשהגיע לשנים, אף שלא הביא סימנים.

ובאמת קצת צריך ביאור קושית ר' המנונא (ורב זירא) "אי דלא אייתי שתי שערות קטן הוא"? והלא בפשוטם של דברים יש לומר שאף שלגבי כל התורה נחשב קטן, מכל מקום לענין נדרים שאני, שהתרבה מכח הפסוק "איש כי יפליא".

ומזה נראה שישנן שתי הבנות שונות בדרשה זו וחידוש התורה של "איש כי יפליא". **האחת** שעקר ההדגשה היא בחידוש בהלכות נדרים "שאע"פ שאינו יודע להפליא" וכו' וחידוש זה חל על "גדול" של כל התורה כולה, שנדריו יהיו נדרים למרות שאינו יודע להפליא.

והבנה שניה היא שעקר הדגש הוא במהותו של "**איש** כי יפליא", שהרי דבר זה כשלעצמו שנדריו נדרים ואין צריך בדיקה באדם שהוא גדול אין בכך משום חידוש, ולכן ודאי כוונת הדרשה לחדש ב"איש" שמפליא שדינו כגדול, למרות שבכל התורה אינו נחשב עדיין לגדול.

ובזה נחלקו רב המנונא ורב זירא, שהקשו על ר' יוחנן ור' יהושע בן לוי שרב המנונא סובר שמה שנתרבה בלימוד של "איש כי יפליא" הוא רק שאם הוא "איש" אין צורך שידע להפליא ואינו נבדק ונדרו נדר אף אם אומר שאינו יודע, ומכאן המקור להלכה זו שגדול שנדר אינו נבדק וכל זה לומדים מהייתור של "איש". ולפיכך, כיון שכך סבור רב המנונא שהחידוש הוא רק באם הוא איש, הקשה בפשטות "אי דלא אייתי ב' שערות קטן הוא". אבל לשיטת ר' יוחנן ור' יהושע בן לוי שדבר זה גם ללא ילפותא מיוחדת היינו יודעים שבגדול ממש לא נאמרה הלכה שנדריו נבדקים. ואם כן, מה שנתרבה מהמלה "איש" הוא דין מחודש בהגדרת "איש", דהיינו שלענין נדרים חידשה התורה הגדרת גדלות מחודשת המבוססת על שנים בלבד ואף שלא הביא סימנים, נחשב כגדול לענין נדרים והקדשות.

נמצא שלשיטת ר' יוחנן ור' יהושע בן לוי, ישנם שני לימודים מפסוק זה:

א. מהמלים "כי יפליא" לומדים, ששנה לפני גדלות ישנה הלכה מיוחדת, שאם יודע להפליא נדריו נדרים, וזהו חידוש דין בהלכות נדרים, מצד שיודע להפליא.

ב. לימוד נוסף מהמילה "איש", והוא לימוד בהלכות "גדולי". חידשה התורה כאן הגדרת גדלות לענין נדרים, שבשנים בלבד נקרא גדול, וכשנקרא גדול ברור שאין צריך שתהיה בו הפרשה של "כי יפליא" (דהיינו דוקא ביודע להפליא) ואין צריך לבדקו ונדריו נדרים.

ולפי זה מבואר שקיימות שתי מחלוקות בין רב ורבי חנינא לבין ר' יוחנן ור' יהושע בן לוי, התלויות בשני לימודים. ומכאן יש לנו אולי פתח ליישב את דברי הרמב"ם דלעיל. ע"י שנוכל לפסוק בדין אחד של תוך הזמן כלפני זמן כרב ורבי חנינא, ובדין השני של גדול בשנים שלא הביא סימנים כר' יוחנן ור' יהושע בן לוי.

אלא שקודם לכן שומה עלינו למצוא ביסוס לחילוק זה וכן צריך להבין דבגמרא[6] מתיב רב זירא וכו' — לא מוזכר כלל מה יענו ר' יוחנן ור' יהושע בן לוי על קושיא זו. הגמרא מסיימת בתיובתא — ומנין, אם כן, לפסוק כמותם?

ד. בדין מופלא הסמוך לאיש נחלקו הראשונים.

התוס'[7] סוברים שהכוונה לשנה לפני שיביא סימנים, ואז מתחיל להיות דינו שנדריו נבדקים, מדין מופלא הסמוך לאיש, ולפיכך אין זה זמן קבוע בשנים אלא תלוי בזמן הבאת הסימנים, שנה קודם לכן דינו כמופלא.

ושיטת **הרמב"ם**[8] שמופלא הסמוך לאיש הוא זמן מוגדר וקבוע, שנה לפני היותו בן י"ג. (היינו: בן י"ב שנה ויום אחד, ובבת — בת י"א שנה ויום אחד).

ובחידושי **הגרי"ז הלוי** למסכת תמורה ביאר את מחלוקתם, על פי מה שהביא בשם אביו הגר"ח זצ"ל, לחקור בדין שנים כתנאי להגדרת גדלות. האם מה שאנו מצריכים לדין "גדולי" שנים וסימנים הביאור הוא שהשנים הוא מרכיב בהגדרת גדלות כמו הסימנים ושניהם ביחד קובעים שלאדם זה דין "גדולי". או, שבעצם הסימנים לבד הם שקובעים דין גדלות אלא שללא

6. נדה מ"ו ע"א.
7. שם ע"ב בד"ה רבי יוחנן.
8. בפי"א מהלכות נדרים ה"ג וה"ד.

שנים, דהיינו אם לא הגיע לגיל מסוים, הרי אנו אומרים שלסימנים אין דין סימנים, אלא שומא בעלמא.
וביאר כך, **שהתוס'** סוברים **שהסימנים** לבד הם שקובעים דין גדלות ואין השנים פועלות בדין גדלות כלל. לפיכך, כשחידשה התורה דין מופלא הסמוך לאיש, היינו שנה לפני שהביא סימנים, שהם קובעים מהות "איש" ואין זמן קבוע ומוגדר. אבל **הרמב"ם** סובר **שהשנים** קובעות בדין גדלות ובן י"ג נחשב לגדול, כי הזמן, השנים, הוא הגורם להיותו גדול. ולפיכך מופלא הסמוך לאיש — הכוונה: שנה לפני י"ג, דהיינו מבן י"ב שנים ויום אחד ועד היותו בן י"ג.
ואכן, הדין במשנה: "בן י"ב שנה ויום אחד נדריו נבדקין", הוא לרמב"ם, כפשוטו. היינו: גדול הוא בן י"ג שנה ויום אחד ובן י"ב שנים ויום אחד, יש לו דין מופלא הסמוך לאיש.
מעתה נראה, שהלימוד מהמילה "איש" תלוי במחלוקת זו. שהרי לשיטת התוס', שאין השנים מרכיב בהגדרת הגדלות ואינם פועלים בדין גדלות, אלא רק הסימנים, נמצא שאי אפשר לומר שמהפסוק "**איש** כי יפליא" הכתוב בנדרים, נלמד שאדם נחשב לגדול לגבי נדרים, עפ"י שנים בלבד, שהרי אין הם קובעים גדלות בשום מקום. אך, לשיטת הרמב"ם נראה שבזה נחלקו ר' יוחנן ור' יהושע בן לוי עם רב ורבי חנינא. **שר"י וריב"ל** סוברים כמו שביארנו לעיל שהמלה "איש" לומדים, שבנדרים נחשב לגדול עפ"י שנים בלבד. ומשום כך, יש בידם לענות היטב על קושית רב זירא, וזאת עפ"י שיטת הרמב"ם, ששנים הם הקובעים בגדלות בכל התורה. ובנדרים נתחדש מהמילה "איש", ששנים בלבד ללא סימנים מספיקים לדין גדלות, ואילו רב המנונא ורב זירא סוברים שלא שייך כלל ששנים ללא סימנים יקבעו ולפיכך תמהו והניחו בפשיטות שמדובר שיש סימנים וברור להם שמה שהתרבה מ"איש" אינו יכול להיות חידוש בדין "גדול", אלא רק חידוש בהלכות נדרים שאין נדרי הגדולים נבדקים.
ולפי זה נראה, שאף שבמחלוקת בעיקרה פוסק הרמב"ם שתוך הזמן כלפני זמן דמי, אפילו הכי בביאור דברי המשנה שלפנינו, פסק כר' יוחנן וכר' יהושע בן לוי שהכוונה בדברי המשנה, שמעל י"ג שנים נדריו נדרים, אף בלא סימנים, ואין להוכיח מן המשנה נגד ר' יוחנן ור' יהושע בן לוי.

ה. התוס'[9] הקשו איך לוקים במופלא הסמוך לאיש והרי שמא לא יביא סימנים אלא בעוד ב' שנים ונמצא שזו התראת ספק. ותירצו שאנו הולכים אחר רוב שמביאים סימנים בזמנם דהיינו בני י"ג שנה ויום אחד.

9. בדף מ"ו ע"ב בד"ה ר' יוחנן.

וכבר הקשו המפרשים על תירוץ זה, אמאי א״כ לא סמכינן על רוב זה לענין חליצה? ועוד הקשה ב״תורת חסד״[10] מדוע תרומתו תרומה של מופלא הסמוך לאיש, והרי לתוספות אינו אלא מדין רוב והרי כנגד רוב יש חזקת טבל, א״כ סמוך מיעוטא לחזקה ואיתרע ליה רובא.
אך לשיטת הרמב״ם הקושיא מעיקרא ליתא. שהרי זמנו של מופלא הסמוך לאיש קבוע ועומד והוא שנה לפני י״ג ויום אחד דהיינו שנה לפני היותו איש, ואינו ענין להבאת סימנים.
כל זה הוא רק לר׳ יוחנן ור׳ יהושע בן לוי שמוכרחים ללמוד כך. אבל לרב ור׳ חנינא (ורב המנונא ורב זירא) שאין לומדים מהפסוק כך, אין לנו מקור לומר כן, ויתכן שלא ילקה.
חיזוק להסבר זה נראה מתוך דברי השב־שמעתתא[11] שכתב בקיצור ליישב דברי הרמב״ם מקושית המשנה למלך והלחם משנה מסוגיית הגמרא. וזה לשונו: ״ונראה, דודאי לדידן דקיימא לן תוך זמן כלפני זמן, ואם הביא שערות תוך זמן אי אפשר להיות גדול ותלוי הגדלות בשנים, שפיר מצינו למימר דאיש דנדרים לא בעי שערות, אלא סגי ליה בשנים, ומופלא הסמוך לאיש נמי בשנים, אף על גב דודאי לא יביא שתי שערות אחר כך בשנת שלוש עשרה. אבל למאן דאמר תוך זמנו כלאחר זמנו, אם כן סבירא ליה דאין הגדלות תלויה בשנים אלא בשע־ות, דהא אפילו מביא שערות תוך זמנו נמי גדול הוא. ואם כן איש דנדרים לאו בשנים קאמר אלא בשערות, ואם כן מופלא הסמוך לאיש נמי סמוך לשערות, משום דודאי יביא שערות בזמנו. ואם כן, למאן דאמר תוך זמנו כלפני זמנו, דסבירא ליה, על כרחך איש דנדרים בשערות תליא. אם כן, אפילו הגיע לשנים נמי קטן הוא כל שלא הביא שערות. אבל לדידן דקיימא לן תוך זמנו כלפני זמנו, שפיר מצינו למימר דאיש דנדרים בשנים תליא וכשהגיע לשנים, אפילו בלא שערות, איש מיקרי. והש״ס דפריך אי דלא אייתי שערות קטן הוא, היינו למאן דאמר תוך זמנו כלאחר זמנו, אם כן על כרחך בשערות הוא דמיקרי איש, ואם כן ממילא כל שלא הביא שערות, אפילו הגיע לשנים, קטן הוא. ולפי זה לדידן, לפי שיטת הרמב״ם דאיש דנדרים בשנים, ומופלא הסמוך לאיש לא בעינן שיהיה סמוך לשערות, רק שיהיה סמוך לשנים, נדריו נבדקים. ואם כן, שפיר מצינו למימר דחזקה דרבא אינו ודאי, והא דלוקה אחר על הקדש דמופלא סמוך לאיש, היינו משום דלא בעינן בנדרים שערות כלל, ודו״ק״.

10. לרש״ז מלובלין, או״ח א׳.
11. בשמעתא ה׳ סוף פרק י״א.

בנין בכלים

נושאי המאמר

הקדמה
בענין מטה של טרסיים
שיטת רש"י
ענין התקיעה לשיטת רש"י והחולקים
שיטות נוספות ברש"י
שיטת התוס' וגדר התוקע לשיטתם
ברור המושג חיזוק ואומנות בתוספות
שיטת הרמב"ן
נ"מ בין השיטות
שיטת הרמב"ם
שיטת רבנו חננאל
סיכום השיטות

סתירה בכלים

שיטת רש"י
שיטת תוספות במסכת ביצה
שיטת תוספות בעירובין
שיטת הרמב"ם

הנושאים להלכה

שיטת השו"ע
שיטת הרמ"א
שיטת הגר"א

הברגה בכבלים

הקדמה
שיטות הראשונים
דעת השו"ע
שיטות האחרונים
הברגת מכסה
סיכום

תורת בנין וסתירה בכלים

מלאכות השבת נלמדות מן המשכן משום כך יש ללמד את גדרי המלאכה כפי שהיא נעשתה במשכן. הדבר המענין במלאכת בונה הוא שמצינו במשכן עצמו ובכליו כמה צורות של בנין. מתוך התבוננות במרכיבי המשכן וכליו נבנתה תורת הבנין הקשורה לגדרי מלאכה זו.

המונח "תורת בנין בכלים" מופיע ברש"י דף כ"ב שמצטט את הגמ' בשינוי. בגמ' נאמר אין בנין בכלים ורש"י מוסיף את המלה **תורת** בנין לומר לך שקימת תורת בנין שיש לבחון אם היא חלה בכלים.

הנה בבנין המשכן ישנם שני מרכיבים:

א. המבנה עצמו כולל הקרשים והאדנים.

ב. כלי המשכן כגון: ארון מזבח ומנורה.

ירושלמי פרק כלל גדול סוף פרק שביעי נאמר:

> מה בנין היה במשכן שהיו נותנים את הקרשים על גבי אדנים, ולא לשעה היתה מכיון שהיו סומים ונוסעים ע"פ הדבור, כמי שהוא לעולם, הדא אמרה בנין לשעה בנין: הדא אמרה אפי נתנן על גבי דבר אחר, הדא אמרה אפילו מן הצד, הדא אמרה בנין ע"ג כלים בנין, אדנים בקרקע הן.

מדוע הירושלמי לא אומר שמצינו בנין במשכן בארון ושולחן וכל כלי המשכן?

כבסיס לתשובה יש להניח דבר ברור והוא שאין שום תנא או אמורא הסובר שעושה כלי גמור בשבת לא יתחייב בשום מלאכה שהרי ודאי מלאכה חשובה היא, יותר מכך עיקר מלאכת מחשבת דכתיב במשכן על מלאכות אלו של עשיית כלים מדבר שצריך חכמה יתירה שנשתבח בהם בצלאל ואהליאב (עיין פני"י שבת דף ע"ד בד"ה בתוס' ד"ה חבית).

ניתן לראות שתי אפשרויות לפתרון הדבר:

א. הירושלמי לא הביא דוגמא זו של כלי המשכן מאחר שקיימת מלאכה אחרת שאינה מלאכת הבונה שהיא המחייבת את העושה כלי.

ב. עיקר הבנין שייך למבנה המשכן, הוא זה שעונה על גדרי תורת הבנין לכן זהו אב מלאכה וממנו משתלשלות התולדות שהן בכלים וחייב בהן משום בונה.

בהמשך הגמ' בירושלמי הנ"ל נאמר: "הדא אמרה בנין על גבי כלים בנין אדנים בקרקע הן" כלומר מאחר שהן כקרקע אין ללמוד מהם לכלים.

שוב יש לחקור האם פירוש הדברים שהיה נסיון של הגמ' לומר שיש תורת בנין בכלים והוא נכשל או שבנין בכלים שונה בתכליתו מחבור של קרשים באדנים ולכן דוקא בכה"ג לא הוי בנין בכלים (כן כותב הרמב"ם בפ"י ה"ב

שהבונה ע"ג כלים פטור). אבל יש אופי של בנין בכלים שתהא לו חשיבות גדולה יותר.

שיטה מעין זו מצינו **בבעל המאור הקטן** בתחילה פרק הבונה, וז"ל:

"כי אמרינן אין בנין בכלים ה"מ בשני כלים זה על גבי זה כגון שידה תיבה ומגדל שהוזכרו בענין זה בפרק כל הכלים שדרך בנ"א לעשותם תחתיים שניים ושלשיים אבל בכלי אחד ד"ה יש בנין".

עכ"פ ניתן ללמוד מהנאמר אדנים כקרקע לענין תורת בנין שבניה בקרקע היא מרכיב ותנאי הקובע את חשיבות הדבר לעומת כלי שהוא נייד, בקרקע יש חשיבות מלאכה שהבונה בכלי משהו שעושה מדבר המטלטל מחברו להיות קבוע אבל כלים שאינם קבועים אין כאן חשיבות המלאכה.

עיון בסוגיות העוסקות בבנית כלים מראה על סתירות שע"י ישובן ניתן להעלות את השיטות השונות בנושא זה.

גמ' דף מז. בענין מטה של טרסיים

"לוי בר שמואל אשכחינהו לרבי אבא ולרב הונא. אמר להו מהו להחזיר מטה של טרסיים בשבת (טרסיים — פירש"י: צורפי נחשת או גרדיים והולכים מעיר לעיר למלאכתן ונושאים עמהם מטות של פרקים) אמרו ליה שפיר דמי אתא לקמיה דרב יהודה אמר הא רב ושמואל דאמרי תרוויהו: המחזיר מטה של טרסים בשבת חייב חטאת".

הר"ן פי' בהמשך הגמ' על מיטה גללניתא שזו למעשה מטה של טרסיים — מטה של פרקים שזוקפים אותה בלילה ופורקין אותה בבוקר. לשיטתו בכל יום היו מפרקים ובונים את המטה. נלמד מכאן **שגורם הזמן** לא קובע את החיוב במלאכה.

יוצא לפ"ז שבגמ' ישנה מחלוקת קיצונית כאשר ישנה שיטה שאפילו בבונה מעל"ע יתחייב על בניה זו.

כך שואלים התוס' ד"ה רשב"י וז"ל:

וקשה קצת היכי פליגי כולי האי דמר מחייב חטאת ומרי שרי אפילו לכתחילה. ועוד הא אין בנין וסתירה בכלים"? (בענין זקיפת מנורה של חוליות במס' ביצה דף כ"ב. "ב"ה סברי אין בנין בכלים ואין סתירה בכלים").

לכן מתרץ תוס' שחיוב חטאת הוא בתוקע, וברפוי יש מח' אם להתיר לכתחילה.

שיטת רש"י

כאן קובע רש"י את שיטתו ואומר בד"ה חייב חטאת וז"ל:

הוא תחילתו וגמרו ונמצא עושה כלי וחייב משום מכה בפטיש אב לכל גומרי מלאכה ולא משום בנין **דאין בנין בכלים.**

המקור לכך בביצה דף י״א: בענין סילוק תריסים.

מתני׳: ב״ש אומרים אין מסלקים את התריסים ביו״ט וב״ה מתירים אף להחזיר״ **גמרא:** מאי תריסים? אמר עולא תריסי חנויות (**פרש״י:** ״כמו תיבות הן ועומדות בשוק **ואינן מחוברות לקרקע**״).

אם יש בנין וסתירה היתה פה בעיה של בניה בזמן הסגירה וסתירה בזמן הפתיחה, כאן רואים שזה מותר.

בהמשך הגמ׳:

״תריסי חנויות נמי חנינא וב״ה מתירין אף להחזיר? מהו דתימא טעמייהו דב״ה משום דאין בנין בכלים... קמ״ל התירו סופן משום תחילתן, דחנויות אין דבתים לא.

אומר רש״י:

״אין איסור בנין וסתירה בכלים אלא בבתים דמחייב בבנין כל דהוא והעושה כלי או גומרו ביו״ט או בשבת משום מכה בפטיש הוא דמחייב שהוא חיוב לכל גמר מלאכה... אבל בנין וסתירה לא שייך בהו לא חיוביה הסלוק וחזרה דהא דתנן ״הבונה כל שהוא״ (שבת ק״ב).

בבתים תנן:

רש״י מדייק משעור הבניה כל שהוא שהמדובר רק בבתים המחוברים לקרקע. בכלים לא יעלה על הדעת לחייב בכל שהוא.

הוכחה מעין זו מצינו **בר״ן** דף כ״א: בדפי הריף ד״ה ״איכא מ״ד״:

דכיון דמסקינן הכי ש״מ אין בנין בכלים דאם איתא דיש בנין אפילו לא תקע כלי היכא דמיהדק חייב חטאת... אפילו היכא דמיהדק לא אסור אלא מדרבנן גזירה שמא יתקע וחייב משום מכה בפטיש״.

הסבר זה מביא הר״ן על הברייתא בדף מ״ז ״תניא מלבנות המטה... לא יחזיר ואם החזיר פטור אבל אסור. לא יתקע ואם תקע חייב חטאת״. (מלבנות אלו רגלי המטה) ההוכחה מכך שקיים התנאי לחיוב דוקא בתוקע את רגלי המטה משא״כ בקרקע לא מצינו תנאי זה. (מקורות נוספים לרש״י ראה דף עד, וכן מס׳ ביצה דף כ״ב).

יש לדייק ולשאול ממסקנת הגמ׳ ״קמ״ל (עולא) שהטעם שהתירו סופן משום תחילתן״ משמע שיש עכ״פ בְנין וסתירה בכלים מדרבנן ולכן התירו. ע״כ שואל תוס׳ (ד״ה מהו) ותימא הא קי״ל אין בנין וסתירה בכלים גם מדרבנן? תירצו שהאיסור שמא יתקע.

ענין התקיעה לשיטת רש״י והחולקים עליו

עיקר השאלה היא אִם אין בנין וסתירה מה הבעיה בתקיעה?

מקורות:

1. שבת דף מ"ז "תניא מלבנות המטה וכרעות המטה ולארים של סקיבס לא יחזיר ואם החזיר פטור אבל אסור ולא יתקע ואם תקע חייב חטאת" כאן מסביר רש"י מה היא תקיעה? פי' **בחוזק ע"י יתדות** (מסמרים וכו').
2. שבת דף קכ"ב: "ת"ר דלת שידה תיבה ומגדל נוטלים ולא מחזירים (נוטלים דאין סתירה בכלים ומדוע לא מחזירים). "אלא אמר רבא קסבר אין בנין בכלים ואין סתירה בכלים וגזירה שמא יתקע. פירש"י **בחזקה בסיכין ויתדות** והוה ליה גמר מלאכה וחייב משום מכה בפטיש.
3. שבת ק"ב. עייל שופתא בקופינא דמרא, פרש"י: שופתא יתד קטן (מסמר) שתוחבים בתוך בית יד של מרא בהיותו (הכת) בנקב הברזל.

מפורש ברש"י שהידוק הוא דוקא ע"י מסמרים ולא מספיק הידוק כפי שמצינו אצל ראשונים אחרים.

הרמב"ם והרשב"א סוברים שיש ג' חילוקים:

1. מיהדק חייב חטאת.
2. רפוי מותר.
3. רפוי ואינו רפוי פטור אבל אסור.

עכ"פ נראה שאיסור תוקע משום מכה בפטיש לפיכך יש לשאול האם יש קשר בין הסברו של רש"י בתוקע למלאכת מכה בפטיש?

דעת המאירי והרא"ם דאין חיוב מכה בפטיש אלא בדבר שאינו מחוסר בנין (נגמרה בניתו) ורק לאחר גמר הבנין חייב משום מכה בפטיש, א"כ התחיבה בחוזקה היא עדיין בשלב בנין הכלי והרי אין בנין וסתירה בכלים וכה"ג דוקא בקרקע אם תחב יהא חייב משום בונה. (ראה **אבני נזר** סימן רי"א). לסיכום: רש"י מביא שיטתו שאין בנין בכלים מסביר את התוקע דוקא ע"י יתדות שמהוה חיזוק לאחר גמר הבנין.

הירושלמי לשיטתו שמחייב בכלים משום בונה חייב אפי' בלא יתדות. וז"ל בריש הבונה:

"**תקועים** חיבור לטומאה ולא להזיה, **קבועים** חיבור לטומאה ולהזיה והכא את אמרת הכין? (פירוש דתקע חייב חטאת והתם אמרינן דתקיעה אינה חיבור גמור) ומשני דתמן דרכן לקבוע, הכא תקיעתן הוא גמר מלאכתן.

פירש קורבן העדה שתקועות היינו בחוזק ללא יתדות שזהו קבועות ובשירי הקרבן השיג מכאן על רש"י.

שיטות נוספות ברש"י

הרא"ם בספר יראים חולק בשיטת רש"י ומנסה לישב את שיטתו בפרק

הבונה, "עייל שופתא בקופינא דמרא רב אמר משום בונה ושמואל אמר משום מכה בפטיש" א"כ קשה על רש"י שבמפורש נאמר שחייב משום בונה? והסביר הרא"ם שרב אמר משום בונה רק לאפוקי שאינו מכה בפטיש כי כדיין מחוסר בנין וכיוצא בו בקרקע חייב משום בונה אלא שקשה לתירוץ זה שהרי מפורש כתוב ברש"י שתחב יתדות וא"כ זהו גמרו.

שיטת הר"ן בדעת הרי"ף: כתב שלכן השמיט הרי"ף דין מנורה של חוליות שאסור לטלטלה שמא תתפרק ויחזירנה משום שאין בנין בכלים ולכן אף אם יחזירנה זה איסור דרבנן וכיון שכן לא גוזרים טלטול אטו חזרה, ר' יוחנן הסובר שטלטול אסור סבר יש בנין בכלים.

הפנ"י, הביא ראיה, **לשיטת רש"י,** מן הירושלמי (דף עד ד"ה בתוס') : לעיל הבאנו את הירושלמי ושאלנו מדוע לא הביא מקור מן המשכן לבונה בכלים שהרי ברור שבנית הכלים היא מלאכה.

ותירץ הפנ"י "לכן נראה לעניות דעתי דלרש"י נמי פלוגתא דאין בנין בכלים היינו דומיא דמטה ומנורה של חוליות או אפי' בכה"ג דעייל שופתא בקופינא דמרא דמחייב ליה רב משום בונה... משא"כ בשאר כלים גמורים שאין מלאכתם נעשית כאחד. כי הנך שמעתין בחביתא ותנורא וסלתא שצריכים לכמה מלאכות. וכל כמה שלא נגמר מלאכתן לא חזי למידי לעיקר תשמישן עד שתגמר מלאכתן לגמרי משו"ה לא מחייב משום בנין אלא משום מכה בפטיש. לפ"ז א"ש נמי סוגית הירושלמי דהארון ושולחן וכל כלי המשכן לא שייך בהן חיוב דבונה כיון דלא חזי לתשמישן אלא כשתגמר מלאכתן... " אכן הסברו במלאכת מכה בפטיש שונה מהסבר הרא"ם והמאירי לעיל.

סכום

שיטת רש"י בענין שאמרו ב"ה אין בנין וסתירה בכלים פי' שבשום אופן לא הוי בונה והעושה כלי מתחילתו אינו אסור משום בונה אלא משום מכה בפטיש.

שיטת תוספות

כמה סוגיות עמדו לנגד עיניהם של התוס' ומתוך כך בנו את שיטתם.

הגמ' בדף ק"ב: עייל שופתא בקופינא דמרא רב אמר משום בונה ומאידך הגמ' בביצה האומרת שאין בנין בכלים.

וז"ל תוס' בדף קב: ד"ה האי:

"אע"ג דקי"ל אין בנין בכלים אור"י דהיינו דוקא בהחזרת בתי תריסים או במנורה של חוליות אבל בנין גמור מחייב בכלים כמו בקרקע".

בענין בנין בקרקע מצינו מקרים החייבים משום בונה שחשיבותם לא נובעת

מאופים ואיכותם של הבניה הספציפית אלא העובדה שנעשה הדבר בקרקע או מכך שנעשה בבנין שכך דרכו להעשות. לדוגמא: המניח את הלבנה העליונה בנדבך בלא טיט אף שאין בו שום חיזוק אלא משום שמבטל את הלבנה שם הוי בונה. (תוס' ב"ב דף כ', שבת מ"ד) בהא דפקקו המאור בטפיח כתבו: וליכא למימר דבטלו הטפיח דא"כ הוי ליה בונה בשבת וחייב. טוען תוס': מה שקי"ל שאין בנין וסתירה בכלים פי' במקום שאין חשיבות של בונה אבל אם יעשה פעולה חשובה זהו בנין גמור שמחוייב עליו גם בכלים.

גדר התוקע לתוספות

מוסיף תוס' ואומר "כדאמרינן בס"פ כירה (דף מז) גבי מטה של טרסיים אם תקע חייב חטאת ומחזיר קני מנורה חייב חטאת וקרן עגולה". מראה תוס' במפורש מקרים בהם מדובר בכלים ואעפ"כ חייב משום בונה. בקטע הבא אומר תוס' את עיקר שיטתו מהו בנין גמור:

"ואין חלוק בין כלי לקרקע אלא במקום שאין חיזוק ואומנות דבכלי לא חשיב בנין ובקרקע חשיב בנין".

הדגש על חשיבות המעשה שמקבל את אופיו אם נעשה ע"י חיזוק ואומנות פעולה שצריך לעשותה בגבורה ואומנות אסורה מן התורה משום בונה גם בכלים. ממילא התוקע הוא תנאי בענין החיוב של בונה.

בירור המושג חיזוק ואומנות בתוספות

יש לחקור בדברי תוס' מה כונתו במילים "חיזוק ואומנות" כאשר ההבדל הנוצר בין ההבנות נובע מכך ששתי המילים שונות במהותן, להלן האפשרויות:

1. הדגש על **החיזוק** ואז פירוש הדברים שאפי' פעולה פשוטה שיכולה להעשות ע"י הדיוט תתחייב, פעולה חזקה מחברת שני חומרים לגוף אחד ובכך מקבל הדבר את אופי הבנין. כלומר פעולה של **חיבור**.
2. הדגש הוא על מעשה **האומנות** שיעשה ע"י אומן כלומר נדרש **ידע** מיוחד לצורך פעולה זו. יצירה חדשה שנדרש לכך אומן ומשום כך חשיבה.
3. הסבר ביניים האומר שהחיזוק הוא סימן לאומנות. כלומר פעולות שנעשות ע"י תחיבה פשוטה של חלקים כגון הרכבה של פרקים פשוטים וכו' אינה בנין, אבל אם נעשה דבר בחוזק סימן הוא שיש כאן אומנות וזאת משום שבדרך כלל אומן יוצר דברים שיש בהם גבורה וחיזוק.

בפשטות נראה בתוס' שהדגש הוא על חיבור בחוזק והפיכתו לגוף אחד מכך שהביא ראיה ממטה של טרסיים ובכה"ג בודאי **אין צורך באומנות** וכל הענין הוא שהמטה תהא יציבה ולכן מחברה בחוזק אך קשה שעכ"פ הזכיר

תוס' אומנות. מאידך הסביר שאין בנין בכלים במחזיר תריסים או במנורה של חוליות שאין זה כלי שעושהו אלא שנתפרק ועתה מחזירו לפ"ז הדגש על יצירת הכלי.
נראה לישב את הדברים ע"פ הגישה השלישית שהוצגה אבל בהארה נוספת. הבנתו במושג אומנות היא חכמה של האדם היוצר בעשית הכלי, אך יתכן לומר שאומנות פירושה החכמה שקימת בדבר הנוצר. פירוש הדברים שהכלי יכול להיות פשוט להרכבה ואפי' הדיוט יכול לבצע זאת אלא שהכלי הומצא בצורה חכמה ועי"כ התחברותו טובה ואיכותית יותר, א"כ המרכיב מטה של טרסיים חייב כי אין זו פעולה של תחיבה פשוטה של שני חלקים אלא מבנה שאיכותם של החיבורים מחזקת אותו ועושה אותו לכלי יעיל ואיכותי.
דוגמא מעשית לכך היא חיבור ע"י **הברגה.** כל אדם פשוט מסוגל לבצע פעולה מסוג זה אלא שהרעיון לחרוץ את הבורג בחריצים ועי"כ קבלת חיבור חזק ויעיל היא האומנות שבדבר, ממילא המושגים חיזוק ואומנות אינם שונים בתכליתם אלא משלבים ומשרתים יחד את העיקרון של איכות הבניה. לעומת זאת לפי הפירוש שזו מלאכה הדורשת גבורה ועבודה יתכן לחלק בין בורג במשחק ילדים שקל להבריגו לבין הברגה בעזרת מברג שיש קושי בהברגתו.

שיטת הרמב"ן

הרמב"ן הולך בשיטת התוס' שבנין גמור אף בכלים הוי בנין ורק מתקן כלי אין בו משום בנין.
הוקשה לו מדוע בשבת דף קב: אמר רב האי מאן דעייל שופתא בקופינא חייב משום בונה והרי במס' ביצה אמרינן אין בנין וסתירה בכלים. תרוצם ז"ל:

"הני מילי בכלי שנתפרק כגון מנורה של חוליות אבל הכא עושה כלי או מתקן מתחילתו **אין לך בנין גדול מזה ואין זה נקרא בנין בכלים שהרי אינו כלי אבל עושה כלי מקרי**".

יש להבחין בין פעולות **הרכבה** של כלי שהתפרק לבין עשית כלי מהטעם שבקרקע יש חשיבות מלאכת בונה בכלי בכך שהוא מחבר דבר להיות קבוע ובכלים שאינם קבועים אין חשיבות למלאכה במה שמוסיף שלא נתחדשה חשיבות על הדבר אבל אם עושה כלי קימת חשיבות ואין לך בנין גדול מזה.
הרמב"ן הוסיף לפי"ז:

"כל כלי שנתפרק וצריך אומן בחזרתו מחייב עליה משום בונה דהוי"ל כעושה כלי מתחילתו שהרי משעה שנתפרק ואין הדיוט יכול להחזירו בטל מתורת כלי".

בנין קבע עפ"י יסוד הרמב"ן

הגמרא בביצה (דף לב:) אומרת: בנין קבע אסרה תורה בנין עראי לא אסרה התורה. פרש"י שאינו להתקיים. היינו שאין דעתו וכונתו שיתקיים ודעתו לסתרו. המדובר בדבר שמבחינת עצמו יכול להתקיים וכונתו היא שלא יתקיים.

לכאורה קשה מדוע המחזיר מטה של טרסיים חייב חטאת הרי דעתו לפרקה בשעה שילך לעיר אחרת, וכן משמע בירושלמי שבנין לשעה הוי בנין. מוכח כן ממשכן שהיו מפרקים אותו במסעות וכן בגמ' שבת (עד:). הגמ' רוצה ללמד קשירה ממשכן שכן קושרים ביתדות אהלים, ומקשה: האי קושר ע"מ להתיר הוא? הרי שבנין המשכן חשוב בנין לשעה וא"כ מדוע בנין שאינו להתקיים פטור?

הרמב"ן חידש שכל כלי כיון שנתפרק ואין הדיוט יכול להחזירו בטל שם כלי ממנו לגמרי ונחשב כשמחזירו כעושה כלי מחדש. הוא הדין להיפך כלי שלם ודעתו לפרקו אם צריך אומן לפרקו חשוב עתה בנין של קבע. על כן במשכן שבודאי היה צריך עבודה גדול לסתרו נחשב בנין. מסקנת הדברים שאפילו דעתו לסתרו לא יבטל ממנו שם קבע מתחילה וכל החילוק בין קבע לדעתו לסותרו ברפוי שאין צריך עבודה ואומנות לסתרו.

נ"מ בין שיטות התוס' והרשב"א וסיעתו

(שו"ת תפילה למשה הבין שהרשב"א סובר כרמב"ן).

יש שרצו להראות נ"מ בין שיטות הראשונים (ראש שו"ת תפילה למשה ס' כ"ד ב'). לכאורה דברי הרשב"א תואמים לשיטת התוס' דדוקא בחזרת מנורה של חוליות לא שייך בנין אבל בתיקון הצריך מעשה אומן שייך בנין בכלים וכמו"כ סתירה גמורה כשבירת חבית אסורה, א"כ כיצד התירו הרשב"א והר"ן לשבור חבית קטנה?

יש הבדל בין סברת התוס' לסברת הרשב"א וסיעתו. לדעת התוס' כל תיקון גמור בכלי אסור ואפי' אם הכלי ראוי לתשמיש בלא שום תיקון דהיינו שם כלי עליו ודוקא בהחזרת דלתות וכיוצ"ב שהם מעשה הדיוט ל"ש בנין בכלי ולכן אוסרים לשבור חבית שלמה (יבואר בדין סתירה בכלים לקמן) אע"פ שאחר השבירה עדיין שם כלי עליה שמשמשת לגרוגרות שבה שהרי הוא סותר גמור וכדי לתקנה צריך אומן, אבל לפי הרשב"א שבנין האסור הוא כשעושה כל הכלי א"כ סתירתו תהא שסותר כל הכלי לגמרי ואז אין זו "סתירה **בכלים**" אלא "**את** הכלים" אבל סותר כלי ועדיין ראוי לשמוש אין זו סתירה.

לפ"ז שתי נפ"מ:

א. תיקון גמור בכלי שראוי לשמוש שזהו בנין בכלים.
ב. סתירת כלי באופן שעדין ראוי לשימוש שזו סתירה בכלים.

שיטת הרמב"ם

הרמב"ם בפ"י הלי י"ג אומר:

"העושה אהל קבוע הרי זה תולדת בונה וחייב **וכן העושה כלי אדמה** כגון תנור וחבית קודם שישרפו הרי זה תולדת בונה וחייב. וכן המגבן את הגבינה ה"ז תולדת בונה... המכניס יד הקרדום בתוך העץ שלו ה"ז תולדת בונה וכן כל כיוצא בו, וכן התוקע עץ בעץ בין שתקע במסמר בין שתקע בעץ עצמו עד שנתאחד ה"ז תולדת בונה. וחייב".

המקור לעושה כלי אדמה מובא במגיד משנה וז"ל: "פרק כלל גדול (עד:) אמר אביי האי מאן דעביד חביתא חייב ז' חטאות תנורא חייב ח' חטאות ואחד מהן הוא בונה וכן פי' הגאונים ז"ל וכן הוא בירושלמי, והענין אע"פ שאמרו אין לך בנין בכלים זהו בכלים שנתפרקו להחזירן כמו שנתבאר פרק כב, אבל העושה כלי מתחילתו אין לך בנין גדול מזה ואין נקרא זה בנין בכלים אלא עושה כלי".

א"כ בפשטות הולך הרמב"ם ע"פ השיטות שבבנין גמור בכלים חייב משום בונה, השאלה מדוע דיבר הרמב"ם בכלי אדמה? הגמ' שם דנה במנין חיובי חטאות ואילו הרמב"ם בפשטות יכול היה לומר שהעושה כלי חייב משום בונה?

בענין מגבן כתב הרמב"ם בפ"ז הלכה ז' "כף המקבץ חלק אל חלק ודבק הכל עד שיעשו גוף אחד ה"ז דומה לבנין".

בענין תוקע עץ בעץ ומאחד שניהם אפי' ללא מסמר חייב, א"כ הידוק זה מלאכה.

לשיטות לעיל יצירת כלי חייב משום בונה וכן התקיעה מלמדת אותי שצריך אומן וע"כ בטל משם כלי ובבניתו נחשב כעושה כלי, לשיטת הרמב"ם תוקע חייב כי זה חיבור. וכן בדברי רב חייב משום שמחבר שני חלקים — כת לפטיש.

יוצא שלאב מלאכה בונה ישנם שני גדרים:

א. עשיית אהל קבוע.
ב. מקבץ חלק אל חלק.

ממילא הדומה לאחד מהם הוא תולדה.

ע"פ זה מובן הנאמר בגמ' "אין בנין בכלים".מצד תולדה של עשיית אהל לא שייך בכלים שאינם עשויים לכך. (תוס' בעירובין לד: בתירוץ א' אמרו בכלי גדול שייך בונה שכן יש בו גדר של אהל).

התולדה השניה שמקבץ חלק אל חלק שייכת בכלים וגם באוכלים. לכן

הרמב"ם דיבר בכלי אדמה שיש בהם קיבוץ חלק אף חלק, **ולא בחקק עץ** לפ"ז תהא **נ"מ בין השיטות** בכה"ג שיוצר כלי לא ע"י חבור אלא ע"י חקיקה.

הבחנה נוספת בין התולדות הוא ענין החיזוק. באהל לא שייך החוזק אם נעשה לקבע ואילו במקבץ חלקים שייך חיזוק שיעשה גוף אחד, לכן מטת פרקים חייב בתוקע משום שבחבור והדוק חלקים בחוזק שייך בנין (עיין אבן האזל).

שיטת רבנו חננאל

הר"ח העמיד את שיטת רב ושמואל שחייב משום בונה ולא חילק כפי שיטות התוס' הרשב"א והרמב"ן בין עושה כלי לבנין בכלים וכן לא הקשה מהגמ' בביצה.

וז"ל בע' ק"ג:

"ואשכחן סוגיא דשמעתא בענין המחזיר מטה של טרסיים בשבת כרב דסבר עיולי שופתא בקופינא והוא יד הקרדום שהוא כהחזרת מלבנות המטה (כלומר כל הסוגיות משום בונה) ורב ושמואל דאמרי תרוויהו המחזיר מטה של טרסיים בשבת חייב חטאת... ופשיטא לרבנן בתראי דהני כולהו משום בונה אינון" (כלומר המקורות התנאיים).

ראיות:

א. ומשום הכי מתרינן במאן דעביד להו דאמרינן בי רב חמא הואי ההיא מטה גיליתא דהוו מהדרי ליה בשבתא. א"ל ההוא מרבנן לרב חמא מ"ט שריין **דמשום בנין מן הצד הוא**...", א"כ רואים שהגמ' נוקטת לשון בנין.

ב. וגרסינן בירושלמי קנה מנורה למה הוא חייב? ר' אבהו בשם ר' יוחנן ורב הונא תרוויהו אמרו משום בונה.

"וקי"ל בהני כולהו כרב".

לפנינו שיטה יחידאית הסוברת שבנין בכלים מדאורייתא והלכה כרב.

סכום

נחלקו הראשונים:

יש סוברים שאין איסור בונה בכלים מן התורה כל עיקר והעושה כלי בשבת חייב משום מכה בפטיש או משום מלאכה אחרת.

יש הסוברים שהעושה כלי חייב לדברי הכל משום בונה ואין לך בנין גדול מזה, שאין זה בנין בכלים אלא עשיית כלים ולא אמרו אין בנין בכלים אלא בכלי שנתפרק וכיוצ"ב, חיובו משום תולדה של בונה, אף כלי שנתפרק אם צריך אומן להחזירו חייב משום בונה כעושה כלי

מתחילתו שכשנתפרק כ״כ עד שאין הדיוט יכול להחזירו בטל תורת כלי ממנו.

ויש מחלקין בין שני כלים זה ע״ג זה כגון שידה תיבה ומגדל לכלי אחד שלדברי הכל יש בנין בכלים.

ויש שפסקו שיש בנין בכלים, ולא הוזכרו בפוסקים.

נראה לומר שאותן שיטות הסוברות שבבנין גמור בכלים חייב משום בונה וחלקו בהגדרת הדבר אין לפרש שיחלקו למעשה אלא שכל שיטה הבחינה במציאות של בניה גמורה ובסך הכל כולן משתלבות יחד להגדיר מהו בנין גמור.

דעת **הטור והשו״ע** ראה לאחרי הנושא ״סתירה בכלים״.

סתירה בכלים

פעולת הסתירה היא למעשה מלאכה שלילית אלא שאם כוונתו לסתור על מנת לבנות חייב משום מלאכת סותר. בדף ל״א נאמר שסותר ע״מ לבנות שלא במקומו לא הוי סותר דהיינו צריך שסתירה זו תהא בסיס לבנין שעתיד להבנות עליה.

בפשטות מתבקשת ההבנה שמלאכת סותר היא חלק ממלאכת הבונה ואינה תופסת מקום לעצמה (עיין **אבן האזל** פ״א הל׳ י״ח) לפ״ז נתבונן האם קימת הקבלה בין בנין וסתירה כך שאם נסבור שיש בנין בכלים נאמר שיש סתירה בכלים וכן להיפך אם אין בנין בכלים אין סתירה בכלים, שהרי נאמר בדף קכ״ב: ״אי יש בנין בכלים יש סתירה בכלים״.

שיטת רש״י

בשבת דף קמ״ו. תנן שובר אדם את החבית לאכול הימנה גרוגרות ובלבד שלא יתכוון לעשות כלי. ופרש״י ״דאין במקלקל שום איסור שבת״ לעומת ראשונים אחרים שנימקו הטעם שאין בנין וסתירה בכלים.

נשאל א״כ מדוע רש״י נצרך לטעם של מקלקל ולא נימק כשיטתו שאין בנין וסתירה בכלים?

הקשה הר״ן על רש״י וז״ל: ולא נהירא נהי דכל המקלקלים פטורים איסור מיהא איכא אלא היינו טעמא דכיון דבעלמא מקלקל פטור אבל אסור הכא משום צורך שבת שרי לכתחילה״.

נוסף לכך מתמודד הר״ן עם סוגיא נוספת בפרק בכל מערבין (דף לד:) ״נתנו במגדל ואבד המפתח עירובו עירוב ר״א אומר אם אין ידוע שהמפתח במקומו אין עירובו עירוב״ והעמידה הגמ׳ מחלוקתם במגדל של עץ הקשור בחבל וצריך סכין להפסיקו. רבנן סוברים כל הכלים ניטלים לצורך גופם. אומר ע״כ הר״ן ״הא לא הכי אפילו רבנן מודו שאין עירוב עירוב ולא שרינן

לשבר את המגדל״. כלומר כל הדיון הוא בדיני טלטול אבל שבירת המגדל לא הותרה וא״כ קשה מן הסוגיא בשבת שהתירו לשבור את החבית.

ע״כ **תירץ הר״ן:** בעירובין מדובר במגדל גדול דהוי כאהל ושייך ביה בנין וסתירה.

הקשה הפרמ״ג (בסימן שי״ד סק״א במ״ז) עדיין קשה הרי אף בסותר בנין ממש שבקרקע נמי המקלקל פטור ומדוע לא הותר לצורך שבת?

המעיין ברש״י עירובין דף ל״ה, ד״ה ״ובעי סכינא למיפסקי״: ״דאי הוה מצי למיפסקיה בידיה שפיר דמי אפי׳ לר׳ אליעזר דאין חתיכה אסור אלא במחובר אבל הכא מקלקל הוא ושרי... ואע״ג דהכא אהל הוא ואמרינן התם שבקרקע אסור לחתוך גזירה דרבנן היא דמחזי כסותר, ולא סותר בנין ממש דהא פתיחת דלת בעלמא הוא כיון דשבות הוא לא גזרו בין השמשות״ א״כ מכך שדוקא חיתוך החבל היא גזרה דרבנן אבל סתירת מגדל היא סתירת בנין ממש ואסור ומדוע הרי אם מקלקל הוא לצורך שבת יהא מותר אפי׳ בבנין גדול?

הרשב״א בדף קמ״ו ג״כ חילק בין מגדל גדול שאסור לבין חבית אלא שנימק וז״ל: ״היינו טעמא משום דהתם במגדל גדול מיירי דהוי כמו אהל ושייך ביה בנין וסתירה, הא במגדל קטן לא שייך ביה טעמא דבנין/סתירה והיינו טעמא דחבית״. לשיטתו אין קושיא כי לא נימק את הטעם משום מקלקל.

ישוב הדברים הוא בשאלה האם העובדה שצריך ליקח משם הגרוגרות גורמת לכך שיחשב מתקן, כי ע״י שבירה זו יכול ליקחם, או שהוא מקלקל?

מצינו גמ׳ **בשבת דף ל״א:** הדנה במלאכת **המכבה**.

שיטת ת״ק: אם חס על הנר, השמן או הפתילה חייב ור׳ יוסי פוטר בכולן חוץ מן הפתילה. בישוב שיטת ר׳ יוסי תירצה הגמ׳ ״לעולם כר׳ יהודה ס״ל סותר ע״מ לבנות במקומו הוי סותר״. כלומר זו מלאכה שאינה צריכה לגופה משום שהמלאכה היא הכבוי וכיבוי עצמו אינה צריך לו״ דאם לא הובערה מעולם היה נוח לו, והטעם הוא משום מקלקל שאם זה סותר שלא ע״מ לבנות לא הוי מלאכת מחשבת שאסרה תורה.

אומר ״תוד״ה ״וסותר״ — ור״ש (הסובר מלאכה שאצל״ג פטור) פוטר אפי׳ בסותר ע״מ לבנות במקומו אלא במקום שע״י סתירה יש תיקון יותר משלא היה בנין ראשון מעולם כגון פתילה שצריך להבהבה דמחייב ר׳ שמעון כדאמר בסמוך.

כלומר לר״ש צריך שיהא תיקון בדבר עצמו שנעשה בסתירה זו אשר בלעדיה לא יכול היה להווצר.

שואל תוס׳ ״הרי כתוב במשנה (דף ע״ג) ״המכבה והסותר״ בשלמא מכבה משכחת לה דמתקן כדפירש כגון לעשות פחמין אלא סותר לא משכחת

שיהא מתקן בסתירה זו יותר משלא היה בנוי שם מעולם ואמאי חייב לר' שמעון? וי"ל דכולהו ממשכן ילפינן לה ולא היה כבוי במשכן כ"א לעשות פחמין ולהכי לא מחייב ר"ש אלא בכה"ג **אבל סותר אשכחן במשכן שאין מתקן בסתירה זו יותר מאשר לא היה בנוי שם מעולם ולהכי מחייב שם אפי' לר"ש.** מדגיש תוס' ששונה מלאכת הסתירה משאר המלאכות השליליות שאע"פ שאין יתרון לסתירה זו מאשר לא נבנה הדבר מלכתחילה, יהא חייב.

לפ"ז בענייננו שבירת החבית לגבי הגרוגרות אין תיקון זה כלל מתיקוני השבירה שהרי אין הכרח לגרוגרות שיהיה שבירת החבית, שאף שעתה שצריך לגרוגרות האלו מוכרח לשבירת חבית, לא ניכר זה כלל בהם שכל הגרוגרות לוקחים אותם בלא שבירת חבית (כלומר אין התקון בשבירה אלא בדבר אחר וא"כ אין יתרון לשבירה זו) אולם ע"פ התוס' הנ"ל רואים שמלאכת הסותר שונה משאר מלאכות שאף ר"ש מודה שאף שאין מתקן בסתירה זו יותר משלא היה בנוי שם מעולם **מחשב מתקן** וחייב. **וכן אין צריך שיהא ניכר שהתיקון הוא מהסתירה.** לכן לשאלה הנ"ל יחשב במתקן.

ע"פ דברים אלו במגדל גדול ששייך בו סתירה אסור לשוברו כי למרות הקלקול **הוא מתקן לגבי האוכל** ורק בכלי קטן שאין מלאכת סותר יהא מותר אלא שעכ"פ יהא אסור משום מכה בפטיש משום שתהליך השבירה הוא שלב הגמירה עד שיעשה לו פתח יפה. לכן צריך את הטעם של מקלקל.

לסיכום שיטת רש"י והר"ן וכן הרשב"א שאין סתירה בכלים. רש"י הוצרך לטעם של מקלקל מצד מלאכת מכה בפטיש. יהא מותר לשבור את הכלי במדה שיש כאן צורך שבת.

שיטת תוס' במס' ביצה

טעמם שזהו רק **איסור דרבנן** דהיינו חבית שלמה אסור לשוברה גזירה שמא יתכוין לעשות לה פה ע"י שבירתו.

מקור הדברים: במס' ביצה (דף ל"ג.) ישנה מחלוקת ר"א ורבנן אם מותר לקטום קיסם להריח בו, שמא יקטמנו לחצוץ בו שיניו. ר"א סובר שלחצוץ בו שיניו זהו איסור דאורייתא ולכן גוזרים לאסור לקטום להריח, משא"כ רבנן.

מקשה הגמ' לר' אליעזר שאוסר לקטום להריח גזירה שמא יקטמנו לחצוץ בו שיניו מן האמור בדף קמו שמותר לשבור את החבית לאכול הגרוגרות ולא גזרו שמא יתכון לעשות כלי. תירצה הגמ' שמדובר בחבית שמדובקת משברים.

מסיק מכך תוס' שהקושיא היא אף לרבנן משום שכל מחלוקתם היא בקיסם לחצוץ בו שיניו אבל בשובר את החבית שבמתכוין לעשות כלי הוא איסור דאורייתא יש לגזור כמו ר"א, לכן גם לרבנן צריך להעמיד במוסתקי שלא שייך לגזור בו מחמת גריעותו. יוצא מכאן שדעת רבנן שאסור לשבור חבית שלימה גזירה שמא יתכון לעשות לה פתח יפה.
בחידושי הרשב"א (דף קמ"ו.) דחה דברי התוס' דדוקא לר"א אוקימנא מתני במוסתקי אבל לרבנן מותר לשבור חבית אפי' שלימה כיון שאינו מתכוין לעשות לה פה ומשום סותר אין לאסור משום שאין בנין וסתירה בכלים. וכ"כ בחידושים במס' עירובין (דף לד :).

שיטת תוספות עירובין (ל"ד: בתירוץ ב') תוס' שבת (קמו.) והרא"ש
שיטתם שחבית שלימה אסור לשברה מדאורייתא משום שיש בנין וסתירה אף בכלים.
מקור הדברים בקושית תוס' מדוע במגדל של עץ דהוי כלי אסור לשברו והרי מותר לשבור את הכלי ליטול מה שבתוכו כדתנן בפרק החבית (דף קמו.) שובר אדם את החבית ליטול ממנה גרוגרות, והטעם משום שאין בנין וסתירה בכלים, ע"כ תירץ בתירוץ שני שבכלי גם שייך בנין וסתירה והראיה מפרק הבונה דף ק"ב האי מאן דעייל שופתא בקופינא דמרא חייב משום בונה ומה שמותר לשבר החבית מדובר במוסתקי, כלומר חתיכות מודבקות יחד. א"כ רואים לשיטתם הקבלה בין בונה לסותר (**משא"כ לרשב"א** לעיל ראינו שאין סתירה בכלים למרות ששיטתו שהעושה כלי חייב משום בונה).

שיטת הרמב"ם
הרמב"ם פסק שיש בנין בכלים (בפ"י מהל' שבת הל' י"ג) "...וכן העושה כלי אדמה כגון תנור וחבית קודם שישרפו ה"ז תולדת בונה וחייב..."
לעומת זאת בהכ"ג הלי"ב "... שובר אדם את החבית לאכול ממנה גרוגרות ובלבד שלא יתכוין לעשות כלי" ומסתימתו משמע שמדובר אפי' בחבית שלמה ולא כפי שתירצו אחרים במוסתקי, יוצא שסובר שאין סתירה בכלים וא"כ לכאורה יש פה סתירה שהרי הנושא של סותר ובונה הם מקבילים זל"ז!
הקרבן נתנאל רוצה לתרץ שהרמב"ם סובר כשיטת הר"ן בביצה. דעת רבנן שקוטם לחצוץ בו שיניו זה איסור דרבנן משום שעשיית כלי בקטימה ולא בסכין זה שלא כדרכו, לכן גם בעושה כלי ע"י שבירה שלא כדרכו יהא אסור רק מדרבנן.
שיטה זו קשה משום שהרמב"ם סובר שיש בנין וסתירה בכלים מדאורייתא וא"כ גם עושה כלי שלא כדרכו לא יהא מותר לכתחילה ככל מלאכה

לאחר יד שאסורה מדרבנן, כשם שבנין שלא כדרכו יהא אסור מדרבנן כך גם סתירה שלא כדרכה אסורה מדרבנן.
יש לישב הדברים ע"פ מה שראינו בר"ן ובמ"מ שכתבו שהעושה כלי אין לך בנין גדול מזה ואין זה נקרא בנין בכלים שהרי אינן כלי אלא עושה כלי וכן ברמב"ם (בפ"י הל' י"ב) פסק שהבונה ע"ג כלים פטור והראיה מהירושלמי שבמשכן נקרא בונה משום שאדנים כקרקע אבל אם היו כלים אזי הבונה ע"ג יהא פטור ומאידך בהל"ג העושה חביתא חייב משום בונה. לכן צ"ל שהבונה בכלים אף בנין גמור אינו בנין אבל עשיית כלי מתחילה זהו בונה. לפ"ז רק בבונה שייך דבר זה אבל בסתירה אין אופן שיתחייב בסתירת כלים שהרי הוא סותר כלי וא"כ זו סתירה בכלים ואין סתירה בכלים.

לסיכום, מצינו שלוש שיטות בראשונים:

א. רש"י ר"ף רמב"ם ורשב"א סוברים שאין סתירה בכלים אפי' סותר חבית שלמה.
ב. תוס' ביצה: אסור מדרבנן בכלי שלם שחס עליו שמא יתכוין לעשות כלי.
ג. תוס' עירובין בתרוץ ב', ראי"ש: שיש סתירה בכלים ולכן אסור מדאורייתא לשבור כלי שלם.

שיטת השו"ע

השו"ע הכריע כדעה השלישית וסובר שיש בנין וסתירה בכלים. וזה לשון השו"ע סימן שי"ד סעיף א': "אין בנין וסתירה בכלים והני מילי שאינו בנין ממש כגון חבית (הגה: שאינה מחזקת ארבעים סאה) שנשברה ודיבק שבריה בזפת יכול לשברה ליקח מה שבתוכה ובלבד שלא יכוין לנקבה נקב יפה שיהיה לה לפתח דא"כ הוה ליה מתקן מנא. אבל אם היא שלימה אסור לשברה אפי' בענין שאינו עושה כלי". וכן לשון הטור "אם היא שלימה אסור לשברה אפי' בענין שאינו עושה כלי". וכן לשון הטור.
השו"ע בראש דבריו מצטט את הגמ' הידועות:

א. שבת קכ"ב: "ת"ר דלת של שידה ומגדל נוטלים אבל לא מחזירים" והפי' למסקנה "אלא אמר רבא קסבר **אין בנין בכלים ואין סתירה בכלים** וגזירה שמא יתקע".
ב. עירובין לה. בענין הגמ' של נתנו במגדל ואבד המפתח מפרשת הגמ' "הכא במגדל של עץ עסקינן דמר סבר כלי הוא **ואין בנין בכלים ואין סתירה בכלים**.
ג. ביצה כ"ב. **"וב"ה סברי אין בנין בכלים ואין סתירה בכלים".**

גמרות אלו מהוות יסוד לכל הנושא וכל הראשונים מתמודדים בקושי מהו

הגדר המונח במילים אלו. אלא שמיד השו"ע מסייג את הכלל ואומר "**ה"מ שאינו בנין ממש**".

שיטתו מתבארת **בב"י** עפ"י שיטת התוס' והרא"ש.

הרא"ש בפרק כל מערבין שואל מדוע לפי ההו"א שמדובר בכלי של עץ אסור לשבור את הכלי ומתרץ "הלכך בתיקון כלי דשייך ביה בנין מודו רבנן דאסור לשבר החבית. דבנין גמור וסתירה גמורה שייכי שפיר בכלי". ממשיך הרא"ש ואומר שההוכחה לכך מריש הבונה בענין עייל שופתא בקופינא דמרא רב אמר חייב משום בונה. מסכם הרא"ש "אבל כשעושה כל הכלי או תיקון גמור מקרי שפיר בנין". וכן, אומר הב"י, שיטת התוס'. לעומתם הר"ן מתרץ את הגמרא בעירובין שמדובר במגדל גדול, ובכלי קטן לא שייך בנין וסתירה. ע"כ אומר הב"י "תירוץ זה הזכיר התוס' בפרק בכל מערבין אלא שנראה שלא סמכו עליו משום ההיא דמאן דעייל שופתא בקופינא דמרא חייב משום בונה אע"ג דכלי קטן הוא".

הגר"א מביא מקורות לדעת השו"ע שנראים מפשט הגמ' (ולא מתוך השוואה בין גמ'):

א. אמר רבא האי מאן דעביד חביתא חייב משום שבע חטאות, תנורא חייב משום שמונה חטאות. ופירש תוס' אבל כשעושה כל הכלי לגמרי מחייב משום בונה.

ב. הגמ' בעירובין שהובאה בב"י.

הגמ' בעירובין מתרצת בתירוץ נוסף "אביי ורבא דאמריי תרוויהו במנעול וקטיר במיתנא עסקינן" (קשור המנעול בחבל). הרי שדוקא במגדל הקשור בחבל יכול ליטול הערוב אבל בפותחת לא. זאת משום שיש בזה סתירה ואסור.

שיטת הרמ"א

הביא השו"ע דוגמא לבְנין רעוע שאותו מותר לסתור מהסוגיא בשבת דף קמו. "שובר אדם את החבית לאכול ממנה גרוגרות ובלבד שלא יתכון לעשות כלי". וע"כ הגיה הרמ"א וכתב "שאינה מחזקת ארבעים סאה". הרמ"א שחילק בין חבית גדולה לקטנה סובר ג"כ לכאורה שלחכמים א"צ להעמיד במוסתקי, ובקטנה מותר לשברה בכל אופן.

עיין מג"א סק"א שמשמע מדבריו שהרמ"א לא בא לחלוק על המחבר שבשלימה אסור אף בקטנה, אלא להוסיף דהא דשרי במוסתקי אינו אלא בקטנה, אבל בגדולה אסור. וז"ל המ"א: דאילו מחזקת ארבעים סאה הוי ליה כאהל וכו' ואפילו אינו בנין גמור אסור דבנין גמור שייך אפי' בכלי קטן. וכ"כ בנתיב חיים ובמחצית השקל. ופי' בנתיב חיים שהרמ"א מסברא סובר בגדול כיון שזה אהל אסור גם ברעוע.

הגר"א האריך להוכיח כשיטת הרשב"א שגם בשלימה אין איסור סתירה לרבנן וסיים (באות ג): "**ועיין בהג"ה שאינה וכו' ועמש"ל וכן עיקר**". משמע שנקט בדברי הרמ"א שחולק על השו"ע וסובר שבקטנה שרי אפילו בשלימה, שאין בנין בכלים.

חזו"א (סימן נ"א סק"ו) כתב שאין כונת הגר"א לפסוק כדברי הרשב"א. משום שהרשב"א הביא ראיות לדבריו שמותר לסתור חבית שלימה אבל הגר"א לא הזכיר ראיותיו. גם בהמשך דברי השו"ע שכתב "ואם היא שלימה אסור לשברה". לא העיר הגר"א שהרשב"א חולק ע"כ וסובר שמותר. הטעם שלא מצינו שחולקים ר"א וחכמים בעצם הגזירה ולכו"ע יש לחשוש שמא יעשה כלי, ורק על מה שכתב ר"א בקיסם חלקו חכמים. אבל במקום שיש לחשוש שיעבור על איסור דאורייתא גזרו.

ערוך השולחן סעיף ח' כתב שקשה על הרמ"א, שכיון שהוא מחלק בין כלי גדול לכלי קטן ובקטן מותר אף כשהוא שלם. ממילא נסתלקה קושית תוס' מהסוגיא של שובר אדם את החבית ואין צריך לתרץ שמדובר במוסתקי וא"כ למה לא הביא את דעת המתירים השבירה אף בחבית שלימה. וכתב עוד שם וז"ל: "הנה שמעתי שיש מתירים לשבר ראש הבקבוק שבו יין או שאר משקים אם אין יכולים לפתוח החותם ולפי דעת הטור והשו"ע אסור. אמנם לענ"ד אין לגעור בהם מפני שלדעת הרבה מרבותינו היתר גמור הוא כמ"ש, ומצאתי שגם הרשב"א בשבת שם חולק על התוס' ומסיק דאפילו בחבית שלימה מותר לשבור ולפ"ז פשיטא שהעושים כן יש להם על מי לסמוך על חמשה אבות עולם וכן פסק אחד מגדולי הראשונים (הגר"א סק"ב)". עכ"ל.

הברגה בכלים

לאור שיטות הראשונים לעיל נבחן מה דינו של כלי העשוי מפרקים המתחברים זה לזה ע"י הברגה כגון: כוסות ידיות וכלים שונים, כסויי כלים וכו'.

לכאורה יש לדון אם הברגה היא בגדר "תקיעה". המקור לנושא זה במס' שבת (דף מז.).

> "תניא מלבנות המטה וכרעות המטה ולווחים של סקיבס לא יחזיר ואם החזיר פטור אבל אסור **ולא יתקע ואם תקע חייב חטאת**, רשב"ג אומר אם היה רפוי מותר.

בפרוש הברייתא ראינו שנחלקו הראשונים.

דעת רש"י שהתוקע הוא ע"י יתדות ואלו במהודק יהא פטור אבל אסור וברפוי שרי, הסיבה לכך שדוקא ביתדות חייב משום שאם אמרת שתוחב בחוזק לבד חייב חטאת א"כ יוצא שפטור אבל אסור ברפוי.

כתב **הר"ן** ס"פ כירה שיש שלושה חילוקים כנ"ל וכתב שם שכן דעת הרי"ף.
דעת **הרמב"ם** וסיעתו שג' חילוקים הם כדלהלן:

1. מיהדק חייב חטאת.
2. רפוי ואינו רפוי אסור.
3. רפוי לגמרי מותר.

כן כתב הרמב"ם פ"י מהלכות שבת הל' י"ג וז"ל "וכן התוקע עץ בעץ בין שתקע במסמר בין שתקע עץ בעץ עד שנתאחד ה"ז תולדת בונה וחייב". מן הירושלמי שהובא ראינו שסובר שתוקע הוא ע"י הידוק.
בענין זה אם תקע חייב חטאת ישנה מחלוקת יסודית, דעת רש"י שאין בנין וסתירה בכלים ולכן אין חיובו אלא משום מכה בפטיש וכן דעת הרא"ם בספר היראים.
לשיטת הגאונים תוס' והרמב"ם שיש בנין בכלים תוקע חשוב כעושה כלי וחייב משום בונה כמו עייל שופתא בקופינא דמרא.
רש"י קושר בין הדין שאין בנין וסתירה בכלים לבין החיוב בתוקע דוקא ע"י מסמרים ויתדות, תחיבה והידוק בחוזקה הם חלק מבנית הכלי וע"כ אין בנין בכלים רק מתחייב בהכאת הפטיש לאחר גמר הבנין ע"פ דעת המאירי והרא"ם ומשום כך מתחייב כשתוקע מסמרים לבסוף (ראה אבני נזר סימן רי"א).
יש לראות כיצד יבחנו הראשונים פעולה זו של הברגה אם היא בגדר תקיעה. פעולת ההברגה היא חיבור ישיר ללא כל אמצעי שהחלקים מתברגים זה בזה ובמינוח של הראשונים זהו הידוק בחוזק של החלקים. עפ"ז נוכל לומר שלדעת רש"י הברגה אסורה רק מדרבנן שהרי אין פה פעולה הקשורה ביתדות או מסמרים (בבורג אולי שונה הדין ודומה למסמר) אלא הידוק שני חלקים ע"י חריצים, לעומת זאת הראשונים הסוברים שהידוק הוא תוקע מדאורייתא א"כ הברגה שהיא הידוק בחוזק תהא אסורה מדאורייתא.
הבאנו לעיל את **שיטת תוס'** וההסבר מהו הגדר של "חיזוק ואומנות" ולכך השלכה לענייננו. הכלי יכול להיות פשוט להרכבה ואפי' הדיוט יכול לבצע זאת אלא שהכלי הומצא בצורה חכמה וע"כ התחברותו טובה ואיכותית יותר. (כיום ישנם סוגים שונים של חיבורים מהירים אשר מסוגלים בטכניקה פשוטה לסגור ולהרכיב שני חלקים). הברגה לשיטה זו תהא אסורה מן התורה.
לעומת זאת ראינו דעות האומרות שתקיעה היא מעשה אומן וכלי שנתפרק ואין אומן יכול להחזירו יש בו משום בונה. וכן הובא **ברמב"ן**:

"אפילו כלי שנתפרק וצריך אומן בחזרתו כל שהחזירו חייב עליו משום בונה שמשעה שנתפרק ואין הדיוט יכול להחזירו בטל מתורת כלי ונמצא כשמחזירו עושה כלי בתחילה".

לפ״ז הברגת כלים אינה איסור מן התורה שהרי אין צורך לכך באומן.
השו״ע בסימן שי״ג סעיף ב׳ דן בכך וז״ל:

״מיטה של פרקים אסור להחזירה **ולהדקה** ואם תקע חייב חטאת ואם היא (דרכה להיות) רפויה מותר לכתחילה (ובלבד שלא יהדק). וכוס של פרקים מותר לפרקו ולהחזירו בשבת ויש מי שאומר שדין הכוס כדין המיטה (הג״ה ואם דרכו להיות מהודק אע״ג דעכשיו רפוי אסור).

נחלקו המפרשים על השו״ע מדוע אסור להחזיר מיטה של פרקים.
בט״ז סק״ד כתב וז״ל:

״הטעם דהוי גמר מלאכה וחייב משום מכה בפטיש״.

המג״א בסק״י כתב וז״ל: ״חייב חטאת משום שעושה כלי״.
לכאורה הט״ז מביא את פרש״י וסיעתו והמג״א מביא את השיטות הסוברות שעושה כלי חייב משום בונה.
השו״ע למעשה הוסיף על לשון הברייתא וכתב ״אסור להחזירה **ולהדקה.**
עיין בלבושי שרד שדייק מכך שהידוק אינו אסור אלא מדרבנן ודוקא התוקע ביתדות חייב חטאת, לפ״ז יש ראיה לט״ז מדוע כתב בפירושו לשו״ע משום מכה בפטיש.
הפרי מגדים מצטט את הט״ז בסק״ו ושולח לאליה רבה וללבוש, שמביאים למעשה את דעת רש״י והר״ן משום מכה בפטיש וא״כ נראה שעוד פוסקים הלכו בשיטתו של רש״י.
הלבוש בסעיף ה׳ כותב וז״ל:

״אבל כשיצא העליון אפי׳ מקצתו אסור אפי׳ לדחקו להחזירו למקומו שהעליון צריכים יותר לתקעו שיתקיים אעפ״י שתחתון נשאר במקומו **וחיישינן שמא יתקע בחוזק וה״ל גמר מלאכה וחייב משום מכה בפטיש״.**

האליה רבה מצטט ספר עולת שבת שהקשה על הלבוש הנ״ל וז״ל:

״לא ידעתי למה לא נקיט משום בונה דאף דאין בנין וסתירה בכלי מ״מ אם תקוע הוא בנין ממש וחייב, וכ״כ שו״ע בסמוך״.

ע״כ עונה האליה רבה וז״ל:

אשתמיטתיה שכן פרש״י ר״פ כל הכלים הביא ב״י סימן שח וכ״כ הרשב״א בס׳ ע״ה (עבודת הקודש) דף ל״ט והרא״ש וכן פי׳ הר״ן שם לחד פירושא.

מכאן שרש״י מובא להלכה במקורות אלו, ויש מגמה באחרונים לפסוק הלכה מטעם מכה בפטיש.
קצת קשה שהרי השו״ע פסק בשי״ד סעיף א׳ ״אין בנין וסתירה בכלים והני מילי **שאינו בנין ממש״** משמע שבעושה כלי או ע״י אומן שייך בנין בכלים.

יש אולי לומר שמדובר בסעיף ו' בחזרתה של מיטת פרקים ולא בעשייתה מחדש וצ"ע.

בענין הברגה דנו המג"א והט"ז בסעיף זה.

וז"ל המג"א:

"ונראה לי דכוסות שלנו העשויים סביב ומהודקים בחוזק **לכ"ע אסור** ולא דמי לכיסויי הכלים שעשויים כך דהתם אין עשויים לקיום רק לפתחם ולסגרם תמיד".

בשער הציון (בסימן שי"ג ס"ק ל"ב) כתב וז"ל:

"והנה מלישנא דהמ"א מוכח דכשיהדק בחוזק ע"י שרוייף הוא חשוב כמו **תוקע ממש** וע"כ אסור אפי' להטור בכל גוני",

כלומר שאסור, אף לדעה המקילה משמע שיאסר כי יש כאן איסור **דאורייתא**.

הט"ז כתב בענין הברגה בס"ק ז' וז"ל:

"ולכאורה גם הנודות של בדיל שיש לנו שיש בה שרויף אסור עכ"פ **להדקה בחוזק כמו המטה של פרקים** ולדיעה אחרונה היה לנו לאסור אפי' להדקה ברפיון כיון שדרך להדקה אלא דנראה דדוקא בכוס יש מי שמחמיר שא"צ לפרקו כי עיקר תשמישו שלא ע"י פירוק מה שא"כ בנוד שעיקר תשמישו ע"י פירוק תמיד **לא מקרי גמר מלאכה** אפילו אם הוא תוקע בחוזק השרוייף. ולענין הלכה לענין כוס ודאי צריך ליזהר שלא לפורקה כלל כמהר"מ כיון שאין צורך שבת בזה אבל אם הוא לצורך גדול יש לסמוך להקל".

ע"כ אומר בשער הציון הנ"ל וז"ל:

"ומהט"ז בריש סק"ז משמע דס"ל דאפילו ע"י שרוייף **בחוזק** הוא רק **איסור דרבנן** וא"כ ממילא לדעה ראשונה דהוא דעת הטור מותר כשמהדקו ברפוי". אפשר לומר שמסיק כך ממה שכתב הט"ז "אסור עכ"פ להדקה בחוזק כמו במטה של פרקים".

כלומר כשם **שהידוק** במיטה של פרקים משמע מהשו"ע שהוא איסור דרבנן, כך סובר הט"ז הדין בהברגה שגם היא הידוק בחוזק.

נ"ל שיש קשר בין שיטת הט"ז שאוסר את התוקע משום מכה בפטיש לבין קביעתו שהברגה בחוזק היא איסור דרבנן וכן לשונו בענין הנוד "לא מקרי גמר מלאכה" מוכיחה כן.

במג"א כמו"כ יש קשר בין שיטתו שהתוקע הוי עושה כלי וחייב משום בונה לבין קביעתו שהברגה בחוזק היא איסור דאורייתא.

זאת ע"פ הנאמר לעיל שהסובר שאין בנין וסתירה בכלים ואמר שהתוקע הוא דוקא ע"י יתדות משא"כ הידוק זה חלק מעשיית הכלי ואינו אסור רק מדרבנן ולכן הברגה מקבילה להידוק ואסורה רק מדרבנן. לשיטות

הסוברות שיש בנין וסתירה בכלים בבנין גמור חלקן יאמרו שאפילו בהדוק זהו תוקע לכן הברגה היא בגדר תוקע ממש ואסורה מדאורייתא.

הברגת מכסה

דבר ברור לכל השיטות שיש להבחין בין הברגת כוסות לבין הברגה של מכסה המיועד לסגירה ופתיחה תמיד ולכן יהא מותר. הכלי והכיסוי נחשבים לכלים נפרדים גם כשמחוברים יחד כמו מגופה של חבית.

המקור לכך בגמ' שבת מח:, שהטעם שמותר ליטול מגופה מהחבית בשבת אע"פ שמדובקת בטיט עם החבית משום שאין המגופה נחשבת כגוף החבית רק ככלי בפני עצמו. **כן פרש"י** "משום שלהינטל עומדת" לכן אינה נחשבת חיבור עם החבית אע"פ שמחוברת עמה בטיט. א"כ גם בהברגת כיסוי אין לחשבו כחלק מהכלי כיון שעומד להנטל כדי שיהא אפשר להשתמש בכלי.

בט"ז הנ"ל כתב שיש חילוק בין כיסוי נוד שמחובר לנוד בהברגה ובין כוס של פרקים שמחובר בהברגה שהכוס עיקר תשמישו בעודו מחובר משא"כ בנוד שעיקר תשמישו ע"י פרוק תמיד שא"א להשתמש בנוד להוציא ולהכניס בעודו מכוסה ולכן לא מקרי גמר מלאכה אף שמהדקו לגמרי ע"י הברגה. נראה שדבריו עולים בקנה אחד עם מה שאמרנו שהכיסוי אינו נחשב חלק מהכלי.

במג"א כתב "ולא דמי כיסויי הכלים שעשויים כך, דהתם אין עשויים לקיום רק לפתחם ולסגרם תמיד. ציין בדבריו לעיין בסימן שי"ד סעיף י'. וזה לשון השו"ע שם:

> "חותמות שבקרקע כגון דלת של בור שקשור בו חבל יכול להתירו דלאו קשר של קיימא הוא שהרי עומד להתיר אבל לא מפקיע וחותך **משום סתירה** ודוקא כשעשוי לקיים ע"מ שלא להסירו בשבת. **אבל אם אינו עשוי לקיים כלל מותר**. ומטעם זה מותר להסיר דף שמשימים אותו לפני התנור ושורקים אותו בטיט שאינו עשוי לקיום".

משמע שר"ל שמטעם שאינם עשויים לקיום כלל רק פותחים אותם תמיד, כלומר בכל יום ויום, אין בהם איסור בנין וסתירה, אכן נראה שגם הוא יסבור להתיר מהטעם של המגופה הנ"ל שלא נחשב חיבור.

דעת הט"ז צ"ע שהרי כלים שמתחברים ע"י הברגה אין לחוש שיבואו לתוקען במסמרים ויתדות שהרי דרך לחברם ע"י הברגה ללא כל תוספת.

וכן הקשה **בספר מאמר מרדכי** (סימן שי"ג אות י"א) וז"ל:

> "אי לאו דמסתפינא אמינא דלא אסרו משום גזירה זו דשמא יתקע אלא במכניס איזה דבר לתוך דבר אחר הנקוב כגון המכניס יד הקרדום לתוך העין שלו וכן מנורה של פרקים... אבל מנורה וכוס של

פרקים שלנו העשוים חוליות והם מתפרקים ומתחברים ע"י חריצים וע"י גלגול וסבוב נכנס לתוכו ומתאחד בו ע"י חריצים אלו... **נראה דל"ש בהו גזירה דשמא יתקע אע"פ שדרכו להיות מהודק** שהרי אין דרך לתקוע... והילכך ליכא למגזר שמא יתקע".

וע"ש שהוכיח מדברי הראשונים שיש להתיר בזה, וסיים המאמר מרדכי: "הואיל ונפיק מפומיה דהמג"א לאסור, והרמב"ם ז"ל נראה שהוא מן האוסרים, נכון להחמיר שלא להחזיר".

נראה שהמאמר מרדכי סובר **שאין אסור תורה בהידוק כלים** שמתחברים בהברגה ולכן העיר על המג"א שאוסר משום גזירה שמא יתקע.

אולם לפי מש"כ לעיל המג"א אוסר בזה מדאורייתא כי מחשיב את ההדוק ע"י הברגה לתוקע כיון שהוא חיבור יפה. וכל ההערה של המאמר מרדכי שייכת רק לט"ז. וכן ראינו בשער הציון שכתב שלמג"א הוי תוקע ממש.

לסיכום

ראינו שנושא ההברגה מוצא את מקומו בעובי הקורה של הנושא בנין בכלים ומחלוקות הראשונים נוגעות ישירות לנושא זה. הברגה היא דוגמא לדרך הרכבה מחודשת שלא היתה קיימת בתקופת הגמ', אשר מוצאת את בטויה מתוך השיטות השונות ואפשר לדון בה כאילו היא עומדת לנגד עיניהם של הראשונים.

דרכי הלכה

פטור שלוחי מצוה מסוכה

א. שנינו במשנה סוכה כ"ה א': "שלוחי מצוה פטורים מן הסוכה". פטור עוסק במצוה הרגיל הוא, כאשר אדם עוסק במצוה פטור הוא מלהתעסק בחברתה. כך מתפרשת המשנה בפשטות, שלוחי מצוה פטורים מלהכנס לסוכה ולישב בה. אולם ניתן לפרש המשנה בעוד מקרה, היושב בסוכה וברצונו לקיים מצוה או מוטלת עליו שליחות מצוה פטור הוא מן הסוכה וילך לשליחות המצוה. ואף שבכל המצוות יש לפוטרו מהמצוה הבאה עליו, ויכול להמשיך ולקיים המצוה שעוסק בה, במצות סוכה פטור הוא מן הסוכה. ואם מתחיל הוא את הכנותיו בתוך הסוכה דינו כעוסק במצוה השניה ואין מצות סוכה גורמת כלל פטור ממצוות אחרות. לא בתוכה ולא מחוצה לה.

וכך נראה שמפרש הלכה זו במדרש "במדבר רבה" סדר "שלח לך" פרשה ט"ז א': "שנו רבותינו, אין מפליגין בספינה בים הגדול שלושה ימים קודם לשבת. בזמן שהוא הולך למקום רחוק. אבל אם מבקש לפרוש כמו מצור לצידון מותר לו לפרוש אפילו בערב שבת, מפני שהדבר ידוע שהוא יכול לילך מבעוד יום, בשליח הרשות. ואם היה שליח מצוה מותר לו לפרוש בכל יום שירצה. למה? מפני שהוא שליח מצוה, ושליח מצוה דוחה את השבת. וכן את מוצא בסוכה ששנינו: "שלוחי מצוה פטורים מן הסוכה". שאין לך חביב לפני הקב"ה כשליח שמשתלח לעשות מצוה, ונותן נפשו כדי שיצלח בשליחותו". משמע מהמדרש שמשנתנו מדברת בחג.

וכן משתמע מפשט התוספתא סוכה פרק ב' הלכה א': "שלוחי מצוה פטורים מן הסוכה, אע"פ שאמרו אין שבחו של אדם להניח ביתו ברגל". טעם הפטור ממצות סוכה שכבר עוסק בה, מוסבר בשו"ת מהר"ח אור זרוע מבעלי התוספות, מאחר ששאני מצות סוכה שנאמר בחיובה תנאי של "תשבו כעין תדורו". וכשם שכשרוצה אדם לצאת מביתו אין לו כל מונע, כך יכול הוא לצאת מסוכתו למצוה. וכן הסביר ב"מלוא הרועים" ערך עוסק במצוה, את דין שלוחי מצוה הפטורים מסוכה אף שכבר חל החיוב של המצוה. ביאור זה במשנתנו מסלק את תמיהת רבינו תם בספר הישר וה"פני יהושע" מדוע נשנתה ההלכה של שלוחי מצוה דוקא בסוכה. ולמבואר הדבר פשוט משום שרק בסוכה שלוחי מצוה פטורים מן הסוכה בין לישב בה בין לצאת מתוכה.

התשובות האחרות שנאמרו הן:

א. ר"ת נקט, שהתנא בסוכה עסיק במילי דסוכה.

ב. דרך הפנ״י, סוכה יש בישיבתה משום פרסומי ניסא וסד״א שבכה״ג אין פטור של עוסק במצוה. טעם לדבריו נראה על פי הסבר ר״א מסוכטשוב בעל ה״אבני נזר״ שבהדלקת נרות חנוכה ובארבע כוסות יש חיוב לחזור על הפתחים מאחר שחיובם הוא משום פרסומי ניסא. וכל הפטור במצוות מחזרה על הפתחים הוא רק כאשר הוא מצוה במצוה כלפי עצמו, אונס רחמנא פטריה ואין לחייבו במצוה. אך מצוה שהוא מצווה בה למען אחרים גם אם רחמנא פטריה לא ידעו האנשים את הידיעה שהיתה צריכה להיות מונחלת להם ולכן חייב אף לחזר על הפתחים. וכך יש לומר במצוה שחיובה הוא משום פרסומי ניסא, ״למען ידעו דורותיכם״, והחיוב לעסוק במצוה אינה דוחה את אי ידיעת הדורות הבאים. המסקנה שהמצוה היא למען העושה ואילו למען ידעו דורותיכם זוהי תוצאה נלוית.

ג. חידוש הוא שמצות סוכה אינה איסור אכילה מחוץ לסוכה אלא מ״ע המחייבת אכילה בסוכה, ולכן עוסק במצוה נפטר מחיוב הישיבה למרות שמאיסורין אין עוסק במצוה פטור פנ״י.

בסיס לדברינו באחרונים הוא הסברו של החת״ס סופר בהגהותיו לשו״ע או״ח סי׳ תרל״ט להשגת בעל ה״נשמת אדם״ על דברי הט״ז סי׳ תרל״ט ס״ק ט׳. הט״ז פוטר אנשים נשואים משינה בסוכה בלילה מאחר ששנתם בביתם עם נשותיהם היא עיסוק במצוה, והעוסק במצוה פטור מן המצוה. ונמוקו, אשה בעלה משמחה בשמחת יום טוב ואם הבעל יישן בסוכה הרי הוא מונע מצות השמחה לאשתו (שהרי אף בהיותה אסורה עליו יש איסור של ״ואת נשי עמי תגרשון מבתיהם״).

ותמה ב״נשמת אדם״ שם הרי היושבים בסוכה עוסקים הם במצות סוכה ומצוה זו פוטרת אותם מהחיוב לשמח את נשותיהם הנמצאות בבית? והביא ראיה להנחתו, מגמ׳ יבמות ס״ב ב׳ והובאו הדברים להלכה בשו״ע יור״ד סי׳ קפ״ד סעיף י׳ בהג״ה: ״היוצא לדרך חייב לפקוד את אשתו, בד״א ביוצא לדבר הרשות אבל ביוצא לדבר מצוה פטור״. ברש״י יבמות פירש: ״אבל לדבר מצוה לא, משום דטריד במצוה. אי נמי מטריד בתשמיש ויבטל ממצוה״. נראה שהעוסק או הולך למצוה אינו מוטרד מחובותיו לאשתו. ובמקרה שהחובות לביתו עשויות למנוע את ביצוע המצוה הוא חייב במצוה ולא בחובותיו כלפי אשתו. (לנימוק רש״י הראשון משמע שהפטור הוא בגלל טרדת מצוה הנחשבת כעוסק במצוה. ולנימוק השני משמע שהפטור הוא בגלל שאין לו יכולת לקיים שניהם יש להעדיף את המצוה). גם בסוכה קיומה של מצות סוכה ידחה את חובותיו כלפי אשתו? ומסביר החת״ס סופר שבכל מצוה העוסק בה נפטר ממצוות אחרות אולם מצות סוכה שונה מאחר שחיוב ישיבתה הוא תשבו כעין תדורו. אם בכל השנה כדי לשמח את

אשתו עובר הוא להיות עמה בבית כך גם בסוכה אם רוצה לשמח אשתו בחג אין מצות הסוכה פוטרת אותו. ולכן הרצון לשמח את אשתו המביא לקיום שמחת החג פוטר אותו ממצות סוכה גם בשעה שנמצא הבעל בסוכה, ואין כל דמיון בין היוצא לדרך וקיום מצות סוכה. (ראה בפרמ"ג ששיעור הוצאה למצות סוכה היא כהוצאה רגילה לישיבה בביתו ולא מעבר לזה. אך במצוות אחרות יחויב בהוצאת ממון בשעורים גבוהים יותר).

ב. אולם לשון המדרש "שליח מצוה דוחה את השבת" צ"ע, היכן מצינו דין זה? ומה הקשר שלו להלכה שהוזכרה במדרש?
עמדו על שאלה זו מפרשי המדרש רבה. הרד"ל בהגהותיו פירש שמיירי בפקוח נפש הדוחה שבת. ובפירוש מהרז"ו פירש שמיירי בשלוחי עדות קדוש החודש, ששליחותם דוחה שבת (משנה ראש השנה פרק ב'). ופירושי שניהם דחוקים. אולם למתבאר ניחא. שהרי יש להבין מדוע מותר להפליג לדבר מצוה בתוך ג' ימים לשבת, הרי זה איסור, ומהו המתיר איסורין? והרי דין עוסק במצוה פוטר ממצוות בלבד אך אינו מתיר?
ונראה לפרש על פי דברי הרי"ף והרמב"ם שנמקו טעמו של איסור הפלגה ג' ימים קודם שבת. הרי"ף במסכת שבת דף יט' א' מסביר שאיסור הפלגה ג' ימים קודם שבת נובע ממצות עונג שבת. "דלא מהני להו מיכלא ומישתיא". הרמב"ם בפרק ל' בהלכות שבת מוסיף "כדי שתתישב דעתו עליו ולא יצטער יותר מדי". גם טעם איסור לחימה ג' ימים קודם לשבת, נימק הרמב"ם: "כדי שתתישב דעת אנשי המלחמה עליהם ולא יהיו מבוהלים וטרודים בשבת". ונראה שכוונתו להוסיף על טעם הרי"ף שגם מדין כבוד השבת אסור. ועיין באו"ח סימן רמ"ח משנה ברורה ס"ק ה', שאף בערבי ימים טובים אסור להפליג ג' ימים קודם. והדגיש הר"י קופמן הי"ו ב"פרי הארץ" ט' שמשמע שכולל את יוהכ"פ אף שאין בו אכילה ושתיה, אך הרגשת אי הנוחות [מחלת ים] שמלוה את הנסיעה משביתה את כבוד היום אף ביוהכ"פ. [וראה "שבת ומועד בצה"ל" לר"א אבידן נר"ו שאף הוא נקט שחיוב זה קיים גם ביוכ"פ.] משמע היוצא לשליחות מצוה ועוסק הוא במצוה, פטור הוא ממצות עונג שבת וכבודה. פטור זה הוא בשבת עצמה, ועוסק בכל מצוה יפטר מהחיובים המעשיים של שבת. המפליג בספינה בערב שבת לדבר מצוה, פטורו ממצוות השבת הוא בשבת עצמה. פטור הוא מלכבד השבת ומלענגה והפטור מלכבד את השבת בשבת, פטור הוא גם מאיסורים האסורים בע"ש, הנובעים בגלל חיוב כבודה של השבת בשבת. וזהו ביאור דברי המדרש ששליח מצוה דוחה את השבת. שליח מצוה המפליג בע"ש שהיתירו הוא מדין עוסק במצוה. מצותו הדוחה את החיוב השורשי של כבוד ועונג בשבת, ומתירה את ענפי האיסור בערב שבת. ודברי

המדרש הם כפשוטם. והדוגמא שהובאה מדברת על הנושא וההלכה שבה עוסק המדרש. (ועיין שו"ת "בנין שלמה" לרבי שלמה הכהן מוילנא בחלק הדרושים שפירש המדרש בדרך מקורית לפי הסבר דעת "בעל המאור"). צ"ע לדעת בעלי התוספות שהסבירו את איסור ההפלגה בגלל שהוא שט וגזירה שמא יבוא לעשות משוט. מהו הנימוק להתיר איסור זה ליוצא לדבר מצוה אף בערב שבת? וצ"ע.
ואולי לדעת הרמב"ם והרי"ף יש לפרש: האיסור לעשות מלחמה או הפלגה בשלושה ימים קודם שבת, יסודו הוא מחמת הנהגת כבוד לקראת שבת. אין דין מעשה הקדמת מלחמה או הפלגה ג' ימים קודם שבת מעשה איסור, אלא יסודו הוא הנהגת כבוד של המנעות ממעשים הפוגעים בקדושת השבת או כבודה ועונגה. וחיובי הנהגות אף הן נדחות על ידי עיסוק במצוה. אלא שלפ"ז יתחדש דין שאם עוסק במצוה ותוכ"ד עיסוקו התחיל במלחמה או יפליג בספינה לא יעבור באיסור, אף שרגע אחר כך סיים המצוה וצ"ע.
מסקנת הדברים: דין שלוחי מצווה הפטורים מסוכה, בנוי הוא משילובן של שתי הלכות. פטור עוסק במצוה הכללי, והדין היחודי של "תשבו כעין תדורו" היחודי לסוכה. ומתברר שכל ההלכות שנשנו במשנתנו מושתתות גם על הדין של "תשבו כעין תדורו". וברמב"ם הלכות סוכה פרק ו' הלכה ד' הכליל את פטור עוסק במצוה במסגרת כל הפטורים של "תשבו כעין תדורו". ותמהו עליו מהו הקשר של פטור עוסק במצוה לפטורים האחרים? ולמש"נ ניחא.

ג. נראה להוסיף ולבאר לדרך זו תמיהה בדברי רש"י במשנתנו. רש"י פירש שלוחי מצוה, הולכים ללמוד תורה. ותמהו עליו רבינו תם (ספר הישר תשובות סי' צ"ט מהראשונים ורבים מהאחרונים, כיצד פירש רש"י שהולך לתלמוד תורה פטור, והלא לומד עצמו כאשר אין יכול לעשות המצוה בידי אחרים חייב במצוה ואין פטור של עוסק במצוה בתלמוד תורה? ונראה לומר שבדווקא נקט רש"י דין זה בסוכה. שהרי המאירי במסכת מועד קטן דף ט' ביאר הנימוק שלומד תורה חייב במצוות משום שלימודו ע"מ לעשות הוא ולכן צריך להפסיק הלימוד ולקים המצוה. אולם בסוכה שחיוב מצותה אינו הכרחי ורשאי הוא לצאת מן הסוכה משום הדין של תשבו כעין תדורו, שוב יכול הוא להפסיק לישב בסוכה וללכת ללמוד תורה. א. אם הוא רוצה רשאי הוא להפסיק מצותו ולצאת מחוץ לסוכה, ולא תהא מצות תלמוד תורה פחותה מרצונותיו האישים. ב. נראה שכל החיוב של למוד על מנת לעשות הוא, במצוות חיוביות, אולם במצוות קיומיות אין הוא רשאי לעשותם ולהפסיק מלימודו מאחר שאין הוא מחויב במצוה. וסוכה נחשבת כמצוה קיומית למרות שהוא מחויב בסוכה בגלל הפטור של תשבו כעין

תדורו. ועיין "קובץ הערות" לגר"א וסרמן אשר נקט שחיוב פריה ורביה שניתן לדחותו ולאחרו, אף הוא נחשב כיכול לעשותו על ידי אחרים וכ"כ בקונטרס של ר' אליעזר קונשטט הי"ו. אך דין ההכנות וכל הטרדות יהיה כהיקף דין עוסק במצוה. ולכן ס"ל לרש"י שבסוכות לומד תורה יהיה פטור ממצות סוכה.

הרב ישעיה א. שטיינברגר

שו"ת בענין שינון משניות בעל פה וענין לשון בכלל

שאלה:
האם ראוי להם לתינוקות של בית רבן להקדיש ממירצם לשינון משניות בעל פה כלשונן ממש, או שאין מעלה מיוחדת בכך ודי בשינון התוכן בלבד?

תשובה:
כדי להשיב על השאלה, ראוי לברר מעלת לשון המשניות וללבן ענין עקרוני ומחודש: הלשון בה נתנסחה ונאמרה התורה שבעל פה בסיני. כתב הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה:

"ומשני התלמודים ומן התוספתא וכו' יתבאר האסור והמותר וכו' כמו שהעתיקו איש מפי איש מפי משה רבינו מסיני".

לכאורה ענין "העתק" הוא שמירה מדויקת אף על לשון הענין שנמסרה בו ההלכה. ובמיוחד ששנינו[1]: "חייב אדם לומר בלשון רבו". ואם כן יש להניח שאיש מפי איש שמרו גם על הלשון; שאף לשון ההלכה הועברה־הועתקה ממשה בסיני והגיעה אלינו בניסוחה המקורי המדויק.

ולפי זה יש לנו ראיה מהרמב"ם שההלכות והשמועות עברו אלינו בלשונן כפי שנמסרו. הווה אומר שה' דיבר בסיני עם משה וכן משה עם בני ישראל בלשון חכמים, אף בזמן מתן תורה! ואכן כן כתב במפורש ה"תפארת ישראל" בפירושו למשנה[2] בענין הזכרת הביטוי "קלעים" במקום "חומה". וזה לשונו: "...כל משנה שאין בה מחלוקת כך היתה מסורה בלשונה וכהוויתה ממשרע"ה. ומה"ט אמרינן פרק איזה מקומן בכל יום מדאין שם שום חולק, כך נמסרה לנו בלשונה ממשרע"ה מפי הגבורה. א"כ מה"ט נ"ל שפיר דשפיר נקט התם והכא קלעים, משום דבימי משרע"ה רק קלעים היו."[3]

1. עדויות א,ג.
2. מכות ג,ה בועז אות ג וכן זבחים ה,ג יכין סוף אות כד.
3. אמנם ר"ר מרגליות (ב"יסוד המשנה ועריכתה" עמ' ז הע' יב) נוקט שהכוונה במשנה לתקופת עזרא. "קלעים" נזכרים במג'לה י,א בהקשר לבנין בית שני שמתחיל באותה תקופה. עשה"ט ובמקורות שציין שם. אלא שיש מן הדוחק ביחוס לשון חריגה של משנה לתקופה קצרה וזמנית, של הבניה בבית שני. דעת הגר"א נבנצל שליט"א.

★ ★ ★

— הנושא הנידון הוא רב משמעות, שכן הוא נוגע בשאלה יסודית ביותר: באיזו לשון נמסרה התורה שבעל פה בסיני?

אם נאמר שהמשניות שבידינו הן בלשונן המקורית, כפי שנוסחו בסיני, אם כן יוצא שכבר אז היתה קיימת "לשון חכמים". יתירה מזו: לפי הנחה זו, "לשון חכמים" עצמה היא לשון שהי"ת ומשה דיברו בה, ואינה המצאה מאוחרת שבידי אדם. אבל אם ננקוט כצד השני, שרק תוכן ההלכות שבתורה שבעל פה נמסר מסיני, נמצאנו אומרים שהחכמים הם שהמציאו לשון זו.[4]

להלן נפרט ראיות מהרמב"ם שחולק על גישה זו ונוקט שהלשון של המשניות — "לשון חכמים", התפתחה מאוחר יותר. אין המשניות והתורה שבעל פה כתובות בלשון הי"ת או משה אלא בלשון המדוברת בתקופת חיבור המשנה. גישה זו של רבנו מוכחת ממספר מקורות, כפי שנראה.

א. שנינו בסוף עדיות: "א"ר יהושע מקובל אני מריב"ז ששמע מרבו ורבו מרבו הלכה למשה מסיני שאין אליהו בא לטמא ולטהר וכו'" ובפירוש המשנה של רבנו שם: "לא נשמע ממרע"ה זה הלשון אבל שמע ממנו זה הענין וכו'".[5]

ב. בתחילת מסכת תרומות שנינו: "חמשה לא יתרומו וכו'". כותב רבנו בפיהמ"ש: "אמרם בכל המשנה תרם ותורם ויתרום. בעלי הלשון האחרונים[6] מקשין על זה ואומרים כי השרש הרים ומרים וירים. וזו אינה קושיה אמיתית כיון שעיקר כל הלשון מן הלשונות הוא חוזר למה שמדברים בו בעלי אותו הלשון ומה שנשמע מהם ואלו בעלי המשנה בלא ספק עבריים היו במקומן, ר"ל בארץ הצבי, ונשמע מהם לשון תרם ובו נשתמשו. הנה זו ראיה שהוא מקובל בלשון ושזו המלה לשון מלשונות העבריים. ועל זה הדרך תהיה תשובתך לכל מי שיאמר מן האחרונים שלשון המשנה אינו צח או שהם השתמשו במלות שאינן

4. ראה דברי הר"ן בתחילת נדרים בענין כינויים. הוא כותב שאלו ביטויים שהומצאו בשפת חכמים ודרגת הביטוי שבהם אינה אלא כשל לשון נכרים. זו וזו נשענים על הסכמת בני אדם ויונקים כחם מהיותם אמצעי תיקשורת מעשיים. עשה"ט.

5. כוונתו שלא מסתבר ששמו של אליהו הוזכר למשה טרם שנולד. והגם שהראה ה' למשה דור דור ודורשיו, ראה מנחות כח,ב — מכל מקום השמות לא בהכרח נודעו לו. ועל כל פנים כיון שבין כך יש לרבנו, כנראה, שיטה כללית שההלכות הועברו בתוכן ולא כלשונן, נוח לו לפרש גם כאן בהתאם.

6. הכוונה למנחם בן סרוק.

כראוי בלשון. וזה העיקר שזכרתי לך אמיתי אצל החכמים השלמים המדברים על הדברים הכוללים כל הלשונות כולם.״

מדברי רבנו אלו למדנו שלשון המשנה התפתחה מאוחר יותר כשפה שבה דיברו אנשי ארץ ישראל באותו זמן. עוד למדנו שיש רשות להשתמש בצורות לשוניות החדשות השכיחות במקום, אף אם אולי בעברית הקדומה והשורשית הצורות הנכונות הן שונות. (ואגב אורחא רמז לנו הרמב״ם יסוד חשוב. והוא, שלשון התושבע״פ היא הלשון של הדור וכך ראוי שיהיה. נושא זה עוד טעון בירור וליבון, ואכמ״ל).

ג. אף מהקדמת רבנו לספר המצוות משמע שלשון חכמים אינה הלשון שבה נמסרו ההלכות. רבנו מסביר שם מדוע כתב את ספרו ״משנה תורה״ בלשון המשנה דוקא. בין השאר הוא מונצל על שלא כתבו בלשון המקרא.

״וכן ראיתי שלא אחברהו בלשון ספרי הנבואה לפי שהלשון ההוא קצר היום בידינו מהשלים עניני הדינים בו״.

רוצה לומר שחסרה שליטה מספקת בשפת המקרא כדי לכתוב בו את ההלכות. מההתנצלות הזו משמע, שלו שפת הנביאים היתה שגורה בפי רבנו הוא היה כותב את ספרו באותה לשון. ולכאורה אין הדברים הללו אלא תמיהה גדולה: מהיכי תיתי שיכתוב הרמב״ם את ספרו, המכנס את התורה שבעל פה, בשפה שחומר זה מעולם לא נכתב בה? כלום עדיף הוא מרבינו הקדוש שהיה בקי בלשון המקרא ואף על פי כן נמנע מלהשתמש בשפת המקרא? ראה היטב הקדמה למשנה[7] וכך כותב שם רבנו על רבי יהודה הנשיא:

״והיה צח לשון ומופלג מכל האדם בלשון הקדש עד שהחכמים ע״ה היו לומדים פירוש מה שנשתבש עליהם מאותיות המקרא מדברי עבדיו ומשרתיו וזה מפורסם בתלמוד (ר״ה כו, ב)״.

המעיין בגמרא שהביא, יווכח שאכן גם פירושי מקרא ידעה אמתיה דרבי. נמצא שאדונה, עורך המשנה, שלט כנראה היטיב גם בעברית המקראית. אם אעפ״כ נמנע מלחבר המשנה בשפה זו, כנראה שהיתה לכך סיבה אחרת. מסתבר שהסיבה היא אחת מהשתיים:

או שהמשנה מעולם לא נאמרה בלשון המקרא, כלומר אף לא למשה בסיני; או שלמרות שליטת רבינו הקדוש בשפת המקרא, אי השליטה של בני דורו חייבה חבור בשפה שגורה בפיהם.

האפשרות הראשונה היא זו שמקובלת, כנראה, על ידי בעל ״תפארת ישראל״ הנ״ל וההולכים בגישתו. הרמב״ם נוקט כנראה כאפשרות השניה.

7. בד״ה וכאשר סוף עמ׳ 106 בהקדמה שנדפסה בכרך א במהדורת ש״ס וילנא).

כבר הוכחנו ההגיון שבה מפירושו לתרומות. כמדומה שהיא מוכחת גם מדבריו אלו (בהקדמה למשנה) מיניה וביה. הן הדגיש הפער שבין ידיעת השפה המקראית; לא רק בין פשוטי העם לעומת רבי אלא אפילו בין חכמי ישראל לעומת שפחת רבי! נמצא שאפילו מהבחינה הטכנית היה קשה להסתייע בעבודת החיבור והעריכה בחכמים שלא שולטים בשפת המקרא. לכן בחר בשפת המשנה.

לאור כל האמור ברור שגם הרמב"ם, בהקדמה לסהמ"צ, התכוון לאפשרות השניה. בניגוד למצב שבימי רבי, עורך המשנה, לא רק בני דורו אלא אפילו רבנו עצמו כבר לא שלט כדבעי בשפת המקרא. אם בכל אופן חשב על שימוש באותה שפה היה זה מפני שכנראה פעם אכן נכתבה המשנה — התורה שבעל פה — בשפת המקרא. אלא שעכשיו, כיון שנשכחה שפת הנביאים מהעם (בזמן רבי) ומהמחברים (בזמן הרמב"ם), שוב אין להשתמש אלא בלשון המשנה השגורה.[8]

לאור ההנחה, שלפי הרמב"ם תושבע"פ ניתנה בלשון המקרא, סביר גם להניח שבשפה זו דיבר גם העם באותו דור. במיוחד לפי משמעות פירוש רבנו למשנה בריש תרומות, שראוי לתושבע"פ להתנסח בלשון המדוברת. ואכן מתוך שיחות שנמסרות לנו ברחבי התנ"ך, שרבות מהן הן ציטוט מילולי, משמע שגם שפת הרחוב היתה בלשון המקרא.[9]

והגם שיש לדחות שהציטוטים "מתורגמים" ללשון המקרא, אבל בפועל נאמרו בניב שונה; עדיין מצויות דוגמאות שקשה ליישבם באופן זה. ראה

8. לכאורה ניתן לדחות ראיה זו: יתכן שהרמב"ם נטה לכתוב בלשון המקרא מפני שהמון העם הכירה יותר מלשון המשנה. הרי מצינו עם הארץ בדרבנן, שקרא אך לא שנה, ואינו עם הארץ בדאורייתא. רבנו כתב ספרו גם לכאלו, וכמו שמבאר בהמשך ההקדמה ל"משנה תורה": "עד שיהיו כל הדינין גלויין לקטן ולגדול בדין כל מצוה וכו' שלא יהא אדם צריך לחיבור אחר בעולם וכו' לפיכך קראתי שם חיבור זה משנה תורה לפי שאדם קורא בתורה שבכתב תחילה ואח"כ קורא בזה ויודע ממנו תושבע"פ כולה ואינו צריך לקרוא ספר אחר ביניהם." מודגש, אפוא, שספרו נועד גם ל"קטן". יתירה מזו: מכלליות הדברים משמע שהספר מהווה מעין המשך קריאה לתורה שבכתב. קיים, אפוא, הגיון מסויים לכתוב הכל בלשון המקרא השגור בפי "הקורא בתושב"כ". ורק חוסר השליטה של רבנו מונעו מלהשתמש בלשון זו.

אלא שאם כך אז חוזרת הקושיא מרבי — אם העם היטיב לקרוא לשון נביאים ורבי עצמו היטיב לשלוט בה, מדוע באמת נמנע רבי מלהשתמש בלשון נביאים? הלא גם הוא שנה לאנשים שקראו תחילה?

לכן עדיפה האפשרות שקבענו — הרמב"ם חשב לכתוב את סיפרו בלשון המקרא מפני שהתושבע"פ, לדעתו, ניתנה בלשון המקרא!

9. מאידך ראה ראבי"ה (הובא בראי"ש יומא פ"ח סוף סי' י"ט), "המשנה נשנית בלשון העולם".

למשל, "ויאמרו מן הוא"[10] שם דברי העם בלשון זו גרמו להשתרשות השם "מן" של הלחם שירד מהשמיים. מסתבר, אפוא, שבציטוט מילולי וישיר של דברים כפי שנאמרו עסקינן. הלשון של משפט זה הוא לשון מקרא. ובכלל נראה שציטוטים רבים במקרא הם מקוריים ולא "מתורגמים". ראה "ויקרא לו לבן יגר שהדותא ויעקב קרא לו גלעד"[11]. מאידך גיסא זה ברור שיש פסוקים שהם תירגום, כגון "ויאמר פרעה אל יוסף אמור אל אחיך וגו'"; שהרי פרעה לא ידע עברית (ראה רש"י נ, ו).
אבל לפי השיטה שתושבע"פ ניתנה בלשון חכמים יש להניח שגם שפת העם היתה כזו. (ובהתאם לפירוש הרמב"ם, למשנה בריש תרומות, שראוי לה לתושבע"פ להתנסח בשפה שהעם מדברים בה ברחוב.) רק דברי נבואה, שמחמת נישגבותם נאמרו בלשון מפוארת ומליצית, נכתבו בתורה שבכתב בלשון המקרא. זאת על אף שהעם בלשון היום יום לא השתמש בשפה זו. ואין משום קושי באפשרות, שבו זמנית רווחו שני ניבים של עברית, שהרי מעשים בכל יום שקיים הפרש בין שפת הסיפרות והלימוד ובין השפה המדוברת בפי העם. ראה הרי"ן הראשון בנדרים בענין כינויים.

★ ★ ★

למחלוקת זו גם השלכות הלכתיות:
א. אם לשון חכמים היא לשון מאוחרת ומלאכותית, הרי שהיא דומה לשפות אחרות שאינן ממש לשון הקודש, כגון ארמית, שיש להם מעמד מסוים בהלכה; שונה מהמעמד של לשון הקודש המקורית, שהיא לשון המקרא בלבד. אבל אם גם לשון חכמים היא מסיני אז יש לה את כל המעלות של לשון הקודש כמו ללשון המקרא.
מפורסם פסקו של ה"משנה ברורה"[12] שהמתפלל (או אומר אחד מהדברים הנאמרים בכל לשון הנזכרים במשנה בסוטה ריש פרק שביעי) בכל לשון אינו יוצא ידי חובה אלא אם כן מבין אותה שפה ואנשי אותו מקום מדברים בה. אבל בלשון הקודש אפילו אינו מבין ואין אחרים מדברים בה — יוצא ידי חובה. מתוך נידון דידן מתעוררת השאלה: מה יהיה אם מתפלל או מברך ברכת המזון וכיו"ב בלשון חכמים, לשון המשנה? (כיוצא בזה יש לדון במברך ברכה בלשון בת ימינו. קיים מנהג, אם כי ספק אם ניתקן על דעת

10. שמות טז,טו.
11. בראשית לא,מז. ועיישה"ט בתורה תמימה.
12. סימן סב סק"ג וכן ב"ביאור הלכה" הראשון באותו סימן.

חכמים, שילדים מתחנכים לברך ברכת המזון בקיצור ובלשון ימינו. כשרות מנהג זה גם תלויה בשאלתנו. אם מברכים מדין חינוך ראוי לעשות זאת באופן שכשיגדלו יצאו ידי חובה על פי דין. ואכמ"ל.) אם במושג "לשון הקודש" כלולה גם לשון חכמים, אז יהיה דין המשנ"ב תקף גם למקרה זה. אך אם רק ללשון מקרא מעמד לשון קודש, אז ללשון המשנה יהיו לכאורה כל המיגבלות של המשנ"ב.[12]*

אמנם זה תלוי בטעם המשנ"ב: שאם ההלכה המיוחדת שנאמרה בלשון הקודש היא משום שהיא לשון בעצם, כיון שהתורה ניתנה בה והעולם נברא בה וטעמים כיו"ב — אז יש השלכה ברורה מכאן אף לנידון שלנו — שאם התורה ניתנה בלשון חכמים, אף היא נחשבת ללשון בעצם שהאומר בה דברי קדושה יוצא ידי חובה גם בלא להבין ממש כדין האומר בלשון המקרא. ואם לא ניתנה תורה — אפילו תורה שבעל פה — אלא בלשון מקרא, מעמד לשון חכמים יהיה כמו של לשון לעז. (וכניסוח הר"ן בריש נדרים בד"ה כל כנויי: "שהרי כל הלשונות אינן אלא הסכמת אומה ואומה ולא גרעה הסכמת חכמים ז"ל מהסכמתם" עשה"ט.)

אבל אם טעם המשנ"ב מבוסס על עיקרון תירגום ומקור, והיינו שבקריאת שמע יוצא הקורא במקור אפילו אם אינו מבין עברית[13], כי הוא אומר את המלים המקוריות בהן נאמרו הדברים בתורה מעיקרא. ולא צריכים להגיע כאן להילכות לשון שענינה תיקשורת. (גם בזה ראה הר"ן הנ"ל.) אבל במשתמש בלשון ובמלים אחרות אין לאמירתו אלא דין תירגום. לכן כאן כבר קמה וניצבה ההלכה שאין ללשון תוקף אלא אם כן היא מובנת למשתמש בה ולסביבתו. לפי סברה זו אפילו אם התורה שבע"פ ניתנה בלשון חכמים, מכל מקום הקורא קריאת שמע מתורגמת ללשון חכמים כבר סטה מהמקור ואין יכול ליהנות מהמעלה של המקור אלא משועבד הוא לכללי "לשון" שענינם, כאמור, תיקשורת והבנתה[14].

ב. ידועה שיטת המגן אברהם[15] שבתורה שבכתב אף הלומד בלי להבין יוצא ידי חובת תלמוד תורה, אך בתושבע"פ אינו נחשב ללומד אלא אם כן מבין את התוכן. ההבדל אולי נעוץ בהבחנות שלעיל. כיון שהתושב"כ היא ממש בלשון שניתנה מסיני אם כן "חפץ" של תורה לפנינו. ישנה, אפוא, מעלה

12*. ראה שו"ת הגרעק"א קמייתא סי' כה שסתם להתיר ברכה בלע"ז, רק דן בענין מוציא שם שמים לבטלה. ע"ש.

13. למעט פסוק ראשון, ע' בהלי קרי"ש שם סוס"י ס'.

14. ויעויין בסברות אלו בשיעורי הגר"ש רוזובסקי ז"ל לריש נדרים שם ובדברי הגרי"ז שהובאו שם.

15. או"ח נ,ב.

סגולית לקריאה בלשונות אלו ושם עיסוק ב"תורה" לקורא בהן. אבל לשון התושבע"פ היא רק מכשיר שדרכו מגיעים להבנת עניני התורה, ואין ללשון לסיגנון ולניסוח מעלה עצמית, כיון שלא לשון הי"ת היא — לפיכך אין ה"קורא" נחשב לעוסק בתורה אלא המבין בלבד.

★ ★ ★

לאור כל האמור ניתן להשיב על השאלה בענין מנהג תלמודי התורה שנערים — תשב"ר משננים בעל פה משניות כלשונן.
נלענ"ד שגם נידון זה תלוי במחלוקת הנ"ל. אם המשניות נמסרו מסיני כלשונן שבידינו, אז יש לפחות ענין סגולי בשינון המשנה כלשונה.
הדבר דומה למיכלול הענינים שמצינו בהם את המושג "כנתינתה", כגון איסור בעל קרי בלימוד תורה ושיש לנהוג בלימודה ברטט ובזיעא וכיו"ב. לכן י"ל גם שראוי לה למשנה שתיחקק בלשונה — בלשון שבו נמסרה. אבל אם הלשון של המשנה היא לשון מאוחרת — זו של רבי, ונתינתה היתה בלשון מקרא; שוב אין בזה "כנתינתה". ודוק.
באשר למעלה שישנה בהקפדה על לשון רבינו הקדוש: שגם היא לאו מילתא זוטרתא כמובן, שמעתי שמצטטים בשם הגרי"ז שאין בתורה שבעל פה ענין בלשון כלל. מאידך גיסא מפורסם המעשה באחד מגדולי הראשונים בצרפת שאחר שנשרף התלמוד בפריז, מתוך שידע הגמרא בעל פה כלשונה — שיחזרו את לשון הש"ס על פיו. ידוע שהגר"א היה מסוגל אפילו לחזור על מסכתות הש"ס בהיפוך. כיוצא בזה מספרים על הגר"ח שמולביץ מפי תלמידי ישיבת מיר שגלו ללא ספרים לשנחאי. ואף על הגרי"ז עצמו מסופר שזכר בעל פה לשונות חז"ל והרמב"ם. ודוחק לומר שהדברים נקלטו בלא משים. וצ"ע.
עוד יש להעיר: על פי רוב המאמץ המושקע בהקפדה על שינון הלשון והנוסח גוזל זמן שהיה ניתן להקדישו להרחבת העיון במשניות והבנתן. זה גם מרגיל לפעמים לשטחיות בלימוד בעתיד. ענין זה אף נחשב בפשטות לביטול תורה, שהרי קיים גם ביטול תורה באיכות. ראה רמב"ם ריש הלכות תלמוד תורה[16] מסיבות אלו ואחרות יש המתנגדים להקפדה על זכירת הלשון.

16. ויש לעיין, לפי הסבר זה, אם גם בתירגום תורה שבכתב מתקיים דינו של המג"א הנ"ל. דאם צריכים ממש לאותו חפצא שניתנה בסיני — כאן מדובר בדבר אחר, מתורגם. אבל אם די בביטוי הדברים כמו שניתנו — די גם בתירגום מדויק. ופשיטא שמעלת תושב"כ מתקיימת בתירגום לאותן שבעים לשון שהדברים בסיני נתחלקו להם. ראה שבת פח, ב. ואכמ"ל. והנה אם דינו של המג"א תקף גם לענין נביאים וכתובים, אע"פ שדבריהם לא ניתנו מסיני, רואים

לסיכום: נראה שכיון שמחלוקת היא ולדעת הרמב"ם אין לשון התושבע"פ כנראה מסיני, אין להקפיד על שינון לשוני של המשניות. זאת במיוחד לאור הבעיה של ביטול תורה אפשרי וכשנ"ת.
כמובן שכל הדברים כאן נאמרים להלכה ולא למעשה, ויש לשאול את פוסקי הדור שיכריעו הם. במיוחד שהענין נוגע לשיטות לימוד וחינוך של תינוקות של בית רבן שבהבל פיהם העולם קיים.

שכל נוסח שהתקדש כ"מקרא" יש בו חפצא של תורה. וצ"ב ודוק. ועיין בכלל הדברים בתחילת מאמרי "קריאת פרקי תהלים כתלמוד תורה" ספר הזכרון "תהילת שפר" לעי"נ אלי שפר הי"ד, י"ם תשמ"ט.

17. פרק א מהלי תי"ת הלי ד דמבואר שיש מעלה לאיכות.

בגדר קבלת המצוות והגיור לאור תקופתנו

א. הקדמה — עיקרי בעיות הגיור בזמנינו
ב. גיור נשות שלמה — שיטת הרמב״ם בגר שחזר לסורו
ג. גיור לשם דבר אחר לכתחילה ובדיעבד
ד. הודעת המצוות כאמצעי לקבלת המצוות או כערך בפני עצמו
ה. האם קבלת המצוות מעכבת לשיטת הרמב״ם
ו. קבלת המצוות כחלק ממעשה הגירות או כרקע ובסיס לגירות
ז. קבלת מצוות בגר קטן וההשלכות לגר גדול
ח. קבלת מצוות כעיקר הגרות — שיטת הדגול מרבבה
ט. האם יתכן לפי הרמב״ם גיור ללא קבלת מצוות בלב
י. הנטען מן העכו״ם לא יכנוס בנשואי תערובת
יא. היחס לגיור בזמן הזה בראי פוסקי הדורות האחרונים
יב. קבלת מצוות בגיור — סיכום וההשלכות לתקופתנו.

א. הקדמה — עיקרי בעיות הגיור בזמנינו

בעית הגיור שהעסיקה רבים מהפוסקים בדורות שעברו בארצות הגלות, שבה וחוזרת גם בארצנו והחריפה בתופעותיה ובממדיה. בתקופה האחרונה בעקבות העליה הברוכה מרוסיה ושאר ארצות. חלק מהעולים שבאים בתורת יהודים אינם יהודים אלא מתחזים כיהודים למטרות שונות. זו סוגיא בפני עצמה שיש לדון בה האם אדם שהוחזק כיהודי או שלא הוחזק כיהודי נאמן לומר יהודי אני או נתגיירתי כדין, ויש להאריך ולהרחיב בזה רבות.[1] ברם, גם אלו שנתברר שאינם יהודים או שיש ספק ביהדותם ויש לגיירם, יש לבדוק האם הגיור נעשה כדין. יש לבחון האם לכתחילה יש לגיירם במקרים אלו וכן יש לדון במידה ואין לגייר לכתחילה, כיצד נתיחס בדיעבד לגיור שנעשה.

הבעיה העיקרית היא כשהגר אינו מתכוון לקבל עול תורה ומצוות האם קבלת המצוות היא דבר המעכב את הגיור או לא. בעיה זו קיימת גם כשהוא אומר שכוונתו לקיים מצוות. דבסתמא לא חיישינן שאין כוונתו בלב כדבריו בפה דקיי״ל דברים שבלב אינם דברים, אך פעמים רבות יש אומדנא דמוכח (והוי דברים שבלבו ובלב כל אדם) שאין כוונתו לקיים מצוות וכה״ג אמירתו בפה שמקבל מצוות כמאן דליתא דמי (ע״פ דבר אברהם ח״ג סי׳

1. ראה מאמרו המקיף בענין זה של הרב מרדכי פרבשטיין תחומין י״ב עמ׳ 80 — 71.

כ״ח) (ובשו״ת בית יצחק יו״ד ק׳ מדייק זאת מהא דכתיב בודקין אחריו ולא בודקין אותו דמשמע דיש לחקור ולא לסמוך על דבריו).
בעיה נוספת קיימת כשמטרת הגיור אינה לשם גיור אלא לשם דבר אחר. כגון: לשם ממון, אישות, יראה וכד׳. הדבר מאד מעשי כיום כשרוצה להתגייר כדי לקבל אשרת יציאה מרוסיה או ליהנות בארץ מזכויות ע״פ חוק השבות וכד׳. דוגמא נוספת היא כששני בני זוג מגיעים והאחד יהודי והשני נכרי שחפץ בגיור כדי להנשא לבן הזוג היהודי. במקרה זה מלבד הבעיה העקרונית של גיור לשם אישות, מתחזקת ביתר שאת בעית קבלת המצוות, האם היא נעשית בלב שלם. וביחוד כשבן הזוג היהודי אינו שומר תורה ומצוות אזי קבלת המצוות של הגר הינה מפוקפקת. בגיור לשם אישות ישנה בעיה נוספת ע״פ הגמ׳ ביבמות כ״ד ע״ב ונפסק ברמב״ם ובשו״ע אבן העזר ס״ס י״א דהנטען על הכוונית לכתחילה לא יכנוס משום לזות שפתיים.
מאידך, המנעות לחלוטין מלגייר על מנת שלא נזדקק כלל להכנס לעובי הקורה לטפל בבעיות, איננה פתרון לא במישור העקרוני ולא במישור המעשי. בגמ׳ יבמות מ״ז ע״ב נאמר:

״קבל (הגר הסכים לקבלת מצוות) מלין אותו מיד מ״ט שהויי מצוה לא משהינן״.

ומכאן שהגיור הוא מצוה ולכן אין להשהות הגיור. ביסוד המצוה י״א שזה חלק ממצות אהבת הגר שכוללת לא רק חובה לאהוב מי שכבר נתגייר אלא שייכת גם לעצם הגיור. וי״א שזה חלק ממצות אהבת השם שמצווה לגרום לכך שאנשים נוספים יאהבוהו, וזאת באמצעות הגירות.[2] כמו כן ביבמות ק״ט ע״ב מובא:

״רעה אחר רעה תבוא למקבלי גרים... כר׳ חלבו דאמר רב חלבו קשים זרים לישראל כספחת״.

וכתב שם תוס׳ ד״ה רעה וז״ל:

״אמר ר״י דהיינו היכא שמשיאין אותן להתגייר או שמקבלין אותן מיד אבל אם הם מתאמצין להתגייר יש לנו לקבלם שהרי מצינו שנענשו אברהם יצחק ויעקב שלא קבלו לתמנע שבאתה להתגייר והלכה והיתה פילגש לאליפז בן עשו ונפק מינה עמלק דצערינהו לישראל כדאמרינן בהגדת חלק וגם יהושע קבל רחב הזונה ונעמי רות המואביה. וברי״פ במה מדליקין שגייר הלל אותו שאמר גיירני ע״מ שתשימני כהן גדול ואותו דע״מ שתלמדני כל התורה כולה ואע״פ

2. הגר״י פרלא בפירושו לספר המצוות לרס״ג עשה י״ט (מובא גם באנציקלופדיה תלמודית כרך ו עמ׳ תכ״ו ערך גרות).

שלא היו מתאמצין להתגייר יודע היה הלל בהן שסופן להיות גרים גמורים כמו שעשה לבסוף״.

ומכאן שכשהגיור אמיתי זו מצוה ואין למונעה, ואדרבה הנמנע נענש על כך ולכן אין אנו יכולים לומר שלא נגייר כלל. ומצד המישור העקרוני יש א״כ לבחון כל מקרה לגופו.

יש להוסיף שהדבר גם אינו פשוט במישור המעשי. במציאות שלנו בזה״ז קשה מאד במקרים רבים לסרב לקבל. ואם לא נקבל עלולות לנבוע תוצאות חמורות יותר ואכמ״ל (ובמיוחד בגיור מספק). ולכן יש לבחון ולבדוק באלו מקרים ניתן למצוא פתרון הלכתי טוב לבעית הגיור.

ב. גיור נשות שלמה — שיטת הרמב״ם בגר שחזר לסורו

בגמ׳ ביבמות כ״ד ע״ב מובא:

״אחד איש שנתגייר לשום אשה ואחד אשה שנתגיירה לשום איש וכן מי שנתגייר לשום שלחן מלכים לשום עבדי שלמה אינם גרים דברי ר׳ נחמיה... אמר ר׳ יצחק בר שמואל בר מרתא משמיה דרב הלכה כדברי האומר כולם גרים הם. אי הכי לכתחילה נמי, משום דרב אסי דאמר רב אסי הסר ממך עקשות פה ולזות שפתיים וגו׳. ת״ר אין מקבלין גרים לימות המשיח כיוצא בו לא קבלו גרים לא בימי דוד ולא בימי שלמה״.

דין זה שגיור לשם דבר אחר מועיל רק בדיעבד נפסק ברמב״ם (פי״ג ופי״ד מאסורי ביאה) ובשו״ע (יו״ד רס״ח סי״ב).[3] גם אם עוד לא זכינו לימות המשיח ממש ומצפים אנו לכך בכל עת יש מקום לדמות המצב היום בעליה מרוסיה למצב של ימות המשיח שבאים להתגייר מרוב טובה (או עכ״פ מרוב רעה שבארצות הקומוניסטיות). ע״ד הדרוש כתב המשך חכמה (קדושים י״ט ל״ג) דכשישראל בארץ ובפריחתם הגיור מסופק שמא נעשה לשם טובה ורק כשישראל בגלות ובשפלות הגיור הוא למהדרין. וכך נדרש הפסוק: ״וכי יגור אתכם גר **בארצכם לא תונו** אותו. כאזרח **מכם** יהיה לכם הגר הגר **אתכם ואהבת לו** כמוך״ וכו׳ דהיינו בארצכם כשהגיור מסופק ואינו מהודר אל תונו אותו. אך כשגר אתכם שלא בארצכם הרי הוא כאזרח מכם — הגיור מהודר ואז ואהבת לו כמוך. מצב זה כיום מעורר שאלה האם

3. במסכת גרים פ״א ה״ז נפסק כ״ר נחמיה דגיור לשם דבר אחר אין זה גר. אך ברמב״ם ושו״ע פסקו כגמ׳ דידן וכדברי האומר כולם גרים הם. ויעויין בהגהות מרדכי יבמות סי׳ ק״י שטוען שאין מחלוקת בגמרא בגיור לשם אישות וקי״ל גם כר׳ נחמיה שהגיור לא יתפוס בתנאים מסוימים ותלוי גם בגירסא בגמ׳ שנעשו גרים גרורים ע״י״ש.

ניתן לכתחילה לגייר ולשם כך יש לבדוק בגדרי הדין ויסודו ואגב כך יבואר חלק מענין קבלת המצוות.

לשון השו"ע בדין זה (יו"ד רס"ח סי"ב):

"כשיבא הגר להתגייר בודקין אחריו שמא בגלל ממון שיטול או בשביל שררה שיזכה לה או מפני הפחד בא ליכנס לדת ואם איש הוא בודקין שמא עיניו נתן באשה יהודית ואם אישה היא בודקין אחריה שמא עיניה נתנה בבחורי ישראל. ואם לא נמצאת להם עילה מודיעים להם כובד עול התורה וטורח שיש בעשייתה על עמי הארצות כדי שיפרשו. אם קבלו ולא פירשו וראו אותם שחזרו מאהבה מקבלים אותם. ואם לא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו שכר המצות ועונשם ומל וטבל בפני ג' הדיוטות ה"ז גר, אפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגייר, הואיל ומל וטבל יצא מכלל העכו"ם, וחוששים לו עד שתתברר צדקתו, ואפילו חזר ועבד אלילים ה"ה כישראל מומר שקדושיו קידושין".

מקור דברי השו"ע הוא ברמב"ם ספי"ג דאסורי ביאה (הי"ד — הי"ח) וברמב"ם הוסיף כמה דברים וז"ל הרמב"ם:

הי"ד: "אל יעלה על דעתך ששמשון המושיע את ישראל או שלמה מלך ישראל שנקרא ידיד ה' נשאו נשים נכריות בגיותן אלא סוד הדבר כך הוא שהמצוה הנכונה כשיבא הגר להתגייר בודקין אחריו וכו' מודיעין להם כובד על התורה וכו' אם קבלו ולא פירשו וראו אותן שחזרו מאהבה מקבלין אותן שנאמר ותרא כי מתאמצת היא ללכת אתה ותחדל לדבר אליה"[4]

4. יש להעיר שבגמ' יבמות מ"ז ע"ב בברייתא המתארת כיצד מודיעים לגר המצוות שכרם ועונשם. נאמר "ואין מרבין עליו ואין מדקדקין עליו" ומסבירה הגמ': "אמר רבי אלעזר מאי קראה דכתיב ותרא כי מתאמצת... ותחדל לדבר אליה". דהיינו אין להאריך בהודעת המצוות כשנראה שהבין וקבל עיקריהם כשם שנעמי חדלה להודיע לרות כשראתה שהיא מתאמצת להתגייר. הרמב"ם הביא דין זה בפי"ד ה"ב וז"ל: "ואין מרבין עליו ואין מדקדקין עליו שמא יגרום לטרדתו ולחטותו מדרך טובה לדרך רעה שבתחילה אין מושכין את האדם אלא בדברי רצון רכים וכ"ה אומר בחבלי אדם אמשכם ואח"כ בעבותות אהבה".

הרמב"ם מביא נמוק אחר מהמובא בגמ' לענין אין מרבין ומדקדקין עליו. מאידך, הוא משתמש בפסוק ברות כמקור לעצם דין ההודעה והקבלה ודיוקו כפי הנראה ממה שנזכר שחדלה לדבר אליה משמע שקודם לכן דברה אתה גם בענין המצוות שכרן ועונשם ואם קבלה מקבלין אותה ותחדל לדבר אליה. דהיינו הרמב"ם משתמש בפסוק ברות לדרשה שונה מהדרשה שבה משמשת בה הגמרא. בגמרא כמקור שלא להרבות בהודעה וברמב"ם כמקור לצורך בהודעה.

הט״ו: ״לפיכך לא קבלו בי״ד גרים כל ימי דוד ושלמה, בימי דוד שמא מן הפחד חזרו ובימי שלמה שמא בשביל המלכות והטובה והגדולה שהיו בה ישראל חזרו. שכל החוזר מן העכו״ם בשביל דבר מהבלי העולם אינו מגירי הצדק. ואעפ״כ היו גרים הרבה מתגיירים בימי דוד ושלמה בפני הדיוטות והיו בי״ד הגדול חוששים להם לא דוחין אותן אחר שטבלו מכ״מ ולא מקרבין אותן עד שתראה אחריתן״.

הט״ז: ״ולפי שגייר שלמה נשים ונשאן וכן שמשון גייר ונשא והדבר ידוע שלא חזרו אלו אלא בשביל דבר ולא עפ״י בי״ד גיירום, חשבן הכתוב כאילו הן עכו״ם ובאיסורן עומדים. ועוד שהוכיח סופן על תחילתן שהן עובדות ע״ז שלהן ובנו להן במות והעלה עליו הכתוב כאילו הוא בנאן שנאמר אז יבנה שלמה במה״.

הי״ז: ״גר שלא בדקו אחריו וכו׳ או שלא הודיעוהו וכו׳ הרי זה גר״ אפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגייר וכו׳ ואפי׳ חזר ועבד כוכבים ומזלות ה״ה כישראל מומר שקדושיו קדושין ומצוה להחזיר אבידתו מאחר שטבל נעשה כישראל ולפיכך קיימו שמשון ושלמה נשותיהן ואע״פ שנגלה סודן״.

הי״ח: ״ומפני זה אמרו חכמים קשים להם גרים לישראל כנגע צרעת שרובן חוזרים בשביל דבר ומטעין את ישראל וקשה הדבר לפרוש מהם אחר שנתגיירו צא ולמד מה ארע במדבר במעשה העגל ובקברות התאוה וכן רוב הנסיונות, האספסוף היו בהן תחילה.

בלשונו של הרמב״ם ישנו דבר עקרוני שאינו ברור די צרכו. גיור לשם דבר אחר מהני רק דיעבד. כאשר ידוע לנו בשעת הגיור ובזמן שלאחריו שהגר קיים מצוות, הגיור תופס וגם אם אח״כ יחזור לסורו אי״ז עוקר את הגירות ודינו כישראל מומר וכמפורש ברמב״ם ובשו״ע. אך לא ברור מה קורה כשהתגייר דיעבד (ללא הודעה, בפני ג׳ הדיוטות, לשם דבר אחר וכד׳) ואח״כ ראינו שחזר לסורו ולא ראינו תקופה משמעותית בסמוך לאחר הגיור שנהג כדין. האם כאן תלינן שנהג כדין ואח״כ חזר לסורו וה״ה כישראל מומר או שנאמר שמסתמא כל הזמן לא נהג כדין ואז מסתבר שהגיור לא חל כי הוברר שלא נהג כלל כיהודי ואי״ז כלל קבלת מצוות. כשהגיור נעשה לכתחילה יתכן וכאן לא חיישינן שמא מראש נהג שלא כדין ותלינן שרק אח״כ חזר לסורו. כמו כן יש לבדוק האם לרמב״ם גיור שנעשה בדרך של דיעבד תופס גם כשידוע שמיד לא קיים מצוות או שאנו מניחים זאת אף ללא ידיעה. צדדי השאלה תלויים בהבנת דברי הרמב״ם דלעיל. בהט״ו מובא שכשנעשה גיור לשם דבר אחר, היו בי״ד הגדול חוששין להם לא דוחין ולא מקרבין עד שתראה אחריתן. בהט״ז לגבי נשות שלמה בהסבר ראשון כתב הרמב״ם שמאחר והגיור אינו לכתחילה חשבן הכתוב כאילו הם עכו״ם

וממשיך הרמב"ם בהסבר נוסף ועוד שהוכיח סופן על תחילתן שהן עובדות כוכבים ומזלות. בהי"ז חוזר הרמב"ם שגיור לשם דבר אחר חוששין לו עד שיתבאר צדקותו ומוסיף שאפי' חזר ועבד כו"ם ה"ה כישראל מומר. ולכן קיימו שמשון ושלמה נשותיהן.ובהי"ח מסיים שקשה לפרוש מגרים שנתגיירו בשביל דבר והם מטעין את ישראל.

ראשית, יש להבין בהט"ו את המושג חוששין להם לא דוחין ולא מקרבין. בפשטות הכוונה שיש ספק האם הגיור יתפוס או לא והעתיד יוכיח. ומכאן שגיור שנעשה בדרך של דיעבד לא יתפוס אם אח"כ ינהג שלא כדין.

הגאון רבי עובדיה יוסף שליט"א (תושב"ע כרך י"ג תשל"א עמ' כ"ה) כותב שמקורו של הרמב"ם שחוששין אין דוחין ואין מקרבין בירושלמי קידושין פ"ד ה"א:

"המתגייר לשם אהבה וכן איש מפני אשה וכן אשה מפני איש... וכן גירי אריות... אין מקבלין אותן רב אמר הלכה גרים הם ואין דוחין אותם כדרך שדוחין את הגרים תחילה אבל מקבלין אותם וצריכים קרוב פנים שמא גיירו לשם".

(משמעות הכוונה שאין דוחין כדרך שדוחין הגרים תחילה ע"פ הפני משה וקרבן העדה שבתחילה קודם הגיור משכנעים הגרים שלא כדאי הגיור אך מאחר שנתגייר כבר לא שייך לדחותו).

אמנם אם זהו מקורו של הרמב"ם צ"ע שהרי הירושלמי פוסק שאי דוחין אבל מקבלין דהיינו, זה גיורו מושלם (לא כל כך מודגש הטעם בירושלמי מדוע מספק תלינן שהגיור לשם שמים) ואילו הרמב"ם פוסק שאין דוחין אבל אין מקרבין כלומר, אין זה מצב מושלם. ואולי הרמב"ם רק נקט הבטויים של הירושלמי אבל באופן אחר.

בהט"ז לגבי נשות שלמה, בהסבר הראשון גיורם תפס וחשבן הכתוב כאילו הם עכו"ם כי גוירו בתהליך של דיעבד. אך בהסבר שני, ועוד שהוכיח סופן על תחילתן שעבדו ע"ז, בפשטות הכוונה שמאחר וחזרו לסורן התברר שהם ממש עכו"ם והגיור לא תפס כלל. מאידך בהי"ז מבואר שבגיור דיעבד גם אם חזר ועבד כו"מ ה"ה כישראל מומר ולכן קיימו שמשון ושלמה נשותיהם. וזה לכאורה סותר המסקנה מהט"ו שחוששין שמא לא ינהגו כדין והגיור לא יתפוס (מהי"ח אין כ"כ ראיה דשם מבואר שאם מתגיירים בשביל דבר ומטעין את ישראל, דהיינו נוהגים שלא כדין וגם מכשילים אחרים, קשה לפרוש מהם אך לא מתיחסים לעצם גיורם אם תקף או לא). הרב אונטרמן (תורה שבעל פה תשל"א והודפס בספרו שבט מיהודה עמ' שע"ו) מסביר כוונת הרמב"ם, שגם בגיור בתהליך של דיעבד, אם קלקל אח"כ תלינן שהגיור נעשה בלב שלם, והקלקול אח"כ אינו עוקר הגיור וה"ה כישראל מומר. ולפי"ז צ"ע מדוע חוששין להם הבי"ד הגדול דלכאורה נראה

שהגיור לא יתפוס. ומחדש הרב אונטרמן שיש לחלק בין קלקול בעבירה לבין אם חוזר ועובד ע"ז. דבקלקול סתם תלינן שהקבלה בשעת הגיור הייתה בלב שלם והגיור תופס גם כשהתהליך הוא של דיעבד (גיור לשם דבר אחר וכד') אך כשחוזר ועובד ע"ז זה דין מיוחד. מאחר שעצם הגיור יסודו ברחוק מהע"ז, לכן בשעת הגיור צריך שיוברר שמתרחק מע"ז, ולפ"ז המושג חוששין קאי לא על שאר מצוות אלא על ע"ז. וכך מדויק ברמב"ם: "שכל החוזר **מן העכו"ם** בשביל דבר מהבלי העולם אינו מגירי הצדק" הדקדוק צ"ל בעיקר על ע"ז. וכן בהי"ז "ואפי' חזר **ועבד כוכבים ומזלות** ה"ה כישראל מומר". לפי דבריו נמצא פתח גדול להקל בזה"ז מאחר שאין חשש לע"ז ברבים מהמקרים, ורובם היו נוצרים חילוניים. ורק בגוי אדוק בדתו יש לבחון יותר האם מתנתק מאמונתו הקודמת.

ברם, לענ"ד עדיין אין הדברים מובנים די צרכם. עצם החילוק בין המצוות לע"ז אינו ברור כ"כ מהו יסוד החילוק. יתכן אולי לומר שבשאר המצוות גם אם עובר זה רק לתיאבון משא"כ בע"ז זה להכעיס, אך ג"ז אינו כ"כ מבורר.[5] גם הדיוק מהרמב"ם אינו הכרחי דהרמב"ם קאי על נשות שמשון ושלמה שעבדו ע"ז ולכן נקט דוגמא זו שהיא גם מהעבירות החמורות יותר, אך אין הכרח לדייק שיש חלוק מהותי דוקא בין ע"ז לשאר עבירות. (אלא אם נאמר שעבודה זרה אינה מצוה בלבד אלא מהות ושורש היהדות).

ויתרה מזאת דברי הרמב"ם לכאורה נסתרים מיניה וביה. אם כשחוזר ועע"ז הגיור לא תפס, ולכן חוששים בי"ד הגדול, מדוע א"כ כשחזר ועבד ע"ז ה"ה כישראל מומר ומשום כך קיימו שמשון ושלמה נשותיהן. דמשמע שהגיור תפס. ואם הגיור תופס מדוע חוששין להם. כמו כן יש לכאורה סתירה בין הי"ז ששם משמע שגיור נשות שלמה תפס, לבין הט"ז שבהסבר השני כתוב שהוכיח סופן על תחילתן שעבדו ע"ז. אלא שניתן ליישב כוונת רמב"ם בהט"ז שבהסברו השני אין כוונתו לומר שהגיור לא תפס כי הוכיח סופן על תחילתן. (שהרי הגיור תפס וכדמוכח מהי"ז שקיימו נשותיהם ומשמע כדין). יש לומר שכוונת הרמב"ם רק לנמק מדוע החשיבן הכתוב כעכו"ם. להסבר ראשון חשבן **כאילו** הן עכו"ם כי גיורם לא נעשה בתהליך של לכתחילה, ולהסבר שני חשבן **כאילו** הן עכו"ם כי בפועל עבדו ע"ז והעלה

5. הב"י יו"ד רס"ח בסופו טוען שחזר ועבד עכו"ם ה"ה כמומר להכעיס ולכן תמה מדוע יש להחזיר אבידתו. והסביר שמש"כ רמב"ם להחזיר אבידתו קאי רק כשיצא מכלל עכו"ם אך לא בחזר ועבד ע"ז. הב"ח שם מביא אפשרות שיכול להיות שעובד ע"ז לתיאבון וכמש"כ בסנהדרין ס"ג שעבדו ע"ז כדי להתיר להם גזל ועריות בפרהסיא וחשוב כלתיאבון.
ועי"ש עוד שמחלק בין מומר לע"ז למומר במצוות אחרות דמומר לע"ז חמיר טפי ודינו כעכו"ם.

הכתוב כאילו שלמה בנה בנה. אך באמת הגיור תפס ודינם כישראל מומר ולכן קיימו נשותיהם אע״פ שנגלה סודן.
ובענין הסתירה הראשונה האם כשחוזר ועע״ז הגיור תופס או לא, ניתן לישב בכמה אופנים שבהם תלויה הבעיה דלעיל. אפשר לומר שאם סמוך לאחר הגיור נהג כיהודי ואח״כ חזר לסורו ה״ה כישראל מומר. אך אם לאחר הגיור מיד התנהג כגוי, התברר שגיורו לא תפס. יתכן לפ״ז שאם סמוך לגיור לא ראינו מנהגו ואח״כ ראינו שנוהג כגוי תלינן ג״כ שהגיור לא תפס ובכך מדויקים דברי הרמב״ם חוששין לו עד שיתבאר צדקותו ואפי׳ חזר ועבד כוכבים ומזלות ה״ה כישראל מומר — חזר ועע״ז רק לאחר שכבר נהג כיהודי ולפ״ז בגיור בתהליך של דיעבד הבי״ד חוששים כי לא יודעים האם יתנהג כיהודי או לא, אך אם פרק זמן משמעותי נהג כיהודי, שוב אין לחוש כי אז לכל היותר יהיה יהודי מומר. ולפי זה מה שכתוב חוששין להם עד שתראה אחריתן הכוונה רק לשלב הראשון אך לאחר מכן אין לחוש כלל. הדוחק בהסבר זה הוא מדוע תפס גיורם של נשות שלמה וצריך להעמיד ולומר שהיה שלב שבו הן קיימו המצוות, ולכן גם אם אח״כ חזרו לסורן ה״ה כישראל מומר ולכן קיימו שמשון ושלמה נשותיהן.
יש להעיר שדברי רמב״ם אלו אמורים רק לגבי גיור שנעשה בתהליך של דיעבד. וצריכים א״כ לומר שבגיור שנעשה לכתחילה אין חשש שמא יחזור לסורו כי בגיור לכתחילה כשהבי״ד המוסמך מתרשם שהגיור נעשה לשם שמים ולא למטרה אחרת תלינן שהגיור נעשה בלב שלם וגם אם אח״כ יחטא לית לן בה.
כאפשרות שניה בהבנת הרמב״ם, ניתן לומר, שגם אם מיד לאחר הגיור וקבלת המצוות חזר לסורו ה״ה כישראל מומר. ודברי הרמב״ם ואפי׳ חזר ועבד כו״ם ה״ה כישראל מומר קאי גם אם מיד חזר ועע״ז. באופן זה מובן מדוע קיימו שמשון ושלמה נשותיהן אע״פ שעע״ז, ואין צריך להעמיד באוקימתא שהיה שלב שבו קיימו המצוות כדין. החדוש הגדול באופן זה הוא שהגיור תופס כשנעשה אפי׳ דיעבד ואפי׳ כשלא מקיים אח״כ מצוות והמשתמע מכך שקבלת המצוות מניתקת מקיום המצוות אח״כ בפועל. הדוחק באופן זה מדוע הבי״ד הגדול חוששין להם, לא דוחין ולא מקרבין. וצריך לומר שכוונת הדברים אינה חשש שמא הגיור לא תפס, דהגיור תפס בכל ענין, אלא שהבי״ד חשש שמא יחזרו לסורם וייעשו כישראל מומר וזהו החשש, ואין מקרבין אותם זמנית כשם שמרחקין ישראל מומר עד שתראה אחריתם אם הם יהודים כשרים או מומרים. חזוק לכך שהבטוי ״לא מרחקים״ אין משמעו כעכו״ם אלא כמומר וא״כ אפשר שגם אין מקרבין הכוונה מחשש שיהיה מומר. בטור יו״ד ס״ס רס״ח כתב וז״ל:
״כתב בה״ג גר שחזר לסורו יינו יין נסך ופתו פת כותי וכו׳ ובשאר כל

דבריו כעכו"ם ונראה לאו לכל מילי קאמר דהוי כעכו"ם שהרי אם קדש בת ישראל קידושיו קידושין אלא לענין להרחיקו קאמר".

דהיינו להרחיקו כעכו"ם כי דינו כמומר וחוששים א"כ שמא יהיה מומר.

אפשרות נוספת באג"מ (אבהע"ז ח"ד סי' ז') בבאור אין מקרבין וז"ל:

"ואולי לענין החיובים דנאמר בגר שלא קרבו אותו לזה עד שיתבאר צדקותו".

דהיינו דינו כיהודי רגיל ללא העדיפות הניתנת לגר לענין אונאת גר וכד'.

בבית יצחק (יו"ד סי' ק') תלה המחלוקת בכותים האם הם גירי אמת או גירי אריות בשאלה האם קבלו מצוות ואח"כ חזרו לסורם או שכלל לא קיימו מצוות. אך לא ברור כ"כ מדבריו אם כאפשרות הראשונה או השניה (ונפ"מ בחזר לסורו מיד לאחר הגיור).[6]

לפי אפשרות זו יש להבין מדוע הגיור תופס גם אם לא מקיים אח"כ מצוות וניתן להבין זאת בתרי אנפין. אפשר לומר שכשתהליך הגיור נעשה כדין עם קבלת מצוות מילה וטבילה, גם אם נעשה בתהליך של דיעבד (ללא הודעת המצוות או בפני הדיוטות או לשם דבר אחר) הגיור תופס גם אם לא מקיים אח"כ מצוות, אלא שאז יחשב כישראל מומר. החדוש באופן זה הוא שקבלת המצוות אינה תלויה בקיומם אח"כ בפועל ואם תלינן שקבל מצוות בלב שלם בשעת הגיור אזי גם אם מיד אח"כ לא מקיים מצוות זה גיור כדין שהרי היתה קבלת מצוות כדין. חדוש נוסף הוא שאם קבל המצוות אפי' בפני הדיוטות ומיד עבר עבירות, לא אמרינן שהקבלה היתה מהפה ולחוץ ותלינן שקבל בלב שלם ורק מיד אח"כ חזר בו וזה כמובן חדוש גדול.

אך יתכן לומר שלפי הרמב"ם אם מיד חזר לסורו אזי גם אם קבל המצוות אין לכך שום ערך ואיגלאי מילתא שמלכתחילה לא קבל המצוות אלא שלדעת הרמב"ם קבלת המצוות אינה מעכבת הגירות. להלן יבואר שכך לומד הב"ח ברמב"ם שאין קבלת המצוות מעכבת. ובפרק ט' יבואר בדעת הב"ח ברמב"ם האם צריך לכל הפחות קבלת מצוות בלב או שגם זה אינו מעכב בדיעבד.

ולסיכום הבנת הרמב"ם נראות האפשרויות הבאות:

א. יש חלוק בין חשש שיחזור לע"ז לבין עבירות אחרות (הרב אונטרמן).

ב. בגיור בתהליך של דיעבד החשש שמא מיד יחזור לסורו ואז בטל הגיור אך אם רק אח"כ יחזור בו ה"ה כישראל מומר.

6. הגרי"ב זיולטי (תושב"ע י"ג עמ' מ"א) מסביר בענין נשות שלמה ושמשון שמצד הדין יש חזקה שאגב אונסיה גמר וקבל אך קודם שהתבאר צדקותו לא מקרבין וקמי שמיא גליא שלא קבלו תורה ומצוות ולכן גיורם לא תפס.

ג. גם כשמיד חזר לסורו הגיור תקף כי תלינן שבשעת הגיור קבל מצוות בלב שלם. ומיד אח"כ חזר בו. (וקבלת המצוות אינה תלויה בקיומם אח"כ בפועל).

ד. לדעת הרמב"ם קבלת המצוות בגיור אינה מעכבת ולכן גם אם מיד חזר לסורו הגיור תקף.

ג. גיור לשם דבר אחר לכתחילה ובדיעבד

כל האמור לעיל הוא בדעת הרמב"ם שנראה מדבריו שגיור נשות שמשון ושלמה תפס. על הברייתא האומרת שלא קבלו גרים בימי דוד ושלמה כותב תוס' (יבמות כ"ד ע"ב ד"ה לא) וז"ל:

"אבל קשה דאמרינן בהערל גבי מעשה דגבעונים דבימי דוד נתוספו גרים על ישראל ק"נ אלף? וי"ל דמעצמן נתגיירו כדאשכחן גבי מרדכי ואסתר ורבים מעמי הארץ מתיהדים. ויש ספרים שכתב בהן לא קבלו גרים לא בימי דוד ולא בימי שלמה אלא שנעשו גרים גרורים".

ולפי גירסת הספרים שנעשו גרים גרורים יתכן א"כ שהגיור כלל לא תפס וילע"ב. (ועיין בהגהות מרדכי שדן בגירסא זו, נזכר בהערה 3).

עד עתה עסקנו בעיקר בשאלה אימתי אין הגיור לשם דבר אחר תופס אפילו בדיעבד. יש גם לבחון מדוע לכתחילה אין הוא מועיל. בראשונים (ריטב"א ועוד) נראה שהסיבה שבדיעבד מועיל הגיור כי תלינן דאגב אונסיה קבל על עצמו את המצוות. לפי זה מסתבר שלכתחילה אנו חוששים שלא קבל המצוות בלב שלם וכוונתו בגיור רק לשם ד"א ולא לש"ש.

ברם הב"ח יו"ד סי' רס"ח ד"ה וכשבא להתגייר כתב וז"ל:

"דחוששין שמא בגלל ממון שיטול או בשביל שררה שיזכה לה או כיוצא משאר מעלות הוא בא ליכנס לדת יהודית וגר כזה רגיל לאחוז במעשיו הראשונים ולמדים ישראל מהם או סומכים עליהם באסור והיתר וקשים לישראל".

לפי הב"ח יתכן שהסיבה שלכתחילה אין לגייר כשהמטרה זרה, מכיון שגר כזה רגיל לאחוז במעשיו ויכשיל האחרים (ומשום כך גם קשים גרים לישראל כספחת). משמע שעצם תהליך גיורו אין בו פגם אפי' לכתחילה, וכל הטעם שמא יכשיל אחרים. משא"כ להסבר הקודם לכתחילה יש פגם בעצם הגיור ורק בדיעבד תלינן שאגב אונסיה סבר וקבל. (יש לבחון לפי סברת הב"ח, מאחר שכל החשש שמא יכשיל אחרים, האם בכל מקום ובכל דור וזמן שייך טעם זה ואולי במקום שממילא הדור פרוץ טעם זה אינו קיים וילע"ב).

בהבנה זו האם אין לגייר לכתחילה גיור לשם דבר אחר כחסרון לכתחילה וכפגם בעצם הגיור או מסיבה צדדית גרידא, יש אולי השלכה יסודית יותר.

אם ההנחה היא שאין כאן פגם בעצם הגיור, אפשר להסתפק מדוע אין כאן חסרון. האם משום שגם לכתחילה אנו סוברים שאגב אונסיה סבר וקבל או שסברא זו אפשר לאומרה רק בדיעבד ולא לכתחילה אלא שחסרון בכוונה אינו מעכב כלל, ולכן כל החסרון רק מסיבה צדדית (שיכשיל אחרים). והצד השני, שחסרון בכוונה מעכב וסברת אגב אונסיה סבר וקבל מהני רק דיעבד ולא לכתחילה.

עצם ההזדקקות והשמוש בסברת אגב אונסיה סבר וקבל, כסברא להתיר דיעבד, מעוררת בעיה בזה"ז. הדבר אברהם (ח"ג סי' כ"ח) טוען שסברת אגב אונסיה סבר וקבל יסודה ומקורה בדין תליוהו וזבין זביניה זביני, דאגב אונסיה סבר וקבל. מאחר ויודע המוכר שאת הדבר הנמכר הוא לא יקבל בחזרה הוא מסכים למקח. לכן צריך אונס גמור שאין הוא יכול להשיב החפץ אליו. אך אם אנסוהו למכור והוא חושב שיוכל להשיב אליו את החפץ אי"ז אונס ולא אמרינן דסבר וקבל וא"כ יש לומר דה"ה בענין גרות. גרות בימי שלמה שיד ישראל תקיפה ויכולים לכפות על המצוות, אם הוא צריך את הגרות לשם דבר אחר הוא יודע שיכפוהו לקיים מצוות והוי אונס, ואגב אונסיה סבר וקבל. אך בזה"ז שאין ידינו תקיפה לכפות על המצוות, הוא מתגייר לשם דבר אחר ובכוונתו אח"כ לא לקיים המצוות כי אין בידינו לכפותו, וכה"ג אי אפשר לומר דאגב אונסיה סבר וקבל דאי"ז אונס גמור. נמצא לפ"ז שבזה"ז גיור לשם דבר אחר לא יועיל גם דיעבד לדעת הדבר אברהם.

מאידך בתוס' (יבמות ק"ט ע"ב ד"ה רעה, נזכר בסוף פרק א') מובא שהלל גייר ע"מ שיהיה כהן גדול כי ידע שסופו להיות גר גמור ומסיק מכאן הב"י דהכל לפי ראות עיני הדיין ואם נראה לו שהגיור יהיה לשם שמים מותר. וא"כ יש כאן פתח לבחון כל מקרה לגופו.

ד'. הודעת המצוות כאמצעי לקבלת המצוות או כערך בפני עצמו

תהליך הודעת המצוות וקבלתם ע"י הגר מבואר בגמ' יבמות מ"ז והובא ברמב"ם ובשו"ע להלכה. וז"ל הגמ':

> "ת"ר גר שבא להתגייר בזה"ז אומרים לו מה ראית שבאת להתגייר אי אתה יודע שישראל בזה"ז דוויים דחופים סחופים ומטורפין ויסורין באין עליהן. אם אומר יודע אני ואיני כדאי[7] מקבלין אותו מיד

7. לשון הגמ' "אם אמר יודע אני ואיני כדאי מקבלים אותו מיד" לכאו' צ"ע דאם אומר שאינו כדאי זה סיבה שלא נקבלו. ואכן במסכת גרים פ"א ה"ב והי"ג הגירסא: "אם אמר איני כדאי פוטרין אותו והולך לו. קבל עליו הורידוהו לבית הטבילה וכו'".
דהיינו איני כדאי משמעו איני רוצה ולכן פוטרין אותו והרמב"ם והשו"ע כתבו כלשון הגמ'

ומודיעין אותו מקצת מצוות קלות ומקצת מצוות חמורות... ומודיעין אותו ענשן של מצוות... וכשם שמודיעין אותו ענשן של מצוות כך מודיעין אותו מתן שכרן... קבל, מלין אותו מיד... נתרפא מטבילין אותו מיד ושני ת"ח עומדים על גביו ומודיעין אותו מקצת מצוות קלות ומקצת מצוות חמורות. טבל ועלה הרי הוא כישראל לכל דבריו... ומודיעין אותו מקצת מצוות... מאי טעמא דאי פריש נפרוש דא"ר חלבו קשים גרים לישראל כספחת".

שומה עלינו להבין מה מטרת הודעת המצוות. האם הודעת המצוות קשורה לקבלת המצוות או שההודעה הינה ערך ודבר בפני עצמו וכן יש לעיין ולבחון האם היא מעכבת או לא.

בשעת הטבילה נזכר שמודיעים אותו בשנית על המצוות ובטעם הדבר כתב רש"י:

"ומודיעין אותו מקצת מצוות דהשתא ע"י טבילה הוא נכנס לכלל גירות הלכך בשעת טבילת מצוה צריך לקבל עליו עול מצוות".

כלומר, מאחר וזמן הגירות הוא בטבילה, צריך באותה שעה קבלת מצוות והאמצעי לכך הוא בהודעה על המצוות ולכן לא סגי בהודעה המוקדמת. נראה שלפי רש"י מטרת ההודעה אינה מצד עצמה אלא כהיכי תמצי לקבלת המצוות. ואכן בתהליך ההודעה הראשון נזכר בסוף קבל מלין אותו מיד. כלומר, מודיעים המצוות ובתום ההודעה הוא מקבל המצוות ואז מלים. ומאחר והגיור חל בשעת הטבילה צריך קבלה מחודשת ע"י ההודעה. ואין להקשות מדוע בזמן הטבילה לא נזכר שמקבל המצוות, דיש לומר שבהודעה הראשונה צריכים לראות שמקבל אך בהודעה השניה עצם זה שהוא מיד טובל מוכיח שהוא מקבל עליו את המצוות.

בגישה זו נראה שנוקט גם המחבר בשו"ע שכתב (ביו"ד רס"ח ס"ג) וז"ל:

"כל עניני הגר בין להודיעו המצוות לקבלם בין המילה בין הטבילה צריך שיהיו בג' הכשרים לדון וביום מיהו דוקא לכתחילה אבל בדיעבד אם לא מל או טבל אלא בפני ב' (או קרובים) ובלילה... הוי גר ומותר בישראלית חוץ מקבלת המצוות שמעכבת אם אינה ביום ובשלשה. ולהרי"ף ולהרמב"ם אפי' בדיעבד שטבל או מל בפני שנים או בלילה מעכב ואסור בישראלית, אבל אם נשא ישראלית והוליד ממנה בן לא פסלינן ליה".

מלשון השו"ע: כל עניני הגר בין להודיעו המצוות לקבלם בין המילה נראה

ולבאר הלשון י"ל כמש"כ רש"י: "ואיני כדאי — ואיני ראוי להשתתף בצרתם ומי יתן ואזכה לכך". דהיינו, איני כדאי אין משמעו איני חפץ אלא איני ראוי אך אני מאד חפץ.

שהשו״ע מבין שהודעת המצוות לכאורה נועדה כאמצעי לקבלת המצוות ע״י הגר ולא כמטרה בפני עצמה וכפי שנראה מרש״י.
מאידך, בגמ׳ עצמה נשאלה השאלה מאי טעמא (מודיעים) והתשובה דאי פריש נפרוש וכר׳ חלבו דקשים גרים לישראל כספחת. כלומר, מטרת ההודעה אינה לצורך קבלת המצוות אלא כאמצעי הרתעה לגרים שאינם מספיק רציניים. בב״י מביא טעם נוסף בשם הסמ״ג וז״ל:

וסמ״ג כתב טעם אחר כדי שלא יאמר לאחר מכאן ״אילו הייתי יודע לא הייתי מתגייר״.

לפי הסמ״ג ג״כ ההודעה לא נועדה לקבלת המצוות אלא כדי למנוע מסירת מודעה על הגירות לאחר מכן. נמצא שיש להודעה ערך מצד עצמה גם ללא הקשר לקבלת המצוות.
הנמו״י כותב, שסברא דרבוותא שההודעה אינה מעכבת והמקור לכך בשבת דף ס״ח ע״א בתד״ה גר שנתגייר בין הנכרים (דמהני) בפני ג׳ ולא הודיעוהו קבלת המצוות ומכאן שההודעה אינה מעכבת.[8] וכן פסק המחבר בסעיף י״ב (ונזכר לעיל פ״ב). יוצא שלפי המחבר קבלת המצוות מעכבת אך הודעת המצוות אע״פ שהיא הדרך הטובה ליצור קבלת מצוות אין היא מעכבת.
לאור דברי רש״י והסמ״ג יתכן אף לומר שלהודעה שני סוגי מטרות:

א. כאמצעי לקבלת מצוות (רש״י).
ב. מצד עצמה:
   1. כדי שיפרוש (גמרא).
   2. כדי שלא יוציא לע״ז ומודעא (סמ״ג).

אך כל שלשת המטרות רק לכתחילה ולא לעיכובא.
בסוף פרק ה׳ יתבאר שיתכן ובטעמים אלו תלויה השאלה אם עיקר הדגש בהודעת המצוות הוא תוכנם של המצוות או שעיקר הדגש הוא על השכר והעונש.

ה. האם קבלת המצוות מעכבת לשיטת הרמב״ם

בבאור פסק השו״ע שמילה וטבילת הגר מהני בדיעבד בשנים ובלילה אך קבלת המצוות מעכבת אם אינה ביום ובשלשה מביא הש״ך בסק״ט הסבר שמקורו בתוס׳ ובראי״ש.
תורף דבריו דקבלת מצוות כתחילת דין שצריך ביום משא״כ מילה וטבילה כגמר דין דגומרין בלילה וכמבואר בחו״מ סי׳ ה׳. ואע״פ שהרמ״א שם פוסק

8. בחדושי הגהות בטור תמה על הראיה משם שאין ההודעה מעכבת דמנ״ל שם בגמ׳ שלא קבל המצוות אולי מדובר שהודיעוהו המצוות אך לא למד כל הלכות שבת ולכן מועיל הגיור ואולי ההודעה מעכבת.

שי״א שאם דנו בלילה מהני דיעבד וא״כ גם קבלת המצוות בלילה צ״ל דמהני, ואפשר שרק בדיני ממונות חשש הרמ״א לי״א דמהני דיעבד דהפקר בי״ד הפקר משא״כ בגרות י״ל דל״מ דיעבד (ודומיא דחליצה). כלומר, לפי הש״ך טעמו של השו״ע דקבלת המצוות כתחילת דין ולכן יום וג׳ לעיכובא. הט״ז שם סק״ה כותב וז״ל:

״חוץ מקבלת המצוות וכו׳ שזהו גוף הדבר והתחלתו אבל מילה וטבילה הוי כגמר דין דמן התורה הוי אף בלילה אשר״י.

הט״ז מגדיר ע״פ הראש שקבלת המצוות היא גוף הדבר והתחלתו ולכן צריך ג׳ ויום לעיכובא. ישנה כאן הגדרה יותר יסודית שקבלת המצוות היא גוף הדבר דהיינו, גוף הגרות. אמנם לכאו׳ כוונת הראש אחרת וז״ל הרא״ש ביבמות פ״ד סל״א (בהתיחסו לתד״ה מי דף מ״ה ע״ב):

״וקשה דהא אמרינן לקמן דגר צריך שלשה משפט כתיב ביה וכו׳ וי״ל הא דבעינן שלשה היינו לקבלת המצוות אבל לא לטבילה...

ומיהו קשה שטבילת נדה בלילה ולקמן אמרינן דאין מטבילין גר בלילה ותירץ רבינו מאיר ז״ל מדלא קאמר אין מטבילין גר בלילה מ״ט משפט כתיב ביה כדאמר גר צריך שלשה משפט כתיב ביה אלמא דלא גמרינן ליה ממשפט **דאין לו דין משפט אלא לענין גוף הדבר שצריך שלשה אבל לא לזמן הטבילה...** ולילה לא הוי אלא מדרבנן ולכתחילה הוא דלא הא דיעבד שפיר דמי, אי נמי קבלת מצוה הוי כתחילת דין וטבילה הוי כגמר דין דהוי אפילו בלילה ומדרבנן הוא דבעינן ביום לכתחילה״.

לשון הט״ז שזהו גוף הדבר והתחלתו הוא לכאורה צרוף של הביטוי גוף הדבר שנזכר בדברי רבינו מאיר וההגדרה שקבלת המצוות כתחילת דין שנזכר באי נמי. אמנם בדברי המהר״ם ההגדרה של גוף הדבר לא נאמרה כהגדרת קבלת המצוות לומר שהקבלה היא גוף הדבר — גופה של הגירות וכפי שנראה מדברי הט״ז. בדברי רבינו מאיר באותו קטע מטרתו להסביר החלוק שבין הצורך בג׳ והצורך ביום. מהר״ם בתירוצו זה מדייק ממה שנאמר גר צריך שלשה משפט כתיב ביה ולא נאמר אין מטבילין גר בלילה מ״ט משפט כתיב ביה. ומדייק מזה מהר״ם דאין לגר דין משפט אלא לגוף הדבר שצריך ג׳ אך לא לזמן הטבילה (יום ולא לילה)[9] דהיינו גוף הדבר מתיחס לענין הצורך בג׳ וסובר מהר״ם שזמן הטבילה יום או לילה אינו גוף הדבר ורק הצורך בג׳ הוא גוף הדבר. וא״כ גוף הדבר בדברי מהר״ם ברא״ש מגדיר את הצורך בבי״ד כגוף הדבר — עיקר תהליך הדיון לאפוקי מיום

9. ולהלן יובא בב״ח שפוסק כתירוץ ראשון דמהר״ם דבטבילה ג׳ לעכובא ויום אינו מעכב ושכן משמע מהרי״ף והרמב״ם.

שהוא ענין טפל יותר ואילו הט״ז השתמש באותם מלים והגדיר בהם את קבלת המצוות כגוף הדבר של הגירות לאפוקי מטבילה שהיא הדבר הטפל. להלן בפרק ז׳ נראה שהגדרת הט״ז שהקבלה היא כתחילת דין משום שהיא עיקר הדבר נמצאת גם בדגול מרבבה.

בכל אופן אנו רואים שהמחבר פוסק כדעת התוס׳ והרא״ש שקבלת המצוות מעכבת. לעומת זאת ברמב״ם בפי״ג הי״ז (נזכר לעיל בפי״ב) מביא שהודעת המצוות אינה מעכבת והדין לענין בי״ד ולילה מובא ברמב״ם פי״ג ה״ו וז״ל:

״גר שמל ולא טבל או טבל ולא מל אינו גר עד שימול ויטבול וצריך לטבול בפני שלשה והואיל והדבר צריך בי״ד אין מטבילין אותו בשבת ולא ביו״ט ולא בלילה ואם הטבילוהו ה״ז גר״.[10]

כלומר, לילה ובי״ד אינם לעיכובא. והרמב״ם לא הזכיר כלל שקבלת המצוות מעכבת. ויש להסתפק א״כ בדעת הרמב״ם האם הרמב״ם סובר שאין צריך כלל קבלת מצוות לעיכובא או שלדעתו קבלת המצוות ג״כ מעכבת ומרוב פשיטותו לא כתב זאת הרמב״ם. תתכן גם אפשרות נוספת שלפי הרמב״ם קבלת מצוות מעכבת אך קבלת מצוות בג׳ וביום אינו לעיכובא ולכן לא הזכיר הרמב״ם שקבלת המצוות מעכבת בג׳ וביום.

בסיכום השיטות בענין ג׳ ויום מתיחס הב״ח (יו״ד רס״ח סד״ה וכל עניניו) גם לשיטת הרמב״ם וז״ל:

״ולענין הלכה נראה דאע״פ דהרמב״ן ס״ל דטבילה בלילה מעכב וכ״כ נמו״י משום דטבילה הו״ל תחילת דין הנה הרי״ף והרמב״ם והסמ״ג לפי פירושינו כולם תופסים דלילה אינו מעכב ובזה אין התוס׳ והרא״ש חולקים עליהם. אבל אם לא היו ג׳ בטבילה מעכב וכהרי״ף והרמב״ם והסמ״ג דפשטא דסוגיא הכי משמע, דבטבילה גופא בעינן ג׳, וכן הוא לפי תירוץ הראשון דמהר״ם, ודלא כדעת התוס׳ ותירוץ אחרון דמהר״ם. וכשהיו ג׳ בטבילה, אע״פ דכתב הרב רמב״ם דכשר אע״פ שלא היה לשם קבלת מצוות כל עיקר, מיהו התוס׳ והרא״ש חולקין ע״ז דקבלת המצוות ודאי מעכב, והכי נקטינן דאין משיאין אותו אשה עד שיקבל עליו המצוות בפני ג׳.״

הב״ח כותב שלפי הרמב״ם כשהיו ג׳ בטבילה כשר גם אם לא היה לשם קבלת מצוות כל עיקר. אך מאחר ולתוס׳ וראי״ש הקבלה מעכבת לכן לא ישא אשה ללא קבלה בפני ג׳. הב״ח לא מסביר מהיכן למד זאת ברמב״ם. ונראה שהב״ח דייק זאת כדברינו לעיל מכך שהרמב״ם לא הזכיר שהקבלה

10. ובמ״מ שם מביא דעת הרמב״ן דבהטבילוהו בלילה צריך טבילה נוספת ביום. ויובא להלן בדברי הב״ח.

בג' מעכבת. ובהי"ז הזכיר שההודעה אינה מעכבת ויתכן א"כ שההודעה וקבלת המצוות חד הם. יש קצת מקום לפלפל בדעת הב"ח מה כוונתו ברמב"ם. האם כוונתו שאי"צ קבלת מצוות כלל לעיכובא או שכוונתו שקבלה בג' אינה מעכבת. בסוף לשונו כותב שנקטינן כהרא"ש שקבלה מעכבת ולכן לא ישא ללא קבלה בג'. בחלק זה ניתן לומר שעיקר המחלוקת על ג' ויתכן שעצם הקבלה מעכבת גם לרמב"ם. אך במשפט שלפניו בדעת הרמב"ם כותב הב"ח כשהיו ג' בטבילה כשר אע"פ שלא היה לשם קבלת מצוות כל עיקר. במשפט זה כבר יותר מסתבר לומר שכוונת הדברים איננה רק שמסתפקים בקבלת מצוות שנעשתה קודם שלא בפני ג', דהלשון אע"פ שלא היה לשם קבלת מצוות כל עיקר משמעה בפשטות שלא היה כלל קבלת מצוות גם שלא בפני ג' ואעפ"כ אינו מעכב. אלא שהב"ח עצמו לדינא פוסק כהרא"ש וכהשו"ע שהקבלה מעכבת.

ואכן החמדת שלמה (יו"ד סי' כ"ט) (ציטוט לשונו לקמן בפרק ט') מביא את הב"ח ומבין בדעת הב"ח כדברינו שאליבא דהב"ח לפי הרמב"ם קבלת המצוות אינה מעכבת. ולפי"ז יוצא שקבלת המצוות וההודעה על המצוות שכרן וענשם אפשר לומר שהם תהליך אחד לכתחילה שאינו מעכב. החמדת שלמה עצמו חולק על כך וטוען שלא נראה שלדעת הרמב"ם קבלת מצוות אינה לעיכובא וע"כ צ"ל שההודעה והקבלה תרתי מילי נינהו. ואע"פ שההודעה אינה לעכובא וכפסק הרמב"ם בהי"ז, אך קבלת המצוות שהיא עיקר מצוות הגירות פשיטא שמעכבת. לפי זה גם מובן מדוע השו"ע פסק שקבלת המצוות מעכבת כי אין מחלוקת בענין זה בין הרא"ש לרמב"ם. נמצאנו למדים שבענין קבלת המצוות לעכובא יש מחלוקת בהבנת הרמב"ם. דלב"ח הקבלה אינה לעכובא, ולחמדת שלמה לעכובא. אך לדינא גם הב"ח מסכים לפסק השו"ע כדעת הרא"ש שהקבלה לעכובא וצריך אף ג' לעיכובא. כדעת הב"ח ברמב"ם סובר גם המהר"א ששון סי' כ' וכפי שיובא להלן בתחילת פרק ט'. שם גם יתבאר האם לשיטה זו שקבלת המצוות אינה מעכבת צריך עכ"פ קבלה בלב או שגם זה אינו מעכב.

ההבחנה שבין הודעת המצוות שאינה מעכבת לבין קבלת המצוות שיתכן והיא מעכבת לכאורה שנויה במחלוקת המחבר והרמ"א. המחבר בב"י (ד"ה וכשבא להתגייר) מביא המקור לתהליך הודעת המצוות שכרן וענשם, ומביא דברי הנמו"י שסברא דרבוותא שההודעה אינה לעיכובא. הדרכי משה שם בסק"א כותב וז"ל: "ולקמן בדברי רבינו לא משמע כן שהרי מעכב אפי' בג'". ומדייק הגר"י רוזנטל[11] שכוונת הדרכי משה להקשות על הב"י כיצד פסק כנמו"י שההודעה אינה לעיכובא הרי הטור פסק שמעכב

11. הג"ר יעקב ניסן רוזנטל, מוריה ניסן תש"ל עמ' כ"ח.

אפי' בג' וכוונתו לדברי הטור שפסק כדעת הרא"ש שקבלת המצוות מעכבת בג'. משאלת הדרכי משה מוכח שלמד שאם קבלת המצוות מעכבת, ה"ה שההודעה מעכבת ויש קשר הכרחי ביניהם. לכן גם מובן מדוע הטור שפסק כרא"ש שקבלת המצוות מעכבת לא הביא דינו של הרמב"ם שהודעת המצוות אינה מעכבת.

הגר"י רוזנטל מחדש שגם השו"ע סובר כשיטת הטור שהרי השו"ע פסק שקבלת המצוות מעכבת וא"כ י"ל דה"ה שהודעת המצוות לעיכובא. נמצא שהשו"ע חייב לחלוק על הרמב"ם שהרי אליבא דהרמב"ם הודעת המצוות אינה מעכבת ואילו לפי השו"ע ההודעה מעכבת. במבט ראשון הדברים קשים שהרי השו"ע פסק ביו"ד סי' רס"ח סעיף י"ב כדברי הרמב"ם שההודעה אינה מעכבת וז"ל השו"ע:

"ואם לא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו שכר המצוות ועונשם ומל וטבל בפני ג' הדיוטות הרי זה גר".

ברם, הגר"י רוזנטל מחדש שהשו"ע דקדק בדבריו. הגירסא ברמב"ם בהי"ז: "שלא הודיעוהו המצוות ועונשם" וכך גם מביא השו"ע את גירסת הרמב"ם בבית יוסף. ואילו בשו"ע עצמו כותב "שלא הודיעוהו **שכר** המצוות ועונשם". הוספת תיבת "שכר" נועדה לחדש שעצם הודעת המצוות מעכבת (ודלא כרמב"ם) ורק הודעת שכר המצוות ועונשם אינה מעכבת ולכן שינה השו"ע מלשונו של הרמב"ם כי אליבא דהשו"ע ההודעה מעכבת כשם שהקבלה מעכבת משא"כ להרמב"ם הקבלה וההודעה אינם לעיכובא.

אמנם לעניות דעתי דיוק זה צריך עיון. ראשית תמוה, מדוע כשהשו"ע מביא בב"י את הדעה שההודעה אינה מעכבת אין הוא מציין שהוא עצמו חולק על כך. וכן דחוק לומר שהשו"ע יפסוק שההודעה מעכבת ודלא כהרמב"ם ורק ירמוז על כך בשנוי לשון הרמב"ם "הודעת שכר המצוות" ולא "הודעת המצוות". ומשמע מכך שדעת השו"ע שההודעה אינה מעכבת וכדעת הרמב"ם וכפשטות לשונו בהי"ז.

כמו כן נראה בשו"ע כשפסק שקבלת המצוות מעכבת בג' שזה דין המוסכם על כולם ואין הרמב"ם חולק בו, וז"ל השו"ע רס"ח סעיף ג':

"כל עניני הגר... צריך שיהיו בג'... מיהו דוקא לכתחילה אבל בדיעבד אם לא מל או טבל אלא בפני ב'... הוי גר ומותר בישראלית חוץ מקבלת המצוות שמעכבת אם אינה ביום ובשלשה ולהרי"ף והרמב"ם אפילו בדיעבד שטבל או מל בפני שנים או בלילה מעכב ואסור בישראלית אבל אם נשא ישראלית והוליד ממנה בן לא פסלינן ליה".

השו"ע מדגיש שהרמב"ם והרי"ף חולקים על פסקו הקודם של השו"ע בענין מילה וטבילה בפני ב' ומשמע שעל הדין שקבלת מצוות מעכבת בג' אין הרמב"ם חולק. ומשמע שהשו"ע סובר שגם אליבא דהרמב"ם קבלת

המצוות מעכבת. ומצד שני נראה שהשו"ע מסכים עם הרמב"ם שהודעת המצוות אינה מעכבת.

על השאלה מדוע שינה השו"ע לשונו של הרמב"ם בענין ההודעה מ"הודעת המצוות ועונשם" ל"הודעת **שכר** המצוות ועונשם" ניתן לענ"ד ליישב באופן זה. לעיל בפרק ד' הובאו שלשה טעמים להודעת המצוות: א. כאמצעי לקבלת מצוות (רש"י). ב. כדי שיפרוש (גמרא). ג. כדי שלא יוציא לעז ומודעא (סמ"ג). הבית יוסף בהביאו דין הודעת המצוות מביא (בד"ה וכשבא להתגייר) את נימוקי הגמ' והסמ"ג כדי שיפרוש ושלא יוציא לעז ואינו מזכיר נמוקו של רש"י כאמצעי לקבלת מצוות (ורק רמז על כך בלשונו בשו"ע להודיעו המצוות לקבלם). נראה לומר שהנושא שצריך להדגיש בהודעת המצוות תלוי בטעם ההודעה. אם טעם ההודעה אמצעי לקבלת המצוות אזי עיקר הדגש בהודעת המצוות הוא בידיעת תוכן המצוות. אך אם טעם ההודעה על מנת להרתיעו שיפרוש וכן כדי שלא יוציא לעז אזי עיקר הדגש הוא בידיעת שכרן ועונשם של המצוות. אולי רצה השו"ע להדגיש גם ענין זה ולכן הוסיף שכר המצוות ועונשם.

ולישב שיטת הב"י י"ל בפשטות שהב"י סבר שיש חילוק בין קבלת המצוות והודעת המצוות וכדעת החמדת שלמה ואע"פ שלרא"ש הקבלה מעכבת ובג' בכ"ז אפשר לפסוק כהנמו"י שההודעה אינה מעכבת ואכן כך פוסק הב"י בשו"ע שהקבלה בג' מעכבת וההודעה אינה לעכובא כלל. ודעת הדרכי משה כדעת הב"ח ברמב"ם שההודעה והקבלה חד הם. אלא שלדרכי משה לרא"ש גם ההודעה תעכב ולב"ח ברמב"ם גם הקבלה לא מעכבת.

יוצא א"כ שביחס שבין ההודעה והקבלה יתכנו ג' אפשרויות:

א. כשם שקבלת המצוות מעכבת ה"ה דהודעת המצוות מעכבת (דרכי משה ע"פ הרא"ש).
ב. כשם שהודעת המצוות אינה לעכובא ה"ה דהקבלה אינה לעכובא. (ב"ח ומהר"א ששון בדעת הרמב"ם).
ג. ההודעה אינה מעכבת והקבלה מעכבת. (שו"ע וב"ח לדינא וחמדת שלמה בדעת הרמב"ם).

ו. קבלת המצוות כחלק ממעשה הגירות או כרקע ובסיס לגירות

להבנת הדברים ומשמעות קבלת המצוות יש לבחון את התפקיד שהיא נוטלת בתהליך הגיור. בראי"ש דלעיל מסביר שהקבלה בג' לעיכובא כתחילת דין והטבילה והמילה שהם גמר דין אינו לעכובא בג'. מדבריו נראה פשוט שהוא תופס את קבלת המצוות כחלק ממעשה הגירות שכולל כמה שלבים שהראשון שבהם הוא קבלת המצוות ולכן נחשב כתחילת דין ומשום כך מעכב הבי"ד והיום.

הגר״ש דיכובסקי שליט״א (פד״ר י׳ עמ׳ 918 ואילך) מדייק מדברי הרמב״ם שאין דעתו כן. הרמב״ם בהתחילו הלכות גירות בפי״ג דאסו״ב כותב וז״ל:

ה״א: בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית במילה וטבילה וקרבן.

ה״ב: מילה היתה במצרים וכו׳.

ה״ג: וטבילה היתה במדבר וכו׳. וקרבן שנאמר וכו׳.

ה״ד: וכן לדורות כשירצה העכו״ם להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן״.

מלשון הרמב״ם נראה ברור שקבלת המצוות איננה חלק ממעשה הגירות ומעשה הגירות כולל מילה וטבילה (וקרבן) בלבד. לאור זאת דן הגרש״ד שליט״א האם לדעת הרמב״ם קבלת המצוות היא תנאי הקשור לגרות או שהיא מהות הגירות. הנפ״מ אם קבלת המצוות מעכבת או לא. אם היא מהות הגיור לא שייך גיור בלי קבלת מצוות ולעכובא אך אם זה תנאי בגיור אפשר שהתנאי רק לכתחילה ואינו לעיכובא. בכל אופן לפי הרא״ש שזה חלק ממעשה הגירות מובן מדוע קבלת המצוות מעכבת ומדוע צריך ג׳ (עכת״ד ובדומה לזה כתב הגרי״ב זיולטי זצ״ל בתושב״ע י״ג עמוד ל״ט). כשנתבונן בלשון הרמב״ם נראה שענין קבלת המצוות נכנס שם כבדרך אגב.

״כשירצה להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן״.

ולשון זאת אינה ברורה ומהו בדיוק הענין של קבלת המצוות.

לכאורה ניתן לדמות לשון זאת ללשונו של הרמב״ם בענין שונה לגמרי בהתיחסותו לענין התשובה. הרמב״ם ריש הלכות תשובה כותב בתחילה:

״מצות עשה אחת והוא שישוב הוולטא מחטאו לפני ה׳ ויתוודה״.

ובפי״א ה״א כותב:

״כל מצות שבתורה בין עשה בין לא תעשה אם עבר אדם על אחת מהן בין בזדון בין בשגגה **כשיעשה תשובה** וישוב מחטאו חייב להתוודות לפני האל ברוך הוא... ודוי זה מצות עשה. כיצד מתודין וכו״.

גם בדברי הרמב״ם בהלכות תשובה לא ברור כיצד מתיחס הרמב״ם לענין התשובה. האם יש מצוה לשוב בתשובה או שאין כלל מצוה לשוב בתשובה והתשובה משמשת רק כרקע למצוות הוידוי. כשישוב בתשובה יש לו מצווה להתוודות. וקצת בדומה לכך בענין הגיור קיים אותו ספק האם הקבלה היא חלק ממצוות הגיור או שאם רוצה להתגייר ולקבל מצוות עליו לבצע מילה וטבילה וכו׳. ובענין התשובה התחבטו בזה המפרשים בדעת הרמב״ם. ברמב״ן עה״ת נראה שיש מצווה לשוב בתשובה. ודעת הרמב״ם סובר המנ״ח (שס״ד) שאין התשובה בגדר של מצוה בדעת המבי״ט שהיא חלק ממצוות ודוי וי״א שהיא מצוה כוללת (ולכן הרמב״ם לא מנאה) או

שהיא אינה מצוה כלל אלא אחד מעיקרי הדת[11] ואכמ"ל בזה.
ויתכן א"כ שמקור ההתלבטות בדעת הרמב"ם יסודה בהבנת לשונו ובמשמעות הכנסת הדברים כבדרך אגב הן בהלכות תשובה והן בקבלת מצוות בגירות אך מאחר ואין הלשונות בשני המקומות זהים יתכן גם חלוק בהבנה בין שני המקומות.

ז. קבלת מצוות בגר קטן וההשלכות לגר גדול

ברור נוסף בהבנת קבלת המצוות וגזרה נמצא לכשנעיין בסוגית גיורו של גר קטן. בכתובות דף י"א ע"א נאמר:

"אמר רב הונא גר קטן מטבילין אותו על דעת בי"ד מאי קמ"ל דזכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו". ובהמשך: "אמר רב יוסף: הגדילו יכולים למחות".

וכן פסקו הרמב"ם והשו"ע להלכה. נשאלת השאלה: קבלת המצוות להיכן הלכה לה הרי כשבי"ד מגייר גר קטן מבצעים רק מילה וטבילה אך לא שייך קבלת מצוות בקטן וא"כ כיצד מועיל הגיור. ולכאורה מכאן ראיה שאין קבלת המצוות מעכבת הגיור.

ברם, עיון בראשונים בכתובות מורה שאין הדבר פשוט כל כך. ישנם ראשונים (תוס' ד"ה מטבילין ועוד) הסוברים שמאחר וזכיה מטעם שליחות ואין שליחות לקטן מדאורייתא א"כ הזכיה מועילה רק מדרבנן וכל תוקפו של הגיור מדרבנן. לשיטות אלו אפשר שגיור שמועיל מדאורייתא, תעכב בו קבלת המצוות, אך גיור ללא קבלת מצוות יועיל מדרבנן.

(הדוחק באפשרות זו שבתוס' כתובות מנמק שהגיור לא תופס מדאורייתא אלא מדרבנן עקב בעית שליחות וזכיה לקטן מן התורה ולא מנמק זאת גם בגלל החסרון בקבלת המצוות).

בתוס' סנהדרין (ס"ח ע"ב סד"ה קטן) כתב גבי גיור קטן וז"ל:

"ואע"ג דאמרינן בכתובות הגדילו יכולין למחות הא אמרינן דכשגדלו שעה אחת ולא מיחו שוב אין יכולין למחות דמועיל להו מילה וטבילה של קטנות שהיתה בגופם ואין חסרים אלא קבלת מצוות ומתוך שגדלו ולא מיחו היינו קבלה".

בתוס' סנהדרין רואים אנו התיחסות ישירה לבעית קבלת המצוות בגר קטן. וסובר תוס' שמאחר וקבלת המצוות בגר קטן אינה אפשרית בקטנות לכן משלימים שלב זה בגירות לכשיגדיל. ואין צריך קבלת מצוות חיובית לכשיגדיל דעצם זה שכשגדל הוא לא מוחה בגירות, זה עצמו נחשב לקבלת

12. יעוין בכח התשובה (לרבי משה ליב שחור זצ"ל) סי' א' ובמאמרו של הרב יצחק מירסקי על מצוות התשובה בספרו הגיוני הלכה (עמוד 142).

מצוות. לפי התוס' יתכן שקבלת המצוות אינה מעכבת אלא מהווה רק שלב לכתחילה והגיור חל גם בלעדיה. אלא שללא קבלת מצוות יכול הקטן למחות בגיור לכשיגדל וכשגדל ולא מוחה נשלם גם שלב קבלת המצוות ואז לא תועיל מחאה. אך קצת יותר נראה בשיטת תוס' בסנהדרין דקבלת המצוות מעכבת הגיור ולכן, כל עוד לא קבל המצוות כשגדל ע"י אי מחאתו הגיור עוד לא הושלם ולכן גם יכול הוא למחות. לפי שתי גישות אלו הסיבה שמהני מחאת גר קטן לכשיגדיל היא כי חסר עוד בתהליך הגיור. או שחסר שלב של לכתחילה של קבלת המצוות אע"פ שהגיור תפס, או שהגיור לא הושלם כי חסר בקבלת המצוות. לפי הצד הראשון יש למחאה יכולת להפקיע הגיור שכבר חל כי היה חסר חלק של לכתחילה בגיור, ולפי הצד השני אין המחאה מפקיעה גיור שחל, אלא ע"י המחאה נקטע תהליך הגיור בעודנו באיבו והגיור עוד לא הושלם.[13]

התיחסות נוספת לקבלת מצוות בגר קטן מצינו בשיטה מקובצת בשם הריטב"א ושיטה ישנה. וז"ל השיטה מקובצת בכתובות (ד"ה גר קטן):

"עוד מקשה הריטב"א היאך מטבילין אותו והא גר בעלמא בעינן שיודיעוהו קלות וחמורות ותירץ דההוא למצוה ואינו לעכב והכא דלאו בר הודעה הוא אינו מעכב. וז"ל שיטה ישנה גר קטן וכו' ואע"ג דצריך קבלה ה"מ היכא דאפשר אבל בקטן לא אפשר ונפקא מינה דאי נגע ביין לא הוי נסך עד כאן".

לדעת השיטה ישנה אע"פ שצריך קבלה, בקטן אי אפשר ונפ"מ שיינו אינו יין נסך. בפשטות נראה שכוונתו שבמקום שא"א בקבלת מצוות כמו בקטן א"כ יועיל הגיור גם ללא קבלת מצוות אלא שלפי זה יש להבין כוונת דברי השיטה ישנה בסופו: בקטן לא אפשר ונפ"מ דיינו אינו יין נסך. מדוע הזכיר דין זה שמגעו אינו מנסך היין. וצריך לומר שהוא רק מביא נפ"מ לדינא לאיזה ענין מועיל הגיור בקטנות וכותב שהגיור מועיל כי כשאי אפשר אין הכרח בקבלת מצוות ומאחר והגיור חל לכן אין יינו מנוסך. אמנם אפשר אולי גם להבינו אחרת. אולי דעתו שבקטן שאי אפשר בקבלת מצוות זה

13. הגר"ע יוסף שליט"א (תושב"ע י"ג עמ' כ"ו) דן בדברי התוס' בסנהדרין שנראה שקבלת המצוות כשגדל מועילה לגיור למפרע אך הוא מציין שדעת הערוך לנר בסנהדרין שכוונת התוס' שקבלת המצוות תחול ותועיל לגיור רק מכאן ולהבא ולא למפרע. הגר"מ שטרנבוך שליט"א (מוריה טבת תשכ"ט עמ' מ"ג) מדייק מהתוס' בסנהדרין וז"ל: "וע"כ נראה מדבריהם שקבלת המצוות רק תנאי בגרות שבזה מגלה דעתו שמסכים לגירות ושוב מגיירים אותו במילה וטבילה אבל אין קבלת המצוות פועל בגוף הגירות כלל כמילה וטבילה. ואם מלו וטבלו אותו ונתברר לן במה שלא מיחה בגדלותו שזהו רצונו אף שלא קבל המצוות בפועל סגי והוי גר מהתורה וכו' (ולכן מהני גם למפרע).

מהווה חסרון בגיור אך יש הבדל בינו לבין גדול. בגדול כשאין קבלת מצוות אין הגיור חל כלל וכלל ואילו אצל קטן, נהי שיש חסרון בקבלת המצוות, אך מאחר וחסרון זה נובע מאונס שא״א בקבלת מצוות לכן חסרון זה לא יבטל לגמרי את הגיור והגיור יועיל לפחות לענין מגעו ביין שלא יהיה יין נסך, אע״פ שלדברים אחרים הגיור לא יחול. (ויחול רק לכשיגדיל).

הגרש״ד שליט״א (בפד״ר י׳ 200) מדייק מדברי השיטה ישנה שקבלת המצוות אינה חלק ממהות הגיור אלא תנאי בגיור ולכן כשאי אפשר אינו מעכב, כי אם הקבלה ממהות הגיור כיצד ניתן לוותר על כך כשא״א. אפשר אמנם לדחוק שהקבלה ממהות הגירות אך בקטן שאינו בר קבלה אי״צ מהות זו, אך יותר נראה שזה רק תנאי בגירות. עפמשנ״ת יתכן אולי שגם אם בקטן שא״א, אי״ז תנאי לעיכובא אך אולי בגדול שאפשר, זה תנאי המעכב. גם בקטן ישנה אפשרות להבין בשיטה ישנה שהגיור יתפוס רק לענין יין נסך ולא לשאר דברים בגלל קבלת המצוות ולפי אפשרות זו אין כלל מקור שקבלת המצוות אינה מעכבת. (כמובן שבשיטת התוס׳ בסנהדרין דלעיל אפי״ל שהקבלה היא ממהות הגירות אלא שבקטן חלק זה מבוצע אח״כ לכשיגדיל).

כל האמור הוא בדברי השיטה ישנה. בשיטה מקובצת מביא בסמוך לשיטה ישנה את דברי הריטב״א ולכאורה שניהם אזלו באותה שיטה שבקטן שא״א בקבלת המצוות אי״ז לעכובא. יתירה מזאת, אם הם באותה שיטה אזי ניתן לברר את ספקינו לעיל בדברי השיטה ישנה לפי הריטב״א. כי הריטב״א לא מסייג את דבריו לענין יין נסך ומשמע שהגיור מועיל בכל ענין ואם שניהם באותה דעה א״כ י״ל שזו גם כוונתו של השיטה ישנה.

אלא שלכאורה הבדל גדול בין דברי הריטב״א לדברי השיטה ישנה. השיטה ישנה דן בקבלת המצוות שא״א בקטן ואילו הריטב״א דן בהודעת המצוות שכרן ועונשם. וע״ז השיב הריטב״א וי״ל דההוא למצוה ואינו לעכב והכא דלאו בר הודעה הוא אינו מעכב. הריטב״א אמנם מדבר מפורשות שאינו לעכובא ורק למצוה ואם כוונתו היתה גם לענין קבלת המצוות היה בכך מקור מפורש שקבלת המצוות אינה מעכבת אפי׳ בגדול. ואז כוונתו של הריטב״א שמאחר שבגדול זה רק למצוה ואינו מעכב, א״כ בקטן שא״א, מותר לעשות כן גם לכתחילה ואינו מעכב בקטן אפי׳ לכתחילה. אלא שהריטב״א דבר על הודעת המצוות וכבר נתבאר לעיל שבהודעת המצוות לרוב הפוסקים זה למצוה בעלמא ואינו מעכב אך יתכן וסבר כדעת השו״ע שפסק שההודעה לכתחילה, אך הקבלה מעכבת ואלו דינים שונים זה מזה. ואם זו כוונת הריטב״א נמצא שדבריו רק על ההודעה ואילו לקבלת המצוות לא התייחס ואולי סבר כתוס׳ סנהדרין שזה יושלם לכשיגדיל. אלא שקצת דחוק מדוע התייחס הריטב״א רק להודעת המצוות ולא לקבלתם. לפי

הדרכי משה דלעיל (פרק ה') שיש קשר בין הודעת המצוות וקבלתם יש מקור מפורש בריטב"א קבלת המצוות אינה לעיכובא. אך עפמשנ"ת י"ל שיש חלוק בין הדברים.

השיטה מקובצת שמביא את הריטב"א ומיד לאחריו את השיטה ישנה יש להסתפק האם כוונתו ללמוד שזו שיטה אחת או שאלו שיטות נפרדות. אם אלו שיטות נפרדות יתכן אולי ולריטב"א הקבלה מעכבת ודבריו מוסבים רק על ההודעה. וכן בשיטה ישנה שמדבר על קבלת המצוות יתכן שבגדול זה לעיכובא ורק בקטן אינו מעכב. אך אם זו שיטה אחת ע"כ דדברי הריטב"א שההודעה למצוה ואינה מעכבת קאי גם על קבלת המצוות ומכאן מפורש שלשניהם קבלת המצוות אינה מעכבת אפי' בגדול ולכן בקטן מהני לכתחילה. להלן בפרק ט' יבואר שהדברים קשורים גם לשאלה האם לשיטות שקבלת המצוות אינה מעכבת יש צורך עכ"פ בקבלת מצוות בלב. אם יש צורך לפחות בקבלה בלב אפשרות זו דחוקה יותר שהרי בקטן אין גם קבלה בלב (אא"כ נאמר שקבלה בלב נצרכת כהוכחה על רצון ובקטן אי"צ ברצון שלו כי יש זכיה וכדברי הגר"א יפהן זצ"ל להלן בפרק ט', או שרצון וקבלה בלב שייכת גם בקטן ורק במעשה קבלה דנו הראשונים). יש להוסיף שאם אין בעיה של קבלת מצוות בגר קטן, גם ענין המחאה יובן אחרת. לעיל הסברנו שהמחאה בגר קטן מועילה בתרי אנפין.

א. אם נאמר שהגיור תפס, מאחר ובכל זאת לא נעשה לכתחילה ויש חסרון בקבלת המצוות, לכן יש אפשרות להפקיעו ע"י מחאה.

ב. תהליך הגיור נשלם רק לכשיגדיל ויקבל מצוות ע"י אי מחאתו. ולפ"ז המחאה גורמת להפסקת תהליך הגיור קודם שיושלם.

אך אם נאמר שקבלת המצוות אינה חסרון בגר קטן כלל ע"כ צ"ל שהמחאה ענינה אחר. והוא, מאחר שגר קטן מטבילין ע"ד בי"ד מדין זכיה, א"כ יכול הוא לכשיגדיל לברר למפרע ע"י מחאתו שאי"ז זכות לו. ואדרבה חוב הוא לו[14]. וא"כ יוצא שהמחאה יכולה להיות מובנת בג' אופנים:

א. כאפשרות להפקעת גיור שנעשה בצורה שיש בו חסרון.

ב. המחאה גורמת שתהליך הגיור לא הושלם כי חסר בקבלת המצוות.

ג. המחאה מגלה שאין הבי"ד יכול לזכות עבורו בגיור דחוב הוא לו.

14. ועיין בשרידי אש ח"ב סי' ק"ט שדן האם המחאה מצד שאי"ז זכות לו או מצד קבלת המצוות. ועיין שם עוד שמוסיף שהרי"ף לא הזכיר ענין המחאה וי"ל דסבר שהמחאה קשורה לקבלה וסבר דלדינא אין הקבלה מעכבת. (כמו כן הוא מביא בשם ספר פרי יהושע שכתב בשמו של הרב חרל"פ דמש"כ הרמב"ם פ"י דמלכים ה"ג דבמוחה כשיגדיל יהיה גר תושב דמכאן דכ"ז במוחה על התוספת חיובא של גר צדק אך במוחה על כל הגירות זה אפיקורסות ולא יועיל כלל. השרידי אש טוען שזה דבר שאי אפשר לאומרו ולא יתכן שהרב חרל"פ אמרו).

ח. קבלת מצוות כעיקר הגירות — שיטת הדגול מרבבה

הדגול מרבבה (יו"ד רס"ח ס"ג) בהתיחסו לפסק השו"ע שטבילה בב' ובלילה מועיל בדיעבד כותב וז"ל:

"אבל בדיעבד וכו' היינו בגר גדול שאצלו קבלת המצוות עיקר ולכך המילה והטבילה אינו אלא גמר הדבר וסגי בלא שלשה ואפילו בלילה אבל גר קטן שלא שייך בו קבלת מצוות והטבילה היא עיקר שמטבילין אותו על דעת בי"ד לכו"ע צריך להיות ביום ובפני שלשה".

הדגמ"ר תופס שבגר קטן אין קבלת מצוות, ומחדש לפ"ז לדינא שאצלו הטבילה אינה כגמר דין, ולילה וג' יעכבו בטבילה ודינה של הטבילה כקבלת מצוות בגדול. דברי הדגול מרבבה יובנו מאד אם הוא סובר שגר קטן אין צריך קבלת מצוות כלל לכן הטבילה מקבלת מעמד של תחילה דין. אך אם גם בגר קטן יש קבלת מצוות א"כ מדוע שהטבילה תקבל אצלו מעמד של תחילת דין. נראה שמקורו של הדגול מרבבה הוא בהבנת הריטב"א והשיטה ישנה באופן הקיצוני יותר שסברתם היא שבגר קטן אי"צ כלל קבלת מצוות, ולא באופנים הפחות מחודשים שהגיור חל רק לענין יין נסך (בשיטה ישנה) ושהדברים נאמרו רק לגבי ההודעה ולא לגבי הקבלה (בריטב"א). על עצם חידושו של הדגול מרבבה ניתן גם לדון. גם אם בגיור קטן אין קבלת מצוות, אין זה הכרחי שמשום כך תחול תזוזה במעמד של הטבילה שבעטיה ג' ויום יהפכו לעיכובא. יתכן ויחול כאן הכלל של לא פלוג וגם במקום שבו אין קבלת מצוות לא נשנה את מעמדה ומיקומה של הטבילה כגמר דין שיום וג' אינם לעיכובא.

גם לפי הדגמ"ר שכשאין קבלת מצוות חל שנוי במעמד הטבילה יש לבחון האם הכרחי לשייכו לשיטת הריטב"א והשיטה ישנה בהבנה המחודשת שלהם שבגר קטן אין כלל קבלת מצוות. יש לכאורה מקום לבדוק אולי ניתן לומר חידוש זה גם בשיטת התוס' בסנהדרין (לפי תוס' כתובות שכל הגיור מדרבנן כי חסר בזכיה ואולי גם בקבלת המצוות יתכן שבמילי דרבנן גם ג' ויום אינם לעיכובא ולכן אין כ"כ מקום לחידושו של הדגול מרבבה להחמיר בגדרי הטבילה). לפי התוס' בסנהדרין הרי בגר קטן צריך קבלת מצוות אלא שתהליך זה מבוצע לכשיגדיל ע"י שלא ימחה. לכאורה יש מקום לומר שגם להשיטה זו יש הבדל זה בין גר גדול לקטן. בגר גדול שקבלת המצוות קודמת לטבילה אזי הקבלה תחילת דין והטבילה גמר דין אך בגר קטן שטובל בקטנות ומקבל מצוות לכשיגדיל אזי הטבילה קודמת לקבלת המצוות ומשום כך יש מקום להתיחס אליה כתחילת דין שבי"ד ויום מעכבים. וא"כ אין הוכחה לכאורה שהדגמ"ר סובר שבגר קטן אין קבלת מצוות. אמנם הדגמ"ר כותב שבגר קטן לא שייך קבלת מצוות אך אולי כוונתו כתוס' בסנהדרין שלא שייך בו בקטנותו ולכן זה חל רק לכשיגדיל.

ברם, עיון מדוקדק בדברי הדגול מרבבה מורה שאין כוונתו כן. מלבד הדוחק בלשון שיש להוסיף בדבריו תוספת כדי לשייכו לתוס' בסנהדרין, יש לכך הוכחה ברורה יותר. יש להבין על פי מה נקבע מהו תחילת דין שבו בי"ד ויום לעכובא ומהו גמר דין שבו אינם לעיכובא. בפשטות זה נקבע לפי התהליך מה נעשה קודם ומה נעשה אח"כ. ברם לעיל בפרק ה' ראינו שהט"ז מגדיר בענין קבלת המצוות "זהו גוף הדבר והתחלתו" ומשמע מדבריו שהסיבה שמגדירים קבלת המצוות כתחילת דין זהו משום שהקבלה הוא גוף הדבר. כבר נתבאר לעיל שמקור ההגדרה נמצא בראי"ש אך שם בדברי מהר"ם ההגדרה משויכת לענין אחר, לחלק בין הצורך ביום לצורך בבי"ד. אך השמוש בהגדרה זו לפי הט"ז הוא כדלעיל שהקבלה היא תחילת דין משום שהיא גוף הדבר.

אם נבחן את דברי הדגול מרבבה נראה שהוא ג"כ משתמש בלשון זו:

"בגר גדול שאצלו קבלת המצוות עיקר ולכן המילה והטבילה אינו אלא גמר הדבר ... אבל גר קטן שלא שייך בו קבלת מצוות והטבילה היא עיקר... לכו"ע צריך להיות ביום ובפני שלשה".

מדברי הדגמ"ר נראה שההבחנה מה נחשב תחילת דין ומה גמר דין איננה לפי סדר הזמנים. תחילת דין משמעה התהליך העיקרי ולכן צריך בו בי"ד ויום. ומה שנחשב כמשני וטפל נקרא גמר הדבר ולכן אי"צ בו בי"ד ויום. (הדגמ"ר אף לא מתבטא בבטוי גמר דין אלא גמר הדבר). וא"כ יוצא שקבלת מצוות היא עיקר הגירות ולכן מעכב בי"ד ויום, ובקטן שאין קבלת מצוות אזי הטבילה מקבלת חשיבות יתר והיא עיקר הגירות ולכן מעכב בטבילת קטן בי"ד ויום. ומאחר ולפי הדגמ"ר התחילה והגמר נקבעים לפי החשיבות ולא לפי הזמן, יותר מסתבר לשייכו לריטב"א ולשיטה ישנה שבגר קטן אי"צ כלל בקבלת מצוות ולכן הטבילה עיקר. אך לפי תוס' סנהדרין שצריך קבלת מצוות בגר קטן, נהי שקבלת המצוות נעשית אח"כ לכשיגדיל, אך אי"ז הכרחי שעקב כך תקבל הטבילה בקטנות מעמד של עיקר הדבר. ומשום כך נראה יותר שהדגמ"ר למד בריטב"א ובשיטה ישנה שבגר קטן אי"צ כלל קבלת מצוות.

החדוש בדברי הדגמ"ר הוא שאע"פ שהוא מגדיר את קבלת המצוות כעיקר, אעפ"כ הוא מקבל כאפשרות שבגר קטן שאין קבלת מצוות אפשרית, ניתן לוותר על מה שנחשב כעיקר הגירות.[15]

15. כדי שלא נצטרך להגיע לחדוש זה שהקבלה עיקר ואעפ"כ ניתן לוותר עליה, צריכים לומר כתוס' סנהדרין שהקבלה תיעשה לכשיגדיל אך בלשון הדגמ"ר זה לא כ"כ נראה. וכמו כן אם כך הדברים, לא מובן מדוע תקבל הטבילה מעמד של עיקר, סו"ס יש אח"כ קבלת מצוות לכשיגדיל.

בכל אופן, גם לפי ההגדרה הקודמת בשיטה ישנה ובריטב"א (שאי"צ קבלת מצוות בקטן כי כאן בצוע התנאי אינו אפשרי) וגם לפי ההגדרה של הדגמ"ר שהקבלה עיקר ואעפ"כ אי"צ קבלה בגר קטן, אין להקיש מכאן על קבלת מצוות בגדול. לפי הדגמ"ר שקבלת המצוות עיקר, מאד מסתבר שבגדול תעכב (ואדרבה החדוש הגדול הוא שבקטן ניתן לוותר על כך) וגם אם הקבלה רק תנאי בגירות יתכן שבגדול היא תעכב, ורק בקטן שא"א אי"ז לעיכובא. אמנם יתכן ובגדול זה מעכב רק לכתחילה ובדיעבד לא ובקטן שא"א , זה מותר אפי' לכתחילה.

ולסיכום, ראינו בגר קטן כמה אפשרויות בענין קבלת המצוות (וההשלכה לגר גדול):

א. חסר בקבלה ולכן מועיל רק מדרבנן (תוס' כתובות).
ב. הקבלה תושלם לכשיגדיל (תוס' סנהדרין).
ג. מאחר ואין קבלה יועיל רק לענין יין נסך (אפשרות בשיטה ישנה).
ד. אע"פ שאין כאן קבלה מאחר וזה רק תנאי הוא לא יעכב בגר קטן. (אך בגדול יעכב). (אפשרות בשיטה ישנה והרדב"ז).
ה. זה תנאי שאינו מעכב גם בגדול ובקטן מהני לכתחילה (אפשרות בשיטה ישנה והריטב"א. ואם לא צריך גם קבלה בלב זה פשוט שיועיל בקטן אך אם בגדול צריך עכ"פ קבלה בלב יש להוסיף שגם בקטן אפשר שנחשב כקבלה בלב או שאפשר לומר שהצורך בקבלה בלב אינו צורך חיובי אלא שכשאינו רוצה לקיים מצוות (קיים רצון שלילי) זה פוגם בגירות ובקטן אין לא רצון חיובי ולא רצון שלילי ולכן אינו פוגם).
ו. אע"פ שהקבלה עיקר הגירות אין היא נצרכת בקטן (דגמ"ר).

ט. האם יתכן לפי הרמב"ם גיור ללא קבלת מצוות בלב?

בפרק ה' הבאנו מחלוקת בדעת הרמב"ם האם קבלת המצוות מעכבת או לא. דעת החמדת שלמה שאליבא דהרמב"ם קבלת המצוות מעכבת בגיור ובעינן קבלה בבי"ד וכדעת הרא"ש והשו"ע ובארנו שם שנראה שגם השו"ע למד כן בדעת הרמב"ם (ולכן פסק כן לדינא), לשיטה זו יש חילוק בין קבלת המצוות להודעת המצוות והקבלה לעיכובא ואילו הודעת המצוות אינה מעכבת. מאידך, הדרכי משה, הב"ח והמהר"א ששון לומדים שאליבא דהרמב"ם קבלת המצוות אינה מעכבת (ואין חילוק בין קבלת המצוות להודעתם). לדינא גם לדעתם קי"ל כהתוס', הרא"ש והשו"ע שקבלת המצוות מעכבת. יש לעיין לשיטה זו בדעת הרמב"ם מה כוונת הדברים שקבלת המצוות אינה מעכבת. האם כוונת הדברים שניתן לגייר ללא קבלת מצוות כלל או שאין צריך לקבל מצוות בפה אך קבלת מצוות בלב נצרכת

בכל מקרה, ובלעדיה אין תוקף לגיור.
הבסיס לדברי הב"ח בדעת הרמב"ם הוא מדבריו שהודעת המצוות אינה מעכבת ואליבא דהב"ח ההודעה והקבלה חד הם ומשום כך הסיק הב"ח שגם הקבלה אינה מעכבת. בפשטות נראה שאין חילוק ביניהם וכשם שאין צורך בהודעה לעיכובא והרי בהודעה אין מושג של הודעה בלב ואין כלל הודעה ואעפ"כ מועיל הגיור א"כ נאמר שגם הקבלה אינה לעכובא ואפילו כשאין קבלה בלב (דומיא דהודעת המצוות). אך אפשר לדחות ולומר שישנה השוואה בין ההודעה והקבלה שאי"צ פעולת הודעה או פעולת קבלת מצוות לעיכובא אך כ"ז לענין מעשה או אמירה אך קבלת מצוות בלב מעכבת כי היא מהות הגירות ובלעדיה אין שום משמעות לגיור.
לשון הב"ח (יו"ד רס"ח לפני ד"ה המל גרים):

"וכשהיו ג' בטבילה אע"פ דכתב הרמב"ם דכשר אע"פ שלא היה לשם קבלת מצות כל עיקר מיהו התוס' והרא"ש חולקים ע"ז דקבלת המצוות ודאי מעכב והכי נקטינן דאין משיאין אותו אשה עד שיקבל עליו המצוות בפני ג'".

מסוף דברי הב"ח כשמדגיש ההלכה כתוס' וראי"ש שהקבלה מעכבת ואין מועיל ללא קבלת מצוות בפני ג' משמע לכאורה שהרמב"ם רק חולק על הצורך בבי"ד לשם קבלת מצוות אך מעשה קבלת מצוות בפה נצרך גם אליבא דהרמב"ם. אלא שבתחילת דבריו כתב שלפי הרמב"ם כשר אע"פ שלא היה לשם קבלת מצוות כל עיקר. וברור הוא שלפי הב"ח אליבא דהרמב"ם אין צריך קבלת מצוות בפה. יתר על כן משמעות דבריו: "שלא היה לשם קבלת מצוות כל עיקרי" מורה בפשטות שאין צורך אפילו בקבלת מצוות בלב אך עדיין ניתן לומר שכוונתו רק למעשה קבלה בפה אך קבלה בלב בעינן.
המהר"א ששון סי' כ' (בחלקה הראשון של התשובה) כותב וז"ל:

"ובמה שהחמיר הרמב"ן ז"ל היינו דלא מכשרינן לזרעיה אלא היכא דאיכא עדים שקבלת המצוות היתה בפני בי"ד אבל אי ליכא עדים לא מכשרינן אפילו לבריה ולא אזלינן בתר אמתלאות לומר שמסתמא קבל הכל בפני ג' ועשה כראוי משא"כ לדעת הרמב"ם ז"ל וכ"ז נראה לי מוכרח בדבריהם ז"ל".

בסוף התשובה כותב המהר"א ששון וז"ל:

"ואעפ"כ שלא היה פה קבלת מצוות כבר כתב הרמב"ם ז"ל בספי"ג גר שלא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצוות ועונשן ומל וטבל בפני שלשה הדיוטות ה"ז גר ע"כ. ולמדנו מתוך דבריו אלו שמה שכתב בתחילת הפרק שאם בא להתערב בישראל אין משיאין אותו עד שיבואו עדים או עד שיטבילו לפנינו בדוקא כתב יטבילו לפנינו שצריך

להכשיר אותו אבל קבלת המצוות אפילו לא קבלם מהני אפילו לגבי דידיה ונלמוד גם כן מזה לדעת הרמב"ם ז"ל שאפילו ידענו בודאי שלא קבל המצוות אפילו הכי מכשרינן ליה לזרעיה כשלא טבל בפנינו אם נוכל לתלות שטבל בבי"ד מעיקרא כיון שראינוה נוהגת דרכי ישראל... וכתב הרב המגיד ז"ל גר שלא בדקו אחריו וכו' זה פשוט שאין הודעת המצוות מעכב דיעבד וכו' ונפלאתי איך כתב שהוא פשוט וכמה גדולים יאמרו להיפך ובפרט הרמב"ן שהוא כתב למעלה בשמו מה שכתב שאפילו לזרעיה לא מכשרינן עד שאיכא עדים שקבלם בפני שלשה ואף שנאמר שאף מה שאמר שהוא פשוט הוא לדעת הרמב"ם ז"ל אכתי מנ"ל הך פשיטות. הן אמת שאפשר שכתב כן ממה שלא הזכיר רבינו אלא הטבילה אפילו בהכשר עצמה וכמו שהזכרתי שכתב ואעפ"כ אם באו להתערב וכו' עד שיטבילו בפנינו דמשמע שאין העכוב אלא בטבילה יהיה מה שיהיה הרי נראה מכאן שקבלת המצוות אינה מעכבת ואם כן נאמר שלדעת אלו שעלתה לה הטבילה כהוגן וכשירה שהרי ידועה לכל והרי היא כשירה כבפני שלשה וקבלת המצוות אינה מעכבת לדעתם ז"ל כמו לדעת הרמב"ם ז"ל...". עכ"ל.

בתחילת דברי המהר"א ששון ניתן להבין שמחלוקת הרמב"ן והרמב"ם האם בעינן שקבלת המצוות תיעשה בבי"ד, אך בדבריו בסוף התשובה מבואר באופן ברור שלדעתו אליבא דהרמב"ם קבלת המצוות אינה מעכבת. בסוף דבריו הוא תמה על כך שלמגיד משנה פשוט שההודעה אינה מעכבת. תמיהה זו מאד מובנת לשיטתו שהוא מדייק מהרמב"ם שקבלת המצוות אינה לעיכובא כי אין חילוק בין קבלת המצוות והודעתם. אך אם היה סבור כהחמדת שלמה שהקבלה לעכובא וההודעה אינה לעיכובא לא היה כלל מקום לתמוה על המ"מ שכתב שפשוט הוא שההודעה אינה מעכבת.[16] בדבריו לפני התיחסותו למ"מ כותב הוא במפורש: "שאפילו ידענו בודאי שלא קבל המצוות אפילו הכי מכשרינן ליה לזרעיה כשלא טבל בפנינו אם נוכל לתלות שטבל בבי"ד מעיקרא כיון שראינוה נוהגת דרכי ישראל וכו'". משמע, שאפילו כשידענו בודאי שלא קבל מצוות הגיור מועיל, ולשון זו משמעה יותר שלא היה אפילו קבלת מצוות בלב ואעפ"כ תופס הגיור. אלא שגם בדבריו יש לדחות ולומר שהוא מדבר במקרה שראינוה נוהגת דרכי ישראל וכשם שראינוה נוהגת בדרכי ישראל מועיל לתלות שטבל בבי"ד

16. עצם הסתייגותו מפשיטותו של המ"מ לא כ"כ מובנת. המהר"א ששון מביא אפשרות שהמ"מ כתב כן אליבא דהרמב"ם וגם ע"כ תמה המהר"א ששון: "אכתי מנ"ל הך פשיטות" ואח"כ כותב שאפשר שכתב כן ממה שלא הזכיר הרמב"ם את קבלת המצוות והזכיר רק את הטבילה. לכאורה זו הבנה פשוטה ברמב"ם וצ"ע מדוע מסתייג המהר"א ששון מפשיטות זו.

מעיקרא, ה"ה י"ל שזה מועיל גם כתחליף לקבלת מצוות בלב דתלינן שקבלה מצוות בלב. אך אם ברור שלא היתה קבלת מצוות בלב גם המהר"א ששון יודה שאפילו לדעת הרמב"ם הגיור לא יתפוס.

כפי שהובא לעיל, החמדת שלמה לומד ברמב"ם שקבלת המצוות מעכבת אך בדבריו הוא מתייחס גם לשיטת הב"ח וגם בדבריו אליבא דהב"ח בשיטת הרמב"ם אין הדברים ברורים. וז"ל החמדת שלמה (יו"ד סי' כ"ט סעיף כ"ב):

"ע"כ נלע"ד דקבלת המצוות והודעות המצוות שני ענינים הם דקבלת המצוות היא בסתם שקיבל עליו ליכנס בדת יהודית דזה הוי ממילא קבלת המצוות, והודעות המצוות הוא להודיע לו ענין המצוות... וזה אינו מעכב ולעולם בקבלת המצוות בסתם מעכב דזהו עיקר הגירות שנכנס לדת יהדות ובזה אתי שפיר דברי השו"ע, שבתחילה כתב דקבלת המצוות צריך ג' לעיכובא ובסוף הסימן העתיק הרמב"ם הנ"ל גם הוסיף שם תיבת שכרן של המצוות יעוי"ש. ולעולם קבלת המצוות ודאי דמעכב רק דזה נכלל בטבילת גירות דכיון שטבל עצמו להיות גר ולהכנס בדת ישראל ממילא הוי קבלת המצוות. כך היה נראה בעיני פשוט. אח"כ ראיתי בב"ח שכתב וז"ל: אעפ"י שכתב הרמב"ן דכשר אע"פ שלא היה קבלת המצוות כלל. ולפ"ז יסתרו דברי השו"ע אהדדי. אבל לפי מה שכתבתי אתי שפיר".

ובהמשך דבריו בסעיף כ"ד כותב החמדת שלמה וז"ל:

"דכל הפוסקים הלא הם הרי"ף והרמב"ם והרמב"ן והרשב"א וכן התוס' והרא"ש והטור והשו"ע ס"ל דלכל הפחות קבלת המצוות מעכב אם לא היה בפני בי"ד. זולת לשיטות שהביאו התוס' והרא"ש כיון שידוע לכל הוי בפני בי"ד י"ל דהיינו לאחר שקבלה המצוות בפני בי"ד וכן צריך לפרש לכל השיטות הנ"ל וכיוון דאין צריכין רק לידע מעשה טבילה בבירור י"ל שפיר דדבר הגלוי לכל הוי כאילו עומדין שם והוי בירור גמור. משא"כ לענין קבלת המצוות שהוא דבר המסור ללב ודאי אלימא מילתא דבי"ד היכא שמקבלת בפניהם ממש ואין לנו ראיה לומר דאף לענין זה מהני דבר הידוע לכל וכו'".

החמדת שלמה מביא דעת הב"ח, והנמוק העיקרי (בסעיף כ"ב) שהוא חולק עליו בהבנת הרמב"ם נובע מהסתירה שקיימת לפי הב"ח בדברי השו"ע וכן שלפי החמדת שלמה דברי הרמב"ם יותר מבוארים. החמדת שלמה אינו מתקיף את דברי הב"ח בטענה כיצד ניתן לומר שלפי הרמב"ם יתפוס גיור ללא קבלת מצוות כלל הרי אין לכך משמעות של גיור, אם החמדת שלמה הבין את דברי הב"ח באופן שיתכן לדעת הרמב"ם גיור ללא קבלת מצוות בלב היה מתבקש שהחמדת שלמה ידחה דברי הב"ח גם מטעם זה שזהו דבר

שאינו מסתבר. זוהי קצת ראיה שהחמדת שלמה מבין בדעת הב״ח שאליבא דהרמב״ם סגי בקבלת מצוות בלב ולא בעינן קבלת מצוות בפה, וחולק החמדת שלמה ומצריך קבלה בפני בי״ד.

מאידך, בסעיף כ״ד דן החמדת שלמה אליבא דהפוסקים שקבלת המצוות מעכבת האם יש צורך בקבלה בפני בי״ד או שניתן להסתפק בכך שידוע לכל שהיתה קבלת מצוות והוי כמו בפני בי״ד (כשם שיש דעות כאלה לענין הטבילה). מסקנתו שלענין קבלת המצוות שהוא ענין המסור ללב לא יועיל דבר הגלוי לכל. כל הדיון הזה לפי הסוברים שקבלת מצוות מעכבת האם יועיל דבר המסור ללב הידוע לכל. ומשמע שלפי הב״ח בדעת הרמב״ם אין צורך בקבלת מצוות אפילו בלב, (אלא אם כן נדחוק ונאמר שלפי הב״ח ברמב״ם סגי בקבלת מצוות בלב ואין צורך בידיעת הבי״ד כלל ואילו לשאר השיטות צריך ידיעת הבי״ד על קבלת המצוות והשאלה היא אם צריכים שיקבלו בפניהם או שמועיל בדבר הידוע לכל). נמצא, שלא נתבאר האם לשיטה זו אפשרי גיור ללא קבלת מצוות בלב.

הגאון ר״ש דיכובסקי שליט״א (חבר ביה״ד הגדול) דן (בפד״ר י׳ עמ׳ 198) האם קבלת המצוות היא מעשה הגירות או תנאי בגירות ומביא מחלוקת הב״ח והחמדת שלמה בדעת הרמב״ם האם קבלת המצוות מעכבת. וכותב על כך וז״ל:

> ״שתי ההגדרות השונות במהותה של קבלת מצוות — תנאי או מהות — תלויות בשאלה אם קבלת מצוות מעכבת או לאו. דעת הב״ח (יו״ד סי׳ רס״ח) בדברי הרמב״ם שאין קבלת מצוות מעכבת... אמנם בשו״ת חמדת שלמה... ברור ומובן שאם נגדיר את קבלת המצוות כמהות הגירות לא יתכן שהיא לא תעכב. אולם אם הקבלה היא תנאי בלבד, אזי יש מקום לומר שהתנאי אינו לעיכוב״.

לדברי הגרש״ד שליט״א קיימת תלות בין מחלוקת הב״ח והחמד״ש אם קבלת המצוות מעכבת להגדרת קבלת המצוות. אם היא מהות הגירות היא ודאי מעכבת אך אם היא תנאי יתכן שאינה מעכבת. אם משמעות האפשרות שהקבלה אינה מעכבת פירושה שגיור תופס גם ללא קבלה בלב אכן ברור הוא שאם הקבלה תנאי ניתן לומר שאינה מעכבת ואם היא מהות הגרות לא יתכן שהיא לא תעכב. אבל אם משמעות האפשרות בב״ח שהקבלה אינה מעכבת היא רק לענין קבלת מצוות בפה אך קבלת מצוות בלב נצרכת ומעכבת גם לפי הב״ח אזי תלות זו אינה הכרחית. יתכן שקבלת המצוות היא מהות הגרות אך אעפ״כ כשיש קבלת מצוות בלב תועיל הגרות גם אם אין קבלת מצוות בפה ובפני בי״ד, כי אמנם זוהי מהות הגירות אך מאחר שיש קבלה בלב אינו מעכב. (אפשרי להניח שמאחר וזו מהות הגירות לכן צריך מעשה קבלה בפה ובפני בי״ד, אך אין זה הכרחי ויתכן וסגי בלב).

תלות זו תובן מאד אם אליבא דהב"ח גיור יועיל ללא קבלת מצוות אפילו בלב.

לעיל בפרק ז' הזכרנו שיטת הריטב"א כיצד מועיל גיור של קטן ללא הודעת המצוות וקבלתם. בשאלה זו דן גם הרב רפאל אהרון יפהן זצ"ל[17] ולאחר שמביא שאליבא דהב"ח ברמב"ם דייקו האחרונים שלא צריך כלל קבלת מצוות כותב הוא וז"ל:

"הנה בכתובות (י"א, א') הא דגר קטן מטבילין אותו על דעת בי"ד הקשה רבינו (הריטב"א) וז"ל שם: ואע"ג דגר בעלמא בעינן שיודיעוהו קלות וחמורות ההוא למצוה ולא לעכב והכא דלאו בר הודעה אינו מעכב (כלומר אף לכתחילה יכול לגיירו) עכ"ל. ויש להעיר דבשלמא אי נימא דדעת רבינו דלא בעינן אפילו קבלת מצוות דרך כלל לעכב אתי שפיר, אבל א"א דקבלת מצוות דרך כלל מעכב רק דלא בעינן הודעות מצוות פרטיות לעכב, אם כן אינו מובן תירוץ רבינו בכתובות בגר קטן דמועיל משום דהודעת מצוות אינה מעכבת, והלא מ"מ קבלת מצוות דרך כלל מעכבת וכדמשמע מדברי רבינו בשבת. ומה שנראה לי בדעת רבינו דאין הכי נמי בעינן קבלת מצוות דרך כלל לעכב אבל אין זה מצד ההלכה המיוחדת של קבלת מצוות דזה דין רק לכתחילה אלא דהואיל וליכא גירות אלא ברוצה ליכנס ליהדות, והואיל ומהות היהדות כוללת מצוות, כל שלא קיבל עליו מצוות דרך כלל חסר בהחלטתו ורצון גירות וקבלת יהדות ולכן בגר קטן דמדין זכיה מועיל דעת בי"ד על הקבלת יהדות ורצון גירות לכן שם ליכא חסרון בזה דלא קבל מצוות אפילו דרך כלל וכו'".[18]

לאחר שהביא הב"ח ברמב"ם שקבלת המצוות אינה מעכבת מקשה הרב יפהן זצ"ל על הריטב"א שאם קבלת מצוות דרך כלל אינה מעכבת מובן מדוע מועיל גיור של קטן אע"פ שאין קבלת מצוות אך אם צריך קבלת מצוות דרך כלל כיצד מועיל גיור קטן. ועל כך הוא מתרץ שהצורך בקבלת מצוות אינו כהלכה מיוחדת אלא שכשאין קבלת מצוות חסר ברצון להתגייר ובקטן לא צריך רצון ומועיל מדיני זכיה. הסבר זה הוא מביא לפי השיטה שקבלת מצוות מעכבת ומשמע שלפי השיטה שהקבלה אינה מעכבת אין צורך כלל בקבלת מצוות ואפילו בלב (ולכן הוא נצרך גם ליישב

17. בהערותיו חידושי הריטב"א יבמות בהוצאת מוסד הרב קוק דף מ"ז ע"ב הערה 132.

18. וע"ש שהאריך האם יש צורך לעיכובא בהודעת מצוות פרטיות או בידיעה כללית שעליו לקיים מצוות. ודן בזה גם האג"מ (בשעוריו לפרק ד' דיבמות בדברות משה סי' ל"ז עמ' תצ"ח וכו') לענין קבלת מצות של עבד האם משמעות קבלת המצוות על כל פרט או כקבלה ככלל. וראה גם במאמרו של הרב יגאל אריאל תחומין י"ב עמ' 29 בענין זה.

הריטב״א באופן אחר כדי שלא נצטרך להגיע למסקנא כזאת בריטב״א). אפשר אמנם לדחות זאת אם נאמר שאליבא דהב״ח צריך קבלת מצוות בלב וזוהי מהות הגירות וללא זאת חסר ברצון לגירות ואילו לריטב״א צריך קבלה בפה לגלות על רצונו ובקטן אין צורך כי מועיל מדיני זכיה. אלא, שהדוחק באפשרות זו שגם אליבא דהב״ח חסר ברצונו של הקטן וג״כ צריך לחדש שבקטן לא צריך רצון ומועיל מדיני זכיה. כמו כן לפי זה חסר העיקר מן הספר. עיקר ההדגשה בדבריו היא: ״הואיל וליכא גירות אלא ברוצה ליכנס ליהדות והואיל ומהות היהדות כוללת מצוות כל שלא קבל עליו מצוות דרך כלל חסר בהחלטתו ורצון גירות וקבלת יהדות״. דברים אלו מהווים נימוק מדוע צריך קבלת מצוות ואם האפשרות השניה משמעותה שלא צריך גם קבלה בלב מובנים הדברים כנימוק לצורך בקבלה אך אם קבלה בלב נצרכת לכו״ע ועיקר ההדגשה שצריך גם קבלה בפה אזי היה צריך להדגיש שמאחר ופשוט שצריך קבלת מצוות כהוכחה לרצון לגיור לכן זה צריך להעשות בפה והדגשה זו איננה ובפשטות משמע שהצד השני הוא שאין צורך כלל בקבלת מצוות ואפילו בלב.

ברם, מצינו דעות מפורשות הקובעות שלא יתכן כלל גיור ללא קבלת מצוות בלב ואין לכך שום משמעות של גיור וכל הדיון בדעת הרמב״ם רק לענין הצורך בקבלת מצוות בפה. הגאון הרב יעקב ניסן רוזנטל שליט״א אב״ד חיפה (מוריה ניסן תש״ל עמ׳ כ״ט) כותב וז״ל:

> ״אמנם נראה דאף להני דס״ל בשיטת הרמב״ם והנמו״י דקבלת מצוות אינה מעכבת דיעבד היינו דבדיעבד הגרות כשרה בלי קבלה בפני אחרים אבל הגר כשלעצמו צריך לרצות לקיים תורה ומצוות דבלי זה אין כאן גירות כלל. והדבר מבואר במפורש ברמב״ם שם ה״ד: וכן לדורות כשירצה הגוי להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה צריך מילה וטבילה וכו׳, הרי דהרמב״ם הגדיר גרות מהי: להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ולקבל עליו עול תורה דזהו מהות הגרות, ומילה וטבילה הם דרכי ההתגירות ולא שזה עיקר הגירות. אשר על כך בהכרח דמחלוקת הפוסקים הנזכרת בענין קבלת המצוות אי מעכבת או דהוי כהודעות המצוות דאינה מעכבת היינו לענין הקבלה אבל לגבי הגר לעצמו אם אין ברצונו להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ולקבל עליו עול תורה אין כאן גירות כלל״.

גם הגאון רבי אביגדר נבנצל שליט״א סובר שלא יתכן שגירות תועיל ללא אמונה בהקב״ה ואמונה בתורה כדרך להסתופף תחת כנפי השכינה, והוא מוסיף שנראה שלדעת הגרח״ס שאמר שאם אינו יודע י״ג עיקרים הוי אפיקורס אף אם הוא שוגג או אנוס, בעינן שידע ויאמין בי״ג עיקרים.

ובדומה לכך מביא הרב י.ד. סולובייציק שליט"א בשם אביו הרב משה סולובייציק זצ"ל (במאמר קול דודי דופק הערה 22 — בספר דברי הגות והערכה עמ' 47) וז"ל:

"מפי אבא מרי שמעתי פעם כי הרמב"ם לא נתכוון לומר שגר שנתגייר על מנת שלא לקיים המצוות הרי הוא גר, דבר זה יקעקע את כל הענין של גירות וקדושת ישראל המתמצה בחובתנו לקיים את מצוותיו של הקב"ה. שיטת הרמב"ם היא כי אין קבלת מצוות מהווה פעולה מיוחדת בגירות הזקוקה לבי"ד כמו טבילה וכי אינה אלא קו אופייני במעשה הגירות שתתקיים לשם קיום המצוות לכן אם יודעים אנו שהגר מוכן לקבל בטבילתו עול תורה ומצוות אע"פ שלא היה שם מעשה מיוחד של השמעת המצוות והסכם הגר הטבילה מועילה כיון שהגר מתכוון לחיות חיים קדושים של ישראל כשר. מדברי התוס' שהבאנו נראה כי סוברים הם שקבלת עול מצוות היא חלות בתהליך הגיורת וכי כל ההלכה של בי"ד נאמרה ביחוד ביחס לפעולה זו. אין הטבילה זקוקה לבי"ד רק קבלת עול מצוות צריכה להתקיים ביניהם".

לדבריהם, ברור הוא שגם אפשרות זו ברמב"ם משמעה שאין צריך קבלת מצוות בפה אך צריך קבלת מצוות בלב. (לדינא נפסק שצריך קבלת מצוות לעיכובא בפני בי"ד ולפי החמד"ש גם הרמב"ם סובר כך).

לעצם המשמעות של קבלת המצוות דן הרב אברהם אבידן שליט"א (תורה שבעל פה ל"ב תשנ"א עמ' ע"ט) האם משמעה קבלה והתחייבות למלא אחר כל מצוות התורה או שמשמעותה ועניינה שמקבל על עצמו את "עול המצוות" ו"עול התורה" — העילה המחייבת את קיום המצוות וממילא הוא מצווה בקיום כל המצוות (עי"ש שדעתו נוטה כהצד השני).

י. הנטען מן העכו"ם לא יכנוס בנשואי תערובת

עד עתה עסקנו בגיור לשם דבר אחר כגון יראה, ממון, רוב טובה וכד' ומתוך כך ישנה השלכה לעצם ענין קבלת המצוות בגירות. תופעה נפוצה בדורות האחרונים היא של נשואי התערובת כשאחד מבני הזוג אינו יהודי. לעיתים מעונין בן הזוג הנכרי להתגייר מסיבות שונות של נוחות, עתיד הילדים וזהותם וכד' והדבר נכלל בגדר של גיור לשם דבר אחר. כאשר גויה רוצה להתגייר כדי להנשא ליהודי זה נכלל בגיור לשם אישות אולם אם הגויה נשאת ליהודי בנישואין אזרחיים ואח"כ היא רוצה להתגייר ישנה בעיה נוספת. המשנה ביבמות כ"ד ע"ב כותבת:

"הנטען על השפחה ונשתחררה או על העובדת כוכבים ונתגיירה הרי זה לא יכנוס ואם כנס אין מוציאין מידו".

וכן פסקו הרמב"ם והשו"ע (אבן העזר סי' י"א ס"ה) וכן מובא ברמב"ם ובשו"ע (ס"ו) דעכו"ם ועבד שבאו על בת ישראל אע"פ שחזר העכו"ם ונתגייר ונשתחרר העבד הרי זה לא ישאנה ואם כנס לא יוציא.
וא"כ לכאורה נוספה בעיה חדשה. גם אם הגיור תפס לפחות בדיעבד, אסור להם לכתחילה להינשא ולאחר הגיור עליהם יהיה להפרד זה מזה, ובמציאות הדבר מאד קשה ליישום הלכה למעשה. אם נגייר עליהם להפרד, ואם לא נגייר ימשיכו לחיות בנשואי תערובת.
הבית יצחק (יו"ד סי' ק') והאחיעזר (ח"ג סי' כ"ו) דנו בטעם האסור לכנוס, דבגמ' מובא משום לזות שפתיים. לדעת **רש"י** הלעז הוא על כך שנבעלו קודם, ואילו ל**רשב"א** הלעז הוא על הגיור שיאמרו שנעשה שלא כדין ולשם אישות. לדעתם, רש"י מודה לטעמו של הרשב"א שיש לעז על הגיור, ורש"י הוסיף טעם נוסף שיהיה לעז על הבעילה שקודם הגיור, כי במשנה מדובר גם על שפחה שנשתחררה, ושם לא שייך כ"כ לעז על הגיור, ולכן נקט רש"י טעם נוסף ששייך גם בשפחה.
הנפ"מ בין שני ההסברים כשמדובר במקרה וחיו יחד קודם לכן בנשואין אזרחיים. טעם הלעז שנבעלו קודם שייך בנטען על העכו"ם אך אם חיו ביחד כנשואים טעם זה לא שייך כי ידוע לכל שחיו ביחד. נשאר רק הטעם של הלעז של הגיור ובמקרה זה לטעם דרש"י יש להקל. אך נראה שרש"י מודה לטעם הרשב"א (עי"ש באחיעזר שדן בזה). האחיעזר מביא שדעת הדברי חיים להקל בדיעבד כשיש צורך רב וחשש לתקלות חמורות.[19]
עצם הטעם לאסור לכתחילה להנשא כי יהיה לעז על הגיור לכאורה צ"ע. מאי איכפת לן שילעיזו שגיורה לשם אישות הרי קיימא לן שגיור לשם אישות שרי דיעבד ומה שייך לעז על הלכתחילה. האחיעזר מסביר זאת ע"פ הראשונים (הובאו לעיל בפרק ב') דגיור לשם דבר אחר מהני דיעבד כי תלינן שאגב אונסיה סבר וקבל והסכים לגיור ולקבלת המצוות. וסברא זו היא דיעבד אך לכתחילה אין לגיור לשם דבר אחר כי לכתחילה לא סומכים על סברא זו. וכן אם ידוע שבמקרה מסוים לא סבר וקבל אע"פ שהוא אנוס, במקרה זה הגיור לא יועיל גם דיעבד. וא"כ י"ל שבנטען מן העכו"ם יצא לעז שהיא לא סברה וקיבלה והגיור לא הועיל גם דיעבד.
האחיעזר מוסיף שהבעיה במקרה זה היא מיניה וביה. אם לא נגייר ימשיכו בנשואי תערובת. אם נגייר אסור להם לכתחילה להנשא. אמנם בדיעבד הנשואין תופסים והיה מקום לדון שמותר לנו לגייר אם נזהירם שעליהם

19. האחיעזר מביא בשם ר"ח מצאנז שיש להקל שלא יעברו על איסור גדול של ביאת גוי, והאחיעזר דוחה שאין לנו לעבור אסור קל להצילם מאסור חמור ועוד דע"י הגיור יצא שהם יעברו על אסור נדה שהוא בכרת (דבגיות י"א דאין נדה בכרת).

להפרד. ואם הם ינשאו ולא יפרדו לית לן בה. אלא שבמקרה כזה לא רק שעברו על לכתחילה לא ינשא אלא שזה מעורר בעיה חדשה בענין הגיור. בבכורות לי ע״ב מובא שגיור ע״מ לקבל את כל התורה כולה חוץ ממצוה אחת אין מקבלין אותו וא״כ בנידון דידן שהם עושים הגיור כדי להנשא כיהודים ויודעים שלכתחילה זה אסור, א״כ הוי גיור ע״מ שלא לקיים הדין דלכתחילה לא יכנוס ואסור לגייר באופן זה.

הדרכים ליישב בעיה זו מובאים באחיעזר, די״ל שהאיסור לכנוס בנטען מן העכו״ם הוא עליו ולא עליה ולכן גם אם ינשאו אין היא עוברת איסור ולכן זה לא יפריע לגיור שלה. ואמנם יש כאן מצד האשה לאו דלפני עוור לא תתן מכשול אך יש להקל בזה כי כאן כל האיסור הוא רק איסור דרבנן ועוד שהוא אסור רק לכתחילה (עיי״ש שהאריך בזה). תירוץ נוסף יש לומר שאולי הגיור בטל רק כשמסרב לקיים המצוה להכעיס, אך כשעובר אח״כ לתיאבון אי״ז עוקר את הגיור, ובנידון דידן בדרך כלל זה לתיאבון.[20]

20. דברי הגמרא בבכורות נזכרו ברמב״ם פי״ד דאסו״ב ה״ח וז״ל: ״אבל בזה״ז אפילו קבל כל התורה כולה חוץ מדקדוק אחד אין מקבלין אותו״. האגרות משה אבן העזר סי׳ ד׳ טוען שבגמרא נאמר שאין מקבלין אותו אך משמע שגם בדיעבד הגיור אינו מועיל (כמו בחבר וכהן השנויים שם בברייתא). המשנה ברורה בביה״ל סי׳ ד״ש בד״ה ״א״י גמור״ טוען שקבלת מצוות חלקית יתכן שתחייב מדין גר תושב אך לא מדין ישראל.

הרב קוק בדעת כהן סי׳ קנ״ד (ניסן תרפ״ח) כותב על הגמרא בבכורות וז״ל: ״אמת הדבר שיש לתמוה על השמטת הפוסקים הלכה זו לגמרי, מ״מ הלא משנה לא:זזה ממקומה ואין חולק על זה על כל פנים כדברי תנא קמא שחוץ מדבר אחד של תורה אין מקבלין אותן. ואף דקיי״ל כמ״ד כולם גרים הם... דוקא כשהגירות היתה שלימה בקיום המצוות, אבל כשלא נתגיירו לגמרי, דהיינו בלא קיום המצוות ושמירתן, וגם הכוונה היתה בלתי הוגנת אז הם גרועים מסתם גרי אריות״. גם מדבריו משמע שגיור כזה להלכה אינו מועיל.

בדעת כהן סי׳ קנ״ב (טבת תרע״ד) נראה שהוא סותר קצת את עצמו וכתב שם וז״ל: ״ופלא שלא כתבו הפוסקים דין גר שקבל עליו ד״ת חוץ מד״א, בכורות לי ע״ב, וגם שם רק אין מקבלין אמרו וי״ל שאם קבלוהו הוי גר כגרי אריות וחלומות. ומתוס׳ דרפ״ק דחולין נראה דדוקא גרי אריות שלא קבלו כראוי מעיקרא אינם גרים אבל אם לא ע״י אריות גרים הם אפילו כשהקבלה איננה שלימה״. בסימן קנ״ד משמע שגירות כשהקבלה אינה שלימה גרועה מגרי אריות סתם ואילו בסימן קנ״ב נראה שכשאינם גרי אריות הוי גרים אפילו כאין הקבלה שלימה (ורק לכתחילה אין מקבלים). אפשר שדעתו שרק כשיש תרתי לריעותא גרי אריות וקבלה שאינה שלימה אין הגיור תופס אך יתכן שסבר שלכתחילה אין מקבלין ובדיעבד ג״כ אינו גר ודאי כשהקבלה אינה שלימה אך יש לחשוש אולי בכל זאת הועיל הגיור ולכן בסימן קנ״ב חשש לחומרא שהגיור הועיל לענין שאם גיורת כזאת נישאת יש לחוש לקידושיה (ולכן נצרך שם

י״א. היחס לגיור בזמן הזה בראי פוסקי הדורות האחרונים

האחיעזר (שם ס״ד) טוען שבגיור שלא למטרת קיום מצוות אין להקל אם מראש אינו מתכוון כלל לקיים, אך אם יש אח״כ חשש סביר שיעבור לתיאבון אין זה מעכב. **הדבר אברהם** (ח״ג סי׳ כ״ח) טוען שסברא זו יכולה להועיל להקל בדיעבד שהגיור יתפוס אך אינה מספקת לגייר לכתחילה. **הרב אונטרמן** (תושב״ע תשל״א ובשבט מיהודה עמ׳ שע״ו) טוען שישנם מצבים שאם לא נגייר יש חשש שכל המשפחה תסטה מהיהדות וגם גיור לכתחילה נחשב כדיעבד גמור. בהמשך **האחיעזר**, הוא מביא (בסעיף ו׳) שדעתו נוטה להחמיר ומוסיף שגם כשקיים חשש שסרובנו יובילם לגיור רפורמי שהוא פסול מעיקרו (אין בי״ד וכן שאינם מקיימים מראש חלק מהמצוות) אין לנו להזקק ולגייר באסור. ובסעיף ז׳ מביא האחיעזר שדעת **ר״ש קלוגר** להקל כשיש חשש לשמד והאחיעזר נוטה להחמיר.

ר׳ משה פיינשטיין באגרות משה (יו״ד ח״א סי׳ קנ״ז וסי׳ ק״ס) מוצא קצת פתח להקל בקבלת המצוות בזמן הזה, דסברתו של הגר הוי כאומר מותר. דמאחר ורוב היהודים לא מקפידים על קיום המצוות, הוא סבור שאלו שמקיימים זה בבחינת ״מהדרין״ ואי״ז מעיקר הדין וניתן להיות יהודי גם בלא זה וחשיב שפיר קבלת מצוות. נמוק זה מהווה לפי האג״מ: ״למוד זכות קצת על הרבנים המקבלים שלא יחשבו עוד גריעי מהדיוטות״. ובדומה לכך כתב הגרח״ד הלוי שליט״א (שבילין כ״ז־כ״ח) עמ׳ פ״ג שאם בשעת הגיור מקבל בתום לב המצוות (ללא ידיעת פרטיהן) ואח״כ כשישמע המצוות לא

לצדדים נוספים להקל) אך להחשיב זאת ממש כגיור דיעבד אין להחשיב. וסייעתא לכך מדבריו בסוף סימן קנ״ד וז״ל: ״ועל כל הגיוריות שיש בהן כל הפסולין שמנה כת״ר במכתבו שחלילה להקל בהן ולהחשיבן לגיוריות שנכנסו בכלל ישראל, פשוט דהיינו להחמיר ומ״מ לא נדון בהם להקל להוציאן מתחת בעליהן בלא גט וכיו״ב עד שיבורר ענין כל אחת מהן בפרט״. דהיינו, גם כשמסתבר שהגיור לא תפס אין לסמוך על כך להוציאה ללא גט כשנשאת, ללא ברור יסודי ומדוקדק של המקרה.

גם פוסקי דורינו התייחסו רבות לבעיה זו של גיור למטרות אישות והביאו צדדים רבים להקל. הראשל״צ הגרבצ״ח עוזיאל זצ״ל (ח״א יו״ד סי׳ י״ד ותושב״ע כ״ט עמ׳ קי״ז), הראשל״צ הגר״ע יוסף שליט״א (תושב״ע י״ג עמ׳ כ״ד), הראשל״צ הגר״מ אליהו שליט״א (תושב״ע כ״ט עמ׳ ט״ו), הגרח״ד הלוי שליט״א (שבילין כ״ז — כ״ח עמ׳ ל״ב) הגרש״י כהן שליט״א (תושב״ע כ״ט עמ׳ ל״ג) והגרי״מ לאו שליט״א (תושב״ע כ״ט עמ׳ נ״ב) ופוסקים נוספים.

כסמך לכך מובאים דברי הרמב״ם בשו״ת פאר הדור (סימן קל״ב) וז״ל: ״שאף שעל פי הדין הנטען על השפחה ונשתחררה לא ישאנה לכתחילה פסקנו להקל מפני תקנת השבים ואמרנו מוטב שיאכל רוטב ולא בשר עצמו וסמכנו להתיר לו שישאנה על אומרם זה עת לעשות לה׳ הפרו תורתך״.

יקיים כולם כהרגלו כגוי או לתיאבון כרבים מישראל הוי גר גמור וכישראל חוטא. והכל מסור לעיני הבי"ד והשתכנעותו בשעת קבלת המצוות.
מצד הסברא יש מקום לומר שגם אם יש נטיה להקל בגיור רגיל שאין צורך בהוכחה מיוחדת על קבלת המצוות ותלינן שמסתמא קבל דעיקר ההוכחה היא דאם לא כן מדוע הוא בא להתגייר, אך אם הגיור לשם דבר אחר, מאחר שיש לו סיבה להתגייר א"כ כאן ההוכחה אינה קיימת. ומנ"ל דבסתמא דעתו לקבל מצוות (אא"כ נסתמך על הסברא דאגב אונסיה סבר וקבל) ויתכן שבמקרה זה נצטרך קבלת מצוות יותר מפורשת.
הרב אונטרמן טוען שבגיורים שנעשים בגלות ובארצות נכר ישנם שני טעמים להחמיר שלא לגייר וטעמים אלו אינם קיימים בגיורים בארץ ישראל.

א. בגיור בחו"ל הם נשארים בסביבה ובאוירה הקודמת ולא ירגישו את עצמם כיהודים (משא"כ כשיגורו בארץ ישראל בסביבה יהודית).
ב. בחו"ל הגיורים יעודדו נשואי תערובת מתוך הנחה שאח"כ יאושרו הגיורים ע"י הפוסקים ולכן יש להמנע מגיורים אלו. אך בארי"י בעיה זו איננה שכיחה כ"כ.

סברא נוספת להקל כתב **הרב עוזיאל** (תושב"ע כ"ט עמ' קל"ג דיני גרות מכתבו מניסן תשי"א) שגם כשידוע שלא יקיימו כל המצוות סופם שיקיימו והלל שגייר כשבטוח היה שסופו לשם שמים והדבר מסור לפי ראות עיני הדיינים. (והגרח"ד הלוי הנ"ל מוסיף שכשיש רצון להסתפח לעם אפילו שאין כוונתם לשם שמים כל עוד אינם מתנגדים לתורת ישראל סופם שמתוך עמך עמי יתקיים בהם ואלוקיך אלוקי).
פתח נוסף להקל בגיור לשם אשות נמצא ב**אחיעזר.** הא דאין לכתחילה לגייר לשם אישות זה כשרוצה בגיור כדי לשאתה. אך כשהם ממילא נשואים בנשואין אזרחיים לא מיקרי גיור לשם אישות שהרי האישות אינה תלויה בגיור וקיימת ממילא. כמו כן יש להוסיף דברי הבי"י דלעיל שמדייק מתוס' שהלל גייר לשם כהן גדול כי ידע שסופו לשם שמים ומכאן דכל מקרה תלוי ונדון לגופו לפי ראות עיני הדיין. באחיעזר (סוף סי' כ"ח) מוסיף שגם אם על הבי"ד להמנע מלגייר וכפסק הבית יצחק (שסובר שאמירה בפה שמקבל מצוות לאו כלום היא כשאין ברור לנו שזו כוונתו בלב שלם) אין צורך שרבני הדור ימחו בגיורים כי בצבור זה יראה כחלול השם שמונעים מלגייר הנשים.
ביחס לקבלת מצוות בפה כשיש אומדנא דמוכח ואנן סהדי שבלבו אינו מקבל כבר הבאנו לעיל שזו גם דעת הדבר אברהם (ח"ג סי' כ"ח) שאין זה קבלת מצוות. וכן כתב האג"מ יו"ד (ח"א סי' קנ"ז). ובאג"מ אבהע"ז (ח"ג סי' ד') מוסיף שאם סמוך לגיור לא שמר מצוות אפשר היה לומר שיש לו

חזקה דכשרות ונאמר שבזמן הגיור קבל המצוות בלב שלם ומיד אח"כ התחרט אך מאידך יש גם חזקה דהשתא ולכן תלינן שבזמן הגיור לא קבל בלב שלם ויש לכך גם אומדנא דמוכח שאכן לא קבל כראוי.

הרב קוק בדעת כהן (סי' קנ"ג) כותב שאם קבל בפיו לא אזלינן בתר לבו דדברים שבלב אינם דברים ע"פ המל"מ בהלכות שקלים. אלו שהחמירו בכותים שהם גרי אריות, כי שם גם בפיהם לא עזבו אלוהיהם. וגם באבותינו נאמר ויפתוהו בלבם וגו' ודרשו חז"ל שלבם פנה לע"ז ופסל מיכה אתם ובכל זאת הוי גיור כיון שקבלו בפה את המצוות. עכת"ד.

יש להעיר שהמל"מ (פ"ד דשקלים ה"ו ד"ה ועוד נ"ל) כותב שדברים שבלב אינם דברים אפילו להקל באיסורין. אך יש לומר שכל זה רק בדברים שבלבו אך דברים שבלבו ובלב כל אדם הוי דברים. וכן מוכח מהראשונים בקדושין מ"ט (בשמע שמת בנו וכתב נכסיו לאחרים) ומהתוס' וראי"ש בנדרים כ"ח (בענין נדרי זירוזין ואונסים). במקרים אלו יש אומדנא דמוכח ואנן סהדי והוי דברים וי"ל שגם הדעת כהן יודה שכשיש אנן סהדי שקבלת מצוות בפה אינה אמיתית שאי"ז קבלת מצוות. לפי"ז דברי הדעת כהן כשאין אומדנא דמוכח אלא רק דברים שבלבו דכה"ג דברים שבלב אינם דברים ואז יועיל הגיור.

חילוק זה בין דברים שבלבו לבין דברים שבלבו ובלב כל אדם כתב גם **הגרש"ז אוירבך** שליט"א במנחת שלמה (סי' ל"ה סק"ג).

הגר"ע יוסף שליט"א (תושב"ע י"ג עמ' כ"ט) מחלק בענין חוזק האומדנא בין לכתחילה ודיעבד וז"ל: "אם אומרים שרוצים לקבל מצוות ודעת בי"ד ע"פ אומדנא דמוכח שכל דבריהם מהשפה ולחוץ אין לקבלם ולא הוי דברים אך לענין דיעבד שכבר קבלו גרים כאלה יש מקום לדון ע"פ חוזק האומדנא שאם בשעת הגיור לא היה אומדנא דמוכח, אע"ג דלבסוף איתגלי הוי כישראל מומר".

י"ב. קבלת מצוות בגיור — סיכום וההשלכות לתקופתנו

בחבור זה שעוסק בבעיות הגיור נתבאר נושא קבלת המצוות בגירות מכמה אנפין.

מדברי הרמב"ם בנשות שלמה הובאו ד' אופנים לחלק בדעת הרמב"ם בענין **גר שחזר לסורו:**

א. החילוק בין חשש לחזרה לע"ז לחזרה משאר מצוות.

ב. החילוק אם יחזור לסורו מיד או אח"כ.

ג. גם אם חזר לסורו מיד אינו מפקיע קבלת המצוות שאינה תלויה בקיום המצוות בפועל.

ד. הובאה אפשרות שלרמב"ם אין קבלת המצוות מעכבת. ובשאר

ראשונים יתכן וכשחזר לסורו בכ"ע הגיור בטל.

בגיור לשם דבר אחר דאינו מועיל לכתחילה ישנם שני נימוקים. או דסברת אגב אונסיה סבר וקבל לא מועילה לכתחילה או מחשש שיכשיל אחרים. (ובסברא זו יש לדון אם שייכת גם בזה"ז).

בזה"ז שאין כפיה על המצוות סברת אגב אונסיה קבל קלושה (דבר אברהם) אך לפי הב"י יש מקום לבחון כל מקרה לגופו. בגיור לשם אישות כשנשואים עוד מקודם, דעת האחיעזר שאי"ז נקרא גיור לשם אישות.

בענין הודעת המצוות ראינו שיש לכך שני סוגי מטרות:

א. כאמצעי ליצירת קבלת מצוות.

ב. כמטרה בפני עצמה:

1. להרתיע שיפרוש.
2. למנוע אח"כ מסירת מודעה.

קבלת המצוות לרא"ש, שו"ע וב"ח מעכב דיעבד. ברמב"ם לדעת הב"ח, הדרכי משה ומהר"א ששון אינו מעכב ולחמדת שלמה מעכב. ודבר זה תלוי בשאלה אם קבלת המצוות מנותקת מהודעת המצוות שכרן וענשם, או שהם דבר אחד. ומצינו שזה לכאורה מחלוקת המחבר והרמ"א. לדעת הדרכי משה כשם שהקבלה מעכבת ה"ה דההודעה מעכבת. לב"ח ברמב"ם כשם שההודעה אינה מעכבת ה"ה דהקבלה אינה מעכבת. ולרוב הפוסקים ההודעה אינה מעכבת והקבלה מעכבת. פרק נוסף עסק בשאלה האם לשיטות שקבלת המצוות אינה לעיכובא יש עכ"פ צורך הכרחי בקבלת מצוות בלב.

בהגדרת קבלת המצוות נתבאר, שלשיטת הרא"ש זה חלק ממעשה הגירות. הרמב"ם לא כלל זאת כחלק ממעשה הגירות ויש דמיון בלשונו המסופקת למה שכתב בענין מצוות התשובה והיחס בינה למצוות הודוי ומה שהסתפקו המפרשים בזה.

בענין גר קטן מצינו ג' הבנות בענין המחאה: כאפשרות להפקעת הגיור, כגורמת שתהליך הגיור נקטע באיבו או כבטול דין הזכיה של הב"ד.

בהתיחסות לקבלת מצוות בגר קטן הובאו ו' אפשרויות:

א. דמשו"ה מהני רק מדרבנן.

ב. דיקבל המצוות לכשיגדיל.

ג. דמהני רק ליין נסך.

ד. דקבלת המצוות כתנאי ואינו מעכב בקטן אך תעכב בגדול.

ה. הקבלה כתנאי ואינה מעכבת בגדול ואילו בקטן היא אף לכתחילה. (ואם צריך קבלה בלב או שזה קיים בקטן או שמספיק שאין כוונה שלילית שלא לקיים מצוות וזה ודאי אינו מפריע בקטן).

ו. קבלת המצוות נחשבת כעיקר הגירות ואעפ"כ אינה נצרכת בגר קטן.

הגדרת **קבלת המצוות כעיקר הגירות** נמצאת בט״ז ובדגול מרבבה. מצינו לשון דומה בראי״ש אך בראי״ש משמעה לענין אחר (חלוק בין צורך בבי״ד לצורך ביום).

בענין קבלת המצוות מצינו שהשו״ע והב״ח והדרכי משה פסקו שמעכב אך ראינו שישנם כמה אפשרויות בראשונים שהקבלה לא תעכב. הב״ח, הדרכי משה ומהר״א ששון בדעת הָרמב״ם (וכן נידונה אפשרות זאת ברמב״ם לגבי נשות שלמה), הריטב״א השיטה ישנה והדגמ״ר בסוגית גר קטן לפי אחת האפשרויות.

אמנם לדינא קשה לסמוך על כך שהרי להלכה נפסק שקבלת המצוות מעכב ובבי״ד. גם בדעת הרמב״ם אין הדברים מוסכמים ולפי השו״ע והחמדת שלמה גם הרמב״ם מצריך קבלת מצוות בבי״ד לעיכובא. גם לפי אפשרות זאת שאליבא דהרמב״ם אין קבלת המצוות מעכבת עסקנו בשאלה האם יתכן שגיור יועיל ללא קבלת מצוות כלל או שצריך עכ״פ קבלת מצוות בלב.

המציאות הרווחת היא שיש קבלת מצוות בפה והשאלה המתעוררת היא האם זו קבלה אמיתית או שיש אומדנא דמוכח ואנן סהדי שבלבו אינו מקבל המצוות. ברבים מהמקרים התשובה איננה חד משמעית ושאלת תקיפות הגיור חריפה יותר.

כששאלת הגיור היא לפני ביצועו, האם לכתחילה לגייר, ישנם מקרים רבים שבהם קשה מאד להמנע מלגייר מחשש לנשואי תערובות והטמעות היהודים בגויים ובעיות נוספות. כְשהגיור כבר נעשה ומתעוררת השאלה האם בדיעבד הוא תקף או לא הבעיה קשה אף יותר.

ישנם מקרים יותר מסובכים שבהם מדובר על גיור לחומרא או בגיור של ספק יהודי ספק גוי שיש לגיירו מספק. כאן הבעיה חריפה עוד יותר. אם אין לשלול את הגיור לחלוטין ויש צד קלוש ביותר שהגיור מועיל אזי ישנה תועלת בגיור שכזה להוציאו ממצב של ספק או ממצב של גוי לחומרא אך אם אין לגיור תוקף אין שום משמעות לגיור מספק שהרי הספק נשאר כפי שהיה.

הבאנו מספר צדדים להקל בענין כוונתו בקבלת המצוות כשאין אומדנא מוחלטת שאינו מקבל מצוות וכן כשיש צד לומר שסופו לקיים. וסברא נוספת שבזה״ז הוא מחשיב את קיום המצוות כהידור מצוה בעלמא והוי כאומר מותר.

אמנם יש לשקול היטב כל מקרה לגופו. כשיש אנן סהדי שאין אח״כ קיום מצוות כותב האג״מ (יו״ד ח״א פ״י קנ״ז) וז״ל: ״איני יודע טעם הו׳בנים הטועים בזה דאף לדידהו עכ״פ איזה תועלת הם מביאים בזה לכלל ישראל שמקבלים גרים כאלו דודאי לא ניחא ליה לקב״ה ולעם ישראל שיתערבו גרים כאלה בישראל״. דהיינו, גם אם הגיור תופס, אם בפועל הוא לא יקיים

מצוות הקב"ה לא מעונין בגיור כזה.
יתרה מזאת, הרב קוק בדעת כהן סי' קנ"ד כותב וז"ל: "ולא עוד אלא שהמקבלים אותם הרי הם עוברים על "לפני עור" ממה נפשך. דאם נאמר שאין גירותם גירות גם בדיעבד הרי הם מכשילים את הרבים במה שמחזיקים נכרים בחזקת ישראל... ואם באמת הם גרים ובדיעבד מתחייבים בכל התורה כולה הרי הם מכשילים אותם בזה שמחייבין אותם בעונשים של איסורי תורה שעוברים עליהם וכו"". דהיינו, המגייר גיור כשלא יקבל מצוות עובר על לפנ"ע בין אם הגיור תופס שמכשיל את הגר שאינו מקיים מצוות המחויב בהם ואם הגיור לא תופס מכשיל את שם ישראל שמתערב בהם גוי (לענין נשואין, יבום וכד').
ובדומה לכך כתב הגרש"ז אוירבך שליט"א במנחת שלמה (סי' ל"ה סק"ג) וז"ל: "נלע"ד שכל המסייעים לגירות כזו אף אם הם טועים לחשוב שהם גרים גמורים אפילו הכי לשיטתם המגיירים אותם עוברים בלאו של לפני עוור וגו' שהרי כל דבר הנעשה נגד רצון ה' קרוי מכשול וכו"".
נמצא לפי זה ששאלת הגיור בזמננו הינה קשה ביותר. כיצד ניתן למצוא את האיזון הדרוש בין הצורך לגייר ובין היכולת לגייר גיור שיועיל לפי ההלכה, משום כך ניתן להבין מדוע דברים אלו נמסרו לשיקול הדעת של בית הדין בבחינת כל מקרה לגופו לכל מרכיביו והיבטיו לפי ראות עיני הדיינים מתוך אחריות כבידה ביותר.
ויהי רצון שנתברך שעם כל גירי הצדק יקוים בנו: "עמך עמי ואלוקיך אלוקי".

טבילה ומילה בגרות

פרק א' — מרכיבי הגרות

בגמרא במסכת יבמות (מ"ו.) מובאת ברייתא:

"ת"ר גר שמל ולא טבל ר' אליעזר אומר הרי זה גר, שכן מצינו באבותינו שמלו ולא טבלו. טבל ולא מל ר' יהושע אומר הרי זה גר, שכן מצינו באמותינו שטבלו ולא מלו וחכמים אומרים טבל ולא מל, מל ולא טבל אין גר עד שימול ויטבול".

במבט ראשון בברייתא נראה כאילו ישנם שלוש דעות מהם מרכיבי הגירות, אלא שמניסוחה של הברייתא "טבל ולא מל... מל ולא טבל" נראה שהברייתא עוסקת במציאות של בדיעבד, ולכתחילה מוסכם על הכל שנדרשים שני המרכיבים מילה וטבילה.

מרכיב נוסף נזכר שם בגמרא בעמוד ב', והוא הצורך בבי"ד.

"אמר רבה עובדא הוה בי ר' חייא בר רבי. ורב יוסף מתני ר' יהושע בר רבי. דאתא לקמיה גר שמל ולא טבל. א"ל: שהי כאן עד למחר ונטבלך. שמע מינא תלת: שמע מינא גר צריך שלושה, ושמע מינה אינו גר עד שימול ויטבול, ושמע מינה אין מטבילין גר בלילה... אמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן גר צריך ג', משפט כתיב ביה".

לאיזה ממרכיבי הגירות צריך נוכחות בית דין, בכך נחלקו הראשונים. דעת התוספות[1] והרא"ש[2] שלכתחילה צריך נוכחות ג' בכל מרכיבי הגירות, ובדיעבד די אם היו בשעת קבלת מצוות. דעת הרשב"ם[3] שבטבילה הדבר לעכובא. ודעת המאירי[4] שלמילה ולקבלת מצוות צריך נוכחות ג' והדבר לעכובא, משא"כ לענין טבילה[5].

מרכיב נוסף הוא קבלת מצוות, וזאת כפי שעולה מהברייתא ביבמות (דף מ"ז.):

"ת"ר גר שבא להתגייר בזמן הזה... ומודיעין אותו מקצת מצוות קלות ומקצת מצוות חמורות".

וכך גם בברייתא בכורות (דף ל:):

1. יבמות מה ב' ד"ה מי לא טבלה.
2. יבמות פרק רביעי סימן ל"א.
3. הלכות אסורי ביאה פרק י"ג הלכה ז'.
4. יבמות מ"ה א' ד"ה גדולי הפוסקים.
5. ליתר הרחבה ראה אנציקלופדיה תלמודית ערך גרות.

"ת"ר... עובד כוכבים שבא לקבל ד"ת חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו. ר' יוסי בר' יהודה אומר אפילו דקדוק מדברי סופרים".

המרכיב האחרון שלא נוהג בימינו הוא חיוב הקרבן, כפי שנזכר במשנה במסכת כריתות[6]: "גר מחוסר כפרה עד שיזרוק עליו הדם".

השולחן ערוך בחלק יורה דעה סימן רס"ח סעיף ג' פסק:

"כל ענייני הגר בין להודיע המצוות לקבלם בין המילה בין הטבילה צריך שיהיו בשלושה הכשרים לדון, וביום. מיהו דוקא לכתחילה, אבל בדיעבד אם לא מל או טבל אלא בפני שנים ובלילה.. חוץ מקבלת המצוות שמעכבת אם אינה ביום ובשלושה. ולהרי"ף והרמב"ם אפילו בדיעבד שטבל או מל בפני שנים או בלילה מעכב, ואסור בישראלית. אבל אם נשא ישראלית והוליד ממנה בן לא פסלינן ליה".

פרק ב' — מהותם של מרכיבי הגירות

קבלת מצוות

במסגרת שלושת המעשים הנדרשים מהגר בהליך הגיור, ללא ספק קבלת מצוות מהווה את המרכיב הבסיסי המציין את הנכונות והרצון להצטרף לעם ישראל ולאמונתו. ואכן הגר"מ פיינשטיין מציין[7]:

"נראה דקבלת המצוות אינו ממעשה הגירות, אבל מי שלא קבל המצוות לא הוכשר להעשות גר".

דהיינו תהליך הגירות הוא למעשה רק הטבילה והמילה, קבלת המצוות אינה חלק מהליך הגירות, זהו מבחן הקבלה להליך. הרוצה להתגייר עליו למול ולטבול. מה משמעות הרצון להתגייר? המשמעות היא הנכונות לקבל עול תורה ומצוות.

היו שרצו לתלות שאלה זו במחלוקת הפוסקים האם קבלת המצוות צריכה להיות בפני ג'. דעת הרמב"ם[8] שאין קבלת המצוות צריכה להיות בפני ג' ודעת השולחן ערוך שכן[9]. ועל כן רצו לומר שלדעת השולחן ערוך קבלת המצוות מהווה גם חלק מהליך הגירות ועל כן נדרשת נוכחות ג', משא"כ לרמב"ם שזהו תנאי ומהות הגירות אך לא חלק מהתהליך.[10]

6. פרק ארבעה מחוסרי כפרה משנה ב'.
7. שו"ת אגרות משה יורה דעה חלק שלישי סימן קי"ב.
8. הלכות איסורי ביאה פרק י"ג הלכה י"ז.
9. יורה דעה סימן רס"ח סעיף ג'.
10. א. שאקי "על הסמכות לגייר ולקבוע יהדותו של אדם" ספר מנחת אהרון ירושלים תש"מ 159 169. וכיוון בזה לדברי גדולים ראה מאמרו של הרב ז'ולטי לקמן הערה 20.

מרכיב המילה בג'רות אומר דרשני, שכן הליך הגירות באישה לא כולל מילה, ואם כן מתעוררת השאלה מה משמעות מרכיב זה בגירותו של איש. הרב י. וינברג דן במהות המילה בהליך הגירות וז"ל:

"יש לחקור על פעולת המילה בגירות. אם המילה היא ממכשירי הגירות, כמו טבילה וקבלת מצוות שהוא תנאי פועל בעצם הגירות, או שהמילה היא רק בגדר של קבלת מצוות שהתורה אמרה שמי שבא להתגייר עליו לקיים מצוות כריתת ברית שבתורה כישראל, ובקיום מצווה זו הוא נכנס לקדושת ישראל"[11].

פירושם של דברים הוא, האם המילה היא חלק מטקס הגירות בדומה לטבילה או שכחלק מהליך הגירות דורשת התורה שאדם יקיים את מצות המילה הכללית בה חייב כל אדם מישראל.[12] כפי שיבואר לקמן. לשאלה זו נפקות הלכתית למעשה.

הראי"ה קוק בספרו דעת כהן[13] דן בענין מכוון אחר.

"והנה מדחז"ל אין לנו ראיה שהערלה היא המעכבת את הגירות, שי"ל שעיקר המילה בגירות אינה אלא שעי"ז הוא נכנס בכלל ישראל, כמו שנכנסו אבותינו בקדושת ישראל במילה וטבילה ואם נאמר דדנין אי אפשר מדאי אפשר היינו דמילה אינה מעכבת בדאי אפשר, וממילא י"ל דגם הערלה אינה מעכבת. ואע"פ שנקרא ערל מ"מ לקדושת ישראל נכנס. ונאנס ולא עשה מצוה מעלין עליו כאילו עשאה. ובכל אופן י"ל שאינו נוגע לגוף הגירות, רק אם הוא מחוייב במילה ולא יקבל למול אין מקבלין אותו".

הראי"ה דן האם חיוב המילה בגירות זהו דין או מצוה[14] אם זהו דין הרי שכל שלא מל מאיזו סיבה שהיא לא יוכל להתגייר[15] אך אם זה בגדר מצוה

11. שו"ת שרידי אש חלק א' סימן ק"ב.

12. הרב מנחם זמבא רוצה לבאר את דברי מסכת גרים פרק ב' הלכה א' "גר נימול לעולם לח"י וכן את הגירסא ברמב"ם פרק א' מהלכות מילה הלכה ז' "ואם מל כשהיה עכו"ם צריך להטיף ממנו דם ברית ליום ח' שנתגייר", שלדעתם חיוב המילה בגר הוא דין מילה רגיל ולכן הוא ביום ח' לגירותם. ראה חידושי הגרמ"ז סימן כ"ה וראה בית יוסף יורה דעה סימן רס"ח.

13. סימן ק"נ.

14. אונס הוא מושג השייך במצוות, אך לא בדינים. אדם יכול להפטר ממצוות תפילה מחמת אונס. אך אישה הזקוקה לחליצה ולא חלצה מחמת אונס עדיין תהיה אסורה לאחר.

15. גם לדעה ש"אונס כמאן דעבידי" כל זה רק במסגרת חיובים שבין בני אדם. אבל במסגרת ההלכתית, כגון אצלנו בגירות מוסכם על כולי עלמא שלא אומרים "אונס כמאן דעבידי". ליתר הרחבה בענין זה ראה אנציקלופדיה תלמודית ערך "אונס".

הרי שיתכנו מצבים שאדם לא ימול ובכ"ז יהיה גר, כגון באנוס.

טבילה

בעל ה"יאבני נזר"[16] מחדש ששפחה כנענית המשתחררת לא צריכה טבילה, וזאת בניגוד לעבד כנעני המשתחרר. טעמו של דבר הוא שבעוד שעבד כנעני המשתחרר מתחייב במצוות נוספות מעבר למה שהיה חייב כעבד, הרי שביחס לשפחה כנענית היקף חיוב המצוות שלה כשפחה או כבת חורין זהה. נראה שהבנתו של האדמו"ר מסוכטשוב את מרכיב הטבילה ואולי אף את הליך הגירות כולו, היא המעבר מחיוב מצוות בהיקף מצומצם לחיוב מצוות נרחב יותר.

הרב ורנר חולק על דבריו אלו של האדמו"ר מסוכטשוב, ואומר:

"עצם הטבילה אינה קשורה כלל בהתחדשות תוספת מצוות אלא שהטבילה היא **להכנס בקדושת ישראל** ועל ידי זה היא מותרת אחרי זה להנשא לישראלי".[17]

גישה זו הרואה בהליך הגירות לא רק מעבר מפטור ממצוות לחיוב במצוות אלא גם כניסה לקדושת ישראל מקורה בדברי הירושלמי[18]:

> "תני בר קפרא גר שמל ולא טבל הרי זה כשר, שאין לך גר שלא טבל לקירויו. וקשיא עלת לו טומאה קלה מטומאה חמורה? אמר ר' יוסי ב' ר' בון כיון שזו וזו **לשם קדושת ישראל** עלתה לו".[19]

בית דין

רבה של ירושלים הרב ז'ולטי דן בתפקיד בית הדין במהלך הגירות.

> "יש להסתפק בהא דגר צריך בית דין דמשפט כתיב ביה, אם יש על זה תורת משפט ככל מעשה בית דין, היינו דבית דין עושה את חלות דין הגירות על ידי מילה וטבילה של הגר או דחלות דין הגירות נעשה על ידי הגר עצמו שמל וטבל לשם גירות אלא שלמדים מדכתיב ביה משפט שמעשה הגירות צריך להיות בפני בית דין".[20]

16. חלק יורה דעה סימן ש"נ.
17. בספרו משפטי שמואל סימן א'.
18. קידושין פרק ג' הלכה י"ב.
19. מענין בהקשר זה לציין מחלוקת מקבילה באופיה ביחס למצות יישוב הארץ האם היא פרי המצוות התלויות בארץ או פרי קדושת הארץ. ראה שיטת ר' חיים כהן בתוספות כתובות דף ק"י ב' לעומת שו"ת המהרי"ל חלק ב' סימן כ"ח. וכן במחלוקת הרידב"ז והראי"ה קוק המובאת במבוא לספר "שבת הארץ" פרק ט"ו.
20. "בדיני קבלת גר" תורה שבעל פה י"ג ל"ג נל"ז.

בכך רצה לתלות את מחלוקת הראשונים האם צריך נוכחות בית דין בדוקא[21] או שדי דאנן סהדי[22] שאם הגירות היא מעשה בית דין אז ודאי שצריכים נוכחות בית דין במילה ובטבילה ולא די בידיעה, אך אם בית הדין הוא רק תנאי במילה ובטבילה ניתן לומר שדי בידיעה.

פרק ג' — גירות חלקית

על מהות מרכיבי הגיור ניתן לנסות וללמוד מתוך מעמדו של מי שביצע רק חלק מהליך הגירות. הצפיה הראשונית שלנו היא שמי שלא עבר את כל מסלול הגיור יהיה מעמדו כשל נכרי, אך העיון בספרות הפוסקים מלמד שלא זה המצב.

מל ולא טבל

התייחסות למצב ביניים זה של מי שמל ולא טבל מצינו בגמרא במסכת סנהדרין (דף נ"ח:):

"אמר רב הונא עבד מותר באמו ומותר בביתו. יצא מכלל כותי, ולכלל ישראל לא בא".

בגמרא זו אנו רואים הכרה במצב ביניים, מי שאינו גוי אך גם אינו ישראל. התייחסות מפורשת למצב של מל ולא טבל מצוי במסכת עבודה זרה (דף נ"ז.):

"הלוקח עבדים מן העובדי כוכבים שמלו ולא טבלו וכן בני השפחות שמלו ולא טבלו רוקן ומדרסן בשוק טמא ואמרי לה טהור".

הרשב"א מתייחס במישרין לגר שמל ולא טבל ואומר:

"ואע"פ שלא נגמר גירותו מכל מקום כבר התחיל ונכנס קצת בדת יהודית שאינו צריך אלא טבילה".[23]

האחרונים פיתחו את הדברים וניסו להגדיר את דברי הרשב"א. הרב יוסף ענגיל כותב:

"גר צריך ב' פעולות, סילוק הכותיות וקבלת הישראליות דיש מיצוע בין ב' אלו, כש"ס סנהדרין נ"ח ב' יצא מכלל עכו"ם ולכלל ישראל לא בא. וזהו מילה וטבילה דגר. היינו דכריתת הערלה מסלקת הכותיות והטבילה נותנת הישראליות".[24]

21. רמב"ם הלכות אסורי ביאה פרק י"ג הלכה ג'.
22. תוספות יבמות דף מ"ה ב' ד"ה "ימי".
23. יבמות דף ע"א א' ד"ה "אלא לאתויי גר".
24. חוסן — יוסף סימן ס"ט. רעיון מקביל נמצא במאמרו של הרב רוזנטל "בענין מילה בגרים", הפרדס שנה מ"ה תשל"א חוברת ח' עמ' 41.

מעמדו של מי שמל ולא טבל לא נשארה בגדר שאלה עיונית של דרוש וקבל שכר אלא גם עלתה למעשה במספר הזדמנויות כאשר גר מל אך טרם טבל מסיבות בריאות.

ר' דוד בן זימרא בדונו במעמדו ההלכתי של זה כותב:

"ולענין להצטרף לכל דבר שבקדושה ולענין אי חיישינן לקידושיו ברור שאינו כישראל לשום דבר, דקיימא לן מל ולא טבל כאילו לא מל, אלא **שיצא מכלל עכו"ם** שמצוה להחיותו ואין מגעו ביין טמא, **ולכלל ישראל לא בא** עד שיטבול".[25]

השלכה אף יותר מרחיקת לכת, מצאנו באחרונים ביחס לשמירת שבת. כידוע הדין הוא שאסור לגוי לשמור שבת, וכלשון חז"ל "גוי ששבת חייב מיתה"[26], והנה רצו האחרונים לחדש שגוי שמל ולא טבל מחויב בשמירת שבת וזאת בהסתמך על דברי המדרש: "א"ר יוסי בר חנינא: עובד כוכבים ששמר את השבת עד שלא קבל עליו את המילה חייב מיתה. למה? שלא נצטוו עליה".[27]

מכאן הסיקו שאם מל, ודי בכך בלבד, הרי שרשאי ואולי אף חייב לשמור שבת.[28]

היו שאף הפליגו וציינו שלא צריך שימול את עצמו בפועל, די בכך שקבל על עצמו למול,[29] וכפי שמדויק בלשון המדרש "עד שלא **קיבל** עליו את המילה". בין השאר ביססו דבריהם אותם אחרונים על שיטת התוספות ישנים ביבמות (מ"ח:).[30] הגמרא שם אומרת שלדעת ר' ישמעאל הפסוק "וינפש בן אמתך והגר" בא לחייב בשמירת שבת לוקח עבד בין השמשות של שבת ולא הספיק למולו. שואל על כך התו"י:

"ותימא דאמרינן עובד כוכבים ששבת חייב?" וענו על כך בתרוצם הראשון: "וי"ל בזה כיוון דדעתו להתגייר מצי לשבות".

דבריהם צריכים עיון משיטת הרמב"ן יבמות מ"ז ב' ד"ה "נתרפא", שגם אם טבל לפני מילה עלתה לו לגירות.

25. שו"ת הרדב"ז חלק ג' סימן תע"ט.

26. סנהדרין דף נח ב'. רמב"ם הלכות מלכים פרק י' הלכה ט'.

27. מדרש רבה דברים פרשה א' כ"א.

28. ראה קובץ הדרום חוברת ל"ד תשרי תשל"ב עמ' 156, עדות שכך הורה ר' שמואל סלנט רבה של ירושלים וכן בשו"ת בני ציון סימן צ"א ושו"ת בכורי יעקב סימן ד' ושו"ת ציץ הקודש חלק א' סי' ל"ד ס"ק ד'.

29. ראוי לציין שבשבלי הלקט מופיעה גירסה קצת שונה לדברי המדרש "...לפיכך כל נכרי שבא ומכניס עצמו ביניהם עד שלא מל **חייב מיתה**". ענין שבת אות קנ"ו.

30. ד"ה "זה גר תושב".

יש להעיר שלשון המדרש אינה שיש חיוב שביתה אלא שאין איסור שביתה. וזאת בניגוד למה שהסיקו האחרונים ממדרש זה.
יש מהאחרונים[31] שראו את חיוב שמירת שבת המוטל על מי שמל ולא טבל כדבר שאיננו נובע ממעמד הביניים שלו אלא כנובע מכך שעל שבת נצטוו במרה וזאת קודם שבני ישראל טבלו.
בכיוון מפתיע דן הרב דב בעריש ווידענפעלד בחדשו[32] שבניגוד לדין שנכרי הבא על בת ישראל הולד ישראל,[33] הרי שגר שמל ולא טבל שבא על בת ישראל הולד גוי, שמכוון שמל הרי הוא בר הויה והולד מתייחס אחריו.[34]

טבל ולא מל

לאור דברי ר' יוסף ענגיל, שהבאנו לעיל, שהמילה מפקיעה מכלל עכו"ם והטבילה מכניסה לכלל ישראל, היינו מצפים שבמקרה ההפוך בו הקדים טבילה למילה (וטרם מל) מעשיו יהיו חסרי משמעות.
ואכן הרב משה שטיינברג מציין שאף לדעה הסוברת שבדיעבד ניתן להקדים טבילה למילה,[34א] אין כל מעמד מיוחד לגר שרק טבל והרי הוא כגוי לכל דבר.
אלא שמצינו דעות חולקות. הרב יואב וינגרטן כותב בכיוון הפוך מהנ"ל:

> "והנראה לפענ"ד לחדש דאף דלשון חכמים הוא בין מל ולא טבל ובין טבל ולא מל אינו גר, מ"מ אין דינן שווה. דבמל ולא טבל הוא כעכו"ם גמור... אבל בטבל ולא מל אע"פ שעדיין לא נעשה גר לגמרי מ"מ נתקדש קצת ע"י הטבילה ואסור לעבור על כל עבירות כישראל. וגם הבי"ד חייבין לכופו וייעשה גר גמור".[35]

הרב מנחם זמבא הי"ד נותן גם הסבר לשיטה זו:

> "יש חלוק בין מילה בלא טבילה לטבילה בלא מילה דכיון דלא מצינו שום גירות במילה גרידא ע"כ אין במילה גרידא את תורת ישראל עליו. אבל טבילה דבנשים הוי גירות גמור, שוב גם באנשים על כל פנים לשוויה קצת כישראל לחיובא, אף שהמילה מעכבתו מלישא בת ישראל עד שימול".[36]

31. אבני נזר חלק יורה דעה סימן שנ"א ס"ק ד'.
32. שו"ת דובב מישרים חלק א' סימן ז'.
33. רמב"ם פרק ט"ו מהלכות אסורי ביאה הלכה ג'.
34. ורזה בשו"ת קול מבשר לרב משולם ראטה חלק א' סימן כ"ג. שחולק עליו.
34א. ראה רמב"ן לעיל הערה 24.
35. שו"ת חלקת יואב מהדו"ת סימן ח'.
36. חידושי הגרמ"ז סימן כ"ב. וכך גם באבני נזר חלק יורה דעה סימן שד"מ.

אחת השאלות עמה היו צריכים להתמודד הפוסקים[37] היא מה דינה של מילה שלא לשם גירות.

שאלה זו התעוררה במקרים של אב יהודי שנשא אישה נוכריה, ומל את בנם המשותף וזאת מבלי להודיע למוהל שמדובר בילד נכרי. השאלה שעלתה היא האם מילה זו עולה לשם גירות ואם לחדד את השאלה: האם צריך מילה להתגירות?

ידועה מחלוקת הראשונים האם מצוות צריכות כוונה,[38] אך למחלוקת זו אין משמעות לענייננו, שהרי על הגר לא מוטלת כל מצוה להתגייר והרי שאין אנו עוסקים כאן במצוה, וא"כ אין לדבר על כוונה לצאת ידי חובת מצוה.[39] יתרה מזו יש להבחין בין התחום הדיני לתחום המצוותי.[40] כל הדיון האם נצרכת כוונה לכתחילה או אף בדיעבד הוא רק בתחום המצוותי. בתחום הדיני ברור שנדרשת כוונה למעשה. אדם שנתן פרוטה לאישה ולא חשב־כיוון שנותן זאת בתור כסף קידושין הרי שברור שלא קידש אותה. לווה שנתן סכום כסף למלווה ולא ראה זאת כפרעון חובו ישאר חייב (אא"כ נאמר שיש אומדנא דמוכח שזו כוונתו וכדו').

דבר זה עולה גם מהסוגיה ביבמות (ע"ב.) שגר שנימול בגויותו חייב בהטפת דם ברית,[41] הרי שלא מועילה מילה שלא לשם גירות.

מאידך מצאנו סוגיה נוגדת לענין טבילה. בגמרא ביבמות (מ"ה:) מובא:

> "ההוא דהוו קרו ליה בר ארמייתא (רש"י: שלא טבלה אמו כשנתגיירה), אמר רב אסי: מי לא טבלה לנדותה?! ההוא דהוו קרו ליה בר ארמאה, אמר ריב"ל מי לא טבל לקרין?!"

הרי שטבילה שלא לשם גירות מועילה.

התוספות ישנים[42] שואלים לסתירה בדעת ר' יוסי. במסכת יבמות דף מ"ה: דורש ר' יוסי שהמילה תהיה לשמה, ואילו במסכת עבודה זרה דף כ"ז. אומר שמילה לא צריכה להיות לשמה.

37. ראה שו"ת חתם סופר חלק יור"ד סי' ש', שו"ת אגרות משה יורה דעה חלק ג' סימן ק"ה. משפטי שמואל סימן א', הרב א. ולדנברג הלכות מדינה חלק ג' עמ' ר"ה. הרב י. אברמסקי בענין הטפת דם ברית לקטן שנולד לאם נוכריה ומלו אביו כסבור שהוא ישראל — ספר הזכרון למרן ר' יחזקאל אברמסקי ע"מ נ"ד.

38. הובאה בשולחן ערוך אורח חיים סימן ס' סעיף ד'.

39. ראה לעיל הערה 38 במשנה ברורה ס"ק ז'.

40. לענין החלוקה בין דין למצוה ראה דברינו לעיל הערה 14.

41. כך היא הכרעת רוב הפוסקים ראה אנציקלופדיה תלמודית ערך גירות.

42. יבמות דף מ"ו ב' ד"ה "קמ"ל".

החתם סופר[43] כשנשאל לשאלה זו, השיב שאין כאן סתירה כלל שכן הסוגיה בעבודה זרה עוסקת במצות מילה של יהודי שבה סובר ר' יוסי שלא צריך לשמה, אך הסוגיה ביבמות עוסקת במילת גר ובזה ברור שצריך שיהיה לשמה, שאל"כ אין כאן גירות כלל.
החתם סופר בדבריו מתעלם מהגמרא ביבמות אותה הבאנו לעיל שסותרת לכאורה את דבריו.
הרב משה פיינשטין אכן מסיק לאור הסוגיה הנ"ל ביבמות שלא צריך מילה לשמה.[45]
הרב משה הרשלר בהתייחסו[46] לשאלה זו מציין את הסוגיה המקבילה בירושלמי[47] שמציינת מדוע טבילה שטבלה לנידתה מועילה, מפני שהיא לשם קדושת ישראל. ועל כן גם במילה אומנם לא צריך מילה לשם גירות אך צריך מילה לשם קדושת ישראל. ועל כן תינוק נוכרי שנימול מתוך מחשבה שהוא יהודי עלתה לו מילה זו לצורך גיורו.[48]
הרב ורנר[49] מעיר שלא די בכוונה לשם מצות מילה, שכן גם בגוי יתכן שימול לשם מצות מילה וזאת בלא כל קשר ליהדות,[50] ועל כן צריך כוונה לשם מצוות מילה **כיהודי** בדווקא.

פרק ה' — מי שאינו יכול למול

בשם הגאונים מובא[51] שסריס שבא להתגייר נכנס תחת כנפי השכינה

43. שו"ת חתם סופר יורה דעה סימן א' וסימן ש'. כך גם השיב ר' אלחנן וסרמן קובץ הערות על מסכת יבמות אות שע"ב.
44. על פי הדברים שהבאנו לעיל ביחס למל ולא טבל ניתן להציע מספר תרוצים מדוע צריך מילה לשמה ולא צריך טבילה לשמה ובכך לישב את דברי החתם סופר.
45. שו"ת אגרות משה יורה דעה חלק ג' סימן ק"ה. וראה גם יורה דעה חלק ב' סימן קכ"ח.
46. במאמרו "מילה לשם מצווה האם עולה לגירות" הלכה ורפואה ה' עמ' קנ"ה.
47. ראה לעיל בסמוך להערה 18.
48. הרב פיינשטיין לעיל הערה 54 מציין שמילה לשם מצוה מועילה שכן כמוסה בה קבלת מצוות וכמוה כמילה לשם גירות. היו שדיברו שנצרכת כוונה לשם ניהוג יהדות ראה הרב דנין "נימול בתור יהודי בטעות ובאו לגיירו" אור תורה שנה ט"ז תשמ"ד עמ' תרמ"ו. מענין לציין את דעת הרב אברמסקי לעיל הערה 37 שלדעתו מילה לא צריכה להיות לשמה אך טבילה כן. ובכך רצה להסביר את דעת הרמב"ם בפרק י"ג מהלכות איסורי ביאה הלכה ד' שבטבילה צריך נוכחות בית דין ואילו במילה אין צורך.
49. משפטי שמואל סימן א'.
50. ראה רמב"ם הלכות מלכים פרק ו' הלכה י'.
51. הובא באוצר הגאונים — התשובות חלק א' כרך ב' סימן שצ"ג. וכן נזכר בתוספות יבמות דף

כאישה. וזאת אף לאותם דעות שנכרי שנימול בגויותו צריך הטפת דם[52] ואולי אף אין לו תקנה.[53]

יסודם של דברים בהבנה שמי שנסתרס הוא מופקע ממצות מילה, וכשם שגירות אשה לא טעונה מילה, כך גם גירותו.

בפני האחרונים עלתה השאלה מה דינו של מי שלא יכול למול מפאת סכנה, כגון שמתו אחיו מחמת מילה או שהוא חולה ומילה תסכן את חייו.

נזכרת דעה באחרונים[54] שאכן במקרה שכזה מכיון שהוא אנוס הרי שדי לו בטבילה על מנת שיהיה גר, אך זו דעת יחיד ודעת רוב רובם של הפוסקים שאדם שכזה לא יכול להתגייר.

הרב וינברג שנשאל לשאלה זו[55] הכריע שאדם זה לא יכול להתגייר, וטעם פסיקה זו הוא: ראשית אין לדמות מקרה זה לפסק הגאונים ביחס לסריס, שכן שם מדובר באדם שמופקע ממילה, עובדתית לא תיתכן בו מילה, ואילו כאן תיתכן בו מילה אלא שמפני הסכנה אנו מנועים מלעשות זאת. שנית לענין הטענה שמדובר כאן באונס, ואונס רחמנא פטרה. אומר הרב וינברג שבגירות, המילה אינה בגדר מצות מילה שבה קיים הכלל של אונס רחמנא פטריה, אלא זה חלק מהליך הגירות. ועל כן כל שלא עשה זאת אף אם מטעם אונס אינו גר.[56]

הראי"ה קוק שדן בשאלה זו[57] מגיע למסקנה הלכתית זהה אך מכיוון אחר, והוא: בגירות עקרונית צריך בית דין סמוכים, וכל מה שניתן כיום לגייר למרות שאין לנו דיינים סמוכים זה משום שעבדינן שליחותייהו, אך כלל זה קיים רק בדבר שכיח ומכיון שמקרה זה אינו שכיח הרי שאין כאן שליחות, ואם כן יש חסרון של העדר בית דין בגירות ולכן לא יכול איש זה להתגייר. העולה מדבריו שבניגוד לרב וינברג שסובר שבמקרה כזה יש חיוב מילה הרי הראי"ה סובר שאין, בין אם משום טעם אונס ובין אם משום שאין אנו מאבחנים מקרה זה מדין סריס הנ"ל.

מ"ו ב' ד"ה דרבי יוסי וכן בטור יורה דעה סימן רס"ח.

25. תוספות יבמות דף מ"ו ב' ד"ה "דרבי יוסי".

53. דעת הר"ח שבת דף קל"ה א'.

54. ראה דעת השואל לעיל הערה 11 וראה שו"ת "חיי עולם נטע" סימן כ"ו שזו דעתו. בספר אות ברית לר' שמעון קונץ הלכות גרים ס"ק ב' השאיר שאלה זו בצ"ע.

55. לעיל הערה 11.

56. ראה לעיל הערה 15.

57. לעיל הערה 13.

פרק ו' — הצורך בבית דין במילה

בהליך הגירות, צריך לכתחילה נוכחות של בית דין בכל שלבי הגיור. לענין מילה נחלקו הפוסקים האם דרישה זו היא גם לעיכובא.[58]

הרב ז'ולטי בדונו במעמד הבית דין בהליך הגיור[59] מציין שלא די בנוכחות מיקרית של הבית דין אלא צריך שבית הדין ידע שהם רואים טבילה/מילה שהיא לשם גירות. ואם אינם יודעים זאת הרי שלא נתמלא התנאי של נוכחות בית דין.

הרב פיינשטין בדונו בשאלה של קטן נכרי שנימול מתוך מחשבה שהוא יהודי[60] מתייחס גם לשאלה כיצד מתקיים במקרה זה הצורך בבית דין שיהיה נוכח, ומשיב שדי בכך שהיו שם שלושה יהודים כשרים בעת המילה על מנת לקיים תנאי זה. הרי שדעתו אינה כדעת הרב ז'ולטי שכן אותם שלושה לא ידעו שהם נוכחים בטקס גירות, שהרי הם חשבו שמדובר בתינוק יהודי. דברים זהים כתב גם הרב הרשלר[61] והרי שגם לדעתו אין צורך שהבי"ד ידעו מכך שמדובר במילה לגירות.

מחלוקת זו יכולה להתבאר בשני אופנים. לעיל דנו מה הכוונה הנצרכת במילה. האם כוונה לשם גירות או די בכוונה לשם מצות מילה כישראל. אם אנו נוקטים כגישה השניה הרי מסתבר שכשם שהגר עצמו לא צריך לכוון לשם גירות כך גם אין צורך שבית הדין ידע שמדובר בגרות (והרי גם במילה הגר בטוח שהוא יהודי), אך אם נצרכת כוונה לשם גירות כפי שעולה מדברי החתם סופר יש מקום להבין שגם בבית דין צריכים שידעו שמדובר בגירות.

אופן שני: לעיל הזכרנו את הדין מה מהותו של בית הדין בהליך הגיור, האם בית הדין "יוצרים" את הגיור כמעשה בית דין, או שהם רק תנאי מתנאי הגירות, (יש שבארו זאת שבית הדין מייצגים כאן את עם ישראל, כפי שמצינו בעיניינים שונים שבית הדין פועל כנציג העם[62], ובכך מבטאים את קבלת הגר לקהל ישראל). אם אנו מקבלים את ההבנה הראשונה הרי שצריך שבית הדין ידע שהוא פועל עתה כבית דין, ועל כן שלושה שבמקרה צופים בברית מילה ולא מעלים כלל בדעתם שהם ממלאים תפקיד בית דין לא יועילו לכך. אך אם נוקטים כהבנה השניה שהמטרה כאן היא ביטוי לקבלתו לקהל, הרי שלכך אין הכרח שידעו שמדובר בגירות.

58. ראה אנציקלופדיה תלמודית ערך גרות.
59. לעיל הערה 20 ל"ח.
60. לעיל הערה 45.
61. לעיל הערה 46.
62. למשל בסמיכה על פר העלם דבר של ציבור, או זקני העיר בעגלה ערופה.

דיון זה שקיים ביחס לנוכחות בית הדין במילה קיים גם ביחס לטבילה, מה הדין כאשר בית הדין צפו בטבילה אך לא ידעו שעניינה הוא גירות. בסוגיה ביבמות (דף ע"ח.) מובא הדין שמעוברת נכרית שנתגיירה בנה אין צריך טבילה, משום שעולה לו טבילתו בהיותו עובר.
על דין זה כותב בעל הנודע ביהודה:

"אם ידעו בית הדין בשעת טבילה שהיא מעוברת הדין פשוט, אבל אם לא ידעו בית הדין שהיא מעוברת יש לי בזה אריכות דברים ותליא באשלי רברבי ואין כאן מקום להאריך".[63]

לכאורה דברים אלו של הנודע ביהודה תואמים את הדעה על פיה צריך שבית הדין ידעו שהם רואים מעשה גירות.
ערוך השולחן חולק על פסיקה זו ואומר[64] שאין צורך שבית הדין ידעו שהיא מעוברת, וטעמו משום שאנו פוסקים שעובר ירך אמו ומטעם זה עלתה לו טבילת אמו. אומנם הוא חולק על הפסיקה אך לא על העקרון, שכן גם הוא מסכים שצריך שבית הדין יבינו מה שהם רואים אלא שהוא אומר שמכיון שאנו פוסקים שעובר ירך אמו הרי שיש כאן טבילה של גוף אחד ולא של שני גופים, ועל כן אין צורך שבית הדין ידעו שהיא מעוברת. אלא שמסקנה זו אינה מדוייקת. ההבנה של עובר ירך אמו אינה אומרת שהם גוף אחד, שאם כן הרי עובר זה מרגע שנולד היה יהודי לכל דבר ולא היה חייב כלל במילה כגר והרי מצאנו דעות בראשונים[65] שכשהוא נולד הוא חייב במילה כגר. על כרחנו לומר שמובן "עובר ירך אמו" אינו שיש כאן גוף אחד אלא שאין גוף האם מהווה חציצה לטבילת העובר.[66] ואם כן יש כאן שני גופים, ובכל זאת אומר ערוך השולחן שאין צורך שבית הדין ידעו שהיא מעוברת.[67]
אלא שנראה שאין הכרח לקשר את הדיון של הנודע ביהודה וערוך השולחן לדיון דלעיל. כאן מדובר במקרה של אשה שטובלת לשם גירות ואין בית הדין יודעים שהיא מעוברת, משמעות הדבר שבית הדין לא יודעים שהם רואים את טבילת העובר. יתכן שבמקרה כזה כאשר בית הדין לא יודעים שהם רואים כלל טבילה או מילה יסכים גם הרב משה פיינשטין שלא

63. דגול מרבבה שולחן ערוך יורה דעה סימן רס"ח סעיף ו'.
64. חלק יורה דעה סימן רס"ח סעיף י"א.
65. ראה תוס' יבמות מ"ז ב' ד"ה "מטבילין אותו" ורמב"ן שם ד"ה "נרפא מטבילין אותו". אומנם הריטב"א שם ד"ה "שהויי מצוות" מביא בשם הר"ם שמה שחייב אח"כ העובר במילה אין זה מטעם גירות אלא ככל ישראל שחייב במצות מילה וכך גם הביא הנימוקי יוסף שם בשם הרא"ה.
66. יתכן ובזה גופא נחלקו הראשונים לעיל בהערה 55.
67. אלא אם כן דעת ערוך השולחן כדעות החולקות על הרמב"ן לעיל בהערה 65.

התמלא התנאי של בית דין, וכל דבריו היו כאשר הבית דין יודעים שהם רואים ברית מילה או טבילה אך לא יודעים שהיא לשם גירות אז די בכך. אבל אם אינם יודעים שזו בכלל טבילה יוסכם שלא נתמלא הצורך בבית דין.

יתכן ובענין זה גם מי שסובר שצריך את ידיעת בית הדין שמדובר במילה לגירות יסכים שבטבילה לא צריך. וזאת אם נקבל את ההסבר הראשון שהצענו לעיל[68] לצורך בידיעת בית הדין. שכן דוקא במילה נדרשת כוונה לשם גירות ולכן צריך ידיעת בית הדין אבל בטבילה שלא צריך שתהיה לשם גירות כפי שעולה מהגמרא ביבמות (מ״ה:)[69] הרי שגם לא צריך את ידיעת בית הדין.

פרק ז׳ — הצורך בבית דין בטבילה

לעיל בפרק הקודם דנו האם יש צורך שבית דין ידעו שהם רואים מעשה שהוא חלק מהליך הגירות, שאלה שבדרך כלל מתעוררת ביחס למילה, אם כי כפי שראינו עשויה להתעורר גם ביחס לטבילה.

בפרק זה כוונתנו לברר מתי נאמר שאכן בית דין נכח בעת המעשה. דבר זה התעורר בעיקר ביחס לטבילת גיורת שמפאת שהמקום היה צר או מחמת חוסר אפשרות שבית דין יכנסו למקוה, הם לא ראו את הטבילה.

ברקע של פסיקה זו ראוי לציין שהראשונים נחלקו בשאלה האם נוכחות בית דין בטבילה היא לעכובא או לא[70] וגם השולחן ערוך בפסיקתו הביא מחלוקת זו.[71]

התוספת ביבמות (מ״ה:)[72] מקשים על הסוגיה שם[73] כיצד מועילה טבילה לשם נידה או לשם קרי והרי צריך נוכחות בית דין? ומתרצים התוספות: ״ויש מפרשים דכיון שידוע לכל שטבלה כאילו עומדים שם דמי״. משמעות דבריהם היא שהתנאי של בית דין אין משמעו שצריך ראיה של בית הדין, אלא מספיק ידיעה של בית הדין, וכאן ״ידוע לכל שטבלה״.

ואכן זה הוא כיוונם של האחרונים שמסתפקים בידיעה של בית הדין (ידיעה שהיא מכח עצמם, ולא על ידי עדות) ולא צריך ראיה.

68. לעיל סמוך להערה 16.
69. הובאה לעיל סמוך להערה 41.
70. ראה אינצקלופדיה תלמודית ערך גירות.
71. יורה דעה סימן רס״ח סעיף ג׳.
72. ד״ה ״מי לא טבלה״.
73. הובאה לעיל בסמוך להערה 41.

מהר״י אסאד נשאל[74] במקרה שבגלל מבנהו הטכני של המקווה לא יכלו בית הדין לראות את הטבילה כראוי, האם נאמנת האישה המטבילה להעיד שטבלה? ופסק שכן.

הרב שמואל סלנט נשאל מה יעשו כאשר המקוה הוא בבית המרחץ ואסור לאנשים להכנס ופסק: ״בענין גיורת שאין רשות לאנשים להכנס בבית הרחצה נכון כי נשים כשירות ילכו עם האשה שחפצה להתגייר, אחרי קבלת דת ישראל וכל פרטיה כדת. ושלושה תלמידי חכמים ילכו עמהן בצוותא עד המקום שרשות בידם להכנס. ובבית הרחצה תלך האישה הגיורת עם הנשים הכשרות והיראות והמחוזקות שיטבילו להאישה הגיורת כד״ת, וידעו כי השלושה תלמידי חכמים עומדים סמוך לגבול שיכולים להכנס ודעתם עליהן, ואחר הטבילה יגידו בפני השלושה תלמידי חכמים שטבלה כד״ת״.[75]

כעין זה נשאל הרב משה פיינשטיין[76] על מקרה של גר שטבל בפני שלושה, אך רק אחד מהם ראה בפועל את הטבילה, ואילו השנים האחרים רק שמעו את קול תנודת המים בעת הטבילה, ופסק שעלתה לו טבילתו.

דיון מענין דן הרב ג. רבינוביץ[77] בהקשר זה. מה הדין כאשר בית דין לא ראו את הטבילה בראיה בלתי אמצעית אלא באמצעות מראה.[78] ומסקנתו שדי בכך, וזאת בהסתמך על שוי דברים: ראשית, להרבה פוסקים בדיעבד גם אם הטבילה היתה שלא בפני ג׳ היא עולה לצורך הגירות.[79] ושנית, כאן לא צריך ראיה של בית הדין אלא די בידיעתם[80]

כפי שציינו לעיל[81] גישה זו המסתפקת בידיעת בית הדין ולא מצריכה את ראיתם ממש, גורסת שאין הגירות בגדר מעשה בית דין, לא בית הדין הם

74. שו״ת מהר״י אסאד חלק יורה דעה סימן ר״ג.

75. שו״ת ״בית אברהם״ ירושלים תרס״ח עמ׳ 49 ובא גם ע״י הרב הרצוג פרקים וכתבים כרך ד׳ סימן צ״ה.

76. שו״ת אגרות משה יורה דעה חלק ג׳ סימן קי״ב.

77. ״בענין טבילת גיורת בפני שלושה הרואים במראה״, נועם כרך כ׳ תשל״ח עמ׳ רס״ז.

78. שאלה גדולה היא האם ראיה באמצעות מראה לא מהווה ראיה ממש. בברייתא במסכת ראש השנה דף כ״ד א׳ מובא: ״ת״ר: ראינוהו במים, ראינוהו בעששית, ראינוהו בעבים אין מעידים״. לכאורה ראיה במראה דומה לראה במים וא״כ אינה כשרה לעדות. אלא שבמקרים אלו ברור שהחסרון הוא בגלל שהמראה לא ברור ויתכן והוא מטעה. דבר שאינו נכון ביחס לראיה באמצעות מראה ועיין פתחי תשובה חושן משפט סימן ל״ה ס״ק ח׳ ובמובאות שם.

79. ראה לעיל הערה 70.

80. לעיל הערה 72.

81. ראה לעיל בסמוך להערה 22.

שקובעים את הגירות ונותנים לה תוקף, אלא הם רק מרכיב אחד מבין המרכיבים השונים שבהליך הגירות.[81]

יש לבחון את הדברים הנ"ל שדי בידיעת בית דין, שהרי אם יבואו שנים ויעידו בפני שלושה שראו נכרי שטבל לא יועיל דבר זה אף שבית הדין יודעים שטבל. ועל כן נראה שגדר הדברים הוא שונה. לשם כך נבחון את פסקו הנ"ל של ר' שמואל סלנט. בין דבריו הוא כותב: "וידעו כי השלושה תלמידי חכמים עומדים סמוך לגבול שיכולים להכנס ודעתם עליהן" דברים אלו יכולים להתפרש כבאים להבטיח את נאמנות הנשים המטבילות[82] אלא שהסבר זה קשה שכן עובדות השאלה הם כאלו שבית הדין לא יכלו להכנס לבית המרחץ. ועל כן נראה שכוונת הדברים שונה. לא נדרשת ראית בית דין. צריך **נוכחות** בית דין. נוכחות יכולה להתקיים גם אם בית הדין לא רואים את המעשה, אך המתגייר יודע שבית הדין נמצאים בסמיכות ועוקבים אחר מעשיו.

ועל כן אם בית הדין נכחו במקוה אך לא ראו בבירור את הטבילה די בכך (תשובת מהר"י אסאד), וזאת כאשר ידיעת בית הדין היא על פי עדות האשה המטבילה.

פרק ח' — נכרי שנימול בגויותו

אחת השאלות שהתעוררו בדיני גירות היא, מה דינו של נכרי שנימול בעת היותו גוי ובלא קשר לכוונתו להתגייר.

במסכת שבת דף קל"ה א' שנינו:

"א"ר שמעון בן אלעזר לא נחלקו ב"ש וב"ה על נולד כשהוא מהול שצריך להטיף ממנו דם ברית מפני שערלה כבושה היא. על מה נחלקו, על גר שנתגייר כשהוא מהול שב"ש אומרים צריך להטיף ממנו דם ברית וב"ה אומרים אין צריך להטיף ממנו דם ברית".

המסקנה ההלכתית העולה מדברי ר' שמעון בן אלעזר היא לכאורה כדעת בית הלל שאין במקרה שכזה צורך בטפת דם ברית. אך קיימת סוגיה סותרת במסכת יבמות (מ"ה:).

"תניא הרי שבא ואמר מלתי ולא טבלתי מטבילין אותו, ומה בכך דברי ר' יהודה. ר' יוסי אומר אין מטבילין".

מפרש רש"י:

"אין מטבילין — שמא ערבי מהול גבעוני מהול הוא, וצריך להטיף ממנו דם ברית דר' יוסי תרתי בעי".

מכיון שלהלכה אנו פוסקים כר' יוסי ולא כר' יהודה, עולה לכאורה

82. על משמעות "יוצא ונכנס" ראה מסכת עבודה זרה דף ס"ט ע', ומסכת חולין דף ג' א'.

מברייתא זו שגוי שנימול צריך הטפת דם ברית, וזאת בניגוד לסוגיה במסכת שבת.

סתירה זו בין הסוגיות הביאה למחלוקת רחבה בין הראשונים. דעת הבה"ג[83] המאירי[84] והרמב"ם[85] שיש צורך בהטפת דם ברית ואילו דעת הר"ח[86] והתו"י[87] שאין צורך.

קודם שנבחן את מהותה של הטפת דם ברית נבחן מה החסרון במילת נכרי. במסכת עבודה זרה דף כ"ז א' מובאת מחלוקת האם מילת ישראל נכרי פסולה:

"תניא: ישראל מל את הכותי וכותי לא ימול ישראל מפני שמל לשם הר גריזים דברי ר' יהודה. אמר לו ר' יוסי וכי היכן מצינו מילה מן התורה לשמה אלא מל והולך עד שתצא נשמתו"

בהמשך הסוגיה שם מובאת ברייתא נוספת:

"תניא: ר' יהודה הנשיא אומר מנין למילה בעובד כוכבים שהיא פסולה ת"ל ואתה את בריתי תשמור".

הטעם שמובא בשתי הבריתות לפסול מילת נכרי שונה. בעוד שבברייתא הראשונה משמע שהחסרון הוא בכוונה לשמה, "שמל לשם הר גריזים", הרי שהבריתא השניה דורשת את הפסול מן הכתוב "ואתה את בריתי תשמור" משמע שזהו חסרון בעצם, שגוי אינו ראוי למול, ולא רק חסרון מצד מחשבתו של הגוי בשעת המילה.

להבדל טעמים זה משמעות רבה, שכן אם כל החסרון בגוי הוא משום כוונתו, יתכן שיהיו מצבים בהם נהיה בטוחים שכוונתו של הגוי היתה כראוי ואז מילתו כשרה.

יש מהאחרונים שסוברים שבשאלה זו של מהו טעם הפסול בנוכרי נחלקו גם הראשונים.[89]

הרוגצ'ובר, הרב יוסף ראזין, רוצה לחדש[90] בדעת הרמב"ם שבנכרי שנימול בגויותו הליך הגירות שלו כולל רק קבלת מצוות וטבילה, ומה שהוא חייבת בהטפת דם ברית זה אינו מחיובי הגירות אלא חיוב מצות מילה ככל

83. הובאה בתד"ה "דר' יוסי" יבמות דף מ"ו ב'.

84. שבת דף קל"ה א'.

85. הלכות איסורי ביאה פרק י"ד הלכה ה'.

86. הובאה בתד"ה דר' יוסי יבמות מ"ו ב'.

87. יבמות דף מ"ו ב' ד"ה "ר' יוסי".

88. לדעות נוספות ראה אנציקלופדיה תלמודית ערך גרות.

89. הרב שאול ישראלי "הטפת דם ברית של יהודי אתיופיה הנימולין" תחומין ז' תשמ"ו עמ' 295.

90. ראה צפנת פענח על התורה ויקרא עמ' קל"ט ובהערה ס' שם מובאות "נוספות מספריו.

ישראל, וגירותו הושלמה עם טבילתו. את דבריו אלה הוא ביסס בין השאר על נוסח דברי הרמב"ם בהלכות מילה:

"גר שנכנס לקהל ישראל חייב מילה תחילה. ואם מל כשהיה עכו"ם צריך להטיף ממנו דם ברית **ביום שנתגייר**".[91]

דיוקו מבוסס על אריכות הדברים שבלשון הזהב של הרמב"ם "ביום שנתגייר", שמחד זהו ייתור דברים לכאורה שלא לצורך, ומאידך משמע שכשבאים להטיף ממנו דם ברית הוא כבר נחשב לגר. הרי שאין הטפת הדם תנאי לגירותו, אלא זה מדין מצוות מילה ולא מדיני גירות.

בהקשר זה ראוי לחזק את הדברים על פי הגירסא ברמב"ם שמביא הרב מנחם זמבא[92] והיא:

"צריך להטיף ממנו דם ברית **ביום ח' שנתגייר**".

גירסה זו ודאי מורה על כך שמדובר כאן בחיוב ברית מילה רגיל מדין מצות מילה שנוהגת בכל ישראל.

גדר הנכרי הפסול למול

ענין נוסף הצריך ברור הוא מה גדר נכרי שנקבע בסוגיא בעבודה זרה שפסול למול. בסוגיה שם הובאו שני מקורות לפסול זה. ר' יהודה דורש זאת מכך שכתוב "המול ימול"[93] ור' יהודה הנשיא לומד זאת מהפסוק "ואתה את בריתי תשמור".[94] מפרש על כך רש"י:

"ואתה את בריתי תשמור — וזרעך אחריך ולא עובד כוכבים.

המול ימול — קרי ביה המל ימול. מי שהוא מהול ימול אחרים".

במהלך הסוגיה שם דנה הגמרא מה הנפקא מינה בין שני הלימודים, ומסקנתה:

"אלא איכא בינייהו אשה. למ"ד ואתה את בריתי תשמור ליכא, דאישה לאו בת מילה היא. ולמ"ד המול ימול איכא, דאישה כמאן דמהילא דמיא".

ההלכה היא שאשה כשרה למול[95], כדעת ר' יהודה שדורש מהפסול "המול ימול".

אם אנו מנתחים את הנפקא מינה שבין הלימודים השונים עולה שהלימוד "ואתה את בריתי תשמור" מורה שרק מי שמצווה על מצות מילה כשר

91. פרק א' הלכה ז'.
92. ראה לעיל הערה 121.
93. בראשית י"ז י"ג.
94. בראשית י"ז ט'.
95. רמב"ם הלכות מילה פרק ב' הלכה א'. שולחן ערוך יורה דעה סימן רס"ד סעיף א'.

למול, ואילו הלימוד של "המול ימול" מורה שאסור שהמוהל יהיה בגדר ערל, ועל כן אישה כשרה למול.[96]
לאור מסקנה זו תתכן מציאות של נכרי שלא יהיה בו חסרון ערלות ומילתו תהיה כשרה. וזאת למרות שהסוגיה שם אומרת שערבי מהול וגבעוני מהול הם בגדר ערלים.
לעיל הזכרנו את שיטת הרשב"א שגר שמל ולא טבל הרי הוא מקצת יהודי[97] ונראה ללא ספק שדבר זה די בו כדי שלא יחשבו כערלים, ומילתם תהיה כשרה.
גם לשיטת הריטב"א בסוגיא ביבמות (ע"א.) שלא מציין את הגדרתו של הרשב"א ביחס לגר שמל ולא טבל, נראה שלענייננו תהיה משמעות לעובדה שמל את עצמו. שכן כתב ביחס לגר שמל ולא טבל:

"לאותו גר שמל ולא טבל — פי' דסבירא לן שאינו גר. ומיהו מילתו מילה כיון שהיתה לשם יהדות".[98]

ונראה שכוונתו באומרו שמילתו מילה שאין הוא יותר בגדר ערל, ואם כן הוא יהיה כשר למול.
הרב אברהם שפירא הוסיף מקרה נוסף של גר שכשר למול:[99] הרמב"ם בהלכות מלכות[100] קובע:

"בן נוח שרצה לעשות מצוה משאר מצוות התורה כדי לקבל שכר אין מונעין אותו לעשותה כהלכתה".

מחדש הרב שפירא שאומנם נכרי שמל את עצמו מדין נימוסיהם יחשב כערל, אך אם הוא קבל על עצמו מצות מילה של ישראל ומל את עצמו יותר אין הוא נחשב כערל, ועל כן הוא יהיה כשר למול.

גדר הטפת דם ברית

לעיל הזכרנו את שיטת הרוגצ'ובר[101] שגר שנימול בגויותו הליך הגירות שלו כולל טבילה בלבד, ואילו חיובו בהטפת דם ברית קשור למצות מילה הכללית ולא נובע מהליך הגירות.

96. ראה חידושי הגר"ח על הש"ס (סטנסיל) על מסכת יבמות "בענין מילת אשה עבד קטן ונכרי וכן הרב ישראל לעיל הערה 89 עמ' 303.
97. הערה 23.
98. יבמות ע"א א' ד"ה "לאתויי גר".
99. "בענין הטפת דם ברית בגירות עולי אתיופיה" ברקאי ג' 149, 151.
100. פרק י' הלכה י'.
101. לעיל בסמוך להערה 90.

כפי שציינו לעיל[102] המילה אותה מל הגר נושאת משמעות כפולה, האחת חובת מילה מצד הליך הגירות והשניה מילה מדין מצות מילה הכללית הנוהגת בכל ישראל. כאשר אנו דנים על הטפת דם ברית יש לבחון איזה משמעות היא נושאת, האם היא נחשבת כמילה בדין מצות מילה או רק מילה לענין טקס הגירות, אך אין היא נחשבת כמצות מילה הכללית.
לשאלה זו עשויה להיות השלכה משמעותית שכן אם הטפת דם ברית אינה מילה. הרי שיתכן ונכרי כשר להטיף דם ברית, שכן כל המיעוט של נכרי הוא דוקא מלמול. אך אם הטפת דם ברית היא כמילה הרי שנכרי יהיה פסול גם להטיף דם ברית.[102]
שיטת הבה"ג[103] היא שגר שנימול בגויותו צריך הטפת דם ברית וקטן שנולד מהול לא צריך. ומקשה עליו הר"ש[104] מדוע קטן שנימול תוך שמונה לא צריך הטפת דם ברית[105] ואילו נכרי שנימול בגויותו וחפץ להתגייר צריך? נראה שהבה"ג סובר שהטפת דם ברית מועילה לדין מילת גירות, ולא לדין מצות מילה הכללית ולכן גר שנימול בגויותו צריך הטפה ותינוק שנימול תוך שמונה לא צריך.
כפי שעולה משאלת הר"ש הרי שהוא סובר שדין הטפת דם ברית משמעותו גם מצות מילה הכללית.
שיטת הש"ך[106] היא שקטן שנימול תוך ח' ימים ללידתו צריך הטפת דם ברית. הרי שלדעתו להטפת הדם יש משמעות לענין מצות מילה הכללית. כפי שציינו לעיל אם דין הטפת דם ברית אינו מדין מצות מילה הכללית יתכן וגוי יהיה כשר לכך. אומנם יש לסייג ולהעיר שגם אם אמנם פתרנו את הפסול העקרוני של גוי, עדיין לא פתרנו את בעית הכוונה — ה"לשמה". אלא ששאלה זו עצמה האם יש כלל צורך בכוונה לשמה שנויה במחלוקת בגמרא בעבודה זרה[107] ואף אם לענין מילה נפסוק שצריך שתהיה לשמה, עדין אין זה מוביל בהכרח למסקנה שגם בהטפת דם ברית יש צורך בכוונה לשמה.

פרק ט' — פסיקת הרבנות הראשית בענין יהודי אתיופיה

שאלת גיורם של עולי אתיופיה העמידה את הרבנות הראשית בדילמה

102. לעיל בסמוך להערה 11.
103. הובאה בתוספות שבת דף קל"ה א' ד"ה "לא נחלקו".
104. הובא בראי"ש שבת פרק ר' אליעזר דמילה סימן ה'.
105. ראה דעת הש"ך יורה דעה סימן רס"ח ס"ק ב' שחולק וסובר שחייב בהטפת דם ברית.
106. לעיל הערה 105.
107. דף כ"ז א'.

כמעט בלתי אפשרית. מחד פסיקה שהם יהודים תפתור את השאלה האנושית רגשית של אנשים הרואים את עצמם כיהודים לכל דבר, כמי שנרדפו על כך וכמי שמסרו נפשם על כך. אך מאידך תסבך אותם בשאלות יוחסין קשות. וזאת על רקע גיטין שאינם גיטין. מאידך קביעה שאינם יהודים תפטור את בעית היוחסין אך תסבך בשאלה האנושית כנ"ל.
השאלה המרכזית היתה האם הם צריכים הטפת דם ברית, שכן טבילה הם בלאו הכי נוהגים מה גם שזה הליך שהוא קל יותר. בעית מילה לא קיימת שכן הם כולם נימולים.
ברקע שאלת יהדותם עומדת דעתו של הרדב"ז בתשובותיו[108] שראה אותם כיהודים. החשש הינו שמא בקרב אותם יהודים נשתקעו נכרים, ועל כן עלתה השאלה כיצד לדון אותם.
מכיון שהם כולם נימולים הרי תתכנה שתי אפשרויות. או שהם נימולו על ידי יהודי או שנימולו על ידי גוי שנשתקע בינהם. אם הם נימולו בידי יהודי הרי שאין כל בעיה. ודאי אם הוא מל לשם גירות, ואף אם לא הרי כבר ציינו[109] שאין צורך בכוונה לגירות בדוקא ודי בכוונה לשם מצות מילה, וזו ודאי שקיימת שכן הם מחזיקים במצוה זו כיהודים.
אם האדם לא נימול בידי יהודי וגם אמו אינה יהודיה,[110] אז עולה הבעיה של גר שנימול בגויותו.
כפי שציינו לעיל לדעת הרבה ראשונים במקרה זה אין צורך בהטפת דם ברית. גם לאותם ראשונים שאכן דורשים הטפת דם ברית, יתכן ופסול נכרי במילה הוא מצד הכוונה שאינו מכוון לקיים מצוות בורא עולם. אך כאן אנן סהדי שיהודי אתיופיה מלו עצמם מדין דת ישראל ועל כן אין חסרון כוונה זה. גם אם נאמר שפסול נכרי למול הוא פסול מהותי כיון שאינו בתורת המצוה אבל אותם אנשים הרי קבלו עליהם את כל המצוות ובכלל זה מצות מילה ואם כן יש מקום לומר שאין בהם חסרון זה שאינם בתורת המצוה. מה גם שהזכרנו דעה באחרונים שגם שיטות הראשונים הדורשות הטפת דם ברית, אין זה מדיני גירות אלא מדיני מילה, ועל כן לענין גירותם זו הושלמה בטבילתם ולשם כך אין צורך בהטפת דם ברית.
על רקע הספקות העובדתיים האלו, על רקע הסבירות הנמוכה שיש מביניהם מי שגם אמו נכריה וגם נימול על ידי מי שאינו יהודי, ועל רקע

108. שו"ת הרדב"ז חלק ז' סימן ה' וסימן ט'.
109. ראה לעיל פרק ד'.
110. שכן אם אמו יהודיה בין אם מצד שנתגיירה ובן אם משום שהיא יהודיה מלידה הרי שהולד מתייחס אחריה וגם הוא יהודי.

הספקות ההלכתיים שהוצגו לעיל קבעה הרבנות הראשית שאין צורך בהטפת דם ברית.[111]

סיכום

עניינו של מאמר זה הוא טבילה ומילה בגירות, אגב זה נתלווה ענין נוסף והוא מרכיב בית הדין שהוא לחלק מהפוסקים חלק בלתי נפרד מהטבילה והמילה.

בדברינו ראינו שדבר שבהשקפה ראשונה נראה כפשוט וברור, הרי שבמבט מעמיק יותר נראה כמורכב הרבה יותר. הבנת מהות המרכיבים השונים יש לה השלכתות הלכתיות רבות לקולא ולחומרא. וכפי שהראינו אין אחידות דעות בענין בין הפוסקים, לא בין חכמי המשנה והתלמודים ולא בין הראשונים והאחרונים.

אין בדברים משום מיצוי של החומר ההלכתי הרחב מיני ים בענין, אך יש בו סקירה של הדיונים ההלכתיים המרכזיים בסוגיה זו מקורותיהם ועגונם בחז"ל והשלכותיהם הלכה למעשה.

דורנו זכה ששאלות הגיור עלו על שולחנם של פוסקים לא רק ברמת שאלת היחיד אלא ברמת שאלת הציבור. בעיות שעלו בפני עזרא הסופר ובית דינו בעת שיבת ציון הראשונה חוזרות ועולות בדורנו בעת שיבת ציון השניה. וכבר הורו זקנים "ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם — וכי תעלה על דעתך שאם הולך אצל הדיין שלא היה בימיו?! הא אין לך לילך אלא אצל שופט שבימיו".

111. ראה מאמרו המקיף של הרב הראשי לעיל הערה 99 ומאמרו של הרב ישראלי לעיל הערה 89.

איסור לא תרצח ביחס לנכרים

תוכן המאמר

א. דינו של ישראל שהרג נכרי
ב. האם ישראל שהרג נכרי עבר על איסור לא תרצח והאם דינו מסור לשמים?
ג. מתי אומרים "טוב שבגויים הרוג" ומתי נאמר "לא מעלין ולא מורידין"?
ד. "אין מורידין" — האם פירושו שאסור להוריד או שאין מצוה להוריד?
ה. בירור שיטת הרמב"ם בענין "אין מורידין"
   1. סתירה בדברי הרמב"ם.
   2. קושיות המנחת חינוך על הבית יוסף וההולכים בשיטתו.
   3. ישוב קושיות המנחת חינוך ובירור שיטת הרמב"ם.
ו. בירור השיטות שיש איסור תורה בהריגת נכרי.
ז. האם נכרי, שעבר על אחת משבע מצוות בני נח, נחשב לגברא קטילא?
ח. היש חובה להעמיד לדין נכרים העוברים על שבע מצוות בני נח?
ט. הריגת בני שכם ע"י שמעון ולוי.
   1. מחלוקת הרמב"ם והרמבן בענין הריגת בני שכם.
   2. הסבר מחלוקתם עפ"י החתם סופר.
   3. קושיות הר"ן והמהר"ל על הרמב"ם ותשובות עליהן.
י. סכום.

איסור לא תרצח ביחס לנכרים

א. מה דינו של ישראל שהורג אינו יהודי?

מכילתא משפטים פרשה ד':

"וכי יזיד איש על רעהו" — להוציא אחרים. איסי בר עקיבא אומר: קודם מתן תורה היינו מוזהרים על שפיכת דמים לאחר מתן תורה תחת שהוחמרו הוקלו (?) באמת אמרו: פטור מדיני אדם ודינו מסור לשמים"[1].

מה כונת המכילתא במשפט "לאחר מתן תורה תחת שהוחמרו הוקלו"?. אפשר לפרשה בשלשה דרכים:

א. **מרכבת המשנה:** המכילתא תמהה כיצד יתכן שלאחר מתן תורה הוקל לגבינו דין שפיכות דמים בעוד שלפני מתן תורה היינו מוזהרים על שפיכות דם של גוי? ועל כך השיב איסי בר עקיבא שאיסור שפיכות דמים נשאר בעינו, ורק ביחס לעונש יש הקלה.

ב. **משך חכמה:** (שמות כא, יד). דברי איסי בר עקיבא אינם בדרך של תימה אלא על דרך החיוב, וכונתו, שכיון שאחר מתן תורה הוחמר דמם של ישראל ונעשו חשובים יותר בעיני מלכו של עולם לכן הוקלו ואינם נהרגים על הריגת גוי.

וממשיך המשך חכמה וכותב:

"ומהאי טעמא נראה דאדם המזיק לעכו"ם חייב לשלם, אע"ג דאם הורגו אינו נהרג ולא שייך בזה ולא יהיה ממונו חמור מגופו[2] דטעמא דפטור בהורגו משום שקשה בעיני השם להרוג ישראל ויקר המותה לחסידיו מה שאין כן ממונו ודו"ק".

ועוד כתב שם:

"ויתכן משום דישראל שהרג בן נח איכא מלבד חטא הרציחה עוד עוון דחילול השם יתברך, וכמו שהפליגו בירושלמי אלו מציאות (בב"מ): "ניחא ליה לשמוע ברור אלותהון דיהודאי מן כל אגר עלמא" כל שכן ברציחת גופו החילול השם. ובזה אמרו אין יוה"כ ותשובה ויסורים וכו', רק מיתה ממרקת וכו', "אם יכופר לכם העון הזה עד תמותון",

1. יעויין בתורה שלמה מקורות מקבילים למכילתא זו עם שינויים קלים.
2. בשאלה זו כבר דנו הבית מאיר אבן העזר סימן י"ז ס"ק כ"ג. והשער המשפט סימן תח, ובשו"ת פני מבין רלט א, ובאורח למישור על דרכי משה הארוך סי' קנח. ובספר בני ישראל ובני נח בפרק גזל עכו"ם, הרחבנו הדיבור בזה ותירצנו קושיתו של המשך חכמה.

נמצא דין עונש מיתה על חילול השם ואיך יכופר לו על ידי מיתה חטא הרציחה ועל כרחין דינו מסור לשמים ודו"ק". עכ"ל[3]

ג. דרך נוספת על פי **שיטת הר"ן** (בחידושיו לסנהדרין נז) בדברי הגמרא בב"ק (לח.): איסי בן יהודה בא להסביר דברי התי"ק שאמנם כן תחת שהוחמרו ולא שמרו על שבע מצוות בני נח, הוקלו ואין **איסור** לא תרצח בהריגת גוי, כשם שהותר ממונם, משום שלא שמרו על שבע מצוות בני נח שניתנו להם. ומה שסיים שדינם מסור לשמים, זה רק ביחס לגר תושב, שכיון שקיבל עליו שבע מצוות בני נח חזר למצבו הראשון שלפני

3. אמנם פירוש זה חדש וראוי למי שאמרו אך לענ"ד מדברי הרמב"ם בהלכות רוצח לא משמע כך שכן כתב שם הרמב"ם (רוצח פ"ב הי"א): "(בראשונה) מי שהרג גר תושב אינו נהרג עליו בבי"ד שנאמר וכי יזיד איש על רעהו, ואין צריך לומר שאינו נהרג על העובד כוכבים ואחד ההורג את עבד אחרים או ההורג עבדו הרי זה נהרג עליו שהעבד קיבל עליו מצות ונוסף על נחלת ה'". משמע מדברי הרמב"ם שמה שאין ישראל נהרג על הריגת ג"ת זה משום שלא קיבל עליו שאר מצוות ואינו נמנה על נחלת ה' ואינו בגדר "רעך" ולא משום שבמעשה הריגתו נעשתה עבירה חמורה יותר שאין עליה כפרה ויעויין שם בכ"מ בסוף הל' יא שכתב: "ומ"ש שהעבד קיבל עליו מצות ונוסף על נחלת ה', בא רבינו ליתן טעם למה חייבים על העבד ולא על ג"ת, מפני שהעבד קבל עליו מצוות ישראל ונוסף על נחלת ה' שהם ישראל משא"כ ג"ת".

עוד קשים לענ"ד דברי המשך חכמה, שכן הרמב"ם בהלכות תשובה פ"א ה"ד כתב:

"... עבר על כריתות ומיתות בי"ד ועשה תשובה — תשובה ויוה"כ תולין ויסורין הבאים עליו גומרין לו הכפרה, ולעולם אין מתכפר לו כפרה גמורה עד שיבואו עליו יסורין, ובאלו נאמר: (תהלים פט, לג) 'ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עונם', במה דברים אמורים בשלא חילל השם בשעה שעבר, אבל המחלל את השם, אעפ"י שעשה תשובה והגיע יוה"כ והוא עומד בתשובתו ובאו עליו יסורין, אינו מתכפר לו כפרה גמורה עד שימות. אלא תשובה, יוה"כ ויסורים שלושתן תולין ומיתה מכפרת, שנא': (ישעיה כב, יד) 'ונגלה באזני ה' צבא' אם יכופר העון הזה לכם עד תמותון". הרמב"ם דן בהלכה זו באחד שעבר על כריתות ומיתת בי"ד וחילול ה', ועל כך תשובה ויוה"כ ויסורים ומיתה מכפרים. הרי שלמרות שחייב מיתה כפולה מצד מיתת בי"ד ומצד חילול ה' — מיתתו מכפרת. ולא כפי שכתב המשך חכמה שאם יהרגוהו על חילול ה' לא יהיה במה לכפר על מיתת בית דין. ואם נאמר שאם בי"ד יהרגוהו, הרי לא יתקיים בו דין יסורים — זה אינו, כי יסורים יכולים לבוא לאחר המות וכפי שהסביר שם הלחם משנה אליבא דרבנן החולקים על ר"א ושהרמב"ם פסק גם כרבנן וגם כר"א וההבדל ביניהם שלר"א היסורים מכפרים לפני המיתה ורבנן סבורים שהיסורים של אחר המיתה ימרקו ויביאו לו כפרה גמורה. ועוד תמוה לומר שאדם שחייב פעמיים מיתה כגון שעבר בשבת על שתי אבות מלאכה לא יבצעו בו דין מיתה כי לא יהיה לו במה לכפר על חיוב מיתה השני? ועוד הקשה מו"ר הרב אבגדר נבנצל מדוע בהריגת יהודי אין משום חילול ה'?

מתן תורה,וכפי שיבואר להלן. כך למד כנראה המנחת חינוך במצוה לד.
לפי דעתי, זו גם דעת הרמב"ם והיראים כפי שנראה בהמשך.[3]*
הרמב"ם בהלכות רוצח פ"ב הי"א פסק כדברי המכילתא: **ההורג ג"ת ואין צריך לומר עובד כוכבי אינו נהרג בבי"ד.**

ב. האם ישראל שהרג גוי עבר משום לא תרצח והאם דינו מסור לשמים?
הכ"מ כתב על דברי הרמב"ם שצוטטו לעיל:
"וזה שכתב אינו נהרג עליו בבי"ד, כלומר, אבל בדיני שמים חייב" (עפ"י המכילתא שהובאה לעיל).
ויש לברר אם דברי הכ"מ מתיחסים לרישא של הרמב"ם דהיינו להורג ג"ת או גם לסיפא להורג גוי סתם?
דומני שהרמב"ם למד שדברי המכילתא מתיחסים רק לג"ת שהרי כתב:
"(בראשונה)[4] מי שהרג ג"ת אינו נהרג עליו בבי"ד שנא': וכי יזיד איש על רעהו". והם דברי המכילתא, והוסיף וכתב: "ואין צריך לומר שאינו נהרג על העובד כוכבים".
מכאן שהרמב"ם למד שדברי המכילתא מתיחסים רק לג"ת, ורק בזה הדין מסור לשמים, אבל בהורג גוי סתם לא שמענו. וכן משמע מדברי הרמב"ם בראש הלכות רוצח שכתב שם:
"כל ההורג נפש אדם מישראל[5] עובר בל"ת שנאמר לא תרצח"
כלומר רק על נפש אדם **מישראל** עוברים בלא תרצח.
כך גם הבין המנחת חינוך במצוה לד שכתב שאין הגויים בכלל איסור לא

3*. על פי הסבר זה נבין גם את פסקו של הרמב"ם (הלכות מלכים פרק ח הלכות ט—י) שנכרי שמיאן לקבל על עצמו שבע מצוות בני נח — יהרג. וטרחו המפרשים למצא מקור לכך ומדוע באמת יהרג? ונ"ל שכיון שהנכרים לא קיימו שבע מצוות בני נח הותר ממונם וגופם, עד שיקבלו אותן עליהם מחדש, וישובו למסגרת האנושית המקובלת.

4. למילה 'בראשונה' אין שום משמעות והיא כנראה תוספת צנזורה ובדפוסים רומי ואמסטרדם אינה מופיעה וכנראה שגם בדפוס שהיה לפני הכ"מ לא היתה מילה זו.

5. זו הגירסא המדויקת כפי שמופיעה במהדורת פרנקל ולא כפי שמופיעה במהדורות שלנו שהשמיטו המילה "מישראל". זו גם הגירסא שהיתה לפני המנחת חינוך.
למעשה גירסא זו מתחייבת מתוך המשך דברי הרמב"ם שכתב: "ואם רצח בזדון בפני עדים מיתתו בסייף שנא': 'נקם ינקם', מפי השמועה למדו שזו מיתת סייף. בין שהרג את חבירו בברזל בין ששרפו באש מיתתו בסייף" (שם ה"א). זה ברור שדברים אלו נכונים רק בהורג ישראל ולא בהורג גוי שהרי אין ענש בידי בי"ד בהריגתו. על כרחינו אנו אומרים שהלכות אלו עד פ"ב ה"י עוסקות כולן בהריגת ישראל. ומשם והלאה החל הרמב"ם לדון בדיני הריגת ג"ת, גוי ועבד כנעני.

תרצח אף לא ג"ת. והאיסור להרוג ג"ת נובע מהחיוב להחיותו, וכיום שאין ג"ת נוהג לדעת הרמב"ם, דינו כעכו"ם רגיל.[5]*

וכך עולה מדברי היראים סי' רמח:

"ואינה נקראת רציחה אלא מישראל דכתיב אשר ירצח את רעהו. רציחת רעהו נקראת רציחה, באדם אחר אינה נקראת רציחה... תולדות הרציחה שלא להרוג הגויים כדתניא בע"ז פ"ב הכותים ורועי בהמה דקה לא מעלין ולא מורידין".

היראים מכנה איסורי דרבנן בשם תולדות כפי שכתב בהקדמה לספרו. כנראה שהיראים למד ג"ש מדרשת המכילתא שהובאה לעיל לפסוק זה. וכמו ששם המילה רעהו ממעטת אחרים (גויים כולל ג"ת) כך גם כאן המילה רעהו ממעטת אחרים. וכך יצא שהגויים התמעטו לא רק מעונש של לא תרצח אלא גם מהאיסור של לא תרצח. אפשר שאף הרמב"ם למד כיראים. או שהוא למד שהמכילתא ממעטת גוי לא רק מהעונש אלא אף מהאיסור כי כך משמע מדברי איסי בן עקיבא שתחת שהוחמרו הוקלו ואף **לא הוזהרו** על שפיכות דמים. וכן למד המנחת חינוך.

גם **המהרש"ל (ים של שלמה, בב"ק פ"י, כ)** סבור שאין איסור תורה בהריגת גוי כמו שאין איסור תורה בגניבה מגוי, וז"ל:

"וכתב הרמב"ם וכן הסמ"ג וכן הטור שגניבה וגזילה שוין בין ישראל לגוי, וכל הגונב גוי עובר בלאו כאילו גונב מישראל. **ודבר תימה הוא בעיני כי התורה בכללה ובפרטה לישראל ניתנה?!**"

ודברים דומים כתב בספר קובץ שיעורים (פסחים ס"ק צה):

...והנה צריך להבין דמאי שנא לאו דלפני עור (שנוהג בנכרי) מכל הלאוין, שאינן נוהגין בנכרי, כמו לא תגנוב ולא תגזול, שאפי למ"ד גזל עכו"ם אסור, ילפינן ליה מקראי אחריני, וכן לא תרצח...".

ועלינו לברר ענין זה ממקורות נוספים.

ג. מתי אומרים 'טוב שבגויים הרוג', ומתי נאמר 'לא מעלין ולא מורידין'?

מכילתא ויהי בשלח פרשה א (הוצאת הורוויטש־רבין):

"ויקח שש מאות רכב בחור" — משל מי היו הבהמות שהיו טוענין המרכבות? אם תאמר משל מצרים היו והלא נאמר: 'וימת כל מקנה

5*. אפשר שלענין זה יחשב לגר תושב מי ששומר ז' מצוות על פי הכתוב בתורה, גם בלי קבלה בפני ג', כפי שכתב הכ"מ (הלכות ע"ז פ"י ו) לענין ישיבה בארץ, וכן כתב בכנסת הגדולה (חו"מ תכ"ה) וז"ל: קבלה בפני ג' רק להחשיבו כישראל גמור לכל דבריו, לזונו, לפרנסו, לכלכלו ולהשקותו....אולם להציל מסכנת נפשות חייבים גם אם לא קיבל ז' מצוות בפני ג'. אולם רבים חלקו עליהם וגם הרמב"ן והריטב"א שהובאו להלן לא כתבו כן.

מצרים', ואם תאמר משל פרעה היו והלא כבר נאמר: 'הנה יד ה' הוי־
ה במקנך אשר בשדה', ואם תאמר משל ישראל היו והלא כבר נאמר:
'וגם מקננו ילך עמנו לא תשאר פרסה', אלא של מי היו? של הירא את
דבר ה''. נמצאנו למדין — הירא את דבר ה' הם היו תקלה לישראל,
מכאן היה רבי שמעון בן יוחאי אומר: טוב שבגויים הרוג[6] טוב
שבנחשים רצוץ את מוחו''.

וכן במסכת סופרים פט''ו ה''ט:

''תני ר''ש בן יוחאי הטוב שבעובדי כוכבים בשעת מלחמה[7] הרוג,
הטוב שבנחשים רצוץ את מוחו, הכשרה שבנשים בעלת כשפים, אשרי
מי שהוא עושה רצונו של מקום''.

וכן בתלמוד הירושלמי סוף מסכת קדושין:

תני ר' שמעון בן יוחאי: הכשר שבגויים הרוג, טוב שבנחשים רצוץ את
מוחו''[8].

וכן במדרש הגדול ובמדרש שכל טוב.

לעומת דברי רשב''י אלו קימת מימרה אחרת:

''תניא העובדי כוכבים והרועי בהמה דקה לא מעלין ולא מורידין''
(ע''ז יג ע''ב ושם כו ע''א, סנהדרין נז, ע''א).

לכאורה ברייתא זו סותרת דברי רשב''י וכיצד נקיים שניהן?

התוס' ע''ז כו ע''ב ד''ה ''ולא מורידין'' תירצו וז''ל:

''וי''ל דהירושלמי דקדושין מפרש היינו בשעת מלחמה, ואע''פ שסתם
כנענים עובדי כוכבים ומזלות הם ועוברין על שבע מצוות, מכל מקום
אין מורידין דרבינהו בקרא להיתרא דכתיב ''והיה לך למס ועבדוך''
(דברים כ)[9].

6. במכילתא עם פירוש המלבי''ם הגירסא היא ''טוב שבמצרים'' וכן הגירסא בפירושו של רבנו בחיי לתורה שם, וכן ברש''י על התורה פי''ד פסוק ז'. לעומת זאת בתנחומא הוצאת אשכול הגירסא היא ''טוב שבעובדי ע''ז''. ולפני המהר''ל בפירוש גור אריה היתה הגירסא ''טוב שבכותים''. ובירושלמי קדושין הגירסא הוא ''כשר שבגויים'' ובמסכת סופרים ''טוב שבעובדי כוכבים''. ומרבוי הגירסאות אנו למדים שיד הצנזורה פעלה כאן. עפ''י הדפוסים המוגהים והמדויקים מסתבר שהגירסא היתה ''טוב שבגויים הרוג''.

7. בפני התוס' ע''ז כו ע''ב, ד''ה ''ולא מורידין'', לא היו המילים בשעת מלחמה.

8. גם בדברי הירושלמי רבו הגרסאות יש דפוסים שבכלל לא מופיעה בהם הפיסקה ''הכשר שבגויים הרוג'' ויש נוסחאות שכתוב: ''הטוב שבמצרים'' והתוס' ע''ז כו ע''ב נראה שגרסתם היתה, ''הכשר שבכנענים בשעת מלחמה''.

9. וכן כתב המרדכי ע''ז, תתיד. וכן הר''ש משנץ שם, ותלמידי רבינו יונה שם. וכן האריך בדבר המהר''ל בבאר הגולה באר שביעי ד''ה ''ובפירוש'' וכן בגור אריה על התורה שמות, יד, ז'.

כן משמע מהרמב"ם עבודת כוכבים פ"י ה"א וז"ל:

"אין כורתין ברית לשבעה עממין[10] כדי שנעשה עמהן שלום ונניח אותם לעבוד עכו"ם שנא': 'לא תכרות להם בריתי', אלא יחזרו מעבודתם או יהרגו, ואסור לרחם עליהם שנא': 'לא תחנם', לפיכך אם ראה מהם אובד או טובע בנהר לא יעלנו, ראהו נטוי למות לא יצילנו, אבל לאבדו בידו או לדחפו לבור וכיוצא בו אסור, מפני **שאינו עושה עמנו מלחמה**".

וכן מדבריו בהלכות רוצח פ"ד הי"א:

"אבל עובדי כוכבים, **שאין בינינו ובינם מלחמה**, ורועי בהמה דקה מישראל וכיוצא בזה, אין מסבבים להם המיתה, ואסור להצילם אם נטו למות, כגון שראה אחד מהן שנפל לים אינו מעלהו שנא': 'לא תעמוד על דם רעך', ואין זה רעך".

מפרשים שונים הקשו,[11] אם דברי רשב"י הם רק בשעת מלחמה מה חידש? הרי אותו גוי רודף אחרינו, והבא להרגך השכם להרגו![12].

ותירץ בעל הכנה"ג בסימן תנ"ה בשלשה אופנים:

א. ...ושמא בא להשמיענו דאפי' אם יכולים אנו להצילו באחד מאיבריו לא נקפיד על זה.

ב. והנכון שבא להשמיענו דאפילו שזה הגוי אינו עושה מלחמה כיון שכלל אומתו עושה עמנו מלחמה עם ישראל אחינו מורידין ולא מעלין והכי דייק הרמב"ם. ומעין זה כתב המהר"ל בפרשת וישלח להסביר את מעשה בני יעקב.

ג. א"נ, ישראל, כל שחדל עצמו מן המלחמה, אינו יכול להורגו, אבל הגוי כל שבא במלחמה עם ישראל, אף אם ישלים עמו, אינו יכול לכרות להם ברית אלא כשלא יעבוד ע"ז[13], אבל כל שלא בא בתחילה במלחמה לא מורידין ולא מעלין" עכ"ל.

10. בדפוסים מדויקים כתוב לעובדי ע"ז וכן במהדורת קאפח.

11. רבינו ישעיה לתורה שמות יד ז'. כנסת הגדולה חו"מ סימן תנה, מרכבת המשנה על המכילתא שהובאה לעיל בשם בעל צדה לדרך. ספר קו המדה על המכילתא ובפירוש "זה ינחמנו".

12. רבינו בחיי שמות יד ז. אכן הסביר שהריגת הגוי בשעת מלחמה אליבא דרשב"י היא מדין הבא להרגך השכם להרגו.

13. ויש לעיין אם הכנה"ג התכוון לע"ז בלבד וכפי שגם משמע ברמב"ם הלכות עכו"ם פ"י ה"א או לכל שבע מצוות בני נח כפי שמשתמע מהרמב"ם הלכות מלכים פ"י, ואם צריכים גם קבלה בפני בי"ד כדין ג"ת? על הסתירה שבין דברי הרמב"ם בהלכות עכו"ם לדבריו בהלכות מלכים עוד נעמוד להלן.

סכום הדברים:

לדעת רב המפרשים טוב שבגויים הרוג נאמר בשעת מלחמה, ואין הכוונה לגוי שרודף אחר יהודי להורגו, אלא די שאומתו באותו זמן נמצאת אתנו במצב מלחמה, או אם הסתיימה המלחמה והוא שייך לאומה שעשתה אתנו מלחמה ועדיין עובד ע"ז, כפי שכתב הכנה"ג.

ד. "אין מורידין" — האם פירושו שאסור להוריד או שאין מצוה להוריד?

בדברי הרמב"ם אפשר לכאורה לדייק לכאן ולכאן. מדבריו בהלכות עבודת כוכבים משמע שאם זו אינה שעת מלחמה יש **איסור** לאבד או לדחוף לבור בידיים וז"ל שם:

"אבל לאבדו בידו או לדחפו לבור וכיוצא בזה **אסור** מפני שאינו עושה עמנו מלחמה" (ע"ז פ"י ה"א)[14].

לעומת זאת מדבריו בהלכות רוצח פ"ד הי"א משמע **שאין איסור** בדבר וגם אין חובה לעשות זאת, וז"ל שם:

"אבל עובדי כוכבים, שאין בינינו ובינם מלחמה, ורועי בהמה דקה מישראל וכיוצא בה, **אין** מסבבים להן המיתה **ואסור** להצילן אם נטו למות, כגון שראה אחד מהם שנפל לים אינו מעלהו שנא': 'לא תעמוד על דם רעך', ואין זה רעך".

ומזה שכתב ביחס להורדה **אין** מסבבים להן המיתה, וביחס להצלה כתב **שאסור** להצילן, עולה ברור שלהוריד אין איסור אלא שאין חובה, ולהציל יש איסור.

גם הטור ביו"ד סימן קנח כתב כלשונו של הרמב"ם בהלכות רוצח וז"ל:

"עכו"ם שירדו לבור או למקום סכנה אין על הרואה אותם להעלותו אפילו אם יתן לו שכר, ומכל מקום **אין מורידין** אותם לבור בידיים...".

וכתב שם הב"י וז"ל:

"ומ"ש רבינו ומכל מקום אין מורידין אותן לבור בידיים — שם ברייתא, ומשמע מדברי התוס'[15] דלא למימרא שאסור להורידם, אלא היינו לומר שאינו מצווה להורידם אעפ"י שהם עוברים על ז' מצוות, ומיהו היכא דמקיימין ז' מצוות משמע דאסור להורידם, והא

14. וכן דייק המנחת חינוך במצוה צד, ותמה על הב"י וההולכים בשיטתו, שאין הכונה לאיסור אלא שאין מצוה.

15. תוס' ע"ז כו ע"ב וז"ל שם: "...ואעפ"י שסתם כנענים עובדי כוכבים הם ועוברים על שבע מצוות מכל מקום אין מורידין, דרבינן בקרא להיתרא, דכתיב: "והיה לך למס ועבדוך".

דאמרינן במסכת סופרים טוב שבעכו"ם הרוג היינו בשעת מלחמה.
וכן נראה מדברי הרמב"ם בפ"ד מהלכות רוצח" עכ"ל.

רואים אנו שהב"י נטה לדברי הרמב"ם בהלכות רוצח שאין חובה להוריד אבל אין איסור, ולא כדברי הרמב"ם בהלכות ע"ז.[16] ויש להבין מדוע, ויתבאר אי"ה בהמשך.

בעקבות דבריו כאן, פסק הב"י בשו"ע יו"ד קנח:

"עובדי כוכבים (מז' עממין)[17] שאין בינינו וביניהם מלחמה ורועי בהמה דקה מישראל... **אין** מסבבין להם המיתה **ואסור** להצילם אם נטו למות..."

והסביר דבריו הש"ך שם ס"ק ב, וז"ל:

"כלומר **אין מצוה** להורגם אעפ"י שהם עוברים על ז' מצוות בני נח, ומיהו היכא דמקיימי ז' מצוות בני נח משמע דאסור להורידן, ב"י וד"מ[18]. ומהרש"ל בביאורי הסמ"ג (סימן מח) הוכיח דפירושו דאסור להורידן עיין שם. וכשתעיין בש"ס פרק א"מ (דף כו ע"ב) תראה שאין הוכחתו כלום".

וכן פסק השו"ע בחו"מ סימן תכה ס"ק ה וז"ל שם:

"...אבל העכו"ם שאין בינינו ובינם מלחמה **אין** מסבבין להם המיתה **ואסור** להצילן...".

והסביר דבריו הסמ"ע שם ס"ק י"ח וז"ל:

"שאין בינינו ובינם מלחמה" — דאלו יש מלחמה ע"ז אמרו טוב שבעכו"ם הרוג, והיינו מצווים להורידן ולסבב עליהם המיתה וכן כתבו התוס'. ועיין בספר שבט יהודה כי בזה תשובה למינים והוא שטוב שבמדות העכו"ם הוא זה שדנין דין הריגה ומיתה לחוטאין ואין מחפשין זכות לעושי עולה ועיין ביו"ד סי' קנח, מדינים אלו".

וכונת הסמ"ע להסביר השו"ע כפי שהסבירו הש"ך לעיל. וכבר גילה הסמ"ע דעתו בהגהותיו על הטור יו"ד סימן קנח בדרישה ובפרישה.

יוצא מכאן **שהב"י והדרכי משה והש"ך והסמ"ע** סוברים שגוי שאינו זהיר בז' מצוות **אין איסור אפילו מדרבנן להורידו בידיים לבור.** ויעויין **בלבוש**

16. וכן כתב הד"מ השלם כאן. וכן כתב הפרישה, וב"ח חלק על דיוק הב"י כפי שעוד יתבאר.
17. מילים אלו תוספת הם ואינם במקור.
18. וז"ל הד"מ הארוך: כב"י משמע מדבריו, דלאו למימרא שאסור להורידן אלא היינו לומר שאין מצוה להורידן, אעפ"י שהיו עוברים על ז' מצוות. ומיהו היכא דמקיימי ז' מצוות משמע דאסור להורידן. והא דאמרי במס' סופרים כשר שבגויים הרוג היינו בשעת מלחמה. וכ"נ מדברי הרמב"ם פ"ד מהלכ' רוצח, עכ"ל. ויעויין שם בדברי האורח מישור שחלק על הד"מ והב"י והש"ך והביא ראיות רבות לשיטת הט"ז שיש איסור מדרבנן בהורדת הגוי לבור.

בסימן קנח, שנראה מדבריו שגם הולך בשיטה זו. ולדעתם כך גם סוברים הרמב"ם, הטור והתוס' בע"ז.

הרי שאנו מבחינים בשלשה סוגי גויים:

א. גר תושב — יש איסור תורה בהריגתו.

ב. גוי ששומר שבע מצוות בני נח — יש איסור מדרבנן בהריגתו.

ג. עכו"ם שאינו שומר שבע מצוות — אין אפילו איסור מדרבנן בהריגתו.

וכך אמנם ניסחו את הדבר הרמב"ן והריטב"א.

זה לשון הריטב"א למכות דף ט:

גר תושב — הוא שקבל בבית דין של ישראל לקיים שבע מצוות שנצטוו בני נח כדאיתא בע"ז (סד ע"ב) וכזה מותר להתישב בינינו ולזה נקרא גר תושב, כיון שקבלן בבית דין הוא נקרא בשבע מצוות אלו — מצווה ועושה וכי הא אנו מצווים להחיותו כדכתיב "וחי אחיך עמך", ואין צריך לומר שאסור לנו לגרום לו שום קטלא וכל שכן להורידו לבור.

ובן נח — הוא שלא קבלם בבי"ד אלא דקים לן שמקיים אותם מעצמו והוא נדון בם כמי שאינו מצוה ועושה, ומדכתיב: 'עמד וימדד ארץ ראה ויתר גויים' (חבקוק ג, ו) כדאיתא בב"ק לח, וע"ז סד ב. וכי הא אין אנו מצווים להחיותו וגם אין לנו להורידו בידים ולא לגרום בו שום קטלה כיון דסוף סוף עושה אותם, שאף שאינו מצוה ועושה שכר יש לו קצת כדאיתא התם.

וסתם כותי — הוא שאינו זהיר לקיים שבע מצוות. וכי הא מותר להורידו לבור במקום דליכא איבה. או לגרום לו הריגה כל היכא דנקיט שום עילה כדאיתא בע"ז (כו ב) וכדפרישנא התם גבי הכותים לא מעלים ולא מורידים כלומר במקום איבה... עכ"ל[19].

מדברי ריטב"א אלו יוצא שמותר להוריד לבור ולגרום הריגה, במקום דליכא איבה, לסתם כותי שאינו זהיר לקיים שבע מצוות. ובמקום שיש איבה אין להורידו לבור וכלפיו נאמר: "אין מעלין ואין מורידין"[20]. אין ספק שגם הב"י והש"ך וההולכים בשיטתם מודים, שבמקום שיש איבה,

19. החזו"א (ב"ק סי' י סק' טו) דן בדברי הריטב"א האלו והתקשה בהם והשאירם בצ"ע.

20. בבית מאיר (אבן העזר סימן יז') כתב שכל הראשונים, שתירצו הסתירה בין דברי רשב"י לברייתא של "אין מורידין", בזה שדברי רשב"י עוסקין בשעת מלחמה, והברייתא בזמן שלום, אינם מבחינים בין אם הגוי מקיים ז' מצוות או לא. שאם לא כן יכלו ליישב הסתירה ולומר, שרשב"י מדבר באינם מקיימים ז' מצוות, והברייתא מדברת במקיימים ז' מצוות. ואין דבריו מוכרחים ונראה להלן שאחרונים אלו כן מבחינים בין אלו לאלו.

אין להוריד גוי לבור אף אם ודאי לנו שאינו שומר שבע מצוות בני נח. עפי"ז יתורצו הרבה קושיות שהקשה בעל אורח מישור על הב"י, שמגמרות שונות מוכח שיש איסור להוריד גוי לבור אף במקום שאינו שומר שבע מצוות, שאמנם כן הדבר, במקום שיש איבה. ואפשר שבכל המקרים הללו מדובר ביש איבה. ועל כן ניסחו חז"ל הדבר בלשון "אין מורידים" למרות שעקרונית אין איסור להורידו.

כדברי הריטב"א כתב גם הרמב"ן וזה לשונו:

> וגוי המוזכר בכל מקום הוא בן נח שלא הוחזק אם מקיים מצוות שלהם אם לאו, ומסתמא אין רובן מקיימין אותן. לפיכך דנו אותן מספק ולא הקפיד עליו, אלא לא מעלין ולא מורידין.

וניכר הדבר ששיטת הרמב"ן זהה לשיטת הריטב"א.

הט"ז בפירושו על השו"ע יו"ד קנח ס"ק א' חולק על הבנת הב"י בתוס' ע"ז כו ע"ב ומסבירו כך:

> "אלא הכי קאמר: (התוס' הנ"ל) שאין צווי מן התורה לבערם **ורבנן אמרו שיש אסור בדבר,** אבל אם עשאו ודאי פטור, כמו שהבאתי מההיא דארבע מיתות בי"ד".

כמו"כ דחה הט"ז את דיוקו של הב"י מדברי הרמב"ם בהלכות רוצח. הט"ז הוכיח מסוגיה מפורשת בסנהדרין דף נז, שיש איסור להוריד גוי לבור. כתוב שם בברייתא: "על שפיכות דמים ישראל בעובד כוכבים פטור" ומדייקת הגמרא ממה שלא כתוב מותר אלא פטור שיש איסור להוריד גוי לבור. וכן הוכיח מתוס' ע"ז דף י' שכתבו במפורש שאף לישראל אסור. ע"כ כתב הט"ז שיש איסור בדבר אלא שמחלק בין הורדה בידיים שאסור מדרבנן לבין סילוק הסולם מן הבור שהוא גרמא בעלמא שבזה אין אסור אף מדרבנן וז"ל:

> "אלא פשוט שאינו כן ודוקא בידיים ממש שיש בישראל חיוב מיתה אסרוהו רבנן בעובד כוכבים, אבל סיבוב מיתה כגון לקיחת הסולם וכיוצא בו שבישראל פטור ממיתת ב"ד, בעובד כוכבים מותר לכתחילה כל שאין בה משום איבה".

גם הב"ח כתב שיש איסור ואף בסלוק הסולם והט"ז חלק עליו בענין סלוק הסולם. זו גם דעת המהרש"ל בביאורו על הסמ"ג ס' מח, שיש אסור מדרבנן בהורדת הגוי לבור.

וכן הכריע החזו"א בהלכות עבודת כוכבים סימן סט ס"ק ג. ובחידושיו לבבא קמא סימן י ס"ק טז.

בנקודות הכסף[21] תירץ שיטת הב"י ושיטת הש"ך וכתב שמה שכתבו הב"י

21. לא ברור אם הנקודות הכסף הוא הש"ך בעצמו או בנו.

והש"ך שאין אסור בהורדת הגוי לבור הוא דוקא באינו מקיים ז' מצוות וכפי שכתבו הם בעצמם. אבל במקיים ז' מצוות יש איסור (כנראה מדרבנן כפי שכתב הט"ז בעצמו) ודברי הגמרא בפרק ד' מיתות עוסקים במקיים ז' מצוות וכן התוס ע"ז דף י ד"ה "חד קטיל אבבא דבי רבי" עוסק בגוי המקיים ז' מצוות[22]

נראה שמחלוקת הש"ך והט"ז היא גם מחלוקת רבנו חננאל ורש"י, ע"ז דף יג ע"ב.

הגמרא שם דנה אם יש ענין לקנות עבד עובד כוכבים. הגמרא שואלת לאיזה צורך לקנותו? אם על מנת להורגו, הרי למדנו שאין מורידין? וכתב רש"י: "ואין מורידין אותן לבור להמית אותן בידיים, אלמא עבד עובד כוכבים **אסור** להמיתו בידיים". לעומת זאת כתב רבנו חננאל: "מכלל שאפילו עובד כוכבים אם קנאו ביריד **אינו חייב** לאבדו בידיים".

מכאן שהש"ך סובר כרבנו חננאל, שאין איסור להוריד גוי לבור והט"ז כרש"י שיש איסור להוריד גוי לבור.[22]*.

סכום הדברים:

גוי שאינו שומר ז' מצוות — לדעת רמב"ן, ריטב"א, ב"י, ד"מ, ש"ך, סמ"ע, ועוד, אין איסור להורגו במקום שאין חשש איבה. לדעת ב"ח, ט"ז, מהרש"ל וחזו"א, יש אסור מדרבנן[23].

גוי ששומר ז' מצוות- לדעת כולם יש איסור מדרבנן להורגו.[23]*

22. יעויין בחזו"א סימן סט ס"ק ג שלא נחה דעתו מתירוצו של נקודות הכסף ועיקר כוונתו למה שכתב בדברי התוס' האלו.

22*. ובאורח מישור הקשה מכאן, מכח פירוש רש"י לסוגיא, על שיטת הב"י והש"ך, ולא שת לבו לכך שפרושו של רבנו חננאל מסייע לשיטתם.

23. ויש עוד ראשונים ואחרונים שחלקם נוטים לדעת הב"י ודעימיה, כגון החינוך לדעת המנחת חינוך, בעל עמודי אור סי' קנח, המאמר מרדכי סימן קנח, ספר שלמי צבור (דף קמו ע"ב), שו"ת משיב כהלכה (יו"ד סימן ט). וחלקם נוטים לדעת הט"ז, כגון רבנו יונה סנהדרין נז. הגהות אשרי ע"ז פ"ה סק' ה. יראים השלם סימן קעח, מאירי סנהדרין נז, אורח מישור בפירושו על הד"מ, שו"ת פני מבין או"ח סימן רל"ט, משפטי עוזיאל (מהדורא תנינא חלק או"ח סימן י).

23*. יש מקשים אם אין איסור תורה בהריגת גוי, אם כן איכא מידי דישראל שרי וכותי אסור, שהרי לכותי אסור להרוג כותי חברו? וכבר הקשה כזאת הר"ן (סנהדרין נז) ביחס לגזל גוי, ותירץ שיש דין גזל בישראל ורק ביחס לכותי אין כי התורה התירה ממונם. כמו כן נאמר ביחס לאיסור רציחה. ועוד שיש איסור רציחה ביחס לגר תושב.

ה. בירור שיטת הרמב"ם בענין "אין מורידין"

סתירה בדברי הרמב"ם

כבר ציינו לעיל שיש לכאורה סתירה בדברי הרמב"ם לענין הורדת עכו"ם לבור. בהלכות עכו"ם פ"י ה"א כתב הרמב"ם שיש **איסור** לאבד או לדחוף עכו"ם לבור ואילו בהלכות רוצח פ"ד הי"א משמע **שאין איסור** שכתב אין מסבבים להם ואסור להצילם. ראינו שהב"י אימץ להלכה את דבריו של הרמב"ם בהלכות רוצח וכך פסק בשו"ע. ויש לברר פשר הסתירה בדברי הרמב"ם ומדוע הב"י נטה לדברי הרמב"ם בהלכות רוצח?

קושיות מנחת חינוך על ב"י וההולכים בשיטתו

המנחת חינוך (מצוה צד) עמד על הסתירה בדברי הרמב"ם והקשה על הב"י וז"ל:

"והנה הר"מ כתב כאן אבל לאבדו ביד או לדחפו לבור אסור באין עושין עמנו מלחמה ועיין כ"מ שהוא מש"ס ע"ז כ"ו 'עכום וכו' לא מעלין ולא מורידין', ומבואר להדיא דהר"מ סובר דיש איסור להורידם בידיים, ובפ"ד מהלכות רוצח הי"ח (צ"ל הי"א) כתב אבל העכו"ם שאין בינינו ובינם מלחמה אין מסבבין עליהם המיתה ואסור להצילם ולא כתב ברישא לשון איסור. לכאורה נראה דאין איסור רק דאינו מצוה להורגו. אך באמת כיון דכתב כאן להדיא לאיסור, ע"כ שם גם כן הפירוש דאין מסבבין היינו דאסור, דכאן כתב בהדיא כן. ועיין בב"י יו"ד סימן קנח מביא בשם תוס' ע"ז דאין מורידין היינו שאין מצוה אבל אין כאן איסור, ומביא ראיה גם כן מדעת הרמב"ם פ"ד מהלכות רוצח דלא כתב לשון אסור. ותמהני היאך נעלם מעינו הבדולח דעת הרמב"ם כאן דמפורש יוצא מפיו דאיסור יש. ועיין ט"ז בסי' הנ"ל דחה גם כן ד' הב"י. ואי"ה יבואר אח"ז ולא זכר ג"כ מד' הרמב"ם כאן דסובר דאסור ע"ש.

ובש"ך ובנה"כ כתב דאם אין מקיימין מצות ב"נ אין איסור, ודבריו תמוהים דכאן (בהלכות עכו"ם) מעובדי ע"ז מיירי הרמב"ם ומ"מ איסור יש וצ"ע שנעלם מגדולים אלו ד' הרמב"ם הנ"ל" עכ"ל.

עוד כתב שם המנחת חינוך שגם מלשון החינוך שכתב "אין מצוה" משמע כאותן שיטות שאין איסור בדבר.

קושיותיו של המנחת חינוך הן לכאורה קשות ביותר, שכן נעלמו מעיני **הב"י, הש"ך הט"ז והסמ"ע** וכל השאר שדנו בענין, דברי הרמב"ם בהלכות עכו"ם. וכן מה שהקשה על נקודות הכסף והש"ך מדברי הרמב"ם בהלכות עכו"ם. יחד עם זאת, קשה לקבל דבריו שמה שכתב הרמב"ם בהלכות רוצח **אין** מסבבים להם המיתה הכונה **לאיסור** שהרי הרמב"ם שם הבחין והבדיל בין ההורדה להצלה, ביחס להורדה כתב "**אין** מסבבים" וביחס להצלה כתב

"**ואסור** להצילו" ולא יתכן שהרמב"ם שהוא אמן הדיוק והנסוח, יפלוט מקולמוסו "אין" ו"אסור" בחדא מחתא בלי הבחנה.

ישוב קושיות מנחת חינוך ובירור שיטת הרמב"ם

על מנת להשיב על קושיותיו של המנחת חינוך נציע כאן עוד כמה קושיות בדברי הרמב"ם:

1. הרמב"ם, בהלכות עכו"ם פ"י ה"א, כתב שאין כורתין ברית לעובדי ע"ז כדי לעשות עמהן שלום אלא יחזרו מעבודתם או יהרגו. משמע שתנאי זה בלבד שאינם עובדים ע"ז מספיק כדי לכרות להם ברית ולעשות עמהם שלום. ואילו בהלכות מלכים פ"ו ה"א כתב שרק אם השלימו וקבלו שבע מצות, והסכימו להיות למס ועבדות, מותר להשלים עמהם ולהשאירם. ואם לא — הורגים אותם. וכבר הקשה כן המנחת חינוך במצוה צג.
2. הרמב"ם (הלכות עכו"ם שם) כתב:

   או יעזבו ע"ז או יהרגו.

   והמשיך שם וכתב:

   לפיכך אם ראה מהם אובד או טובע בנהר לא יעלנו, ראהו נטוי למות לא יצילו, אבל לאבדו בידו או לדחפו לבור וכיוצא בזה אסור מפני שאינו עושה עמנו מלחמה.

הנה ברישא כתב שאם לא הפסיקו לעבוד ע"ז יהרגו ובסיפא מסיים שאסור לאבדם ביד או לדחפם לבור? ואף שאפשר לומר שהרישא עוסקת בשעת מלחמה והסיפא עוסקת שלא בזמן מלחמה, קשה לומר כן, שהרי הרמב"ם למד דבריו בסיפא מהכתוב בתורה "לא תחנם" שהוא המשך לפסוק שהיוה מקור לפסק של הרמב"ם ברישא דהיינו: "ונתנם ה' א־לקיך לפניך והכיתם, החרם תחרים אותם, לא תכרת להם ברית ולא תחנם ..." (דברים ד, ב). ומשמע שהכל עוסק באותו ענין. גם קשה לומר שהרמב"ם עבר באותה הלכה ממצב אחד למשנהו מבלי להזכיר זאת. אמנם המנחת חינוך במצוה צג בתחילת דבריו עשה הבחנה כזו ברמב"ם שהרישא עוסקת בשעת מלחמה והסיפא שלא בשעת מלחמה וכתב שכן כתב הלח"מ.[24]

אך זה דחוק לענ"ד, ועוד שברמב"ם משמע שכל ההלכות בפרק זה עד הלכה ו' עוסקות במצב שאין ידינו תקיפה ומהלכה ו' והלאה בזמן שידינו תקיפה כפי שכתוב ברמב"ם:

24. המעיין בלח"מ יראה שעיקר ההבדל בין הרישא לסיפא לדעתו הוא בכך, שהרישא עוסקת בזמן שידינו תקיפה והסיפא בזמן שאין ידינו תקיפה.

"אין כל הדברים האלו אמורים (מהל' א' עו"ג ו') אלא בזמן שגלו ישראל... או שיד עכו"ם תקיפה על ישראל אבל בזמן שיד ישראל תקיפה עליהם וכו'.

לענ"ד שיטת הרמב"ם היא כך. הרמב"ם כתב בהלכות עכו"ם פ"י הל' א':

"אין כורתין ברית לעובדי ע"ז ונניח אותם לעבוד עכו"ם, אלא או יחזרו מעבודתם או יהרגו". ואם אמנם חזרו מעבודתם מותר לכרות להם ברית אלא שעדיין נשארו הם תחת האיסור של לא תחנם. וכפי שכתב בהל' ב': "ואסור לרחם עליהם שנא': 'ולא תחנם', לפיכך אם ראה מהם אובד או טובע בנהר לא יעלנו וכו', אבל לאבדו בידו או לדחפו לבור וכיוצא בזה אסור מפני שאינו עושה עמנו מלחמה".

משתי סיבות אסור להורידו לבור:

א. משום שאינו עובד ע"ז, שמסיבה זו כרתנו אתו ברית ולא הרגנוהו.

ב. משום שעכשו אין בינינו לבינו מלחמה[25].

יוצא לפי דברינו שהסיפא עוסקת בגויים שחזרו מעבודתם, ומסיבה זו כרתנו עמהם ברית שלא להרגם, אלא שעדיין חל עליהם איסור לא תחנם ושאר האיסורים שהרמב"ם מונה בהלכות ב—ה.

מנין למד הרמב"ם שאסור לא תחנם חל גם על גויים שחזרו בהם מעבודתם הזרה? נראה שמפשט הפסוק, שכן כתוב בתורה:

"ונתנם ה' א־לקיך לפניך והכיתם, החרם תחרים אתם, לא תכרת להם ברית ולא תחנם" (דברים ז, ב).

ולכאורה קשה אם צריך להחרימם ולהכותם מה יש לצוות עוד שלא לחונם? מכאן שצריך להחרימם ולהכותם כל עוד שלא חזרו מעבודתם, ואם חזרו מעבודתם, אפשר לכרות להם ברית, אך עדיין נשאר כלפיהם האיסור של לא תחנם[26].

כל זה תואם את שיטת הרמב"ם ביחס לאיסור לא תחנם כאשר כתב בתשובה:

"וזה הכל מיוסד (אסור למול גוי לשם רפואה) על מה שאמרו שאסור להציל את העכו"ם, כמו שאמרו עכו"ם לא מעלין ולא מורידין וזה נלמד ממה שאמר הכתוב ולא תחנם ואינו על ענין אם בא גוי למול או שיעשו לו רפואה ואין חילוק בזה בין עכו"ם לשאר" (תשובה ס' פאר הדור, ותשובה ר"צ הוצאת מקיצי נרדמים ושם הנוסחה: "ואין הפרש בזה בין ישמעאלי לנוצרי") עכ"ל.[26*]

25. יעויין בעמוד הימיני עמ' קע סעיף קטן ח', שגם דן בזה והפליג לדברים חדשים, שאינם עולים בקנה אחד עם שיטת הרמב"ם לענ"ד.

26. מכאן הוכחה נוספת לשיטת החזו"א בענין איסור לא תחנם שחל גם על אלו שאינם עובדי ע"ז.

כמובן שכל זה, הוא בזמן שאין ידינו תקיפה, אבל בזמן שידינו תקיפה כתב הרמב"ם בהלכה ו':

"אין כל הדברים האלו אמורים אלא בזמן שגלו ישראל לבין העובדי כוכבים או שיד עכו"ם תקיפה על ישראל. אבל בזמן שיד ישראל תקיפה עליהם אסור לנו להניח עובדי כוכבים בינינו ואפילו יושב ישיבת עראי או עובר ממקום למקום בסחורה לא יעבור בארצנו אלא עד שיקבל עליו שבע מצות שנצטוו בני נח שנא': 'לא ישבו בארצך' — אפילו לשעה, ואם קיבל עליו שבע מצוות הרי זה גר תושב וכו'.

רוצה לומר שבזמן שידינו תקיפה רק ג"ת יושב בארצנו. בהלכות מלכים מדובר שידינו תקיפה וע"כ נדרשים הם לקבל עליהם שבע מצוות בני נח ומס ועבדות, אבל בזמן שאין ידינו תקיפה די בזה שלא עובדים ע"ז, אבל אז צריכים אנו להקפיד שישיבתם תהיה אך ורק ישיבת ארעי, ולדעת שיש כלפיהם איסור לא תחנם.

מעתה מיושב בשופי מה שהקשה המנחת חינוך על הב"י והש"ך והט"ז וכל השאר. כי בהלכות עכו"ם פ"י ה"א כתב הרמב"ם שאסור לדחוף הגוי לבור וזאת משום שמדובר בגוי שחזר בו מעבודתו וכרתנו עמו ברית אבל עדיין יש איסור לא תחנם כלפיו. ואילו בהלכות רוצח מדובר בסתם גוי, וסתם עכו"ם עובדים ע"ז, ואז אין איסור להוריד וגם אין מצוה כיון שאין בינינו ובינו מלחמה. כמו כן מיושבות שאר הקושיות שהקשינו על הרמב"ם.

ו. בירור השיטות שיש איסור תורה בהריגת גוי

שיטת הראב"ן:

הראב"ן כתב שיש איסור 'לא תרצח' כלפי גוי וזה לשונו:

"...דאמר שמואל (חולין צד) אסור לגנוב דעת הבריות ואפילו דעתו של גוי ... ואקפד שמואל דאסור לגנוב דעת הגוי וכל שכן אסור לגנוב גוי, ד'לא תגנוב' דומיא ד'לא תרצח' ו'לא תנאף', דהוי בין בישראל בין בגוי" (ב"ק קי"ג).

ובפירוש אבן שלמה על הראב"ן הקשה שאין אסור 'לא תנאף באשת גוי

ולא כשיטת הרב קוק זצ"ל כפי שהובאו הדברים בספר בני ישראל ובני נח בפרק על גר תושב והדברים מוכחים מתשובת הרמב"ם.

26א. יעוין בספר האשכול הלכי ע"ז עמ' קכג, שגם נתקשה בפשט הפסוק והסביר בדרך דומה וכן בפירוש העמק דבר שם.

כאשר כתוב בגמרא בסנהדרין: "תנו רבנן 'איש' פרט לקטן, 'אשר ינאף את אשת איש' פרט לאשת קטן, 'אשת רעהו' פרט לאשת אחרים ..." (סנהדרין נב ע"ב).
אלא שהתוס' שם כתבו שאע"ג דאין מיתה ואזהרה, איסורא מיהא איכא מדאיצטריך למישרי יפת תאר דדרשינן בפ"ק דקידושין אשת אפילו אשת איש.
וכונתם כנראה לאיסור עשה כמו שכתבו התוס' בע"ז דף לו ד"ה 'משום לא נראה כן'. והוא העשה 'ודבק באשתו' כאשר כתבו התוס' בקדושין דף כ"א ע"ב ד"ה אשת.
ובתוס' הרא"ש כאן כתב:

"...ונהי דליכא מיתה ואזהרה עשה מיהא איכא ממקרא דהתם דדוקא יפת תאר הא בעלמא אסור. ובפרק אין מעמידין דקאמר הבא על הגויה חייב משום נשג"א משמע דאיסור דאשת איש גזרינן מדרבנן, די"ל דמאורייתא איכא עשה ומדרבנן גזרו מכת מרדות" עכ"ל.

אם הראב"ן סובר כתוס' או כתוס' הרא"ש הרי אין איסור לא תנאף באשת גוי אלא רק איסור עשה ואולי איסור דרבנן של לא תנאף וא"כ אפשר שגם ביחס ללא תרצח האיסור הוא רק מדרבנן. אלא שקשה לומר זאת שכן הוא מדמה זאת לאיסור גניבה ואיסור גניבה הוא דאורייתא.
אולי הראב"ן סובר שלא תנאף הוא איסור תורה והמיעוט של אשת רעהו הוא רק ביחס לעונש אבל איסורא איכא, ודומה למה שלמדה המכילתא בקשר לרציחה שרק מהעונש מיעטו את ההורג גוי אבל דינו מסור לשמים (ולא כמו שלמד המנחת חינוך שדינו מסור לשמים משום הדין להחיותו שנאמר בגר תושב) ויש איסור לא תרצח.
בראשית דברינו הוכחנו שדעת הרמב"ם היא שהמכילתא עוסקת רק בג"ת אבל ביחס לגוי סתם אין אסור לא תרצח. וא"כ אפשר, שזו גם דעת הראב"ן שאיסור זה קיים רק בגר תושב, ואע"פ שהראב"ן לא הבחין בין גוי לגוי אפשר שלא רצה להכנס לחילוקין כאלו משום רגישות הנושא ועינם הבוחנת של הגויים. ע"כ נראה שקשה להוכיח מהראב"ן שיש איסור לא תרצח בהריגת גוי.

שיטת רבנו בחיי:

רבנו בחיי על התורה (שמות יד, י) כתב 'שטוב שבגויים הרוג', הוא רק בשעת מלחמה... ושלא בשעת מלחמה אסור, שהרי אף בשעת מלחמה נצטוינו לקרא להם לשלום, אפילו לשבעה עממים שכתוב בהם לא תחיה כל נשמה וכו'. מדבריו משמע שיש איסור תורה בהריגת גוי.

שיטת אברבנאל:

אברבנאל (דברים כג, טז) בענין לקיחת ריבית מהגויים כתב:

"אמנם **בגנבה וגזלה ורציחה** הזהיר בכלל לאחים ולנכרים באמרו לא תרצח ולא תגנוב לפי שהם דברים בלתי ראויים מפאת עצמם ולכן ישתתפו בהם האחים והנכרים וכו' עכ"ל.

הרי דעת אברבנאל ברורה שיש איסור תורה של לא תרצח בהריגת גוי. אי אפשר לומר שכוונתו לגר תושב כי לעיל מזה כתב שנכרי כולל כל מי שאינו מישראל (שם בראש התשובה השלישית).

ר' יעקב כולי, מחבר ילקוט מעם לועז, פרשת יתרו באסור לא תרצח

...ואין בזה הבדל בין ישראל לגוי, שגם גוי מוזהר על הרציחה (כונתו שגם כלפי גוי יש הזהרה של לא תרצח) והתורה אמרה סתם לא תרצח, אבל בזמן שיש מלחמה ובא גוי כנגדך, אנו אומרים סתמו בא להרוג, והבא להרגך השכם להרגו, אבל בזמן שלום אסור להרוג אפילו גוי.

משך חכמה:

המשך חכמה שמות כא, יד, בהסבר דברי המכילתא, והובאו דבריו בראש המאמר, כתב שיש איסור תורה בהריגת גוי. כבר ציינו בהערה מס' 3 שדבריו קשים לענ"ד, ושגם ניכרים תיקוני צנזורה בדבריו.

בית מאיר:

יש שמצטטים את הבית מאיר כמי שסובר שיש איסור תורה בהריגת גוי. לדעתי אין להסיק כך מדבריו ואביאם כאן:

"...ויש לעיין באותם המוחזקים לגנבים וגזלנים לאינם יהודים וקי"ל החשוד לדבר קל אינו חשוד לדבר חמור, אם נקראים עוברי ד"ת או דרבנן? וע' סימן כ"ח סעיף א' בהג"ה... והיש"ש ב"ק פ"י כנראה מסופק אם הדרשה דהתנאי האוסרים (גזל עכו"ם) היא דרשה גמורה או אסמכתא, והחכם צבי סימן נו מחזיק לדרשה גמורה... ולע"ד זו צ"ע דאיך אפשר שהוא דרשה גמורה ואיסור תורה בלא טעם דחילול השם הא אפילו הרגוהו בשעת שלום אינו אלא מדרבנן לדעת הט"ז יו"ד סימן קנח... ומכל שכן לדעת הב"י והש"ך שם אף איסור דרבנן ליתא.

ועד כאן לא קי"ל כמ"ד בב"ק קיט דממון מסור אסור לאבדו, כ"א מטעם דילמא נפיק מינייה זרעא מעליא, הא לאו הכי סברת מ"ד מותר שרירא, שלא יהיה ממונא חמור מגופו, ודכותיה פסקינן כרבא התם דף קיז ע"ב ברודף. וא"כ איך אפשר דדבר תורה יהא גופו מותר

לאבדו וממונו יהיה דבר תורה אסור אף ליקח לעצמו? הא לא שייך גביה דלמא נפיק וכו'?
ומזה נמי קשיא לי איפכא על הש"ך שרוצה להציל הב"י ז"ל מהשגת הט"ז בנקודות הכסף וכתב: דבסתם א"י שאינו מקיים ז"מ יהא מותר אף מדרבנן, דהא שמעינן ברור כל הפוסקים שפה אחת דגזילו עכ"פ מדרבנן אסור, ואיך יהא ממונו חמור מגופו?
וזה אין להקשות איך אפשר דהברייתא דאין מורידין שמוכח בסנהדרין (דף נז.) דפירושה דאסור, איירי במקיימי ז' מצוות, דא"כ מה הכריח להראשונים למוקים המס' סופרים בשעת מלחמה, לאוקמוה באין מקיים? די"ל מדנאמר "טוב" משמע דבמקיים איירי. וזה נמי אין להקשות אלו במקיים, איך קתני ולא מעלין הא אפילו להחיותו אנו מצווין כדין גר תושב כדאיתא ברמב"ם ה' מלכים פ"ח הי"א? (ויש לומר) דאם לא קיבל בתנאי חיוב התורה, אפילו עשאו מפני הכרע הדעת לא מקרי גר תושב...
אבל איפכא רואה אני מדבריהם מס' ע"ז סד ע"ב ד"ה יאיזה ג"ת כתבו: "וי"ל דכל זמן שלא דנוהו ב"ד אינו חייב מיתה תדע דהא אמרינן העכו"ם לא מעלין ולא מורידין" הרי מוכח דמוקמא ברייתא זו בסתם באינם מקיימים דאלו במקיימים אין מקום לקושייתם מעיקרא וגם כתבו להדיא דאף דלא קיימו כ"ז שלא דנוהו בי"ד אין חייבים מיתה.[27] לכן לענ"ד דברי הט"ז ודאי ברורים דאף בסתם א"י איסור דרבנן ודאי הוא.

אך בזה אני מסופק מכח קושיותי הנ"ל (שלא יהא ממונו חמור מגופו?) ולפום הוכחות החכם צבי ז"ל (שגזל עכו"ם אסור מהתורה) שהם כראי מוצק, אם לא נאמר דאף האיסור דאין מורידין נמי דבר תורה הוא?! אף דלשון הרמב"ם פ"ד מהל' רוצח הי"א מורה קצת דאפילו איסור אין, וכדדחיק הט"ז ליישבו. נ"מ לשווו שם בפ"ב הל' יא משמע קצת דאפי' איסור תורה נמי הוא מדכתב על ג"ת אינו נהרג עליו בבי"ד ודייק הכ"מ אבל בד"ש חייב, והוציא ממכילתא והר"מ מסייע ואצ"ל שאינו נהרג על העכו"ם, משמע לדונו שוה לג"ת שהוא אסור ד"ת וצ"ע". עכ"ל.
הנה הרואה את דברי הבית מאיר נוכח לדעת שפשוט לו שהאיסור להוריד גוי לבור אף שמקיים ז' מצות הוא רק מדרבנן כדעת הט"ז. אלא שמחומר

27. לא קשה כי כונת התוס' היא, שכל זמו שלא דנוהו אין **חייבים** להורגו (למרות שמותר), וממילא אפשר לקבלו לגר תושב. כך הסביר גם המנחת חינוך ל"ד.

קושיותיו "שלא יהיה ממונו חמור מגופו" מנסה לומר שאולי יש איסור מהתורה, אלא שמהרמב"ם בהלכות רוצח פ"ד הי"א לא משמע לו כך אלא להיפך כדעת הב"י. ואילו מלשון הרמב"ם שם בפ"ב הלי"א משמע לו שיש כן איסור תורה ונשאר בצ"ע.

האם מכך אפשר להסיק שדעתו היא מוחלטת שיש איסור תורה בהריגת גוי? אתמהה! ובאשר לקושיותיו של הבית מאיר כבר ישבתים בארוכה בספר בני ישראל ובני נח בפרק על גזל עכו"ם ואכתב כאן בקצרה.

האסור לגזול ולגנוב עכו"ם אינו נובע מבעלותו של העכו"ם על ממונו — כי התורה התירה ממונו כפי שאומרת הגמרא בב"ק לח: "עמד וימודד ארץ ראה ויתר גויים" — ראה שאינם מקיימים ז' מצוות והתיר ממונם. אלא הוא מדין חינוך, שהתורה רצתה להרחיקנו ממידות מגונות. ויש לכך סימוכין מדברי ראשונים ואחרונים[28]. לעומת זאת ביחס להריגת גוי לא ראתה התורה צרך להרחיקנו ממידה מגונה זו, כי אין הורגים סתם כך משרירות לב והנאת עצמית, אלא לאחר שיקול דעת רב וסיבות כבדות משקל.ומי שעולה בדעתו לעשות מעשה כזה, יחשוב לפני כן פעם ופעמיים ויותר שהרי הגוי עלול להשכים ולהרוג אותו.

צדה לדרך (רבי יששכר בער איילנבורג בעל באר שבע) דף סט ע"א:

"על רעהו ולא על גוי וכו' כתב הרא"ם ז"ל היינו מדיני אדם, אבל מדיני שמיים לא, שכן שנינו במכילתא איסי בן עקיבא אומר קודם מתן תורה היינו מוזהרים על שפיכות דמו ולאחר מתן תורה פטור מדיני אדם ודינו מסור לשמים וכו' עכ"ל... וכיון שאמרו במכילתא שהבאתי ההורג את הגוי פטור מדיני אדם אבל דינו מסור לשמיים, נ"ל הא דא"ר יוחנן בפרק אין עומדין כל כהן שהרג את הנפש לא ישא כפיו שנא': ידיכם דמים מלאו, היינו אפילו שהרג את הגוי כן נ"ל להלכה אבל לא למעשה"[29].

ומדבריו עולה פשוט שיש איסור תורה בהריגת גוי.

28. עיין חינוך סימן רכט, ישי"ש בב"ק פ"י סי' כ'. רמב"ם פירוש המשניות כלים יב, ז. והלכות עבדים פ"ט ה"ח, וחכם צבי סי' נו ועוד

29. יעויין ב"יחוה דעתי" לראש"ל עובדיה יוסף חלק ב' סימן יד, שדן בענין אם הורג גוי יכול לשאת כפיו או לא והביא כמה אחרונים הסבורים שלא ישא כפיו כגון הצדה לדרך, המשפטי עוזיאל והפני מבין (שאמנם כתב שישא כפיו, אך הורג הגוי עובר איסור, לא איסור לא תרצח, אלא איסור אחר) ולעומתם הפרישה, המאמר מרדכי לרבי מרדכי הרמי, השלמי צבור והמשיב כהלכה כולם סבורים שאין איסור תורה בהריגת גוי וע"כ יכול לשאת כפיו. וסיים שם הראש"ל עובדיה יוסף שעל כל פנים בסתם גוי שאינו ידוע שהוא בחזקת מקיים שבע מצוות בני נח נראה שהעיקר שאין לפסול את הכהן ההורגו לנשיאות כפיים.

שו"ת משפטי עוזיאל, מהדורא תנינא חלק או"ח סימן ו:

"...פסק הרמב"ם ז"ל: כל הורג נפש בן אדם עובר בלא תעשה שנא' 'לא תרצח'. ישראל שהרג גר תושב אינו נהרג עליו בבי"ד שנאמר: 'כי יזיד איש על רעהו', ואין צריך לומר שאינו נהרג על עכו"ם (הלכות רוצח פ"א ה"א והי"א). הא למדת שכל הורג בן אדם בלי הבדל דת או גזע או לאום עובר בל"ת, אלא שאינו נהרג במיתת בי"ד אבל נהרג הוא בידי שמים כדכתיב: 'ולנפש לא יכופר כי אם בדם שפכו' וכן מפורש במכילתא: 'וכי יזיד איש על רעהו', להוציא אחרים, איסי וכו'. וכיון שהתבררה הלכה שרוצח עכו"ם עובר בלא תרצח ונענש במיתה בידי שמים מזה נלמד במש"כ להורג ישראל בשוגג שהוא נפסל לישא כפיו מטעם דאין קטגור נעשה סנגור, וכן ראוי להורות לענ"ד" עכ"ל.

והנה כל הקורא דבריו רואה שאחד המקורות העיקריים, ואולי הוא המקור העיקרי, שעליו סומך הראש"ל הרב עוזיאל בפסקו, הוא דברי הרמב"ם בריש הלכות רוצח, שכל הורג נפש בן אדם עובר בלא תעשה, ולא ידע הגאון הנ"ל שגירסא מצונזרת לפניו והגירסא הנכונה ברמב"ם היא: כל הורג נפש מישראל עובר בלא תרצח וכו'.

למעשה הגירסא המתוקנת מתחייבת מתוך המשך דברי הרמב"ם שם כפי שכתבנו בהערה 3.

עמוד הימיני להגר"ש ישראלי:

בספר עמוד הימיני במאמר "פעולות צבאיות להגנת המדינה", דייק מדברי התוס' ע"ז דף י ע"א ד"ה "יחד", שאיסור ההורדה של בן־נח הוא מהתורה אפילו בעובדי ע"ז כל זמן שלא דנו אותו בבי"ד למיתה. ורצה גם לתלות סברה זו בדברי הרמב"ם ושבזה חלוקים הרמב"ם והרמב"ן בענין הריגת בני שכם ע"י שמעון ולוי.

ולענ"ד לא כדאי בגלל דיוק קלוש בדברי התוס' הנ"ל להקים שיטה חדשה בתוס' הנוגדת את דבריהם בדף כ"ו ע"ב. ומה עוד שדברי התוס' הללו שמהם הוכיח שיש איסור תורה בהריגת גוי, עמדו לנגד עיניהם של הט"ז והש"ך ושאר האחרונים שדנו בענין[30] ואעפי"כ הסיקו שהאיסור הוא מדרבנן ולא מהתורה. ומה שצירף את הרמב"ם לשיטה זו, תמוה לענ"ד, שכן דעת הרמב"ם ברורה שבני שכם היו חייבים מיתה. כן ברורה דעתו שאין איסור להוריד עובדי ע"ז לבור ממה שכתב בהלכות רוצח פ"ד הי"א, כפי שהוכיחו מדבריו הב"י והד"מ השלם והש"ך והפרישה בסימן קנח

30. יעויין בבית מאיר שציטטנו לעיל. ויעויין בחזו"א עבודת כוכבים יט, ס"ק ג' שגם ציין לתוס' הנ"ל ופסק כדעת הט"ז שהאיסור הוא רק מדרבנן.

ביו"ד.[31] וכן עולה פשוט מדברי החתם סופר חלק חו"מ בליקוטים תשובה י"ד בהסבירו את ענין הריגת בני שכם. את שיטת הרמב"ם בענין בני שכם עוד נסביר אי"ה כאשר נדון בענין זה.

סכום הדברים:

1. אברבנאל (בפירושו לתורה ולא כפסק הלכה), רבנו בחיי, בעל הצדה לדרך, רבי יעקב כולי בעל ילקוט מעם לועז, סבורים שיש איסור תורה בהריגת גוי ולא הבחינו בין שומר ז' מצוות ללא שומר ז' מצוות.
2. יש ספק בדברי הראב"ן, אם לדעתו יש איסור תורה בזה, וכן מסופק אני בדברי המשפטי עוזיאל ובדברי המשך חכמה (גם דבריו הם פירוש לתורה ולא פסק הלכה), והבית מאיר מסופק בדבר ונשאר בצ"ע.
3. כבר הראינו לעיל שדעת רב הראשונים וגדולי ההוראה שאין איסור תורה בהריגת גוי, ואם הוא שומר ז' מצוות יש איסור דרבנן בהריגתו. ואם אינו שומר ז' מצוות תלוי הדבר במחלוקת ראשונים ואחרונים.

ז. האם עכו"ם שעבר על אחת מז' מצוות נחשב גברא קטילא גם לפני שדנוהו בי"ד?

כתב הרמב"ם בהלכות מלכים פ"ט ה"ב:

"בן נח שעבד ע"ז הרי זה חייב והוא שיעבוד כדרכה וכל ע"ז שבית דין של ישראל ממיתין עליה, בן נח נהרג עליה, וכל שאין בי"ד של ישראל ממיתין עליה אין בן נח נהרג עליה".

מקור הדברים בגמרא ע"ז דף נו ע"ב שאין עכו"ם צריכים אזהרה אלא אזהרתן היא מיתתן. ואין הדברים אמורים רק בבן נח שעבד ע"ז, אלא אף אם עבר על כל אחת ואחת מז' מצוות בן נח חייב מיתה כפי שהרמב"ם הולך ומפרט בהמשך הפרק שם.

31. ובאורח מישור על הד"מ השלם שם (יו"ד קנח א) רצה להסיע דברי הב"י והד"מ לענין אחר, שמה שכתבו הב"י והד"מ שכן דעת הרמב"ם בהלכות רוצח פ"ד הי"א אין כוונתם שהרמב"ם סובר שאין איסור להוריד עוברים על ז' מצוות. אלא רצו להוכיח משם "שטוב שבגויים הרוג" נאמר בשעת מלחמה "ואין מורידין" בשעת שלום, ובספר יפה ללב לרבי יצחק פלאג'י (יו"ד סימן קנו) קילס דבריו של האורח מישור ולענ"ד ההבנה הפשוטה בדברי ב"י והד"מ לא זזה ממקומה, וכן הבינו הט"ז שם והמנחת חינוך (מצוה צד), ואם כדבריהם לא היו צריכים הב"י והד"מ להסתייע מדברי הרמב"ם בהלכות רוצח ששם נכתב ענין זה דרך אגב, ועוד שהב"י בהלכות עכו"ם כאשר כתב הדין של "אין מורידין ואין מעלין" העתיק דברי הרמב"ם בהלכות רוצח ולא דבריו שבהלכות עכו"ם, ללמדך שהלך בעקבות הרמב"ם שאין איסור להוריד סתם גויים העוברים על ז' מצוות.

ושם בהלכה י״ד מסיים הרמב״ם וכותב:

״וכיצד מצווין הן על הדינין? חייבין להושיב דיינין ושופטים בכל פלך ופלך לדון בשש מצוות אלו (המצוה השביעית היא מצות הדיינין). ולהזהיר את העם. ובן נח שעבר על אחת משבע מצוות אלו יהרג בסייף ומפני זה נתחייבו כל בעלי שכם הריגה שהרי שכם גזל והם ראו וידעו ולא דנוהו ...״.

משמע מדבריו שבן נח שעבר על אחת מז׳ המצוות חייב מיתה גם אם עדיין לא דנוהו בי״ד, כפי שהתחייבו בני שכם מיתה על הגזל ועל כך שלא מחו בשכם ולא דנו אותו על גזלת דינה.

וכן מסיק להלכה המנחת חינוך במצוה ת״י וז״ל:

״...מ״מ לדינא אם ב״נ המקיים ז׳ מצוות הורג לעכו״ם, היינו שעובד עכו״ם או אינו מקיים א׳ מז׳ מצוות בודאי פטור אפי׳ במזיד כי מצוה להורגו והוא העד והוא הדיין וכו׳[32] כמבואר ברמב״ם סוף פ״ט. ועיין בר״מ דהשבטים הרגו אנשי שכם כיון דעברו על הדינים. והרמב״ן על התורה כתב שלא היו מחזיקים שבע מצוות ועובדים עכו״ם וכו׳... ואפילו אותו שאינו מקיים ז׳ מצוות והרג חבירו כמותו גם כן אינו חייב מיתה בענין זה, כיון שהוא חייב מיתה גברא קטילא קטיל וזה פשוט. והלאו לא יומת וכו׳ עד עמדו וכו׳, בישראל נאמר[33] ולא בב״נ כמ״ש לפני זה״[34].

וכן כתב החזו״א בב״ק סימן י׳ ס״ק טו, ד״ה ב״נ שהרג עכו״ם וז״ל:

״ב״נ שהרג עכו״ם, כתב ריטב״א שם שאינו נהרג כיון שדינו במורידין במקום דליכא איבה, ואמנם לדעת הרמב״ם אין מורידין אפילו במקום דליכא איבה, ומ״מ אפשר דאינו נהרג כיון דהנהרג בר קטלא אע״ג דלא נידון עדיין בב״ד, מיהו לפי זה עכו״ם נמי אינו נידון על הריגה זו, ואפשר דעכו״ם בעכו״ם שאני, כיון שעובד כו״מ, אינו ראוי לדון בר מיניה ונהרג עליו״

32. חזו״א בב״ק סימן י׳ סק׳ טז, כתב שלדידן שאנו מוזהרים שלא להרוג ב״נ ששומר ז׳ מצוות (כשיטת הט״ז שיש איסור מדרבנן להורידם לבור), צריך עדים כשרים לדונם ולא סגי לן בעד אחד.

33. עיין מכות דף ה ע״א תוס׳ ד״ה ״דבעידנא דאשהידו עדים לאו בר קטלא הוא״, שבישראל כל עוד שלא עמד בדין אינו בר קטלא ואסור להורגו.

34. וכן כתב מנחת חינוך במצוה לד בסופה ועוד נראה דבריו להלן.

(וכתב עוד שם שישראל הרודף אחר ב"נ אפילו ששומר ז' מצוות אבל בלי קבלה — אסור להרוג את הישראל ע"מ להציל את הנרדף).
והדברים ברורים, יוצאים מפי **המנחת חינוך והחזו"א**, וכן משמע **ברמב"ם** וכן דעת **הריטב"א** וכן דעת **הרמב"ן**, כפי שעוד נראה להלן מדבריו על הריגת בני שכם.[35].
ואעפ"י שמדברי התוס' ע"ז דף סד ע"ב ד"ה "איזהו גר תושב", משמע לכאורה שכל זמן שלא עמדו לדין אינם חייבים מיתה וז"ל שם:

"במסקנה קאמר דהיינו להחיותו. וא"ת והלא מיד שעבר שבע מצוות חייב מיתה דאזהרת בני נח היא מיתתו בלא עדים והתראה? וי"ל דכל זמן שלא דנוהו בית דין אינו חייב מיתה תדע דהא אמרינן העובדי כוכבים לא מעלין ולא מורידין".

ברור הוא שאין התוס' מתכוון לומר שכל זמן שלא דנוהו בבי"ד אינו חייב כלל מיתה כמו ישראל, שא"כ דבריהם סותרים למה שכתבו בדף כו ע"ב ד"ה "ולא מורידין" וכפי שהבינו דבריהם שם הב"י והד"מ והש"ך והפרישה והט"ז וכל השאר. אלא כונתם שאין חובה על בי"ד להרגם, שאם היתה חובה להרגם אי אפשר היה לקבל מהם גרים ותושבים, וחכמים לא היו עוקרים דין תורה ואומרים שאין מורידין אותם. וזה כל זמן שבי"ד לא דנו אותם, אבל אחרי הדין אסור לקבל מהם גרים.
וכן כתב המנחת חינוך במצוה לד וז"ל שם:

"...והנה אם היה מותר להרוג עכו"ם שעובר על ז' מצוות, עיין תוס' ע"ז כו ע"ב ד"ה "ולא מורידין", נראה מדבריהם דאין איסור בדבר, אבל אינו מחוייב להורגו, דהיינו כ"ז שלא נידונו ע"פ ב"ד. וע' תוס' שם דף סד ע"ב ד"ה איזהו גר וכו' שכתבו דכ"ז שלא דנוהו ב"ד אין חייב מיתה והו"ר (צ"ל: והביאו ראיה) מכאן דמבואר דעכו"ם אין מורידין, והתוס' כאן כתבו דרבינהו קרא להיתירא דכתיב והיו לך למס. עכ"פ מבואר מדבריהם דרשות הוא ואין חיוב בדבר. והפי' דאין מורידין היינו אין חיוב בדבר, ולא כמו להמינים והמוסרים (ששם יש חיוב). וכ"כ ב"י סימן קנח בשם תוס' כאן. והנה ראיית התוס' מוהיו לך... ואף דלא קיבלו שבע מצוות באמת מבואר להדיא ברי"מ פ"ו מה' מלכים, דהיו צריכים לקבל ז' מצוות ואם לא קיבלו ז' מצוות, אף שקיבלו המס והעבדות, היו הורגין אותם ע"ש בהלכה ד. א"כ מבואר בדבריו אם אין מקיימין ז' מצוות (כונתו לומר שמבואר ברמב"ם שמותר לקבל לגר תושב גם כאלה שקודם לכן לא קיימו ז' מצוות כמו שמשמע בתוס'). ועיין ט"ז שהשיג על הב"י וכתב דאסור להורגם

35. ולא כפי שכתב הגר"ש ישראלי בעמוד הימיני עמ קסט, והרב יועזר אריאל בתחומין ה עמ' 360.

ומביא ראיה מתוס' דף י' ע"ב ד"ה "יחד" ומסוגיא דסנהדרין, ויש לפלפל הרבה ואי"ה יבואר במק"א כי הפסקתי במצוה זו בין הפרקים". עכ"ל.

(ויעויין מה שכתב במצוה צג ששם נוטה לומר שדעת הרמב"ם כמו הט"ז ולעיל ביררנו שיטת הרמב"ם והוכחנו לא כך אלא כמו הב"י והש"ך).

לסכום

1. עכו"ם שעבר על אחת מז' מצוות חייב מיתה והוא גברא קטילא וישראל ההורגו פטור מכלום.
2. עכו"ם ההורג עכו"ם שעבר על אחת מז' מצוות, לדעת המנחת חינוך פטור ולדעת חזו"א חייב מיתה.
3. אין חובה לדון עכו"ם שעבר על אחת מז' מצוות (אם הם רגילים לעבור על מצוות אלו. ועוד נדון בכך) ואם חזרו בהם מותר לקבלם ואז אסור להרגם על חטאי העבר ויעויין ברדב"ז הלכות מלכים פ"ט הי"ד.

ח. היש חובה להעמיד לדין נכרים העוברים על ז' מצות במדינת ישראל?

הנה ראינו שלדעת הב"י והד"מ והש"ך ושאר האחרונים ההולכים בשיטתם אין חובה להרוג עכו"ם העובר על אחת מז' מצוות אולם גם אין אסור להורידם לבור.

ולעומת זאת לדעת הט"ז וההולכים בשיטתו יש איסור מדרבנן להוריד עכו"ם לבור, ובחזו"א משמע שהאיסור אינו רק על היחיד, אלא אף על בי"ד יש איסור מדרבנן לדון אותם למיתה ואלו דבריו:

"והנה הקילה התורה בדיני בן נח (אחרי שכל האומות אין מקיימין אותן) וכש"כ לתוס' ע"ז כו ע"ב[36] שאין אנו חייבין לדונן ולא ליחיד מהן, והלכך אעפ"י שאין מקיים [illegible]תו אין מורידין אותו דכל זמן שלא דנו אותו אסור להורידו וכו' (עבודת כוכבים סימן סט ס"ק ג, וכן בב"ק סימן י ס"ק טז)[37].

36. זו הסיבה מדוע אין חובה להעמידם לדין ולא כפי שכתב הרב יועזר אריאל בתחומין ה עמ' 362, ומה שכתב שם שאליבא דתוס' (ע"ז דף כח ע"ב) אין להעניש גר תושב על מעשיו כפי שאין חובה להעניש עכו"ם על חטאי העבר — אלו דברים שקשה להולמם, ואינני יודע מהיכן דייק דברים אלו. ומה שעשה מחלוקת בין הרמב"ם והתוס' אם יש חובה להעמיד לדין גר תושב בארץ ישראל, אין בזה מחלוקת, ולכו"ע יש חובה להעניש גר תושב מאחר וקיבל עליו ז' מצוות.

37. וכדאי לצרף לכאן את דברי החזו"א ביחס להורדת מינין וכופרין מישראל וז"ל: ונראה דאין דין מורידין אלא בזמן שהשגחתו ית' גלויה, כמו בזמן שהיו ניסים מצויין ומשמש בת קול, וצדיקי הדור תחת השגחה פרטית הנראית לעין כל והכופרין אז הוא בגליזות מיוחדות בהטיית

ודבריו אלו של החזו"א הם בהתאם לשיטת הט"ז שיש איסור מדרבנן להוריד גויים אף אם הם עוברים על ז' מצוות. והחזו"א הכריע כדעת הט"ז. והנה עפ"י דבריו אלו של החזו"א יוצא שנכרים במדינת ישראל יכולים לעשות ככל העולה על רוחם לגזול ולגנוב לרצוח ולאנוס ואין לאל ידינו לעשות להם מאומה כי חכמים מנעו מאתנו לדונם ולהורידם לבור? ולא יעלה על הדעת שכך יהיה? וכבר חש בדבר זה החזו"א (בב"ק סימן י ס"ק טו, ד"ה "יש לעיין") וזה לשונו:

"יש לעיין כיון דאין מורידין אפילו בזמן שאינו נזהר בז' מצוות (כשיטת הט"ז), א"כ יהא אסור להעיד על עכו"ם שהרג את הנפש שעל ידי עדותו ימיתוהו? וי"ל נהי שאין מורידין בלא גמר דין, אבל להעיד לדונו אין איסור ולא עוד אלא שחייבין בדבר, נהי דנפטרנו מלדונם בדבר שרובן אינן נזהרין, אבל בדבר שרובן גדורים, רק בדרך מקרה הזיד אחד מהן, חייבין לדונו לגדור גדרו של עולם ולא תמלא הארץ חמס".

ושם בהמשך בס"ק טז כתב החזו"א, שמאחר שאנו מוזהרים שלא להרוג ב"נ ששומר ז' מצוות, אנו צריכים עדים כשרים לדונם ולא יספיק לדון אותם בעד אחד. אבל באינו שומר ז' מצוות משמע מדבריו שיספיק עד אחד. וכיון שפרשת הריגת בני שכם ע"י שמעון ולוי משמשת מקור חשוב לדין בן נח נקדיש עוד פרק לנושא זה לפני שנסכם את הנושא כולו.

ט. הריגת בני שכם ע"י שמעון ולוי
מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בענין הריגת בני שכם

כתב הרמב"ם הל' מלכים פרק ט' הי"ד:

"וכיצד מצווין הם על הדינין? חייבין להושיב דיינין ושופטים בכל פלך ופלך לדון בשש מצוות אלו ולהזהיר את העם. ובן נח שעבר על אחת משבע מצוות אלו יהרג בסייף ומפני מה נתחייבו כל בעלי שכם הריגה? שהרי שכם גזל והם ראו וידעו ולא דנוהו, ובן נח נהרג בעד אחד ובדיין אחד בלא התראה ועל פי קרוביו, אבל לא בעדות אשה ולא תדון אשה להם".

והרמב"ן על התורה מביא דברי הרמב"ם האלו ומקשה עליו וז"ל:

היצר לתאוות והפקרות, ואז היה ביעור רשעים גדרו של עולם, שהכל ידעו כי הדחת הדור מביא פורענות לעולם ומביא דבר וחרב בעולם. אבל בזמן שנכרתה האמונה מן דלת העם אין במעשה הורדה גדר הפרצה אלא הוספת הפרצה שיהיה בעיניהם כמעשה השחתה ואלימות ח"ו. וכיון שכל עצמנו לתקן, אין הדין נוהג בשעה שאין בו תיקון ועלינו להחזירם בעבותות אהבה ולהעמידם בקרן אורה כמה שידינו מגעת".

"ואין דברים הללו נכונים בעיני, שאם כן היה יעקב אבינו חייב להיות קודם וזוכה במיתתם? ואם פחד למה כעס על בניו וארר אפם אחר כמה זמנים וענש אותם וחלקם והפיצם? והלא הם זכו ועשו מצוה ובטחו באלקים והצילם?

ועל דעתי, הדינין שמנו לבני נח בשבע מצוות שלהם, אינם להושיב דיינים בכל פלך ופלך בלבד. אבל צוה אותם דיני גניבה ואונאה ועושק ושכר שכיר וכו', ונהרג עליהם אם גנב או אנס ופתה בתו של חבירו... ומכלל המצוה הזאת שיושיבו דיינין גם בכל עיר ועיר בישראל, ואם לא עשו כן אינן נהרגין, שזו מצוות עשה בהם, ולא אמרו אלא אזהרה שלהן זו היא מיתתן, ולא תיקרא אזהרה אלא המניעה בלאו. וכן דרך הגמרא בסנהדרין... ומה יבקש בהן הרב חיוב? וכי אנשי שכם וכל שבעה עממין לא עובדי ע"ז ומגלי עריות ועושים כל תועבות ה' היו? והכתוב צווח עליהן בכמה מקומות על ההרים הרמים ועל הגבעות האל עשו וכו'. אלא שאין הדבר מסור ליעקב ובניו לעשות בהן הדין. אבל ענין שכם, כי בני יעקב בעבור היו אנשי שכם רשעים ודמם חשוב להם כמים, רצו להנקם מהם בחרב נוקמת והרגו המלך וכל אנשי עירו, כי עבדיו הם וסרים אל משמעתו, ואין הברית אשר נמולו נחשב בעיניהם למאומה כי היה להחניף לאדוניהם.

ויעקב אמר להם בכאן כי הביאוהו בסכנה שנא': 'עכרתם אותי להבאישני', ושם ארר אפם כי עשו חמס לאנשי העיר שאמרו להם במעמדו: 'וישבנו אתכם והיינו לעם אחד', והם היו בוחרים בשם ובעטו בדבורם, ואולי ישובו אל ה', והרגו אותם חנם כי לא הרעו להם כלל וזהו שאמר כלי חמס מכרותיהם". עכ"ל.

ובפרשת ויחי הוסיף הרמב"ן טעם נוסף לכעסו של יעקב שחרה לו שלא יאמרו כי בעצתו נעשה הדבר ויהיה חלול השם שיעשה הנביא חמס ושוד (שאם נמולו באמת אסור היה להרגם).

והנה הרמב"ן הקשה על הרמב"ם שלש קושיות:

א. אם שמעון ולוי הרגום מן הדין מדוע כעס יעקב ולא הקדים הוא להרוג אותם?

ב. הושבת דיינים היא מצוות עשה ואין בני נח חייבים מיתה על ביטול מצוות עשה?

ג. אם מחפשים סיבות מדוע בני שכם היו חייבים מיתה הרי יש לכך טעם פשוט, הם עבדו ע"ז והיו מגלי עריות ועושים כל תועבות ה' ולמה נזקק הרמב"ם לענין הדיינים?

הסבר מחלוקת רמב"ם ורמב"ן עפ"י החת"ם סופר

החת"ם סופר חלק חו"מ בליקוטים תשובה יד ביאר מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן ואלו דבריו:

"...ואען ואומר פלוגתת רמב"ם בהלכות מלכים עם רמב"ן פ' וישלח הוא כך: דלכו"ע לית דין ולית דיינא דכל ז' מצוות שמנו חכמים לב"נ, ב"נ נהרג עליהם. והם מנו גזל ודינים ועל כל אחד משניהם ב"נ נהרג עליו. וכו"ע נמי מודים דב"נ מצווה על דיני ממונות כגון אונאה וכובש שכר שכיר והדומה לזה... ואמנם בהא פליגי: דרמב"ם ס"ל דכל אלו (אונאה וכובש שכר שכיר וכו') נכללו במשמעות מצוות גזל, והכונה גזל וכל אביזרייהו, ונשאר מצות דינים — להושיב דיינים ולדון איש את רעהו. ולפ"ז ע"כ ב"נ נהרג על ככה, שהרי דינים הוא אחד מז' מצוות ועל כולם ב"נ נהרג. וחשב הרמב"ם שמפני זה נתחייבו אנשי שכם הריגה על שראו אדוניהם שכם בן חמור גוזל את דינה ולא דנוהו, זהו דעת הרמב"ם.

אמנם הרמב"ן ס"ל גזל כמשמעו. אבל דינים כולל שארי דינים ממש ולא להושיב דיינים שהרי אין ב"נ נהרג על שב ואל תעשה, דהיינו אם עובר על קום ועשה להושיב דיינים, ואיך נתחייבו אנשי שכם הריגה על שביטלו עשה לדון אדוניהם? ועוד אילו היה כן איך כעס יעקב על שמעון ולוי על שהרגו את החייבים הריגה? זוהי פלוגתת רמב"ם ורמב"ן.

ועוד הוסיף החת"ם סופר שם וכתב:

"ונלע"ד דס"ל לרמב"ם נהי על ביטול קום ועשה אין ב"נ נהרג בב"ד. אבל מ"מ חייב מיתה כמו גוי ששבת חייב מיתה ואינו נהרג עליו בבי"ד לרמב"ם וה"נ דינים כולל ל"ת עול במשפט ונהרג עליו. וכולל נמי לדון ולהושיב דיינים וחייב מיתה ואינו נהרג. נמצא אנשי שכם היו חייבים מיתה אבל אין מצוה על ב"ד להורגם, וכיון שנתחייבו מיתה עכ"פ אין אשם על שמעון ולוי שהרגו מי שנתחייבו מיתה ומ"מ הואיל ולא נתחייבו בי"ד לטפל בהריגתם, כעס עליהם יעקב על שהכניסו עצמם לסכנה על מצוה שאינה מוטלת עליהם. ונסתלק השגת הרמב"ן מכל וכל עכ"ל".

ומדבריו של החת"ס למדנו:

א. ב"נ נהרג על כל אחת מז' מצוות שנצטוו בהן. ומחלוקתם של הרמב"ם והרמב"ן הוא לענין הושבת דיינים (ולא כמו שחידש הגר"ש ישראלי — "בעמוד הימיני" עמ' קעא פיסקה ז שבענין ע"ז וגילוי עריות הם אנוסים ואסור להורידן מן התורה).

ב. ב"נ שעבר על אחת מז' מצוות חייב מיתה גם לפני שדנוהו ומי שהרג

עכו"ם כזה אינו אשם וע"כ שמעון ולוי שהרגו בני שכם אינם אשמים בדבר ושוים בזה הרמב"ם והרמב"ן (ולא כהגר"ש ישראלי והרב יועזר אריאל שכתבו שכל זמן שלא דנו את העכו"ם אסור מן התורה להרגם).

ועדיין יש לדקדק בדברי החת"ס שסיים דבריו וכתב: 'ונסתלקה השגת הרמב"ן מכל וכל', שלכאורה סילק רק את שתי ההשגות הראשונות — אבל ההשגה השלישית (מדוע לא כתב הרמב"ם שהיו חייבים מיתה מצד ע"ז וגילוי עריות וכו'?) בה לא טיפל ואותה לא סילק[38].

והנראה לענ"ד, שעל מה שעבדו ע"ז וגילוי עריות עד עתה, לדעת הרמב"ם, חזרו אולי בתשובה בעצם הדבר שהתגיירו וקיבלו עליהם להיות כבני ישראל וכאשר כתב הרדב"ז שם הלכות מלכים פ"ט ה"ד:

"וא"ת אמאי אמר יעקב עכרתם אותי וכו' כיון דמדינא קטלו להו? וי"ל כיון שקבלו עליהם המילה, גר שנתגייר כקטן שנולד דמי. ודברים הרבה נאמרו בתירוץ קושיא זו ואין להאריך".

וכבר ראינו לעיל שכך היא שיטת התוס' בע"ז דף כו ע"ב ובדף סד ע"ב שהתורה איפשרה לעכו"ם לחזור בהם מעבודתם וממעשיהם הרעים ולהתגייר או להיות גר תושב ואין דנים אותם על העבר. אלא שלדעת הרדב"ז בזה שהתגיירו חזרו בהם מכל הרעות שעשו עד כה. אבל לכאורה אין הדבר כן שהרי בדינה הם עדיין מחזיקים ואת הגזילה לא השיבו? וע"כ חייבים הם עדיין מיתה על גזלת דינה ועל כך שלא מוחים בשכם על הגזלה ולא דנו אותו על כך?

זאת ועוד, הרמב"ם מסכים בהחלט לדברי הרמב"ן שאין הדבר מסור ליעקב ובניו לדון את בני שכם על כל מעשיהם הרעים שאם לא כן צריכים הם לדון ולהרוג את כל יושבי ארץ כנען על כל התועבות שעשו, אלא שמחלוקתם של הרמב"ם והרמב"ן מתמקדת בנקודה אחת פשוטה אם זה שאנשי שכם לא הושיבו דיינים לדון את שכם בן חמור הוא מענינם של בני יעקב או לא? לדעת הרמב"ם, אמנם שאר העבירות שעשו אנשי שכם אינם מענינם של בני יעקב אבל זה שראו את גזלת דינה אחותם ולא מחו ולא דנו את הגזלן זה כן מענינם, ועל כן התערבו בדבר וזו גם תשובתם של בני יעקב לאביהם "הכזונה (רש"י -הפקר) יעשה את אחותנו". ובזה סרה השגת הרמב"ן מכל וכל.

ולמרות שהרמב"ן סבור שאין הדבר מסור לבני יעקב, הרי בני יעקב הרגו בני שכם בגלל שעברו על ז' מצוות בני נח והתחייבו מיתה ואין בהם אשם על כך. ויעקב לא חלק עליהם על כך, ולא טען שאסור היה להם לעשות כן

38. ובעמוד הימיני עמ' קסח פיסקה א' בגלל השגה זו, יצא לידון בדבר חדש שלדעת הרמב"ם אין חייב ב"נ מיתה על איסור ע"ז, והדברים פשוטים וברורים כפי שנכתב בהמשך.

שעברו בכך על איסור תורה או איסור רבנן, אלא כעס על כך שהביאוהו בסכנה וכי מאחר שהדבר לא היה מוטל עליהם אסור היה להם לסכנו. ועוד שאולי חזרו בתשובה והתגיירו באמת ואולי ישובו אל ה' ונמצא שהרגום בחינם.
נמצאנו למדים מכאן שב"נ שעבר על ז' מצוות וחזר בו והתגייר או הפך לג"ת אין לדונו על מעשי העבר. ואם אכן בני שכם היו חוזרים בהם מכל מעשיהם באמת ובתמים לא היתה הצדקה למעשי שמעון ולוי.

קושיות הר"ן ומהר"ל על הרמב"ם והתשובות עליהן:
הר"ן בחידושיו לסנהדרין דף נו וכן המהר"ל בגור אריה בפרשת הריגת בני שכם הקשו על הרמב"ם מדוע התחייבו אנשי שכם מיתה הרי היו אנוסים שכן פחדו מחמור נשיא הארץ?
וכמה תשובות לדבר בחז"ל ובדברי המפרשים.

בספר הישר, נמצא כתוב (עיין תורה שלמה שם נב):
"...החנם (תשובת יהודה ליעקב אביו) הרגו שמעון ולוי את כל יושבי שכם? הלא על אשר ענה את אחותינו... ואין איש מיושבי עירו דובר אליו דבר למה תעשה זאת?"
רואים אנו שאנשי שכם אכן יכלו למחות ולהתריע אך העדיפו לשתוק וע"כ נתחייבו מיתה.
עוד מובא שם בהמשך מספר הישר שגמלה בליבם של אנשי שכם להרוג את בני יעקב וכאשר נודע הדבר לבני יעקב נזדרזו והרגו אותם. כמובן שזה הסבר נוסף שאינו עולה בקנה אחד עם דברי הרמב"ם כי לדעתו הרגום בגלל גזלת דינה.

ובמדרש שכל טוב, כתוב (גם שם בתורה שלמה):
"אשר טמאו את דינה אחותם" — מלמד שכולם היו בעצה לטמאה".
רואים אנו שלא רק שלא מחו נגד המעשה אלא אף היו שותפים למעשה.
ועפ"י דברים אלו כתב בספר משנה כסף לרבי יוסף אבן כספי וז"ל:
"אשר טמאו" — בזה סרה כל תלונה, אחרי שנותן התורה העיד, כי יד כולם היתה במעל, וכדאי הוא לסמוך עליו, והנה ידוע מיני הסיבות בפועלים ושינוייהם. ופירש יחזקאל (ג. יח) "ולא הזהרתו ולא דברת להזהיר רשע מדרכו ... ודמו מידך אבקש", עוד כתוב בתורה ענין עיר הנדחת (שהורגים כל אנשי העיר גם אלו שלא חטאו בפועל) ומה שאמר יפתח לכלל גלעד (שופטים יא. ז. שהאשים את כלל גלעד בגירושו למרות שרק בני משפחתו עשו זאת)" — [ויעויין גם בתורה תמימה שם אות ח].

וכך כתב הרלב"ג:

"והנה לא היה אפשר להרוג שכם אם לא בזה האופן. כי אם יהרגוהו לבדו ינקמו נקמתו אביו וכל יושבי עירו. וידם גם כן היה במעל כי היה בידם למחות לו לעשות הפועל המגונה. או מפני שלא השתדלו שיהיה נהרג עליה כמשפט ולזה הרגו כולם.

וכן **האור החיים** הקדוש כתב שבני שכם סייעו בגניבת דינה. ועוד כתב שמתחילה שמעון ולוי לא התכוונו להרוג כולם אלא רק להציל את דינה, אבל בני העיר מנעו מהם הצלת דינה ולא היתה להם ברירה אלא להרוג כולם. **ובמלבי"ם** הוסיף שבני שכם מלו עצמם רק כדי שיוכלו לגזול את רכוש יעקב בכל עת כי נתנו עיניהם בעושרו (וכן משמע מתוך הכתובים).

ומהר"ל תירץ קושיתו וכה כתב:

"ונראה דלא קשיא מידי, משום דלא דמי שני אומות, כגון ישראל וכנענים שהם שני אומות כדכתיב והיינו לעם אחד. ומתחילה לא נחשבו לעם אחד ולפיכך הותר להם ללחום כדין אומה שבאה ללחום על אומה אחרת שהתירה התורה... אע"ג דלא עשה רק אחד מהם, כיון דמכלל העם הוא, כיון שפרצו הם תחילה, מותרים ליקח נקמתם מהם. וה"נ כל המלחמות שהם נמצאים, כגון צרור את המדינים וכו' — אע"ג שהיו הרבה שלא עשו אין זה חילוק. כיון שהיו באותה אומה שעשתה רע להם, מותרין לבוא עליהם למלחמה וכן הם כל המלחמות".

סכום כללי

1. ההורג גר תושב ואינו צריך לומר עובד כוכבים אינו נהרג בבי"ד.
2. בהריגת גר תושב יש משום אסור תורה. י"א שהאיסור הוא לא תרצח, וי"א שהאיסור נובע מהדין להחיותו.
3. בשעת מלחמה קיים הכלל טוב שבגויים הרוג. הגדרת שעת מלחמה לפי הכנסת הגדולה היא:

א. אם הגוי שייך לאותה אומה הנמצאת אתנו במצב מלחמה, למרות שהוא עצמו אינו נלחם בנו באותו זמן.

ב. כבר נסתיימה המלחמה אך המנוצחים לא קיבלו עדיין עליהם שבע מצוות בני נח[39], אמנם מרבנו בחיי לא משמע כך אך דבריו דחוקים.

39. יש לעיין עפ"י הגדרה זו, מה דינם של הערבים היושבים בשטחי יהודה, שומרון ועזה. האם משתייכים הם לאומות הנמצאות אתנו במצב מלחמה או לא? או הנכנסים הם תחת ההגדרה

4. בן נח השומר ז' מצוות שאינו ג"ת יש אסור להרגו.
לדעת רבנו יונה (סנהדרין נז' ע"א) היראים השלם (סימן קעח). הגהות אשרי (ע"ז פ"ה סי' ה), הב"י, הד"מ, המהרש"ל, החינוך, הסמ"ע, הט"ז, הב"ח, עמודי אור (סימן קנח), המאמר מרדכי (סימן קנח) ועוד הרבה אחרונים האיסור הוא מדרבנן[40].
לדעת אברבנאל על התורה (דברים כג, טז), ראב"ן (ב"ק קיג, והטלנו ספק בדבריו), רבנו בחיי (פרשת בשלח), צדה לדרך (דף סט ע"א), ילקוט מעם לועז (פרשת יתרו), משך חכמה (שמות כא, יד, והתקשנו בדבריו), משפטי עוזיאל (או"ח תנינא יד והסתפקנו בפסקו), יש בהריגתו איסור דאורייתא.
5. בן נח שאינו שומר ז' מצוות:
י"א שאין אסור להורידו במקום שאין איבה, וי"א שיש בזה איסור מדרבנן וכן הכריע החזו"א.
6. ההורג בן נח שאינו שומר ז' מצוות פטור שהרג גברא קטילא.
7. אין חובה לדון עכו"ם שעבר על אחת מז' מצוות אם הם רגילים לעבור על מצוות אלו (חזו"א), אך במצוות שגם הם גדורים בהם צריך לדונם ומצוה לדונם ולדעת החזו"א עפ"י שני עדים כשרים.
8. עכו"ם שחזרו בהם ממעשיהם הרעים וקיבלו עליהם ז' מצוות אין חובה לדון אותם על מעשי העבר.

השניה של הכנה"ג? האם הערבים המזדהים עם אש"ף ורואים בו את נציגם הופכים ע"י כ לחלק מארגון טרור הנלחם בנו? ואם ערבים הרואים במדינות ערביות אחרות את נציגיהן משתייכים בכך לאותן אומות הנמצאות אתנו במצב מלחמה? והאם הגדרת מצב מלחמה מבחינה הלכתית זהה להגדרת מלחמה מבחינה מדינית. שכן ירדן וסוריה וכל השאר נמצאות אתנו במצב מלחמה מבחינה מדינית. האם גם כך מבחינה הלכתית? ורבי ורבני המדינה צריכים להכריע בכך.

40. וע"כ לא חל בזה מה שכתב הרמב"ם בהלכות רוצח וז"ל: 'וכל אלו הרצחנים וכיוצא בהן שאינן מחוייבין מיתת בי"ד, אם רצה מלך ישראל להרגם בדין המלכות ותקנת העולם — הרשות בידו'. כי הרמב"ם מדבר באלו שעברו על אסור לא תרצח ואי אפשר להרגם בבי"ד.

מבחן סוציומטרי לאור ההלכה

לפנינו מבחן סוציומטרי שנתן לחניכים שעברו קורס מקצועי. מטרת הקורס — להכשיר רבנים לכהן במסגרות מיוחדות.
השאלות:

1. מי הם שלושת החניכים שהם הכי חברותיים בקורס? נמק.
2. מי הם שלשת החניכים שהם הכי מתאימים לכהן בתפקיד המיועד? נמק.
3. מי הם שלושת החניכים שהם הכי פחות חברותיים בקורס? נמק.
4. מי הם שלושת החניכים שהם הכי פחות מתאימים לכהן בתפקיד המיועד? נמק.

בעת קבלת המבחן נתעוררה לפנינו הבעיה: האין במבחן זה משהו מאיסור לשון הרע ואם כן האם מותר לענות על שאלות כגון אלה.
מה דעת ההלכה לגבי מבחן כזה?
במשנה במסכת ערכין פרק ג' כתוב: "נמצא האומר בפיו חמור מן העושה מעשה, שכן מצינו שלא נחתם גזר הדין על אבותינו במדבר, אלא, על לשון הרע, שנאמר: "וינסו אותי זה עשר פעמים". וכוונת המשנה שגזר הדין שלא להכנס לארץ היה על חטא לשון הרע של המרגלים ולא על כל החטאים האחרים שחטאו ישראל במדבר.
הבריתא בגמרא (דף ט"ו:) "תניא א"ר אלעזר בן פרטא, בא וראה כמה גדול כח של לשון הרע, מנלן — ממרגלים, ומה מוציא שם רע על עצים ואבנים כך, המוציא שם רע על חברו על אחת כמה וכמה."
ובאותו דף (עמוד ב':) "אמר ר' יוחנן משום ר' יוסי בן זמרא: כל המספר לשון הרע, כאילו כפר בעיקר". ואמר ר' יוסי בן זימרא: "כל המספר לשון הרע נגעים באים עליו". ואמר ריש לקיש: "כל המספר לשון הרע, מגדיל עוונות עד לשמים".
הגמרא במסכת שבת (דף ל"ג): "דיתיבי רבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון ויתיב יהודה בן גרים גבייהו פתח ר' יהודה ואמר כמה נאים מעשיהן של אומה זו... וכו'. רבי יוסי שתק. נענה רבי שמעון בר יוחאי ואמר: "כל מה שתקנו לא תקנו אלא לצורך עצמן..." הלך יהודה בן גרים וספר דבריהם ונשמעו למלכות. אמרו: יהודה שעילה יתעלה. יוסי ששתק יגלה לצפורי, שמעון, שגינה, יהרג וכו'... בסוף הגמרא מובא עונשו של יהודה בן גרים שהפכו רשב"י לגל של עצמות.

מהגמרא בערכין רואים אנו את חומרת המספר לשון הרע וממסכת שבת רואים אנו מה גרם לשון הרע של יהודה בן גרים אע"פ שהוא לא סיפר ישירות למלכות, אלא נשמעו דבריו למלכות, בכל זאת נחשב לו זאת כלשון הרע מכאן נראה כי הכותב דבר לשון הרע כאילו אמרו בפיו. הכתיבה גורמת להעביר לשון הרע.

הרמב"ם פסק בהלכות דעות פרק שביעי הלכה ה': "אחד המספר בלשון הרע בפני חברו או שלא בפניו. והמספר דברים, שגורמים אם נשמעו איש מפי איש להזיק חברו בגופו או בממונו ואפילו להצר לו או להפחידו הרי זה לשון הרע".

מדברי הרמב"ם יוצא, ש"סיפור" דברים שגורמים היזק לחברו, ולא משנה אם הסיפור בפה או בכתב, נחשב כלשון הרע. ומכאן לכאורה נראה שיש איסור לענות על מבחן סוציומטרי.

בגמרא במסכת ערכין דף ט"ז כתוב: "כל מילתא דמיתאמרא באפי תלתא לית בה משום לישנא בישא מאי טעמא חברך חברא אית ליה וחברא דחברך אית ליה".

ז"א שלשון הרע הנאמר בפני שלושה הרי הדבר ודאי יתפרסם ולכן מותר לומר אותו. מכאן שאולי אין בכלל אסור לשון הרע במבחן סוציומטרי מפני שדבר זה נכתב ב"אפי תלתא" (עתיד להתפרסם ולהיקרא ע"י שלושה). וכן פסק הרי"ף במסכת שבת, אלא שהיתר זה כלל אינו פשוט.

רש"י על הגמרא אומר: "נראה שכל ההתר, אם הבעלים (אלו שנאמר עליהם) אמרוה בפני שלשה, אז המגלה אותו אינו אומר לשון הרע מפני שהבעלים לא חששו שיתגלה". מדברי רש"י יוצא שאם הבעלים לא סיפרו אין היתר לספר לשון הרע, אף שנאמר בפני שלושה.

הרמב"ם בהלכות דעות פרק שביעי הלכה ה': "אם נאמרו דברים אלו בפני שלשה, כבר נשמע הדבר ונודע ואם סיפר הדבר אחד מן השלשה פעם אחרת אין בו משום לשון הרע והוא שלא יתכוון להעביר הקול ולגלותו יותר". אומר הכסף משנה על דברי הרמב"ם "כלומר שזה שהתרנו היינו שאם יבוא במקרה לדבר בענין אינו אסור לאומרו אבל לא שיתכוון לגלות הדבר יותר". יוצא מדברי הרמב"ם שההתר לספר הוא לאחד מהשלשה רק בדרך מקרה אבל לא שיכוון לגלות יותר.

"החפץ חיים" מסביר (הל' לה"ר כלל ב' ב) שההתר בפני שלשה דוקא "בדבר שאיננו גנאי גמור והדבור שלו יש לו שני פנים" ולכן "אם אמר לפני שלשה יודע ודאי שהדבר יגיע לחברו דחברך חברא אית ליה ולכן יקפיד באמירתו שלא יהיה מינכר מלשונו לשון גנאי".

מכאן מתברר שאין היתר לעשות מבחן סוציומטרי למרות שהנאמר בו עתיד להיוודע לשלושה, ע"פ כל הדעות שהבאנו:

לדעת רש"י שההתר "באפי תלתא" הוא כשהבעלים עצמם אומרים הרי שבמבחן הסוציומטרי נאמרים הדברים לא ע"י הבעלים.
לדעת הרמב"ם שההתר באפי תלתא הוא כשלא מתכוון להעביר הקול, הרי שבמבחן סוציומטרי ודאי מכוונים להעביר הקול.
לדעת החפץ חיים שההתר באפי תלתא, הוא כשאפשר לפרש דבר זה לשני פנים, הרי שבמבחן הסוציומטרי אין אפשרות לפרש הדבר לשני פנים.

החפץ חיים מביא בספרו (כלל ד' הלכה י') מקרים שמותר לספר לשון הרע. "אם רואה אדם באחד מדה מגונה, כגון גאוה או כעס וכו' נכון לו לספר דבר זה לבנו או לתלמידו ולהזהירם שלא יתחברו עמו כדי שלא ילמדו ממעשיו". מהלכה זו ודאי לא נוכל למצוא היתר למבחן סוציומטרי מפני שבהלכה זו מדובר לאפרושי מאסורא בן או תלמיד שיתרחקו מאדם החוטא בעוד שהמבחן לא בא למטרות חינוך (כדי להזהר ממעשי אותו חניך).
היתר לכאורה למבחן סוציומטרי אפשר להביא מ"החפץ חיים" (כלל ד', י"א) "ודע עוד עיקר גדול בעניינים אלו אם אחד רוצה להכניס את חברו בעניניו כגון לשכור למלאכתו או להשתתף עמו או לעשות שידוך עמו וכל כהאי גוונא אפילו לא שמע עליו עד עתה שום רעה, אפילו הכי מותר לחקור ולדרוש אצל אנשים על מהותו אפילו שיספרו עליו גנות, אפילו הכי מותר, כיון דכוונתו לטובת עצמו לבד כדי שלא יצטרך אח"כ לבוא לידי היזק"... "אך מאד יזהר שלא לגזם את הדבר יותר מכפי שהוא יודע את בירור הדבר".

לכאורה השואל במבחן הסוציומטרי דומה לאחד שרוצה להכנס עם אדם אחר בעסק או בשדוך ועל כן אין בעניית התשובות משום לשון הרע, כי השואל את השאלות במבחן שואלם כדי לברר מי מבין החניכים אינו מתאים לתפקיד אותו רוצים להטיל עליו, כמו למשל אדם המשתתף בקורס רבנים כנ"ל, ואולי אינו מתאים לתפקיד רצוי לבדוק ולשאול עליו כדי שלא יקבלו בטעות אדם שאינו מתאים לתפקיד זה ויהיה בזה משום הזק (אולי חלול ה').

בכלל י' מגביל החפץ חיים את ההתר. יש להיתר זה שבעה תנאים ורק אם המקרה עומד בכל התנאים האלה מותר לספר הלשון הרע:

א. שיראה זה הדבר בעצמו ולא ע"י שמועה מאחרים.
ב. שיזהר מאד שלא יחליט תיכף את הענין בדעתו (לגנאי וחובה)... אלא יתבונן היטב.
ג. שיוכיח את החוטא מתחילה.
ד. שלא יגדיל העולה יותר ממה שהיא.
ה. שיכוון לתועלת, ולא להנות... ולא מצד שנאה.

ו. אם יכול לסובב את התועלת בצורה אחרת — אסור לספר.
ז. שלא יסובב ע"י הסיפור היזק לנידון, יותר מכפי הדין שהיה יוצא אילו הועד עליו באופן זה על דבר זה בבי"ד.

צריכים אנו לבדוק אם מבחן סוציומטרי עומד בשבעת התנאים האלה.

לגבי תנאי א' — שיראה זה הדבר בעצמו: לפ"ז מותר לכתוב במבחן רק את הדבר שראה בעצמו ושלא יהיה נזון משמועה כי הרבה פעמים אוירה גורמת מחשבה לא נכונה. כפי שאנו מכירים את המציאות — יש חשיבות רבה לתנאי זה.

לגבי תנאי ב' — "שיזהר מאד שלא יחליט תיכף את הענין". יש ליזהר מאוד לפני החלטה משום שלפעמים לנשאל אין די כלים להחליט לגבי השאלות אותן הוא נשאל במבחן.

(כרב, ספק גדול אם הכותב לא יעבור על תנאי ב').

לגבי תנאי ג' "שיוכיח את החוטא מתחילה" — אין הוא שייך למבחן הסוציומטרי.

לגבי תנאי ד' "שלא יגדיל העולה": ההערה שנכתבה בתנאי ב' תופסת גם כאן. לעיתים קרובות אין די כלים לנשאל לבדוק היטב אם חבריו בקורס הראוים הם לשמש בתפקיד אותו הם עומדים לקבל ואם יחליט החלטה כל שהיא אולי יגדיל העולה.

לגבי התנאים ה, ו, שיכוון לתועלת: צריך לבדוק אם אי אפשר לברר הענין בלא המבחן הסוציומטרי. ושוב נשתמש בדוגמאת המבחן שנערך למשתתפי קורס הרבנים. ספק אם היתה תועלת במבחן הזה או שהוא ניתן מתוך סקרנות של צוות המדריכים לשמוע דעות אחדות על המשתתפים בקורס כי הרי צוות המדריכים ידע על תכונות החניכים פחות או יותר כמו המשתתפים בו עצמם.

לגבי תנאי ז' שלא יהיה בזה הזק לנידון יותר מכפי הדין: חוזרת על עצמה ההערה של תנאי ב' האם בי"ד היה מקבל את ההחלטה של החניכים בקורס וע"י כך היו מנפים אחד או יותר מהמשתתפים ובגלל המבחן אולי נגרם נזק לאותו אחד יותר מכפי הדין.

לאור הדברים שנאמרו לעיל הרי שבפני נותן המבחן לשקול היטב במחשבתו האם כ"כ נחוץ מבחן זה והאם מבחן כזה משקף את כל האמת ולא גורם לשום היזק מיותר: לאחר שהחליט נותן הבחינה כי אכן נחוץ המבחן עלינו לבדוק האם השאלות במבחן שנערך בקורס הרבנים נשאלו בצורה המותרת לפי ההלכה (הבאנו אותו בפתיחה). לגבי שתי השאלות הראשונות שנשאלו במבחן הנ"ל נראה פשוט שאין כלל איסור לענות (מי הם החברותיים ביותר ומי המתאימים ביותר לכהן בתפקיד) על כך נאמר בשדי חמד חלק ה' דף 321 "שבח, אין איסור לומר, רב פלוני גדול בתורה

מפלוני, ואין בזה שום זלזול בכבוד הזולת. ו"השדי חמד" מביא ראיה מהריב"ש שכתב על ר"ת "דרב גובריה בחריפות ובקיאות יותר מהחבורים שקימוהו רבינו חננאל רש"י שאילתות והלכות גדולות". ועוד ראיה ממוהריב"ל שכתב "שבודאי הר"ן גדול ממוהרא"י בחוכמה ובמנין".

לגבי שאלה 3 שנשאלה במבחן הנ"ל נראה לי שאסור לענות עליה (מי הם השלשה הפחות חברותיים) מפני שאיני מוצא בה תועלת, כי רב יכול להיות טוב אע"פ שהוא לא כ"כ חברותי ואם מישהו חושב שהמצב החברתי של החניך גורם לו לא להיות מתאים לכהן בתפקיד המיועד הרי יענה בתשובה 4 (מי הכי פחות מתאים לכהן כרב המיועד). לגבי שאלה 4 גם עליה אסור לענות כשהיא מנוסחת כך (מי הם שלושת החניכים שהם הכי פחות מתאימים) מפני שאנו התרנו מבחן סוציומטרי בגלל הדמיון שבינו לבין שידוך, ולכן אם אני חושב שיותר משלשה אינם ראוים לכהן בתפקיד המיועד, הרי אני צריך לרשום את כל אלה שלדעתי לא מתאימים לתפקיד, כדי שלא יעשו מלאכתם רמיה. ואם אני חושב שרק אחד לא מתאים לתפקיד, מדוע שארשום עוד שני שמות אחרים שאומנם הם מתאימים אבל במדה פחותה. אנו לא בודקים כאן מי מתאים ומי לא מתאים באופן יחסי, אלא, מי אינו מתאים כלל.

לכן לדעתי צריכה שאלה 4 להיות מנוסחת כך: "מי אלו שלדעת **אינם מתאימים** לכהן בתפקיד המיועד — נמק".

לאחר כל זאת עדיין נשארת בעיה למי מותר להראות את המבחן ולבדקו. דומה בעיה זו לשאלה שנשאלה את הרב חיים דוד הלוי ומופיעה בספרו "עשה לך רב" חלק א' תשובה מ"ב. "במוסד חינוכי לבנות נתעורר חשש סביר כי התכתבות בין חניכת המוסד לבין בחור עלולה להביא לתוצאות שליליות ביותר. האם רשאים המחנכים לפתוח את המכתבים"?

אחרי פלפול ארוך בנושא חרם דרבינו גרשום מסכם הרב שאם אין שום ברירה מבחינה חינוכית ואי אפשר להסיר המכשול בצורה אחרת יהיה מותר. ומוסיף "אלא שהנני מוסיף תנאי ברור, שאת המכתבים יקרא אך ורק המחנך שלה בלבד תוך ידיעה ברורה שכל מה שיתגלה לו בקריאתם הוא בבחינת סוד שאסור לגלותו לשום אדם".

כמו זה כך גם במבחן הסוציומטרי חייבים לדאוג שהמבחן לא יועבר בין המדריכים השונים אלא רק לידי המדריך המוסמך לענין.

(כפי שראיתי בקורס הנ"ל קבל אחד המדריכים הבכירים מכתב מאחד החניכים על הרגשתו בקורס ומכתב זה פורסם לאחר מכן בין כל המדריכים ללא הצדקה).

לסיכום

א. אדם צריך להכיר חומרת המספר לשון הרע לפני שיגש להכין מבחן סוציומטרי כדי שלא יכניס בו שאלות מיותרות.

ב. אין אפשרות להתיר מבחן סוציומטרי מצד "דבר שנאמר באפי תלתא אין בו לישנא בישא", מפני שראינו לכל שיטות הראשונים שההתר הזה לא כפשוטו, ואין הוא חל בנידון דידן.

ג. ההתר לעשות מבחן סוציומטרי דומה לשידוך ולכן צריכים לבדוק אם הוא עומד בתנאים המותרים לומר לשון הרע בשדוך (עיין ח"ח כלל י).

ד. מבחן זה ייבדק רק ע"י אותו אדם שמוסמך לראותו ולא יועבר בין יתר המדריכים.

ה. אם בכל זאת עשו מבחן כזה והחליטו ע"פ המבחן לסלק חניך, צריך לעשות הכל שלא להלבין פניו.

לגבי המבחן שנערך בקורס הנ"ל יש להעיר:

א. את שתי השאלות הראשונות שהן לשבח מי הם השלושה החברותיים ביותר והמתאימים ביותר לכהן בתפקיד נראה שאין כלל איסור לענות עליהן.

ב. בשאלה השלישית מי הם הפחות חברותיים אין לדעתי שום תועלת בה וע"כ אסור לענות עליה.

ג. השאלה הרביעית מי הם השלושה שהם הכי פחות מתאימים לתפקיד אינה מנוסחת כראוי היתה צריכה להשאל כך: "מי אלו שאינם ראויים לכהן בתפקיד המיועד. נמק".

ד. צריך לבדוק להיתר שאלה 4. האם בקורס בן חודש ימים כשעוסקים בעיקר בענינים מקצועיים יכולים להכיר אדם ולומר בודאות שאינו ראוי לכהן בתפקיד כדי לא להפר התנאי המתיר "שלא יחליט תיכף את הענין" או "שלא יגדיל העוולה".

ה. כמו כן צריך לבדוק אם ע"פ מבחן זה מחליטים דבר. ואולי ידע המדריכים הוא בדיוק כידע החניכים עצמם וא"כ איזה תועלת יש במבחן. ואם אין תועלת במבחן אין היתר לומר (או לכתוב) לשון הרע.

והי יאיר עיני לראות את דרך האמת.

ריח לחם עכו"ם בחג הפסח

בחג הפסח נוהגים כולנו לפקוד את שריד בית המקדש הכותל המערבי, וההולכים ברגל דרך העיר העתיקה, עוברים דרך מאפיות עכו"ם המפיצות ריח של לחם. ומתעוררת השאלה האם מותר להריח ריח זה בפסח? והאם מותר לעבור באותו מקום כאשר אני צופה מראש אפשרות הרחה ודאית? על מנת להשיב לשאלה הנ"ל בארנו בע"ה מספר נושאים:

איסור הנאה בחמץ של עכו"ם.
הנאה הבאה לאדם בעל כורחו.
פסיק רישיה כאשר אינו מתכוון.
ריחא מילתא או לא.
לחם עשוי לריח או לא עשוי לריח.

איסור הנאה מחמץ עכו"ם בפסח

הריב"ש סימן ת"י פסק: חמץ של א"י אסור בהנאה בתוך הפסח מן התורה. דחמץ האסור בפסח בין באכילה בין בהנאה אין חילוק בין של ישראל לשל א"י. שהרי בתורה לא כתוב חמצך אלא חמץ, בסתמא, בין דישראל ובין גוי. והרי איסור אכילה ואסור הנאה מחד קרא נפקא. **לחזקיה** נלמד "מלא יאכל חמץ" לא יהא בו התר אכילה. **לרבי אבהו** משום דכ"מ שנאמר "לא יאכל", "לא תאכל", "לא תאכלנו" אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע.

והטור בסימן ת"ק: "ואפילו חמצו של עכו"ם אסור להנות ממנו בפסח". הרמ"א בסימן תמ"ג: "אפילו חמצו של אינו יהודי אסור להנות ממנו". או"ה כלל ט"ל דין ל"ג מסתפק בזה. והפרי חדש מביא ראיות שחמץ עכו"ם אסור בחג הפסח, וכן פסק כף החיים תמ"ג י"ג, ותמ"ח ח'. וכן משנ"ב תמ"ג ס"ק ב'.

מהפוסקים הנ"ל נראה שאסור להנות מחמץ של עכו"ם בחג הפסח, ולכן נברר כעת דין של אינו מתכוין. ז"א אם אדם עובר ליד בית מאפה של גויים ואינו מתכוין להריח, האם אסור או מותר.

סוגית הנאה הבאה לאדם בעל כורחו

"איתמר הנאה הבאה לו לאדם בעל כורחו אביי אמר — מותרת, ורבא אמר — אסורה" (פסחים כ"ה ע"ב).

ישנם בגמ' שתי לשונות המסבירות את המחלוקת בין אביי לרבא.

לשון ראשונה: אביי ורבא נחלקו במקרה של **אפשר ולא מכוין,** דהיינו שישנה אפשרות לאדם ללכת בדרך אחרת על מנת לא להריח ריח עבודה זרה. למרות שישנה אפשרות כזו מחליט האדם ללכת באותה דרך שישנו ריח אסור אך אינו מתכוין להריח.
אליבא דר' יהודה שאומר דבר שאין מתכוין אסור כולי עלמא לא פליגי דאסור והמח' בין אביי לרבא היא אליבא דר' שמעון שסובר דבר שאין מתכוין מותר.
אביי סובר כר' שמעון ולכן באפשר ולא מכוין מותר.
רבא סובר: אומנם נכון שר' שמעון מתיר אם לא מתכוון אבל ר' שמעון אמר את דבריו רק במקרה שלא אפשר, זאת אומרת שאין לו אפשרות אחרת. אבל במקרה שלנו הרי מדובר שיש אפשרות אחרת, אלא שהאדם עצמו החליט ללכת בדרך זו ולכן אסור.
כיון שמחלוקת אביי ורבא קשורה למחלוקת ר' יהודה ור' שמעון (שבת כט' ע"ב, ביצה כ"ג). נסביר את המחלוקת שם.
ר' שמעון אומר גורר אדם מטה כסא וספסל ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ. (תוספתא ביצה פ"ב). ר' יהודה אוסר.
השאלה שנשאלת: ממה נובע היתרו של ר' שמעון. האם היתרו נובע עקב מציאותם של כלים כבדים שאין באפשרות האדם להרימם, ולכן מתיר ר' שמעון לגרור אותם, או אולי היתרו של ר' שמעון אינו נובע כלל מכובד הכלים ומשקלם ואם יש יכולת להרימם או לא.
אביי סובר שר' שמעון מתיר לגרור גם כלים קטנים, וקלים. ולמרות שישנה אפשרות לשאת אותם על כתפו מתיר ר' שמעון לגרור אותם.
רבא חולק וסובר שכל היתרו של ר' שמעון רק בכלים גדולים וכבדים אבל בקטנים אוסר ר' שמעון. והתרו של ר' שמעון לדעת רבא נובע מזה שהכלים גדולים ואינו יכול להרימם. אבל כלים קטנים שיכול להרימם אסור.
אליבא דלשון ראשונה אין מח' בין אביי לרבא במקרים הבאים:

- באפשר וקא מיכון
- ולא אפשר וקא מיכון.

כולי עלמא לא פליגה **דאסור** ז"א שאם יש לו הנאה חייב לפרוש ממנה.

- אי אפשר ולא מכון.

כולי עלמא לא פליגי **דשרי** הטעם משום שיש תרתי להיתר.

הלשון השניה בהסבר מחלוקת אביי ורבא מבארת בצורה שונה את המחלוקת.
מה שנאמר בלשון ראשונה **שבאפשר ולא מכוין** נחלקו אביי ורבא — אינו,

אלא בזה נחלקו ר' שמעון ור' יהודה בגרירת מטה כסא וספסל.
לא אפשר ולא קא מכוין — לכולי עלמא שרי.
ואביי ורבא נחלקו **בלא אפשר, וקא מכוין**.
אליבא דר' שמעון דאזיל בתר כוונה כולי עלמא לא פליגי דאסור. כי פליגי אליבא דר' יהודה דאמר לא שנא מתכוון ולא שנא שאין מתכוין. **אפשר אסור.** לשיטת ר' יהודה הדבר הקובע הוא: אפשר או לא אפשר. אפשר אסור. לא אפשר מותר.
ולכן **אביי** סובר כר' יהודה **ומתיר** שהרי מדובר במקרה שלא אפשר. ומסביר שלר' יהודה כוונה לא מעלה ולא מורידה, מה שקובע זה אפשר או אי אפשר. אפשר — אסור. אי אפשר — מותר (וכוונה לא מעניינת).
רבא סובר **שאסור.** אמנם נכון שלר' יהודה הגורם הקבוע הוא אפשר או אי אפשר. אבל מה שהישווה ר' יהודה אין מתכווין למתכווין — רק לחומרא. אבל מתכווין להנות זה כמו לא מתכוון, לקולא — זה לא אמר ר' יהודה ולכן אסור.
אביי מביא ראיה מרבן יוחנן בן זכאי שדרש בצלו של היכל.
רבא דוחה ראיה זו שהרי איסור ההנאה מההיכל הוא רק בפנים ההיכל. אבל צל ההיכל אינו אסור. ולכן נדחית ראיית אביי.
רבא מביא ראיה: שהרי עשו לולים לאותם אומנים שירדו לתקן את ההיכל וכדי שלא יסתכלו ויהנו תיקנו להם לולים שיעשו את עבודתם בלי להנות מההיכל.
תוס': "לא אפשר ולא מכוין כולי עלמא לא פליגי דשרי" מדובר דלא הוי פסיק רישיה, אבל כאשר זה פסיק רישיה מודה ר' שמעון שאסור. ואין להקשות מגרירת מטה שהרי שם זה פסיק רישיה ולמרות זאת מתיר ר' שמעון. התירוץ: בגרירת מיטה זהו איסור דרבנן בלבד. שהרי הוא חופר כלאחר יד, ובאיסור דרבנן אין פסיק רישיה.
התוס' מגדיר הגדרה חשובה של **לא אפשר:** אם אדם לא יכול לעשות פעולה מסויימת **כדרכו,** אלא **בטורח גדול,** למרות שעל ידי הטרחה יכול לעשות אותה פעולה שהוא חפץ, זה חשוב כלא אפשר. והראיה ששילשול האומנים בקופות חשיב לא אפשר.
וכן סובר הריטב"א (פסחים כ"ה ע"ב) וז"ל: כל היכא דאמרינן בשמעתין אפשר ולא אפשר היינו אפשר — בלא **שום** טורח. לא אפשר — אלא בטורח. וראייתו — תדע, שהרי גורר אדם מטה וכסא — אוקימנא בכלים גדולים. ומשום הכי לא אפשר אלא בגרירה והא ודאי ע"י טורח ולמרות שאפשר להרים ע"י גרירה וטרחה. בגלל הצורך בטרחה זה נקרא לא אפשר, ורק אם אין טרחה זה נקרא אפשר.

הפני יהושע חולק על תוס׳ וסובר שר׳ שמעון לא מודה בפסיק רישיה גם אם זה איסור דאורייתא, וסברת הפני יהושע שהרי ישנו שוני בין הנאה הבאה לו לאדם בעל כורחו (בפסחים) לבין גרירת כסא וספסל (בשבת). שבהנאה הבאה לו בעל כורחו זהו מקרה של **שב ואל תעשה.** ובגרירת כסא וספסל בשבת זהו מקרה של **קום ועשה** אם כן בפסיק רישיה ר׳ שמעון יודה שאסור לא בגלל דין פסיק רישיה אלא בעיקר משום שיש שם **מעשה,** שעל ידו נעשה מעשה החרישה. במידי דהוי פסיק רישיה הווי ליה כמתכווין ממש שהיה לו לאסוקי דעתא מעיקרא, משא״כ בהנאה הבאה לו בע״כ דלא עביד מעשה כלל, והפסיק רישיה לא נעשה על ידו, וגם עתה אינו רוצה להנות ממנו כלל, א״כ אין טעם לאסור בשביל פסיק רישיה.

הר״ן (דף ו׳ ע״ב בדפי הריף) מגדיר **בעל כרחו** — היינו לומר שלא בא לכאן בשבילו אלא **הריח ממילא קאתיא** ובכי האי גונא אפילו הוא מכוין לה בעל כרחו מקרי שהרי הריח מגיע לאפו מעצמו בלי שהוא עצמו יביאו לאפו. אך רש״י סבור אחרת. במקרה שהריח מגיע אליו ואותו ריח חביב עליו להנות ממנו זה נכנס לגדר של מתכוין להנות. שהרי יש לו רצון ותועלת מאותו ריח. (הערה: ראה ריטב״א עמ׳ 8).

רוב הפוסקים, ר״ף ראי״ש רמב״ם ועוד, פסקו כלישנא בתרא והלכה כרבא: אם מתכוין אסור לא מתכוון מותר.

וכן סובר הר״ן: קי״ל כרבא, הלכך בין אפשר בין לא אפשר מכוון אסור לא מכוון מותר.

ולכן אם עובר במקום שיש ריח ע״ז, והריח מגיע לאפו, והוא הולך בדרך זו לא בגלל שרוצה להריח, אלא בגלל שצריך לעבור שם אע״פ שמריח באפו ריח ע״ז מותר משום שזה נקרא בעל כורחו.

הרמב״ם (הל׳ מאכלות אסורות פי״ד הי״ב) פסק — האוכל מאכל ממאכלות האסורות דרך שחוק או כמתעסק, אע״פ שלא נתכוון לגוף האכילה הואיל ונהנה חייב כמו שמתכוין לעצמה של אכילה, והנייה הבאה לו לאדם בעל כורחו באיסור מכל האיסורין — אם נתכוין אסור ואם לא נתכוין מותר.

משמע מהרמב״ם שהנאה בעל כורחו — אין שמה הנאה ואינה אסורה.

כסף משנה (י״ב): הלכה כרבא וכלישנא בתרא, ואע״פ **שרש״י** מפרשה לה באיסורי הנאה כגון ריח של ע״ז, **רבינו** מפרשה לה בכל איסורין.

הרדב״ז מעיר שהרמב״ם לא חילק בין אפשר ולא אפשר כיוון שהלכה כר׳ שמעון שלא מתכוון מותר, והכל הולך אחר הכוונה. ולא משנה אם אפשר או לא.

בציונים על הרמב״ם במהדורת פרנקל מעיר שהכסף משנה גורס כגרסת הר״ף והרא״ש שלא גרסו בגמ׳ ״ואליבא דר״ש כו״ע לא פליגי דאסור״ אלא

משמיט פסקה זאת ומתייחס ל"כי פליגי דלא אפשר וקא מכוון" לאביי מותר, ולרבא — אסור ולכן ס"ל שאביי מתיר אף לרבי שמעון.
פני יהושע כותב שהש"ס מסיק בלישנא קמא שהמחלוקת באפשר ולא מכוין (אביי מתיר, רבא אוסר). ונקטו לישנא דהנאה הבאה מאליו, לאשמעינן אגב אורחין — **כוח דהיתרא** שאפילו בדבר שהגוף נהנה ממנו אפ"ה שרי כשאינו מתכוין.
ואין זה דומה למתעסק בחלבים ששם חילק הרמב"ם בין יש הנאת גוף לבין אין הנאת גוף. וכאן לא חילקו אלא גם אם יש הנאת גוף אם לא מתכוון מותר. שהרי מדובר שזו הנאה בע"כ של אדם.
משמע מרש"י ותוס' שעיקר מחלוקת אביי ורבא באיסור דאורייתא, ולכן מביא רש"י דוגמא של ריח ע"ז (שזהו איסור דאורייתא) ומפשט הגמ' "הנאה הבאה לו לאדם" — **משמע שהנאה זו באה לו מאליו בלי שום מעשה.** וזה מצוי רק בקול, מראה וריח. וכיון שפסקה הגמ' שבמראה וקול אין מעילה (פסחים כ"ו ע"א) נשאר רק ריח ע"ז הדבר שיכול אדם להנות ממנו בעל כורחו בלי מעשה.
במסכת ע"ז (דף ס"ו) מחלוקת אביי ורבא אם ריחא מילתא או לא. מענין שדוקא אביי מחמיר ואומר ריחא מילתא, ורבא מיקל ואומר שריחא לאו מילתא.
ולכאורה כיצד יחמיר אצלנו רבא יותר מאביי?
לכן הוצרך רש"י לומר שמדובר בריח ע"ז. דבכהאי גונא כולי עלמא מודים שאסור מדאורייתא. כמ"ש תו"ס ע"ז דף י"ב גבי חנויות מעוטרות בוורד והדס: כיוון דע"ז לא כתוב ביה אכילה, אסורין אפילו שלא כדרך הנאתן מדאורייתא. משא"כ בשאר איסורין דלא הוי אלא באיסורא דרבנן, היכא שאין עיקרן עומד לריח.
מקשה **הרשב"א:** לפי הגמ' שאי אפשר ולא מכוין לכ"ע מותר, א"כ מדוע א"א להתרפאות בעצי אשרה הרי אין לך אי אפשר ולא מכוין להנות יותר מזה? **תירוץ:** יש לומר כיון שמתכוין מיהו לרפואה הווה ליה כמתכוון להנאה דרפואת עצמו היינו הנאתו. אחרי שקלא וטריא מישב הרשב"א את שיטת אביי שאפילו אליבא דר' יהודה באי אפשר וקא מכוין מותר. כיוון שזה דין של הנאה הבאה מאליו. וזה דומה להלכה של שב ואל תעשה. כאשר אדם יושב ולא עושה אין זה אסור. כן בהנאה שבאה מאליו. האדם אומנם נהנה אבל הוא לא עושה כלום בשבילה והיא באה אליו. ובמקרה כזה אפשר להבין מדוע בשבת שזה איסור דאורייתא אפשר להתיר ברגע שיש טורח גדול, וטורח גדול זה כמו שאי אפשר וכו'. **ועוד** אין לתמוה על סברת אביי שמתיר באיסור דאורייתא אפילו בריח ע"ז בלא אפשר וקמכוין כיון שהנאה באה מאליו **בלא עביד מעשה בגופיה כלל.** ומביא ראיה מגלוי

עריות שדומה לע״ז ב״יהרג ואל יעבור״ אפ״ה מסיק אביי גופא בפ׳ בן סורר ומורה שבאשה לא אומרים תיהרג ואל תעבור, כמו אסתר, משום שאשה קרקע עולם היא. ומפרש רש״י מפני שאינה עושה שום מעשה...
מסקנת **הפני יהושע:** אליבא דאביי דיש להתיר הנאה הבאה מאליו בלא אפשר וקא מכיוון **כיוון דכוונת הלב היכא דליכא מעשה ליכא איסורא.** וכ״ש ללישנא קמא באפשר ולא מכוין לאביי. ולרבא בלא אפשר ולא קא מכוון אפי׳ בריח ע״ז. בכולה מילתא לא עושה מעשה ומותר. וכן נראה מלשון **הר״ן** וזה לשונו: הנאה הבאה לאדם בע״כ היינו — משום שלא בא לכאן מתחילה לשום כך. ובכה״ג אפילו הוא מכוין לה אפילו הכי בע״כ קרינן לה, כיון שריח מאליו בא.
לאור האמור מחלק הפני יהושע בין (פסחים) הנאה הבאה לו בעל כורחו, לבין (שבת) גרירת אדם מטה כסא וספסל. אביי ורבא חולקים רק במקרה שאין מעשה, אלא שבא אליו בע״כ. וכיון שבשבת מדובר שיש מעשה (שהרי גורר בפועל) ונעשה חריץ, שם אינם חולקים. ולכן אינו דומה כלל המחלוקת בפסחים, למחלוקת בגרירה בשבת. ומה שחלקו ר׳ יהודה ור׳ שמעון בגלל שיש מעשה. אבל אם לא היה מעשה **אולי** מודה היה ר׳ יהודה לר׳ שמעון שמותר.

הריטב״א (פסחים כ״ה ע״ב): מתכווין דאמרינן לענין הנאת ריח זה לאו דוקא מתכווין ממש להריח, כי מה צריך אדם לעשות להתכוון להנות מריח איסור. ועוד הרי מדובר בגמ׳ בהנאה הבאה לו לאדם בעל כורחו.
ולכן הסבר הדברים כך: אם אדם צריך לעבור סמוך לע״ז בשעה שמקטירין קטורת זרה. אם מתכוון להריח הרי אינו בעל כורחו.
אלא מתכוון דאמרינן בהאי: **היינו שנהנה מאותו ריח,** כי יש הרבה מבני אדם שאין נהנים בדבר, ואינו ערב להם, וכל שנהנה מן הריח חשיב לן מתכוין, אבל אם אדם מריח והריח נכנס לאפו, אבל אותו אדם אינו אוהב אותו ריח למרות שהוא מריח אותו זה נחשב ללא מתכוון, וכבעל כורחו שאינו חייב לפרוש על מנת לא להריח את הריח.
הריטב״א פסק כלישנא בתרא שמדובר בלא אפשר וקא מכוין, לאביי — מותר ולרבא — אסור.
ולכן הלכה כרבא משני טעמים. חדא: אביי ורבא הלכה כרבא. ועוד: לכו״ע אליבא דר״ש אסור (שהרי לדעתו מתכוין אסור).
ומחלוקתם אליבא דר׳ יהודה והרי במחי ר״ש ור״י הלכה כר״ש שמתכוין אסור ולא מתכוין מותר. וכאן בפסחים מדובר במתכוין ולכן אסור. הלכך כל שנהנה דהיינו שמתכוין — אסור, וכל שאינו נהנה, היינו שאינו מתכוין — מותר.

בלשון דומה מביא שלטי גיבורים (לשון ריא״ז א׳, דף ו׳ ע״ב בדפי הרי״ף) אם היה רואה נויי הע״ז או שהיה שומע נגינות הכומרים המנגנים לפני הע״ז אם אינו מתכווין ליהנות**שאינו חפץ שהנאה זו ואינו צריך לה** — מותר. ואם היה מתכווין ליהנות אסור שאף הקול והמראה אע״פ שאין בהם ממש אסור ליהנות בהם.

המאירי (פסחים כ״ה ע״ב) ד״ה ״ויש מקשים״ מביא קושיא על רבא שאוסר אצלנו ומתיר בבת תיהא, ולכאורה כיצד? ואומר המאירי שאי אפשר לתרץ שהטעם מפני שאינו מתכוין להריח אלא לבדוק טעם היין. שהרי הביאו עליה שמועת פת חמה שהוא בודאי מכוון להנאת הריח, ולא תרץ בה כן אלמא שאף במתכוון ליהנות מהריח היה רבא מתיר, מ״מ אינה קושיא שהיין אין עיקרו להריח, **אבל** במה שעיקרו להריח ודאי אסור כמו שבארנו בחנויות של עבודה זרה המעוטרות בורד והדס.
משמע שהמאירי מחלק בין דבר שעיקרו עומד לריח לדבר שאין עיקרו עומד לריח. ורבא מתיר בבת תיהא (ע״ז ס״ו ע״ב) משום שמדובר שם ביין שהרי יין אינו עומד לריח. ולכן גם אם מריח אינו אסור, ואף על פי שבדבר שעיקרו לאכילה אנו אוסרים בתורת ריח כדין האמור שם בפת חמה. ובחבית פתוחה ובחתיכת נבלה שצלאה עם שחוטה בתנור אחד באלו לאו משום הריח נאסרו. אלא שההיתר קבל טעם האיסור מצד קליטת הריח שנקלט לשם.
המאירי תמה על גדולי הפוסקים רי״ף, רא״ש, רמב״ם שפסקו כרבא, ולדעתו צריך לפסוק כר׳ שמעון ואין אנו צריכים לפסוק בו כרבא וכל שיש כוונה לקבלת הנאה אסור, בין אפשר בין לא אפשר. ובגמ׳ לא כיונו אלא להודיע לר׳ שמעון שאף בלא אפשר הואיל ומתכווין אסור, שהכל תלוי בכוונה, והלכה כמותו.

מסקנות

- אם אי אפשר לו בדרך אחרת, ואינו מתכווין להנות מע״ז כלל מותר.
- אם אפשר לו בדרך אחרת, והולך בדרך זו במטרה ליהנות מן הריח אסור.
- אפשר לו בדרך אחרת, והולך בדרך זו לא למטרה להנות מן הריח, אלא שמחליט לעבור דרך שם — מותר כמו שפסקנו לענין גרירת מטה ספסל וכסא שמותר אם אינו מתכוין לעשות חריץ, אע״פ שיכול להרים אותם ללא גרירה.
- היה צריך ללכת שם על כל פנים, ואי״א לו בדרך אחרת, ומ״מ אם

הוא מתכוון בהלוכו לקבל הנאת הריח בזה נחלקו אביי ורבא. ונפסק שאסור.

נקודה נוספת לבירור

אם אינו מתכוון להנות אבל פסיק רישיה שיהנה, מה הדין?

תוס' ד"ה "לא אפשר" (פסחים כ"ה ע"ב) — סוברים שר' שמעון יודה בפסיק רישיה שאסור וכל זה אמור בפסיק רישיה דאורייתא. אבל בפסיק רישיה דרבנן מותר.

הרא"ש פוסק כתוס', במקרה של לא אפשר ולא קמכוין כ"ע לא פליגי דשרי ומיירי בדלא הוי פסיק רישיה. כגון שיכול לסתום נחיריו שלא יהנה מן הריח. דפסיק רישיה הוי כמתכוין בכל איסורי תורה.

הגמ' (שבת כט' ע"ב): מוכרי כסות (כלאים) מוכרין כדרכן. ובלבד שלא יתכוון בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים. והצנועים מפשילין במקל לאחוריהן. והא הכא דאפשר למיעבד כצנועין, דכי קטנים דמו. וכי לא מתכוין שרי ר' שמעון לכתחלה, תיובתא דרבי ירמיה רבה תיובתא... מכלאים נראה שמותר ללבוש כלאים על מנת למוכרן. כיון שלא אסרה תורה אלא לבישה שהוא להתחמם כדרך כל הלובשים (רש"י) אבל כאן המוכר לובש את הבגד כיון שהוא רוצה שבני אדם יראו אותו ויקנוהו. ומכיון שאינו מתכוין להתחמם ממנו מותר.

הריטב"א (שבת כ"ט) סובר: אע"ג דמודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות **הכא בשהיה לבוש יפה, שאינו צריך לאותו בגד כלאים** לא לחמה ולא לגשמים. משמע מהריטב"א שבמקרה הנ"ל של כלאים אין אפשרות להקשות ולומר מדוע לא אסור.

הריטב"א (שבת כ"ט ע"א) מביא את רש"י שמסביר "מוכרי כסות מוכרין כדרין". פירוש — כדרכם דרך מלבוש. מקשה הריטב"א ולא נהירא דהא בימות הגשמים לא סגיא דלא מיתהנו. ז"א אין מציאות כזאת שאדם יניח בגד עליו ולא יהנה. הרי או מחמם אותו מקור, או עוזר לו לא להרטיב את בגדיו הפנימיים, ולכן זה ממש פסיק רישיה שנהנה ואסור גם לר' שמעון הסובר באינו מתכוון מותר, אבל בפסיק רישיה מודה שאסור.

מתרץ הריטב"א: לפיכך פירוש **כדרכן** היינו שמניחים את הבגד כלאיים על כתפיהן, והצנועין מפשילין מקל לאחוריהן והבגדים על המקל, אבל בשום פנים לא לובשים את הבגד, ודרך מלבוש ממש אסור אף לר' שמעון.

הר"ן (חולין ל"ב בדפי הריף) **חולק** על הריטב"א וסובר אומנם נכון שר' שמעון מודה בפסיק רישיה. אבל לענין הנאה יש דין מיוחד. אע"ג דהוי פסיק רישיה מותר דהא אמרינן (פסחים כ"ו) מוכרי כסות מוכרין כדרכן. ובלבד שלא יכוונו בחמה מפני החמה, ובגשמים מפני הגשמים, והא התם

ודאי מטי ליה הנאה אלא כיון דלא מיכוין לה לא חשבינן לה מידי.
המאירי סובר כריטב"א וז"ל: גורר אדם מטה וספסל גם גדולים בתנאי שאין פסיק רישיה. ובכלאים מדובר שאין כאן פסיק רישיה.
וכתב המאירי בשם גדולי הרבנים: דבר שאין מתכוין בדבר שעסוק בהיתר מדובר שישנו **ספק** שמא יבוא לידי הדבר שחוששים לו שמא לא יבוא, ולכן מותר. כגון לגרור, שהרי יש ספק אם יעשה חריץ או לא, אבל בפסיק רישיה שבודאי יעשה חריץ אסור.
חכמים פרובינציא כתבו: אף בדבר שבודאי יעשה — מותר הואיל ואין כונתו לכך, כל זמן שאותה מלאכה הנגררת מחמת מעשה של היתר. והראיה ממוכרי כסתות (בשבת כ"ט) מיעוט הדס (בפרק לולב הגזול), וכן מורט כנף (מסכת בכורות) שבכולן נעשה הדבר בודאי ומותר הואיל ואינו מתכוין.
לסכום: המאירי מחלק את פסיק רישיה לשלושה:

א. פסיק רישיה **שאין שם איסור תורה, ולא ניחא ליה:** רוצה לומר שאין צריך לאותו תיקון כגון צרוף כלי וזה מותר לכתחילה, שהרי יש שתי קולות: 1. שאין צריך לגופו. 2. שאינו מתכון.
ב. פסיק רישיה **שאין בו איסור תורה וניחא ליה** כגון שצריך לאותו תיקון או שיש בו איסור תורה ולא ניחה ליה ואסור מדרבנן.
ג. פסיק רישיה **שיש שם איסור תורה. והוא צריך לאותו תיקון** שזהו ניחא ליה. (ואע"פ שאינו מתכוין יש בו חיוב כמו שאמרו בפרק הבונה בתולש עולשין מקרקע שלו אע"פ שכוונתו לאכילת העולשין חייב משום חורש).

המאירי והרמב"ן (שבת מ"א ע"ב) **ספק פסיק רישיה** הוי כדבר שאינו מתכוין ומותר.
תוספות (פסחים ק"א) **כשהדבר קרוב לעשות פסיק רישיה** ודמי לפסיק רישיה קימא לן כר' שמעון ומותר כיון שאינו מתכוין לכך.
תרומת הדשן: פסיק רישיה אומרים רק בדאורייתא, בדרבנן לא אומרים. מג"א (שי"ד סק' ה') דוחה את תרומת הדשן, וכן מחצית השקל, וסוברים שאומרים גם בדרבנן.

לאחר שבארנו את דין אינו מתכוון ופסיק רישיה, נבאר דין נוסף ששייך לנו, האם ריחא מילתא או לא לגבי ריח חמץ בפסח.
גמ' (פסחים ע"ו ע"ב): אמר **רב** בשר שחוטה שמן שצלאו עם בשר נבילה כחוש **אסור** מאי טעמא מפטמי מהדדי. **ולוי** אמר אפילו בשר שחוטה כחוש שצלאו עם בשר נבילה שמן **מותר** מאי טעמא ריחא בעלמא הוא וריחא לאו מילתא היא. ממשיכה הגמ' ואומרת: "עביד לוי עובדא בי ריש גלותא בגדי ודבר אחר".

"הרודה פת חמה ונתנה ע"פ חבית יין של תרומה ר' מאיר אוסר ור' יהודה מתיר ור' יוסי מתיר בשל חיטין ואוסר בשל שעורין מפני שהשעורין שואבות". (פירוש: שואבות זה הרבה יותר מאשר סתם ריח. ולכן אפילו למי שאומר ריחא לאו מילתא בשואבות יודה שאסור לחם משנה מאכלות אסורות פ"ט ה' כ"ג).

אמר ריש לקיש **בפת חמה** וחבית פתוחה דברי הכל אסור. **בפת צוננת** וחבית מגופה דברי הכל מותר. לא נחלקו אלא בפת חמה וחבית חתומה, פת צוננת וחבית פתוחה.

גמ' (עבודה זרה ס"ו ע"ב): בת תיהא עובד כוכבים בדישראל שפיר דמי. ישראל בדעובד כוכבים אביי אמר אסור, רבא אמר מותר. אביי — ריחא מילתא. רבא — ריחא לאו מילתא. כיון שאין בריחא ממשות. אין זו הנאה ואם ישראל הריח יין עכו"ם לא עבר על איסור הנאה.

אמר רבא מנא אמינא לה דריחא ולאו כלום הוא. דתנן תנור שהסיקו בכמון של תרומה ואפה בו את הפת, הפת מותרת. לפי שאין **טעם** כמון אלא **ריחא** כמון.

ואביי שאני התם דמיקלא איסוריה (שהאיסור נשרף ונגמר, לכן לא מבליע כלום ומותר). אח"כ הגמ' מעמידה את מחלוקת אביי ורבא ברודה פת חמה וכו'.

תוס' ד"ה "אביי" — מעמיד את מחלוקת אביי ורבא לא אם נהנה או לא נהנה אלא אם הריח נחשב **כשותה** יין או לא. רבא סובר שאינו כשותה. ואביי סובר שנחשב כשותה יין. אביי — סובר שנחשב כשותה משום שנהנה מהריח שבא אליו וזה **כאילו** שותה יין. רבא סובר אומנם ישנו ריח אבל זה לא כשותה משום שהריח נכנס בפניו ומזיקו והקלקול רבה על התיקון ושרי. והראיה מסכין של עכו"ם מותר לשחוט בה משום דקלקולו רבה על תקונו ואין זו הנאה שהרי בהמה בחייה היו דמיה מרובין מלאחר שחיטה שבחייה עומדת לג' דברים, לגדל ולדות ולחרישה ולאכילה. וע"י השחיטה ראויה רק לאכילה (חולין דף ח' ע"א) כך באר רש"י, וכן תוס' ד"ה מותר לשחוט בה.

הר"ן ד"ה בת תיוהא מקשה מפרק כל שעה גבי הנאה הבאה לו לאדם בעל כורחו כלומר הנאה דריח "דאפשר וקא מכוין כולי עלמא לא פליגי דאסור. והכא אפשר וקא מכוין הוא?" ולכן קשה על רבא איך כתב שמותר להריח יין עכו"ם ומתכוין להנות? וממשיך הר"ן ואומר הרי בפרקא קמא (דף י"ב:) לא שנו אלא מעוטרות בורד והדס דקא מתהני מריחא. אלמא ריחא מילתא הוא?

מתרץ הר"ן: יש לומר **דבמידי דעביד לריחא מילתא היא** אבל יין **דלאו לריחא עביד** סבר ליה רבא בכה"ג לאו מילתא היא.

תירוץ נוסף מתרץ הר"ן ע"פ הר"ח שבאר בצורה אחרת את הגמ' בעבודה

זרה (ס״ו) שהרי הר״ח פרש בת תיוהא הוא קנה חלול של זכוכית ארוך, ויש באמצעיתו דד נקוב, ומכניס ראשו החד של קנה בחבית, ואת הראש השני של הקנה בפיו של האדם, ושואב היין בפיו ומקלח ויוצא בדד, ואינו נוגע אל פיו. הלכך עובד כוכבים לישראל שפיר. וישראל לעובד כוכבים אביי אמר אסור — משום ריחא. רבא — אמר מותר דריחא כי האי גונא שאינו מריח את היין באפו **אלא בפיו** לאו מילתא היא הרי ריח האסור — הוא רק אם אדם מריח **באף** שנועד להריח. אבל הרחה בפה אין זה ריח.

שלטי גיבורים מביא את הר״ן בשם התוספות פרק השוכר הא דאצטריכו לתלות בריחא אי מילתא היא או לאו. לא משום דאיכא למימר דהנאת הריח מילתא היא. דודאי אע״ג דמטי ליה הנאה בריח אינו כלום. אליבא דכ״ע **כל עוד שאותו דבר של איסור אינו נעשה לריח** אך פליגי בבת תיוהא אי ריחא מילתא היא **וכאכילה חשיבה** דהיכא שמריח בדבר האסור אי חשיב כאילו אוכלו ממש כיון ששואף הריח אליו או לא. אבל אם היה הדבר של איסור שמריח בו מידי דלא שייך ביה אכילה. רק הנאת הריח בעלמא. כגון זילוף יין נסך. או זילוף יין ע״ג אישים. אז יש בהנאת הריח איסור אליבא דכולי עלמא אם הגיע לו הריח בפסיק רישיה, או הריח בו לכתחילה. כיון שאין שם רק הנאת הריח ואין לומר בו אי אותו ריח חשוב כאכילה או לא.

הרמב״ם בהלכות מאכלות אסורות פי״ג הלי י״ד פסק: ״וכן מותר שיריח הגוי ביין שלנו ומותר לישראל להריח בחבית של יין נסך ואין בזה שם איסור. **שאין הריח כלום** לפי **שאין בו ממש״.**

הרדב״ז (ס״ק י״ד) מסביר שהרמב״ם פסק כרבא דאמר ריחא לאו מילתא, שהריח אין בו ממש. ומביא את הגמ׳ בפסחים כ״ו לגבי מעילה ריח קול ומראה לא נהנין ולא מועלין. ומסקנת הגמ׳ שם כל זה אמור אחר שתעלה תימרתו. אבל בזמן שתימרתו עולה כן מעל. וכן פסק הרמב״ם (הל׳ מעילה פ״ה ה׳ ט״ו) ואם כן יש ללמוד שאם הוא מתכוון להריח ביין נסך להנות בריחו אסור, ולא התירו לכתחילה להריח בחבית של יין נסך אלא בשאינו מתכוון ליהנות.

הרמב״ם בהלכות מאכלות אסורות פי״ט הלי כ״ג. סותר לכאורה את מה שפסק בדין הקודם ושאלה זו שואל הטור.

וזה לשון הרמב״ם: ״פת שאפאה עם הצלי. ודגים שצלאן עם הבשר אסור לאכלן בחלב״.

הרדב״ז מתרץ: מדובר שצלאן בתנור אחד ואינם נוגעים זה בזה. ואם תאמר הא קימא לן כרבא דאמר ריחא לאו מילתא היא. יש לומר דהכא אית בה תרתי לריעותא. חדא: שהתנורים שלהם היו צרים, ושנית: הבשר מפוטם ובכה״ג ריחא מילתא.

הלחם משנה מקשה על הרמב"ם מהלכות תרומות גבי רודה פת חמה ונתנה על פי חבית יין של תרומה כר' יוסי שמתיר בחיטין ואוסר בשעורין. והרי ר' יוסי אית ליה דריחא מילתא. ומתרץ: הרמב"ם אינו מפרש שריחא מילתא לר' יוסי אלא באמת ר' יוסי סובר שריחא לאו מילתא. ואם כן מה הטעם שאוסר בשעורין משום ששואבות הרבה וזהו יותר מאשר סתם ריחא ולכן אוסר שם. ואצלנו בצליה ופת מתיר.

הרמ"א או"ח סימן תמ"ז ס"א: "ובדין ריחא מילא לענין תבשיל שיש בו חמץ עם שאר תבשילין יש מקילין במקום דהיה מותר בשאר אסורים (מרדכי פ' כל שעה) ויש מחמירים דמשהו מיהא איכא (הגהות סמ"ק ותוס' ע"ז). **ודוקא במקום ששיך בו ריחא** אלא דבשאר איסורין לאו מילתא היא. וכו'.

משנ"ב ס"ק י"ג: ודוקא במקום — היינו שהיה התנור קטן וסתום והחמץ והמצה שניהם מגולים בתוך התנור. דבכגון זה ק"ל בעלמא דבדיעבד ריחא לאו מילתא היא ולכתחילה אסור לעשות כן. (כמבואר ביו"ד ק"ח) אבל בחמץ שחמור יותר לסברא שניה ברמ"א יש לאסור אפילו בדיעבד דלגבי חמץ ריחא מילתא היא, אבל בדבר שלא שייך שם ריחא אפילו לכתחילה מותר. כגון בתנור גדול ופתוח, או שאחד מהן מכוסה, בזה גם בחמץ אין להחמיר.

לענין הלכה כבר כתב הרמ"א ביו"ד (ק"ח ד') שבמקום הפסד מרובה יש לסמוך על סברא ראשונה שגם בחמץ ריחא לאו מילתא היא.

הרחבת הנושא: ביו"ד (ק"ח ד') הרמ"א מביא שתי דעות חלוקות ופסק להקל בשעת הדחק.

דעה ראשונה: התוס' בע"ז: איסור האוסר במשהו כגון חמץ בפסח ריחא מילתא ואוסר אפילו בדיעבד. והטעם: **משום דהוי דבר שיש לו מתירים.**

דעה שניה: מרדכי (פ' כל שעה) — אין הבדל בין איסור האוסר במשהו לשאר איסורין, וריחא לאו מילתא. והטעם: ישנה ראיה מלחמי תודה שהיו כולן נאפות בתנור אחד. ולא מצינו שאסור לעשות כן.

והש"ך ס"ק ט"ו: ג"כ מביא את המרדכי שסובר דלא שייך ריחא בפת חנ"ץ שנאפה עם מצה. מטעם דלא מצינו ריח פת בפת.

וכן פוסק בתשובות **מהרי"ל** סימן ריי"ד — דלמ"ד ריחא לאו מילתא היא, אין חילוק בין חמץ דאוסר במשהו לשאר איסורין.

וכן פוסק **הגר"א** ס"ק כ"ב: שאין חילוק בין חמץ שאוסר במשהו לשאר איסורין, וריחא לאו מילתא היא.

המג"א (סימן תמ"ז ס"ק ד') בתנור קטן וצר וסגור **מחמיר** בחמץ אפילו בהפסד מרובה. חולק עליו **חוק יעקב** (ס"ק י') ולדעתו מותר ומביא לראיה מהרי"ל בתשובה ריי"ד שהרי בשס' ופוסקים גם לענין יין נסך ריחא לאו

מילתא היא אף דנאסר במשהו. אלא ודאי בכל ענין ריחא לאו מילתא, אפילו בדברים הנאסרים במשהו.

מסקנה: רוב הפוסקים לא מחלקים בין חמץ לשאר איסורין. ולמרוץ שחמץ אסור במשהו, — ריחא לאו מילתא. ולכן פוסקים אחרונים שבמקום הפסד מרובה יש להתיר.

נושא נוסף עלינו לברר בקשר לריח לחם של עכו"ם בפסח: האם לחם עומד להריח או לא. שהרי ברור שהדין ישתנה ע"פ זה.

הטור בסימן רט"ז בהלי ברכת הריח מביא בשם תוספות שאם אדם לוקח פרי לאוכלו ונודף ממנו ריח טוב אם לוקחו לשני דברים להריח ולאוכלו מברך שתי ברכות. אחת: הנותן ריח טוב בפירות ושניה בורא פרי העץ ואם לוקחו רק להריח בו מברך ברכת הריח. אבל אם אוכלו **ולא נתכוון** להריח בו אלא אגב אורחיה העלה ריח, אינו מברך. משמע אם ריח נכנס לאפו מהפרי כיון שאינו מתכוון לכך אינו מברך.

דין נוסף: הטור מביא מחלוקת בין אבי העזרי ורבנו שמחה במריח אתרוג של מצוה.

אבי העזרי פסק שמברך, **הר"ר שמחה** פסק שאינו מברך.

הגר"א כותב שברור שאם אדם נטל אתרוג על מנת לצאת ידי חובה ואגב אורחיה העלה ריח, לכו"ע אין מברך, ולא במקרה כזה עוסקת המחלוקת. המחלוקת עוסקת במקרה שיש כוונה מפורשת של האדם לשני דברים, נטילת אתרוג ולולב והרחת אתרוג של מצוה, וכיון שיש ספק בפוסקים פסק שו"ע סימן רט"ז סעיף י"ד: נכון שלא להריח בו (על מנת לא להכנס לספק ברכות).

אבי העזרי פסק שמברך: ומסביר **הב"ח** שטעמו עפ"י המדרש: פרי עץ הדר — אלו ישראל, מה אתרוג זה יש בו טעם ויש בו ריח כך יש בהם בני אדם שיש בהם תורה ויש בהם מעשים טובים וכו'. אם כן כל אחד כשמברך על האתרוג צריך לכוון כונה זו שהאתרוג בא למצוה זו להורות על הצדיקים שיש בהם טעם תורה, ויש בהם ריח טוב של מעשים טובים. **א"כ** שפיר עבידא מצוה זו **נמי** לריח, וזהו שנהגו בשעת ברכה להריח בו, אלא שצריכין לברך על הריח קודם שמריח.

הר"ר שמחה: אינו מברך, דלאו לריחא עבידא אלא למצוה.

המג"א ס"ק כ"ב דוחה את הב"ח ואומר **אין זה אלא דרך דרש** ולכן יש ליזהר מספק ברכות ולא לברך עליו.

הט"ז בס"ק י"ד דוחה זאת בסברא אחרת שהרי אתרוג בשאר ימות השנה קאי לאכילה ולריח. אבל בחג סוכות כיון דלאו לאכילה אלא למצוה בטל ממנו גם מעלת הריח.

השו"ע פסק שלא יריח כדי לא להכנס לספק ברכות. אבל מה יהיה הדין אם

החליט להריח, מברך או לא.
המג"א פסק שלא יברך. וכן דעת **הגר"א.**
הב"ח סובר שכן יברך.
ומה שאמר המג"א זה רק אם מריח בשעת קיום מצות אתרוג ולולב אבל לפני המצוה או אחרי קיום המצוה תוך ימי החג מברך. וחולקים עליו אליהו רבה ונהר שלום, ולדעתם בכל ימי החג לא מברך.
למסקנה: משנ"ב ושאר אחרונים פסקו שספק ברכות להקל, ולכן לא יריח. ואם הריח לא יברך. (למרות שבבאור הלכה ישנו הסבר רב משמעות. שהרי בש"ס נאמר שהוקצה רק מאכילה, ולא מריח. ואם נוטלו ובדעתו להנות מריחו אמאי לא יברך עליו בשעה שאינו לוקחו למצותו. בשלמא בשעה שלוקחו למצותו אפשר לומר שבלא"ה חייב ליקחו בשביל לצאת בו והו"ל כדבר שלא נעשה לריח ואע"ג דמתכוין ג"כ להריח לית לן בה. וזה עדיף מלקחו לאוכלו ולהריח. דהתם רשות עיקר לקיחתו. וכאשר לוקחו לאוכלו ולהריח מי אומר לנו שעיקר לקיחתו לאכילה והריח טפל, אולי ההפך — הריח עיקר והאכילה טפלה. או אולי שתי ההנאות חשובות. משא"כ בחג בשעת נטילת המצוה ודאי שעיקר נטילתו לשם מצוה. אבל במשך ימי החג שלא בשעת מצוה חשוב אצלו גם הריח ולכן **כן** יברך על הריח. ולמרות כל האמור כיון שישנה מחלוקת בנושא, וספק ברכות להקל, לא יברך.

בענין הרחת לחם חם פסק רמ"א:
י"א דהמריח בפת חם יש לו לברך שנתן ריח טוב בפת, וי"א דאין לברך עליו. לכך אין להריח בו".
הטור או"ח רצ"ז מביא את הכלבו (סימן ר"ד): המריח בפת ונהנה מברך עליו בורא מיני בשמים, ועל זה נהגו מקצת אנשים שאין להם הדס במוצאי שבת לברך עליו ולהריח בו במקום הדס.
מעיר **הבית יוסף:** נראה לי דהיינו דוקא כשהפת חם. דאם אינו חם אין לו ריח כלל וברכה לבטלה הויא. והוא מדייק מהמלה מריח בפת **ונהנה**, דוקא שיש הנאה, וזה שייך רק כאשר הפת חמה.
האבודרהם בשם הרב שמואל בר' גרשום כתב: מברכים על לחם חם שריחו נודף ונראה מדבריו שאינו מברך על הפת בורא מיני בשמים. אלא שנתן ריח טוב בפירות.
ולכן כתב **בא"ח** בשם הר"י מפריי"ש — המברך על הפת בורא מיני בשמים טועה דפת אינו נקרא בושם וכו'.
מסקנת הבית יוסף: ואני אומר שאפילו על החם לבי נוקפי מלברך עליו. דא"כ לא לישתמיט תנא או אמורא להזכירו בכלל הדברים שיש להם ריח טוב. שאין זה ריח חשוב שיהא ראוי לברך עליו.

מדברי **הגר"א** משמע שאף לדעה השניה שאומרת לא לברך על לחם ס"ל דפת דינו כפרי. שיש לו ריח. אלא שטעמם כיון שאין עיקרו עומד לריח אין לברך עליו.
וכן פוסק משנ"ב ס"ק נ"ו ע"פ מג'א שלא להריח, ואם הריח פת לא יברך.

לאור האמור: **חמץ של עכו"ם אסור בהנאה בפסח.** (ריב"ש סימן ת'. טור סימן ת"ו רמ' סימן תמ"ג. כף החיים, משנ"ב ועוד).
ולכן אם **אדם רוצה ללכת במיוחד** לעבור ליד מאפיה של עכו"ם בפסח ורוצה להנות מריח הלחם — **אסור בהחלט.** (אסור והיתר כלל ט"ל דין ל"ג חק יעקב סימן תמז' סעיף קטן י'. משנ"ב ס"ק מ"ב. כף החיים תמ"ג ד', תמח' ח').
לעומת זאת אם יש לאדם אילוצים לעבור דוקא שם כגון שאין דרך אחרת או שיש לו טרחה ללכת בדרך אחרת אך אין לו כוונה להריח ולהנות מהריח מותר. שהרי אינו מתכוין להנות ואינו עושה שום מעשה על מנת להנות. (פני יהושע, ריטב"א מאירי ועוד).
ולא רק זאת, אלא גם אם אדם רוצה להעדיף דרך זאת סתם, אך אין לו כונה להנות מהריח מותר לו ללכת דרך שם, ולכל האמור מתוספים כל הספקות השייכות לריח פת. אם בכלל זה ריח שנהנים ממנו או אולי לא. להרבה פוסקים אין זו הנאה. ולכן גם לא תקנו לזה ברכה מיוחדת. ולמרות חומרת חמץ בפסח שאסור במשהו הרי הרבה פוסקים אומרים שאין הבדל בין פסח לשאר איסורים שהרי בריחא אין ממש. וגם אם נחשוש למחמירים הרי אינו מתכון להריח. ועובר שם בגלל עצם הדרך ולא בגלל שיש שם מאפיה וגם הוא "בשב ואל תעשה" עפ"י המאירי שבארנו שזה נחשב לאינו מתכוין. גם במקרה של פסיק רישיה, וכל זה למרות שנהנה מהריח. וכן זה דומה לאדם שעובר ליד ע"ז ומריח שלא אסרו עליו לעבור שם אם אינו מתכוין להריח וע"ז חמורה יותר מאשר חמץ בפסח. **ולכן יהיה מותר לאדם ללכת לכותל דרך השוק בימי חג הפסח.**
וה' ברחמיו יזכנו לעלות לרגל לדביר קדשנו "...בקול רנה ותודה המון חוגג".

הרב שלום אופן

הצלת נפשות בספק סכנה

והבטים הלכתיים בסוגיית "לא תעמוד על דם רעך"

פרקי המאמר:

1. גדר מצוות "לא תעמוד על דם רעך." (א)
2. ראיות מהתלמוד הבבלי בחיוב להציל בספק סכנה. (ב' — ו')
3. שיטת התלמוד ירושלמי. (ז)
4. ניתוח שיטות הרמב"ם והשו"ע. (ח' — ט"ו)
5. שיטות בראשונים
   א. שיטת השאילות (ט"ז)
   ב. איסור והיתר (י"ז)
   ג. רדב"ז (י"ח — כ')
6. פוסקים אחרונים
   א. הנציב מוולוזין (כ"א)
   ב. אגרות משה (כ"ב)
   ג. חוות יאיר (כ"ג)
   ד. סכום שיטות האחרונים (כ"ד)
7. הצלת אדם חשוב (כ"ה — כ"ו)
8. הסתכנות להצלת פצוע במלחמה (כ"ז)
9. האם מחוייב אדם להציל חבר הנמצא רק בספק סכנה? (כ"ח)
10. הסתכנות להצלת כלל ישראל — שיטת הרב קוק (כ"ט — ל"א)
11. האם על האדם לסבול צער כדי להציל חבירו? (ל"ב)
12. מה דינו של רופא ביחסק למחלה מדבקת? (ל"ג)
13. האם רשאי עני להסתכן לצורך פרנסתו? (ל"ד)
14. האם הניצול מחוייב להחזיר הוצאות למציל? (ל"ה)
15. אם יש חיוב להציל גם במקרה שייגרם למציל בזיון? (ל"ו).

א. מצוות הצלת נפש הזולת מסכנה ודאית מקורה בחיוב "לא תעמוד על דם רעך", וכך אומרת הגמ' בסנהדרין ע"ג "גופא, מניין לרואה את חבירו שהוא טובע בנהר או חיה גוררתו או לִיסטין באין עליו שהוא חייב להצילו, ת"ל "לא תעמוד על דם רעך". שואלת הגמ' והא מהכא נפקא? מהתם נפקא: — אבידת גופו מנין ת"ל ו"השבותו לו" ומיישבת הגמ': אי מהתם הוה אמינא ה"מ בנפשיה אבל מיטרח ומיגר אגור אימא לא, קמ"ל".
וכך גם פוסק הרמב"ם להלכה בהל' רוצח ושמירת הנפש פרק א' הל' י"ד

"כל היכול להציל ולא הציל עובר על לא תעמוד על דם רעך, וכן הרואה את חבירו טובע בים או ליסטים באים עליו או חיה רעה באה עליו ויכול להצילו הוא בעצמו או ישכור אחרים להצילו ולא הציל או ששמע עובדי כוכבים או מוסרים מחשבים עליו רעה או טומנין לו פח ולא גילה אוזן חבירו והודיעו או שידע בעובד כוכבים או באונס שהוא בא על חבירו ויכול לפייסו בגלל חבירו להסיר מה שבליבו ולא פייסו וכל כיוצא בדברים אלה. העושה אותם עובר על "לא תעמוד על דם רעך".

ובהלכה ט"ז פוסק הרמב"ם: "אע"פ שאין לוקין על לאוין אלו מפני שאין מעשה בהן — חמורים הם שכל המאבד נפש אחת מישראל כאילו אבד כל העולם כולו וכל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים כל העולם כולו. אולם דין זה מדבר בהצלת הזולת כאשר אין נשקפת כל סכנה למציל. מה יהיה הדין כאשר המציל יכנס למצב של ספק סכנה?
דין זה לא מופיע מפורש ברמב"ם ובשו"ע.

ראיות מן הבבלי לחיוב להציל בספק סכנה

ב. "התורה תמימה" על הפסוק "לא תעמוד על דם רעך" אומר: "ואפשר להביא קצת ראיה שמחוייב להכניס עצמו בספק סכנה מאגדה דברכות ל"ג מעשה בערוד שהיה מזיק את הבריות, באו והודיעו לרי חנינא בֶּן דוסא, אמר להם הראו לי את חורו, נתן עקיבו על פי החור, יצא ונשכו ומת הערוד, והקשה מהרש"א שם איך הכניס רחב"ד עצמו במקום סכנה? ונשאר בקושיא. והנה בפ"ג דתענית כ"ד ב' ובכ"מ באגדות אמרו על רחב"ד שהיה מלומד בנסים נמצא דלפני רחב"ד היתה העמידה על חורו של הערוד ספק סכנה, כיון שרגיל בניסים. ולפני אחרים היה הערוד ודאי סכנה. והרי מבואר דמחוייב אדם להכניס עצמו לספק סכנה כדי להציל את חברו מודאי סכנה ופשוט דלא שייך בזה אין למדין מן האגדות אחרי שזה מעשה שהיה עכ"ל.
אך נלע"ד שלא ניתן להסיק משם מסקנות הלכתיות, ואם רחב"ד היה מלומד בנסים אולי לדידיה לא הוי אפילו ספק סכנה.
ג. הגמ' בכתובות ס"א: מספרת על רב אשי אשר לקח באצבעו מן האוכל שעמדו להגיש למלך ע"מ להאכיל את מר זוטרא אשר התאווה למאכל, ופירש שם **בשיטה מקובצת** "דפרחה ביה רוח צרעת במר זוטרא מרוב תאוה ומסרתי עצמי למיתה" עכ"ל. הרי שסיכן את עצמו על מנת להציל את מר זוטרא.
ואפשר לדחות שסמך עצמו שוודאי ייעשה לו נס כדאמרו לו: מ"ט סמכת אניסא? ועוד אפשר שלא היה כ"כ סכנה לרב אשי משום שהיה מקורב

למלכות כדאיתא בגיטין (דף נ"ט:) מימות רבי ועד רב אשי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד.

ד. **מחלוקת ר' יוסי וחכמים בסוגיא זו בנדרים**

הגמ' בנדרים דף פ' ע"ב מביאה תוספתא "מעיין של בני העיר, חייהן וחיי אחרים, חייהן קודמים לחיי אחרים. בהמתם ובהמת אחרים, בהמתם קודמת לבהמת אחרים. כביסתם וכביסת אחרים, כביסתם קודמת לכביסת אחרים. חיי אחרים וכביסתן — חיי אחרים קודמים לכביסתם. רבי יוסי אומר כביסתו קודמת לחיי אחרים" ומבאר הר"ן שיטת רבי יוסי, מדוע יש עדיפות לכביסת בני העיר שהמעיין נמצא אצלם על פני חיי בני עיר אחרת "דסבירא ליה לר' יוסי דכיוון דבמניעת כביסה איכא צערא טובא חיי נפש הוא". שהרי הגמ' מביא אח"כ בשם שמואל שמניעת כיבוס בגדים מביאה לידי שגעון ותמהון לב.

ונחלקו המפרשים בפרוש מחלוקת ר' יוסי וחכמים, מהו שורש מחלוקתם האם המחלוקת היא בשאלה האם על בני העיר להכניס עצמם לספק סכנה בכדי להציל את בני העיר האחרת? בזה דעת רבי יוסי שאסור להם להכניס עצמם לסכנה ודעת רבנן שמותר. כך מבין את מחלוקתם בעל "**התפארת ישראל**" ומוכיח שקי"ל כר' יוסי אף מחבריו ומשום כך הרי"ף והרמב"ם והטור לא פסקו כהירושלמי (ראה לקמן) שהרי מכאן מוכח שחייך קודמין לחיי חברך.

ה. אולם לדעת מפרשים אחרים שורש מחלוקתם הוא אחר. גם בני העיר האחרת יכולים להסתפק ממעיין אחר ע"י טורח, והעדר כביסה גורם לצער ועינוי אך לא לסכנה ובזה מחלוקת ר' יוסי ורבנן אולם ברור שאם שניים מהלכים בדרך וביד אחד מהם מים לכביסה ולשתיה עבור האחד, ואם לא יכבס שניהם מגיעים לישוב כאן גם רבי יוסי יודה שישתו שניהם ולא יכבס (ס' יחוסי תנאים ואמוראים).

כך גם מבין את מחלוקתם בעל המנחת חנוך במצוה רצ"ו וז"ל: "...א"כ מצד הסברא א"צ להכניס עצמו אפילו בספק סכנה עבור חברו אע"פ שחברו הוא בסכנה ודאי, כיון שהוא לא יעבור כלל, רק על "לא תעמוד על דם רעך" א"כ כל המצוות נדחין אפילו מפני ספק סכנה מחמת "וחי בהם". ובנדרים פ' ואלו נדרים מבואר שם פלוגתא דרבי יוסי סובר אפילו כביסתו וחיי חברו כביסתו קודמת מחמת צערא דגופא טובא וחכמים פליגי דחיי חברו עדיף מצערו. אבל להכניס עצמו בספק סכנה נראה דאינו צריך" עכ"ל.

ו. וראיתי ב"קומץ המנחה" בהשמטות של בעל המנחת חנוך שהוסיף: במצוה רצ"ו כתבתי שאין סברא כלל להכניס עצמו בספק סכנה עבור חברו שהוא בודאי סכנה. אח"ז הראה לי תלמידי שבשו"ת רדב"ז ח"ש סי' תרכ"ה כתב כו בפרוש, וכתב מי שעושה כן הרי זה חסיד שוטה דאינו

מחוייב כלל עיי"ש והנאני שכוונתי לדעתו. אך מכל מקום צ"ע על הרדב"ז שלא הביא הירושלמי אשר הובא בכמה מקומות דמפורש לפי עדותו דמחוייב להכניס א"ע בספק סכנה בשביל חברו שהוא בסכנה ודאית וצריכים אנו לקבל באימה דברי הירושלמי וצ"ע. עכ"ל.
על כל פנים כיון שהסוגיא איננה חד משמעית וניתנת להבנה בכמה אופנים לא ניתן להסיק ממנה מסקנות חותכות בעניינינו.

ז. **שיטת הירושלמי.** במס' תרומות (פרק ח' הל' ד') נאמר: "רב אמי איתצד בסיפסיפה [ניצוד במקום שיש בו סכנה גדולה] אמר ר' יונתן יכרך המת בסדינו [התייאש למעשה מהצלתו ואמר שלא נותר אלא להכין תכריכין]. אמר ר' שמעון בן לקיש עד דאנא קטין אנא מתקטיל אנא איזיל [רשב"ל לא התיאש אלא אמר או שאהרג או שאהרוג אחרים ואצילו] הירושלמי מסיים שאכן הצליח להצילו.
רוב הפרשנים לומדים פשט בסוגיא זו שיש חיוב להכניס עצמו לספק סכנה. אולם כפי שנראה להלן הפוסק הראשון והעיקרי שדן בשאלה זו לא הזכיר את דברי הירושלמי [וב"קומץ המנחה" תמה על הרדב"ז ומסכם צריכים אנו לקבל את דברי הירושלמי באימה וצ"ע] אך ה"יאור שמח" טוען לעומתו "מהירושלמי גופיה אינו מוכח למעיין היטב בו".

ניתוח שיטות הרמב"ם והשו"ע

ח. הכסף משנה (הל' רוצח פ"א) כותב על דברי הרמב"ם "וכתב הרא"ש והניצול חייב לפרוע למציל מה שהוציא דאין אדם חייב להציל נפש חברו בממונו היכא דאית ליה ממון לניצול" וכתב **הגהות מימוניות** (דפ' קושטא) בירושלמי מסיק אפילו להכניס עצמו בספק סכנה חייב עכ"ל ומבאר הכס"מ "ונראה שהטעם מפני שהלה ודאי והוא ספק".
ט. אולם בשו"ע (תכ"ו) המביא בדיוק את לשון הרמב"ם לא התייחס הב"י לדין זה וגם לא הרמ"א. ומבאר בספר מאירת עינים שהסיבה להשמטת דין זה "כיון שהפוסקים הרי"ף הרמב"ם הרא"ש והטור לא הביאוהו בפיסקיהם מ"ה השמיטוהו ג"כ".
י. אולם ב"פתחי תשובה" חו"מ תכ"ו הביא בשם הספר **"אגודת אזוב"** שהסיבה שהפוסקים לא הביאו דברי הירושלמי בזה משום דס"ל דתלמוד דידן פליג על הירושלמי בהא. כדברי הרדב"ז ח"ג סי' תרכ"ז שכתב כן בפשיטות דספיקא דידיה עדיף מוודאי דחבריה. ומסכם בספר "אגודת אזוב" "אולם צריך לשקול הענין היטב אם יש בו ספק סכנה ולא לדקדק ביותר. כאותה שאמרו ס"פ אלו מציאות דף ל"ג גבי שלך קודם לכל אדם שכל המדקדק בעצמו כך סופו בא לידי כך. וכ"ה בשו"ע סי' רס"ד ע"ש עכ"ל.

יא. והב"ח דייק מלשון הטור אשר הביא את לשון הרמב"ם לאחר שהביא את לשון הברייתא, ולשון הרמב"ם הוא "ויכול להצילו". ולפי לשון הברייתא ניתן לדקדק שאף בספק סכנה אדם מחויב להציל אפילו לא ודאי שיוכל להציל, והרמב"ם חולק וסובר שהחיוב רק ביכול להציל בלי להסתכן. נמצא שהכס"מ סובר שהרמב"ם נוקט כהירושלמי (אם כי לא הביא דבריו בשו"ע) ואילו הסמ"ע, אגודת אזוב, הרדב"ז, או"ה, שו"ע הרב והב"ח סוברים שהרמב"ם חולק על הירושלמי.

יב. בשו"ע או"ח סי' שכ"ט ס"ח נאמר "הרואה ספינה שיש בה ישראל המטורפת בים וכן נהר שוטף וכן יחיד הנרדף מפני עכו"ם מצווה על כל אדם לחלל עליהם שבת כדי להצילם".

וכותב הבאר היטב בשם האו"ה "ומ"מ אם יש לו סכנה אין לו לסכן גופו מאחר שהוא חוץ לסכנה אף שראה במיתת חבירו". אך מהשו"ע אין ראייה מהי שיטתו.

יג. **ובשו"ע הרב** הלי' נזקי גוף ונפש ס"ז כתב "...ואפילו ספק סכנה י"א שצריך להציל את חבירו ממיתה ודאית [הגהות מיימוני'] ויש חוששין בזה [סמ"ע בסי' תכ"ו] **וספק נפשות להקל**" עכ"ל.

ובסי' שכ"ט ס"ח כותב השו"ע הרב "...ומ"מ אם יש סכנה אין לו לסכן עצמו כדי להציל את חבירו מאחר שהוא חוץ מן הסכנה, ואף שרואה במיתת חברו. ואע"פ שהוא ספק וחברו ודאי, מ"מ הרי נאמר וחי בהם ולא שיבוא לידי ספק מיתה ע"י שיקיים מה שנאמר "לא תעמוד על דם רעך".

יד. **הרמב"ם** בהלי' רוצח פ"ז הל"ח כותב "הגולה אינו יוצא מהעיר מקלטו לעולם ואפילו לדבר מצוה או לעדות בין עדות ממון בין עדות נפשות. ואפילו להציל נפש בעדותו או להציל מיד העובד כוכבים או מיד הנהר או מיד הדליקה ומן המפולת. אפילו כל ישראל צריכין לתשועתו כיואב בן צרויה אינו יוצא משם לעולם עד מות הכהן הגדול. ואם יצא התיר עצמו למיתה כמו שביארנו" עכ"ל.

וכתב **ב"אור שמח**" "הוסיף רבינו טעם למה אינו יוצא הלא פיקוח נפש דוחה כל מצוות שבתורה ומכש"כ פיקוח נפש דכל ישראל, רק כנגד הטבע אין לנו להוסיף אחרי מצוות יוצר הטבע חוקר כליות ולב. הוא אמר כי אם "יחם לבב הגואל להורגו אין לו משפט מוות. תו אין יכולים ב"ד להמיתו, וכיון שהותר דמו לגואל הדם אין לו להכניס עצמו בספק סכנה עבור הצלת חבירו מסכנה ודאית, כן נראה. ומוכח מזה דלא כהגמ"י בשם ירושלמי דתרומות שהובא בכס"מ פ"א דחייב להכניס עצמו בספק סכנה, ומירושלמי גופיה אינו מוכח למעיין היטב בו" עכ"ל.

ובהלי' רוצח פ"ד מוכח ברמב"ם שפוסק שבדיני נפשות לא אזלינו בתר אומדנא.

נמצא לשיטת ה"אור שמח" שדעת הרמב"ם מפורשת שאין לאדם להכניס עצמו לספק סכנה ע"מ להציל חבירו מסכנה ודאית.
טו. ומאי דפשיטא ליה ל"אור שמח" מיבעי ליה **ל"תפארת ישראל"** שהוא על משנה זו, מכות פ"ב בועז אות ב', תמה "מדוע אסור לגואל הדם לצאת ע"מ להציל את כל ישראל? וצ"ע" עכ"ל.
רואים מכאן שלשיטתו יהיה מותר לאדם להכניס עצמו לספק סכנה עבור הצלת כלל ישראל. ועיין לקמן סעיף כ"ט ניתוח שיטתו של הרב קוק בנידון. לעומתו כותב ה"חשק שלמה" על משנה זו במכות. כי החידוש במשנה הוא שאפילו שיוצא להצלת נפשות אין יציאה זו משחררת אותו לעולם, אלא עליו לחזור מיד. לכן מדוייק במשנה וברמב"ם הלשון שאינו יוצא מעיר מקלטו לעולם".

שיטות בראשונים

טז. **שיטת השאילתות.** הגמ' במסכת נידה ס"א, מספרת על הנהו בני גלילא דנפק עליהו קלא דקטול נפשא, אתו לקמי דרבי טרפון. אמרו ליה ליטמרינן מר אמר להו היכי נעביד. אי לא אטמרינכו חזו יתייכו. אטמרינכו הוא אמור רבנן האי לישנא בישא אע"ג דלקבולי לא מבעי מיחש ליה מיבעי. זילו אתון טמרו נפשייכו. ומפרש רש"י — מיחש ליה מיבעי — ו"ושמא הרגתם ואסור להציל אתכם". והתוספות מביא במקום את **השאילתות דרב אחאי** (סוף פ' שלח סי' קכ"ט) המפרש "שמא הרגתם ואם אטמין אתכם חייבתם ראשי למלך והיינו מיחש מיבעי ליה למיחש שיש לחוש ללשון הרע להאמינו לגבי זה שיזהר שלא יבוא לו הפסד ולא לאחרים" עכ"ל.
כלומר לפי פירוש "השאילתות", רבי טרפון לא רצה להכניס את עצמו לספק סכנה ע"מ להצילם מסכנה ודאית ואילו לפירוש רש"י אין למקרה שמביאה הגמ' קשר לענייננו. וכבר דחה הרא"ש את פירוש רש"י כלשונו "ותימה הוא לפרש כן, וכי אם יצא קול על אדם שחטא בשביל קול בעלמא יהא אסור להציל נפשו?"

יז. **שיטת אליהו רבה.** על דברי השו"ע (סי' שכ"ט): "הרואה ספינה המטורפת בים וכן נהר שוטף וכן יחיד הנרדף מפני כותים מצוה על כל אדם לחלל עליהם שבת כדי להצילם". כותב אליהו רבה: "מיהו אם בודאי היה ג"כ הוא מסוכן עמו אין לו לסכן גופו מאחר שהוא חוץ מן הסכנה כדרשינן וחי אחיך עמך **ולא מצינו חילוק בין סכנה למיתה ודאית** (או"ה נ"ט), וזה סותר לכאורה למ"ש הסמ"ע בסי' תכ"ו דצריך להכניס עצמו בספק סכנה וסייעתה לש"ע שם" עכ"ל.
איסור והיתר סי' ל"ח כתב "וכן הרואה חבירו טובע בנהר או חיה רעה או

ליסטין באין עליו יכול להצילו ואינו מציל נחשב כאילו הרגו ביד ועל זה נאמר "לא תעמוד על דם רעך" ואפילו בנפשו של רודף.
ומיהו אם בודאי היה ג"כ הוא מסוכן עמו אין לו לסכן גופו מאחר שהוא חוץ מן הסכנה אע"פ שרואה במיתת חבירו כדדרשינו וחי אחיך עמך ולא מצינו חילוק בין סכנה למיתה ודאית.
ובספר "זר זהב" כותב עליו "משמע מלשון זה דס"ל דאינו מחוייב להכניס עצמו גם בספק סכנה כדי להציל חבירו ממיתה ודאית".

יח. **דעת הרדב"ז.** בתשובה אלף תקפ"ב מבאר הרדב"ז את שיטת הרמב"ם, ואומר שלשון הרמב"ם בהל' רוצח "כל היכול להציל ולא הציל עובר על לא תעמוד על דם רעך" וכו' איירי במי שיכול להציל להדיא בלא שיסתכן המציל כלל כגון שהיה ישן תחת כותל רעוע שהיה יכול להעירו משנתו ולא העירו או כגון שיודע לו עדות להצילו עבר על לא תעמוד על דם רעך. ולא זו בלבד אלא אפילו יש בו קצת ספק סכנה כגון ראה אותו טובע בים או ליסטים באים עליו או חיה רעה שיש בכל אלו ספק סכנה אפ"ה חייב להציל ואפילו שלא היה יכול להציל בגופו לא נפטר בשביל כך אלא חייב להציל בממונו". ובהמשך דבריו כותב: "והוי יודע שיש בכלל לאו זה שלא יעמוד על הפסד ממון חבירו אלא שאינו חייב להכניס עצמו לספק סכנה בשביל ממונו אבל להציל נפש חבירו או שלא יבוא על הערוה אפילו במקום דאיכא ספק סכנה חייב להציל והכי איתא בירושלמי ומ"מ אם הספק נוטה אל הודאי אינו חייב למסור עצמו להציל חבירו ואפילו בספק מוכרע אינו חייב למסור נפשו דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי דילמא דמא דידיה סומק טפי אבל אם הספק אינו מוכרע אלא נוטה אל ההצלה והוא לא הסתכן ולא הציל עבר על לא תעמוד על דם רעך".
יט. בתשובה אחרת **בשו"ת הרדב"ז** ח"ג אלף נ"ב (תרכ"ז) דן בשאלה "אם אמר השלטון לישראל הנח לי לקצץ אבר אחד שאינך מת ממנו או אמית ישראל חבירך" ותשובתו: באבר שאין בו שום סכנת חיים אינו מחוייב למסור עצמו על הצלתו, אע"ג דחייב להצילו בממונו אבל לא בסכנת אבריו. אבל מידת חסידות יש ואשרי חלקו של מי שיוכל לעמוד בזה. ואם יש ספק סכנת נפשות הרי זה חסיד שוטה דספיקה דידיה עדיף מוודאי דחבריה.
ביישוב דברי הרדב"ז אשר לכאורה סותרים זא"ז צ"ל שדברי הרדב"ז בתשובה מדובר כנראה על המכניס עצמו לספק שקול ע"מ להציל חבירו מוודאי סכנה אז המציל נחשב לחסיד שוטה משא"כ כאשר "הספק אינו מוכרע אלא נוטה אל ההצלה" חובה להציל ומי שאינו מציל עובר על איסור לא תעמוד על דם רעך.
סעד לדברי הרדב"ז מוצא ה"אור שמח" מהגמ' סנהדרין (דף מ"ד), בעדים

שהעידו שקר ונגמר דינו למיתה על ידם ואח"כ העדים חזרו בהם והודו ששיקרו. אומרת הגמ' "וכששמעו חכמים בדבר אמרו להחזירו א"א כו' דקא הדר בהו" וברש"י שם "והיה להן לומר לעדים שיקוצו את ידיהם ועדים שנקטע ידן קודם מיתה אחר שנגמר הדין פטור. וכדאמר שמואל דבעי לקיים בו יד העדים תהיה בו בראשונה" וכו'. מכאן אומר ה"אור שמח" שאינו מחוייב לקטוע ידו להציל פלוני אף דע"י עדותו שקר נהרג בחינם. אולם בספר אגרות משה (י' סי' קע"ד) דחה את ראייתו בסברות מכריעות.

כ. וכבר הבאנו את דברי ספר אגודת אזוב בהשמטות על דברי רדב"ז אלו "דאולם צריך לשקול הענין היטב אם יש בו ספק סכנה ולא לדקדק ביותר כאותה שאמרו סו"פ אלו מציאות דף ל"ג ובחו"מ ר"ס רס"ד ס"א דכל המדקדק תמיד כך סופו בא לידי כך.

ואילו המנחת חינוך בקומץ המנחה מעיר על הרדב"ז דלא הביא הירושלמי הנ"ל דמפורש דמחוייב וכו' וצריכים אנו לקבל את דברי הירושלמי באימה וצ"ע.

פוסקים אחרונים

כא. בשד"ח מערכת למ"ד כלל קמ"ד מביא את הספר ויען אברהם חלק חו"מ סי' מ' שמחוייב להכניס את עצמו בספק סכנה כדי להציל את חבירו מודאי סכנה.

הנצי"ב מוולוז'ין בספר **העמק שאלה** פרשת ראה סי' קמ"ז סובר שמותר לאדם להכניס את עצמו לספק סכנה, אך לא מצד הדין אלא **מידת חסידות היא זאת.**

כב. **ב"אגרות משה"** יו"ד סי' קע"ד, מביא בעמקות את יסוד הדין של "לא תעמוד על דם רעך":

"לא תעמוד" הוא לאו ככל הלאוין בתורה. משו"כ **אין לחייב** להכנס לספק סכנה ע"מ להציל חבירו מוודאי סכנה. שהרי בשאר הלאווין **אסור** לאדם להסתכן ע"מ למנוע עבירה ובהלי שבת, אדרבה מחללים שבת אפילו לרפא מספק סכנה וכ"ש שאסור להכניס עצמו לספק סכנה ע"מ להנצל מחילול שבת.

ובדבר אחד בכ"ז שונה דין "לא תעמוד על דם רעך" משאר הלאוין, דאילו בשאר הלאוין קיים איסור להסתכן ע"מ להנצל מהאיסור, ואילו כאן להציל נפש חבירו, אף שהוא ג"כ רק איסור לאו, מותר להכניס עצמו בספק מאחר שעכ"פ תנצל נפש מישראל, לפי מה שפרש"י בסנהדרין ע"ד, מה טעם יהרג ואל יעבור ברציחה, משום שכשיעבור ויהרוג והוא יינצל, הרי איכא איבוד נשמה בלבד.

ומוכיח האגרות משה שבמקרה של סכנה ודאית, אסור אף לע"ה ליהרג ע"מ להציל אפילו ת"ח מסברת מאי חזית, כשם שלמדנו מסברא זו דין יהרג ואל יעבור בשפיכות דמים, וכל הדין של דיני קדימה דאיתא במשנה סוף הוריות זה דוקא בהצלה כאשר שניהם בסכנה.

מסקנת דבריו:

א. בסכנה ודאית קיים איסור בכל מקרה אפילו מציל ע"ה וניצול ת"ח.

ב. בספק סכנה אין איסור אלא רשאי להציל.

ג. בהצלת הכלל מותר אפילו להסתכן סכנה ודאית כדאיתא בלוליינוס ופפוס "אף שמשמע שהם לא היו בכלל הגזירה".

כג. **בשו"ת חוות יאיר** סי' קמ"ו כותב בפשטות שהבבלי סובר כירושלמי שבמקום ספק סכנה אפילו בספק הצלה מחוייב להצילו וראייתו מהגמ' ב"מ ס"ב. דמסתבר שאם ישתו שניהם את קיתון המים ספק אם ימותו. במקרה זה י"ל ישתו שניהם ואל ישתה אחד וימות חבירו. ונשאר בצ"ע.

★ וראיתי בספר "זכרון שמואל" לגר"ש רוזובסקי סי' ס"ד שהעמיק לחקור במחלוקת ר"ע ובן פטורא, והעלה לחלק בין "ריפוי" אשר בו האדם מעונין ורוצה במעשה, על אף שמחלתו היא שהביאתו לרצון זה. כאן אפילו בשב ואל תעשה קיים איסור לעבור על לאו. לבין אונס שהכריחוהו לעשות מעשה נגד רצונו עי"ש.

עפ"י זה בסכנה ודאית לכו"ע אינו צריך להכניס עצמו ע"מ להציל את חבירו וה"ה בספק סכנה.

רק במקרה שיש לאדם מים ואם לא ישתה — ספק ימות, וחבירו ודאי ימות חייב לתת מים לחבירו, כסברת הירושלמי.

וכן אם לא ישתה יסכן ודאי אחד מאיבריו וחבירו אם לא ישתה ימות חייב לתת לחבירו, גם אליבא דר"ע, שהרי אין כאן דין של "חייך קודמים", ומסיים "ואכתי צ"ע בחילוקים אלו".

סכום שיטות האחרונים

כד. החוות יאיר, ובעל "יען אברהם" (המובא בשד"ח) סוברים שהתלמוד הבבלי סובר כהירושלמי שבספק סכנה יש חיוב להציל.

לעומתם הנצי"ב, האגרות משה והציץ אליעזר (כפי שיובא להלן) סבורים שאדם רשאי להציל, אין עליו חיוב מצד הדין אלא מידת חסידות היא.

הצלת אדם חשוב

כה. במשנה בסוף הוריות תנן "האיש קודם לאשה להחיות... ממזר ת"ח קודם לכהן גדול עם הארץ", כלומר קיימים דיני קדימה בהצלת נפשות,

קיימת מערכת של עדיפויות כפי המופיע במשנה.
בד"א כאשר נמצאים שניהם בסכנה ויש לי אפשרות להציל רק אחד מהם, מבלי שאסתכן, אז קיימים דיני קדימה בהצלה.
אך האם רשאי אדם להתנדב למות במקום ת"ח?
מצינו במדרש בית המדרש חלק ו' במדרש עשרת הרוגי מלכות כאשר נתפס ר' עקיבא למלכות ביקש ר' ראובן איצטרובולי שיהרגו אותו במקום את ר' עקיבא משום שהרבים צריכים את ר' עקיבא.
בספר חסידים סי' תרצ"ח כותב: "שנים שיושבים וביקשו אויבים להרוג אחד מהם אם אחד ת"ח והשני הדיוט. מצוה להדיוט לומר הרגוני ולא את חברי כר' ראובן איצטרובולי שביקש שיהרגוהו כי רבים היו צריכים לר' עקיבא.
ולכאורה גם בירושלמי (תרומות פ"ח הל' ד') רשב"ל הכניס עצמו לסכנה ע"מ להציל את ר' אמי, וזהו המקור של ההגהות מימוניות המובא לעיל.
ושמעתי מפי אבי מורי שליט"א שיתכן שזו הסיבה שהפוסקים לא הביאו דין זה להלכה כי שם מדובר באדם חשוב, כי רבי עקיבא היה רבן של ישראל ונחשב הדבר כהצלת ישראל, משא"כ בהצלת יחיד.
כו. אולם להלכה כותב ב"אגרות משה", שגם ע"ה אסור להכניס עצמו אפילו לספק סכנה בכדי להציל אפילו אדם חשוב מסברא דמאי חזית, וכבר הבאנו את הרמב"ם פ"ז הל' רוצח הפוסק שאסור לאדם לצאת מעיר מקלט אפילו כל ישראל צריכים לו.
וה"משך חכמה" (פ' שמות ד' י"ט) מביא ראיה ממשה רבינו שהותר לו לחזור למצרים רק אחרי ש"מתו כל המבקשים את נפשך". למרות שכל ישראל היו צריכים למשה רבינו שיגאלם.
וראה בספר "נשמת אברהם" יו"ד דעה סי' רנ"ב את פרטי הדינים של דיני קדימה בהצלת נפשות של חולים, עי"ש. ומביא שם את דברי הגרש"ז אויערבאך שליט"א "אין דוחין נפש מפני נפש אפילו להציל עצמו או אחרים, אפילו לחכם גדול וצדיק גמור שרבים צריכים לו, בקירוב מיתתו של איש פשוט זקן מופלג אפילו חרש ושוטה שהוא רק משא על המשפחה, כי רק לענין הצלה יש דין קדימה". עכ"ל.

הסתכנות להצלת חבר פצוע במלחמה

כז. מסתבר לומר שאף לשיטות הפוסקים האוסרות להכנס לספק סכנה, במקרה זה כולם יודו שחייל וודאי רשאי להסתכן להצלת חבירו. כיון שכל הסיבה שחייל נוטל על עצמו סיכונים במלחמה זה מתוך וודאות מוחלטת שאם ח"ו יקרה לו משהו, חבריו לא יפקירוהו, ויעשו כל מאמץ לחלצו ולהצילו, ואם לא תהיה לחייל ודאות שיצילוהו הוא יימנע מלצאת לקרב.

נמצא שבשורש ההסתכנות להצלת חבירו החייל מונחת הצלת עצמו! ויתכן שמדיני מלחמה יש אפילו חיוב להסתכן להצלת חבירו.

האם מחויב אדם להציל חבר הנמצא רק בספק סכנה?

כתב **הרדב"ז** בח"ב סימן רי"ח "דלאו דוקא כשברי הזיקא אלא אפילו כשלא ברי היזקא חייב להציל, ואם לא הציל עבר על לא תעמוד על דם רעך".

והר"ן בחידושיו לסנהדרין דף ע"ג כותב "ואם תאמר כיון שמצוה היא בזמן שבית המקדש קיים להרוג לרודף כדי שינצל הנרדף למה ליה קרא דלא תעמוד על דם פשיטא שהוא מצוה לטרוח בהצלתו. יש לומר דמקרא שניתן להצילו בנפשו לא שמעינן אלא במי שברור לו כשמש שיטבע בנהר אם לא יצילהו הוא דחייב להצילו אבל על הספק לא שמעינן מידי משום הכי אתא קרא דלא תעמוד על דם רעך לומר שהוא מצוה לטרוח בו אף על הספק". עכ"ל.

להסתכן עבור הצלת רבים

כט. **הראי"ה קוק,** (בספר "משפט כהן" סי' קמ"ג) דן בשאלה האם יש חיוב על האדם למסור נפשו להצלת רבים.

תחילה מביא הוא את ה"תפארת ישראל" בברכות פ"א מ"ג המתיר לאדם להכניס עצמו לספק סכנה לכל דבר מצוה שיש בזה מידת חסידות ואולי אף חיובא במקום הנוגע להצלת רבים.

והראי"ה מחלק דין דרגות סכנה. בספק רחוק ודאי זה רק חששא בעלמא, ודרכו של בנ"א להכנס בכה"ג אפילו בעסקי ממון ובוודאי להצלת רבים אסור לחוש על עצמו בחששות רחוקות ומצינו תמיד שגדולי ישראל עמדו לפני שרים ומלכים ונכנסו בחששות של סכנה לדבר טוב על ישראל, ומביא את המהרש"א בח"א (ב"ק ס"א א') עה"פ כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם שכתב "ואלו שסמכו עצמם על הנס לילך במקום סכנת נפשות אין ראוי לעשות נס וגאולה על ידיהם, ואע"ג דשליחי מצוה אינם נזוקים היכא דשכיחא היזיקא שאני כדאמרינן בפ"ק בפסחים". עכ"ל.

לכן אומר הראי"ה שכל מקום שנאמרה מסירה לסכנה בתור מצוה צריך לומר בדלא שכיח היזיקא".

ל. ולכאורה ניתן היה להביא ראייה שמותר לאדם למסור נפשו למעל הכל מהרוגי לוד (תענית י"ח). אלא **שהראי"ה קוק** דוחה זאת משום שהגזירה היתה כללית על כולם, ובכה"ג, שבלאו הכי יהרג הרי אין כאן משום "וחי בהם".

וגדולתם של הרוגי לוד היא בזה שעשו מעשה שלא היו חייבים בו שהרי לא

נמצאו אחרים שעשו כן כ״א הם והרי העירו על עצמם קצף להמיתם ביסורים גדולים ומתוך כך זכותם גדולה.
ה״אגרות משה״ כן לומד מהרוגי לוד ראייה שמותר להכנס לסכנה ודאית להצלת ישראל, והוא למד את סוגיית הגמ׳ אחרת, לשונו (יו״ד סי׳ קע״ד) ״משמע שהם לא היו בכלל הגזירה מדחזינן שעשו דבר היותר גדול שהרי בשביל מצוה זו אין בריה יכולה לעמוד במחיצתן״.
אלא שמסיק הרב זצ״ל שהצלת כלל ישראל אין לך הוראת שעה כ״כ נחוצה ראויה להורות לעבור ע״ד תורה כמו הצלת כלל ישראל, ואין צורך היתר בי״ד לזה עי״ש. לא. האם יש חיוב לאדם למסור נפשו בעד הכלל?
אומר הרב קוק ב״משפט כהן״ ״דמאחר שלא מצינו חובת מס״נ כ״א בהני תלת, ע״ז, ג״ע, ושׁ״ד, אם כן על כל יתר הדברים אמרינן אין לך דבר העומד בפני פקו״נ, דעכ״פ צריכים אנו לבוא עליו בחיוב מטעם מצווה, ועל כל המצוות אמרה תורה וחי בהם [ואין ראיה מדברי הרדב״ז שכתב שאינו מחויב להביא עצמו אפילו לידי סכנת אבר כדי להציל חבירו. וכן אין ראייה מדברי הגמ׳ ב״מ ס״ב משיטת ר״ע דקי״ל כותיה. כי הם מדברים רק לענין יחיד מול יחיד ולא יחיד לעומת רבים].
וכיון שבדיני נפשות כהאי גוונא נעלה התורה את שער האומדנא בפנינו לכאורה ודאי שאין לעשות מעשה בידים ולמסור יחיד עבור רבים אך אם היחיד עצמו רוצה למסור נפשו על קידוש השם — אין איסור בדבר.
״אבל החובה התדירית למסור נפש היחיד בשביל הכלל היא משום מגדר מילתא והוראת שעה״. [ואין להביא ראייה ממלחמת מצוה, שהרי אף למלחמת רשות להרווחה בעלמא, אלא דמלחמה שאני].
וכך צריך להבין את התנהגות אסתר אשר חשבה לכתחילה, שהדבר רחוק שתציל שהרי ודאי ימיתוה ותפסיד חיי שעה, ואולי חשבה שבמשך הזמן תהיה נקראת אל המלך ותוכל להציל באופן יותר קרוב ובלא סכנה ומרדכי הורה לה הוראת שעה שבמקום הצלת כלל ישראל אין לדחות כלל ויפה שעה אחת קודם.
וכן ביעל הכל אתי מטעם מגדר מילתא והוראת שעה.

סיכום דבריו:

א. לחששות רחוקים אין לחוש.
ב. הצלת כלל ישראל — אין לך הוראת שעה גדולה מזו ואין צריך היתר בי״ד לזה וכן פסק בישועות יעקב (יו״ד קנ״ז).
ג. מלחמת מצווה ורשות שונות מהלכות ציבור.
ד. אי אפשר לחייב אדם למסור נפשו עבור הכלל.
ה. אין חיוב מצד הדין ליחיד להכנס לסכנה להצלת רבים.

האם על אדם לסבול צער כדי להציל חבירו?

לב. **המג"א** בסי' רנ"ו רוצה להוכיח מגמ' בשבת (דף ל"ג.) המספרת על רשב"י ובנו אשר המלכות רצתה להורגם ובתחילה התחבאו בבית הכנסת ואשתו הביאה לו אוכל אח"כ כשגברה הסכנה אמרו "נשים דעתן קלות עליהן, דלמא מצערי ומגלי לך, אזלו טשו במערתא" משמע:

א. שמותר לו לברוח כשיש סכנת נפשות אע"פ שמתוך זה גורם צער לחבירו — מאחר שהנשים לא ידעו מקומם ויסבלו צער עבורם.

ב. מחויבים לסבול צער כדי שחבירו לא יהרג בחנם — שהרי אלמלא נשים דעתן קלה היו מחויבות לסבול צער.

ועיין בספר איסור והיתר סי' ל"ח, בזר זהב ס"ק כ"א הדוחה ראיותיו:

א. כיון שבמקרה זה היה ספק צער וכן משום שמדובר בגרם צער בלבד.

ב. אין כאן ספק סכנה אלא לרשב"י היה ודאי סכנה שהרי נגזר דינו ליהרג.

מה דינו של רופא ביחס למחלה מדבקת?

לג. בשו"ת **ציץ אליעזר** (ח"ט סי' י"ז פרק ה') כתב לחלק בין ספק לסכנה מוחשית כקציצת אבר או להכנס למקום ליסטים וחיות טורפות או במעמקי הים וכדי שנכנס ויוצא באופן טבעי לשבט או לחסד של בעלי בחירה או בעלי חיים ואיתני הטבע לבין ספק סכנה מופשטת ואינה מוחשית כגול להציל חולה נגוע במחלה מדבקת.

במקרה זה לא רק רשאי להכנס ולהגיש עזרה, אלא הרופא אף מחוייב, בתנאי שלא מדובר במגיפה, עי"ש.

נימוקיו הם:

א. בשו"ת הרמ"א חילק רק בין חולי ראתן לשאר חולים בשאילת בטול חוזה בגלל מחלה מדבקת.

ב. כיון שיש לרופא חיוב של "ורפא ירפא".

ג. זהו "גדרו של עולם ומנהגו שהרופא מגיש עזרה דרושה דאל"כ תבוא אנדרלמוסיא גדולה בקרב החולים והבריאים גם יחד".

ד. כיון שזהו פרנסתו [עיין לקמן האם רשאי עני להסתכן לצורך פרנסתו].

האם רשאי אדם להסתכן לצורך פרנסתו?

לד. בשו"ת ציץ אליעזר כותב "ואליו הוא נושא את נפשו" ודרשינן בב"מ (דף קי"ב ע"א) מפני מה עלה זה בכבש ונתלה באילן ומסר את עצמו למיתה לא

על שכרו? ואומר רש"י "כל עצמו הוא מוסר נפשו עליו לעלות בכבש גבוה וסיכן עצמו ליפול ולתלות באילן כשעלה עליו למסוק זיתים ולגדור תמרים ומסר נפשו עליו למיתה שמא יפול מן הכבש או מן האילן".
אמנם נאמר בגמ' ונפסק בשו"ע (יו"ד קט"ז, ברמ"א) "וכן יזהר מכל דברים המביאים לידי סכנה... ויש לחוש יותר לספק סכנה מספק איסור, ולכן אסרו לילך בכל מקום סכנה כמו תחת קיר נטוי או יחידי בלילה וכו'" אבל בפועל מדובר בסיכונים סבירים, ודרך העולם שפועל נוטל על עצמו סיכונים כאלה לצורך פרנסתו, והשו"ע מדבר על הסתכנות מיותרת אשר איננה הכרחית, אשר על אדם להמנע ממנה.

האם הניצול מחויב להחזיר הוצאות המציל?
לה. ברמב"ם הל' רוצח פ"א ס"ק י"ד כותב הכס"מ "וכתב הרא"ש והניצול חייב לפרוע למציל מה שהוציא דאין אדם חייב להציל נפש חבירו בממונו היכא דאית ליה ממונא לניצול".
ובשו"ע הל' גזילה (שנ"ט ס"ק ד') כותב "אפילו הוא בסכנת מוות וצריך לגזול את חבירו כדי להציל נפשו צריך שלא יקחנו אלא על דעת לשלם".
וכותב הסמ"ע "אבל על דעת לשלם מותר כיון שהוא בסכנת נפש דאין לך דבר העומד בפני פקו"נ" א"כ כ"ש לענינינו שהניצול חייב לשלם למציל הוצאותיו.

האם המציל חייב להציל גם במקרה שייגרם לו ביזיון?
לו. בשו"ע סי' תכ"ו כותב ה"**חכמת שלמה**": "נראה לפענ"ד לכאורה דין חדש, שכל החיוב להציל חברו היינו דוקא אם אינו דרך בזיון למציל אז מחוייב להצילו בגופו אבל אם הוי הצלה דרך בזיון או טרחא יתרה, שהרי כיון שילפינן הצלת גופו מ"והשבותו לו", א"כ כמו בהשבת אבידה קי"ל "והתעלמת" — פעמים שאתה מתעלם כגון זקן ואינה לפי כבודו ה"ה כאן. אלא שמוסיף ה"חכמת שלמה" שרש"י (ב"ק ד"ק) כותב אחרת, ולכן "צ"ע טובא כעת" עכ"ל.
אולם ה"**אגרות משה**" (חיו"ד סי' קע"ד) דוחה את דבריו מכל וכל ואומר שהם טעות גמור. שהרי כל הפטור של זקן ואינה לפי כבודו נלמד מהדין של "והשבות לו" ומפורש בגמ' (ב"מ ל') שמדובר דוקא באבידה כזו שאם היתה שלו לא היה מחזירה משום כבודו, רק באופן כזה פטור גם בהשבה לאחרים. אולם אם האבידה היתה בשווי רב, באבידת עצמו בוודאי היה מזלזל בכבודו כדי להשיבה, א"כ הרי מחויב גם להשיב לאחרים.
ה"ה בהצלת נפש, לצורך הצלת עצמו בוודאי היה מזלזל בכבודו, לפיכך מחויב הוא אף להציל אחרים, אפילו ע"י זילזול בכבודו. נמצא שאף אם דין

הצלת נפש היתה רק כדין אבידת ממון ג"כ היה מחוייב, שהרי בממון בכה"ג חייב להחזיר אבידת אחרים.
ומוסיף ה"אגרות משה" בכה"ג לדחות את חידושו של המנ"ח ב"קומץ המנחה" מצוה רל"ז שאין מחוייבים להציל את מי שאיבד את עצמו לדעת. כיון שאדם אינו רשאי לאבד נפש אף של עצמו, לכן ודאי לא שייך שבשביל מה שהפקיר נפשו, שאין לו רשות לעשות זאת, יפטרו אחרים מלהצילו, שהרי גם בממון הדבר כן, אם היה מציאות שהיה עליו איסור להפקיר, על אחרים היתה קיימת חובת השבה.

מסקנות הדברים

א. שיטת הירושלמי — רוב הפרשנים סוברים שדעתו שיש חיוב להכניס עצמו לספק סכנה. ה"אור שמח" דוחה ראיותיהם. (ז)
ב. שיטת הבבלי — אין סוגיא המוכיחה חד משמעית בנושא. אעפ"כ בספר "אגודת אזוב" (מובא בפתחי תשובה) סובר שהבבלי חולק על הירושלמי ומשום כך הרמב"ם והשו"ע לא פסקו כירושלמי. (י).
ג. הפוסקים האוסרים להסתכן: — איסור והיתר, שו"ע הרב, אליהו רבה (ב)
ד. שיטת הרדב"ז:
1. להכניס עצמו לספק שקול ע"מ להציל חבירו נחשב לחסיד שוטה.
2. כאשר הספק אינו מוכרע אלא נוטה אל ההצלה — חובה להציל ואם אינו מציל עובר על איסור לא תעמוד על דם רעך. (כ)
ה. סיכום שיטות האחרונים:
1. דעת הנציב מוולוזי"ין שמותר לאדם להכניס עצמו לספק סכנה ע"מ להציל חברו אך לא מצד הדין אלא מידת חסידות היא זו. וכן דעת ה"אגרות משה" וה"ציץ אליעזר".
2. לעומתם, "חוות יאיר" ובעל "יען אברהם" (המובא בשד"ח) סוברים שדעת הבבלי כירושלמי שבספק סכנה יש חיוב להציל. (כ"א, כ"ב)
ו. אדם חשוב דינו לענין הסתכנות עבורו כאדם פשוט.
כל דיני קדימה דאיתא בסוף הוריות הם לענין הצלה בלבד. (כ"ו)
ז. הצלת חייל במלחמה — מסתבר דאליבא דכ"ע רשאי להכניס עצמו לספק סכנה. (כ"ז)
ח. החיוב להציל אדם היא אפילו הניצול במצב של ספק סכנה. (כ"ח)
ט. סיכון להצלת כלל ישראל —
א. א"א לחייב אדם למסור נפשו עבור הכלל. (י"ד, ל"א)
ב. האם רשאי להסתכן עבורם?

לשיטת "האור שמח" ברמב"ם — אינו רשאי.
לשיטת ה"תפארת ישראל" — רשאי לכל דבר מצוה. להצלת רבים יתכן אפילו חיובא.
לשיטת הרב קוק — רשאי — אך אין לחייבו (כ"ט — ל"א).

י. האם על האדם לסבול כדי להציל חברו? — דעת המג"א שכן. האיסור והיתר דוחה ראיותיו. (ל"ב)

יא. רופא רשאי ואף מחוייב להגיש עזרה ולטפל בחולה במחלקה מדבקת בתנאי שלא מדובר במגיפה קטלנית. (ל"ג)

יב. פועל רשאי לקחת סיכון סביר, לצורך עבודתו, שדרך העולם לקחת על עצמם. (ל"ד)

יג. "החכמת שלמה" נשאר בצ"ע אם יש חיוב להציל גם באופן שיגרם למציל בזיון. (ל"ו). והאגרות משה דחה דבריו והוכיח שיש חיוב גמור בכה"ג להציל, כשם שיש חיוב להציל את המאבד עצמו לדעת, דלא כהמנ"ח.

הרב בנימין לנדאו

ה"ווידוי"! — מגדרי ה"תשובה"

(ווידוי יום הכיפורים)

מבוא

יום הכיפורים! יום בו נחתם גזר דיננו — מצוותו מן התורה לענות גוף ונפש בחמשה עינויים. במקביל, מתאפיינת "עבודת היום" בריבוי תפילות ותחנונים, באשר הכל מוביל לתכלית אחת — לעורר רחמי שמים, להמתיק דין, לכפר על נפשותינו (ראה להלן חלק ג' (ב), השתלבותו בעבודת היום). במסגרת זו, משתלב ה"ווידוי", המוכר לנו מן ה"מחזור" ליוה"כ: "...אשמנו, בגדנו" וכו' ובהמשך: "על חטא שחטאנו לפניך" וכו'.

האם מדובר בהשתלבות מוחלטת או אפשר שלפנינו "אמירה" בעלת מעמד עצמותי, שיכול היה לה שתאמר אף מחוץ למסגרת "תפילת העמידה"?

"ווידוי" זה, אין מקומו בין תפילות יוה"כ בלבד. הקטע הראשון לפחות (אשמנו וכו'), מתקשר לתפילה גם בימות החול לאורך השנה. נאמר קודם ה"תחנונים" שאחר התפילה [לנוסח אשכנז (מנהג ארץ ישראל) בשחרית של שני וחמישי. לנוסח "ספרד" ו"עדות המזרח, מידי יום ביומו, שחרית ומנחה].

דומני, שיש בנתון זה להאיר קמעא ראשית דרכנו. עצם העובדה, ש"ווידוי" אפשר לו להאמר סמוך לתפילה, לאו דווקא בתוכה, מורה על כך, ששיבוצו בתפילת העמידה של יוה"כ אינו הכרחי. אין זה תנאי באמירתו, רק תקנה הנוגעת למסגרת בה יאמר. על יסוד זה ניתן איפוא לטעון למעמדו העצמאי של ה"ווידוי" (ראה עוד להלן ח"ג (ב), מיקומו בתפילת היום).

נשאלת איפוא השאלה:

אחר שנתחוור לנו המבט, אודות מעמדו הבלתי תלוי של "הווידוי", הן לזה של ימות החול, הן לנאמר ביום הכיפורים עצמו, גם התוודענו לתדירותו היומיומית (למנהגם של קהילות רבות) — עלינו להבין בכל זאת, **במה נתייחד "ווידוי" יום הכיפורים,** מעמיתו הנאמר בשאר ימות השנה?

האם דרגת חיובם שווה? — "מן הדין"! או שמא אחד מהם מקורו ב"מנהג" בעלמא?

לענין ה"ווידוי" המתלווה לתפילה בימות החול, סביר להניח, שעצם ההבדל בין הנוסחים השונים, מצביע על כך, שאין מדובר בחיוב מעיקר הדין, מה שאינו כן באשר ליום הכיפורים, מעמדו ב"עבודת היום" בלתי מעורער.

מקומו על סדר התפילה קבוע, אינו מתחלף בין נוסח אחד למשנהו. כובד הראש בו נאמר, ההרגשה המיוחדת האופפת אתנו, אכן הולמת את גישתנו לאחת מן החובות הבסיסיות של היום הקדוש.

אין בדעתי להיתלות ב"סממנים חיצונים" כלשהם, ע"מ להמחיש דרגת חומרה, מאחר שאין בהם כדי למסור ולקבוע הערכה מהימנה לנושא הנדון [השווה "כל נדרי"! ... נלענ"ד להפריד בין האימה והיראה האוחזת בנו לפתחו של היום הגדול והנורא, לבין היחס ההולם את תוכנו של הקטע הנאמר]. לפיכך אין להתפעל מאווירת ה"המוניות" המלווה את ה"ווידוי" הנאמר עם הש"ץ, במקהלות, ברוב עם, באשר חשיבותו של הנאמר בלחש בתפילת היחיד, עולה עליו לאין ערוך. גם ה"ניגון" המקובל המלווה את הווידוי של חזרת הש"ץ, קמו עליו עוררין (לפי שאין ראוי למתוודה לשורר...). לענין כפיפת הראש ושחיית הגו כפי המנהג, כנזכר באחרונים, הלא דין הוא גם לימות החול (הגם שבפועל יש שאינם מקפידים כל כך לקיימו).

עם כל זה, אין להתעלם מתחושת "כובד ראש" האופיינית לווידוי יוה"כ, שאכן נובעת מתוך **שוני ערכי** בין שני סוגי ה"ווידוי", אשר גם מוצא ביטויו בסידרת הבדלים כמות שיפורט להלן:

א. ל"ווידוי" של יוה"כ מצטרף הקטע: "על חטא שחטאנו לפניך" וכו' — בעל אריכות מופלגת. **פרוט נרחב** של אבות חטאי איש ואיש.

ב. בימות החול, נאמר אחר חזרת הש"ץ. קודם "נפילת אפיים", אומר הציבור "אשמנו", נהרא נהרא ופשטיה. בתפילות יוה"כ, משתבץ ה"ווידוי" **בתפילת העמידה** עצמה **של היחיד**, קודם ה"תחנונים" הנאמרים בסופה ("אלוקי נצור" וג' פסיעות שבסיום). וכשם שהמשמעות והמשקל המוענק לבקשות ותחנונים הנאמרים במסגרת התפילה, עולה לאין ערוך על זה הניתן להם בהזדמנויות "חיצוניות" (שו"ע או"ח סי' קי"ט; קכ"ב), הוא הדין ל"ערכו" של "ווידוי" המצורף לתפילה.

הדבר ניכר גם בחזרת התפילה של יוה"כ ע"י הש"ץ, שם נקבע לאמרו בברכה אמצעית — "קדושת היום"!

ג. נאמר **בכל תפילות היחיד** של יוהכ"פ. החל ממנחה שבערב יוה"כ ועד לתפילת "נעילה", בכללן תפילת ערבית בליל יוה"כ — סה"כ: שש תפילות!

בימות החול, אין אומרים "ווידוי" בלילה.

ד. **בחזרת התפילה,** מצטרף הקהל עם הש"ץ לאמירת ה"ווידוי", החל מליל יוה"כ ועד נעילה (עם ה"סליחות") — חמש תפילות! ובצרוף תפילות היחיד — אחת עשרה פעמים!!!

מכלול הפרטים אכן מבהיר, שלא בכדי נתבצר ל"ווידוי יום הכיפורים" מקום כה נכבד בתודעת הציבור ובלבבו של כל יחיד ויחיד.

בבואנו להתחקות אחר שורשיו של ה"ווידוי" והשלכותיו המעשיות, נדון אודותיו בס"ד, במסגרת חיבור שאמור לכלול ששה חלקים. להלן תוכנם בתמצית.

חלק א': נברר מקור חיובו והשתייכותו ה"קבוצתית" (אם בכלל?). אגב כך, נערוך הכרות עם "גדרי תשובה" נוספים, נעסוק במהותו של כל אחד מן הגדרים (של ה"ווידוי" בפרט) ונתעכב על הבנת סידורן הפנימי (מיקומן בקבוצה). נסווגן לתחומים ראשיים, ונבחן את מידת התלות ביניהם.
גם נבדוק "מרכיבי תשובה" בודדים, באיזו מידה הינם מעכבים לתשובה ה"שלמה"

חלק ב': נעסוק בפתרונן של שאלות אחדות הנוגעות למהותה של ה"תשובה" בכלל (המצווה "חיובית" היא אם לאו? האם מזכה ב"שכר"?), ולמעמדו של ה"ווידוי" וחיוניותו, בפרט.
בהמשך, תידון דרישת התורה במסגרת התשובה.

חלק ג': נטפל בו בשאלות המבוא, אודות שורש חיובו המיוחד של ווידוי יוה"כ, בהשוואה לזה של ימות החול. אגב אורחא נדון בסעיפים נוספים המתקשרים לנושא המרכזי (טעם, זמן, מיקום בתפילה וכיו"ב).

חלק ד': נעסוק בתוכן ה"ווידוי" ונוסחו, הצורך לפרט החטא — אימתי; דרך אמירתו (פרטים רציוניים); "ווידויים" נוספים.

חלק ה': נתחקה אחר שורשיו של ה"ווידוי" בתנ"ך. שימת דגש על ווידוייו של הכהן הגדול ביוה"כ. נבחן השתלבותו של הווידוי במסגרת תשובתם של הדמויות הפועלות בתנ"ך. גם נחתור אחר פרטים הלכתיים הנלמדים ממקורות אלה.

חלק ו': נדון בהיבטה המעשי של ה"תשובה" ושל ה"ווידוי" בכללה.

קוצר היריעה אינו מאפשר התפרסות יתר, לפיכך אסתפק בהגשת נתח מן החיבור, אשר יכלול תקציר של חלק א' וחלקים ב' ו־ג' במלואם.
[חלק א' בהיקפו המלא (בצרוף ה"מבוא") פורסם בחוברת "בת קול" בטאונה של הישיבה התיכונית "חורב", שנכתבה לזכרו של הרב יצחק לוי זצ"ל].
חלקים נוספים יעובדו גם יפורסמו בעז"ה (בלי נדר) לכשתכשר השעה.

לפתחו של המאמר, הנני להביע הערכתי ותודתי למו"ר הרב אביגדר הלוי נבנצל שליט"א, שהואיל להגיה את הכתובים ולהחכימני בהערותיו.

יעמוד על הברכה מו"ר הרב יעקב הכהן כ"ץ שליט"א, מנפלאות תורתו יאורו עיני, אך מעט מזער מפניניו אף נשתבצו במאמרנו הנוכחי.
יישר כוחם וחילם של מו"ר הרב י.ח. הדרי שליט"א וכל הניצבים על משמרת הקודש — שליחים נאמנים הפועלים לקידומם הרוחני ועיצוב אישיותם של בני הישיבה, להנחילם להם ולנלווים עליהם חיי עולם, לצד הדאגה לצורכי השעה.

יה"ר שיזכו הכל להתברך ממקור הברכות ויתקיים בהם מקרא שנאמר: "כי אורך ימים ושנות חיים ושלום יוסיפו לך" (משלי ג', ב') להרבות גבולם בתלמידים ויפוצו מעינותיהם חוצה, וחפץ ה' בידם יצלח.

חלק א' (תקציר)

מקור החיוב והשתייכותו הקבוצתית

ה"ווידוי", מצוות עשה מן התורה, שמקורו בפסוק: "והתודו את חטאתם" (במדבר ה', ז'), נמנה על קבוצה המורכבת מארבעה "גדרי תשובה".
חלוקה זו מקורה ברס"ג בספרו "אמונות ודעות" (מאמר חמישי, פ"ה), בעקבותיו הרמב"ם בהלכות תשובה (פ"ב, הל"ב), אם כי בסדר שונה קמעא, גם מקורות אחרים, כדלהלן:

א. **עזיבת החטא** — שיעזוב החוטא חטאו... ויגמור בליבו שלא יעשהו עוד, שנאמר: "יעזוב רשע דרכו".
ב. **חרטה** — יתנחם על לשעבר שנאמר: "כי אחרי שובי נחמתי".
ג. **קבלה לעתיד** — ויעיד עליו בעל התעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם שנאמר: "ולא נאמר עוד אלוהינו למעשה ידינו".
ד. **ווידוי** — וצריך להתוודות בשפתיו ולומר עניינות אלה שגמר בליבו.

סידורם של גדרי התשובה

סדר פנימי זה מעורר תמיהות אחדות אודות:

1. מיקומו של ה"ווידוי" אחר ה"קבלה לעתיד", שלא כסדרו של רס"ג המקדים "בקשת סליחה" (ווידוי) להחלטה שאינו חוזר לחטאו (קבלה לעתיד).
2. גמירות לב שלא לשוב לחטא — "קבלה לעתיד" כבר מן השלב הראשון, בעוד שמקומה ה"תיקני" (לשיטתו), סמוך לווידוי
3. המקור ל"עזיבת החטא" (יעזוב רשע דרכו) לאחר איזכורה של ה"קבלה

לעתיד״, (הנעדרת מקור בפנ״ע במסגרת השלב הראשון, עד לשלב השלישי).

4. סדר ״עיקרי התשובה״ לרבינו יונה (שערי תשובה, שער ראשון): ״חרטה״ קודמת ל״עזיבת החטא״ — האם לפנינו מחלוקת ראשונים מהותית?

מהותם של גדרי התשובה

מתבררת אגב בדיקת ענינו של כל אחד מן הגדרים ועמידה על טיב הקשרים שביניהם. בחינה שתועיל לפתרון השאלות דלעיל (שלא כסדרן).

א־ב. **עזיבת החטא; חרטה** — מה קודם למה? הסדר נקבע בהתאם לסוג ה״חוטא״ כמבואר ברבינו יונה, כאשר לכל אחד מהם מוצעת דרך תשובה נפרדת.

1. לנכשל בחטא (חד פעמי) — ה״חרטה״ קודמת ל״עזיבת החטא״.
2. למורגל בחטא — ממנו נתבעת ״עזיבת החטא קודם ״חרטה״.

ממילא הרמב״ם ורס״ג עוסקים בציור השני. (פתרון שאלה 4)

מהות החרטה המועילה לכפרה, ענינה עקירת העוון למפרע, בדומה לחרטה מנדר, כבאורו של הרמח״ל ב״מסילת ישרים״ (פ״ד).

ג. **קבלה לעתיד** תהליך הדרגתי המורכב משני שלבים:

שלב ראשוני: ״ויגמור בליבו שלא יעשהו עוד״ מצטרף לגדר ״עזיבת החטא״ והופך לחלק מהותי ממנו (לפיכך גם נעדר מקור עצמי).

שלב שני: ״ויעיד עליו בעל התעלומות״ וכו׳ דרגה גבוהה ומתקדמת יותר (מקורה לצידה). גדר עצמי המתלווה ל״חרטה״(עיין חיי אדם, כלל קמ״ג).

(פתרון שאלות 2 — 3)

נחיצותה של ״הקבלה לעתיד״ התחייבות מוקדמת לקיים מצוה, או שלא יחטא?! סוף סוף מושבע ועומד על כך מהר סיני? אלא שההתחייבות נוצרה על רקע הכשלון בעבירה. דרישה זו תבטא את אמיתות הכוונה של עזיבת החטא והחרטה ותשובתו תקובל.

ד. **ווידוי** משמעותו **להביע בשפתיים** את **גמירות הלב** באשר לשלושת גדרי התשובה האחרים, המשתקף גם בנוסח הווידוי (ע״פ גיר־סתו): הודאה בעובדת החטא (״חטאתי, עויתי, פשעתי״); חרטה (״והרי נחמתי ובושתי במעשיי״); קבלה לעתיד (״לעולם איני חוזר לדבר זה״).

עפ"ז מובן שיבוצו של ה"ווידוי" לשיטת הרמב"ם בסוף הרשימה. לעומתו, לשיטת הרס"ג אפשר שה"ווידוי" עוסק בהודאה באשמת העבר, בעוד ש"קבלה לעתיד" ענינה "גמירות לב" שאינו נדרש לבטאה בפה. לפיכך מופיעה בקשת הסליחה (ה"ווידוי") לפניה.

(פתרון שאלה 1)

בנוסח הווידוי המקובל, מופיע ענין ה"קבלה לעתיד" בלשון "בקשה" לעזר אלוקי "יהי רצון מלפניך... שלא אחטא עוד" ולא בלשון "התחייבות". שמא לא יעמוד בה...

חלקי התשובה, תחומיהם והתלות ביניהם

את ארבעת הגדרים נראה לסווג **לשני תחומים** נפרדים.

1. **פנימי** (מחשבתי) דורש "גמירות לב" לעזיבת החטא, חרטה וקבלה לעתיד.
2. **חיצוני** (מילולי) הצהרה מפורשת של כוונות הלב ע"י ווידוי.

יש לבחון את מידת התלות ביניהם. האם ניתן לקיים תשובה "פנימית" ללא חלקה ה"חיצוני" (הווידוי)? ולהפך, באיזו מידה מועיל "ווידוי" בלא תשובה "פנימית"?

לשאלתנו האחרונה **תשובה פנימית** וודאי **מעכבת.** "ווידוי" כשלעצמו הינו ביטוי חיצוני להחלטה פנימית, אי לכך חסרונה הופך את הווידוי לנעדר משמעות, והרי זה דומה לטובל ושרץ בידו.

לשאלתנו הראשונה האם הווידוי מעכב? מצינו בזה שתי גישות המובאות ב"מנחת חינוך" (מצוה שס"ד):

גישה א': "הווידוי" (החיצוני) **אינו מעכב לכפרה.** "תשובת הלב" מספקת! (די בהרהור הלב ע"מ שיחשב "צדיק", — קידושין מ"ט:). אמנם חסרון הווידוי פוגם בשלמות התשובה. גם מבטל בזה מצוות עשה של "ווידוי דברים", אבל התשובה מתקבלת ומכפרת.

גישה ב': "הכפרה" תלויה גם ב"**ווידוי**" (אפשר שע"י "תשובת הלב" ראוי לכנותו "צדיק", אך אינו זוכה ל"כפרה"...) ובלעדי הצירוף של שני התחומים לא תתכן כפרה.

גדרי תשובה "פרטיים" — עשויים לעכב?!

א. **קבלה לעתיד** — הבחנו לעיל בשתי מדרגות לתשובה. זו הראשונה המצטרפת ל"עזיבת החטא", לגביה י"ל, כשם שהגדר היסודי מעכב, הוא הדין לנספחיו. מה שאין כן, המדרגה המתקדמת הדורשת את

"עדותו של הקב"ה" על גמירות הלב של האדם — אינה מעכבת.

ב. **בקשת סליחה** — נמנה על "גדרי התשובה" לשיטת הרס"ג. גם רבינו יונה משלבו בין עיקריו. הרמב"ם אינו מציין זאת כלל בין "מרכיביו" ונראה שאינו מעכב.
(מעשית מופיע בנוסח הווידוי הנדפס ברמב"ם ב"סדר התפילות": "ובכן יה"ר מלפניך... ותסלח לנו על כל פשעינו". ונראה דכיון שאינו מעכב לכפרה, הושמט מן ההלכות).

ג. **ווידוי שבלב** (מועיל?) — הרמב"ן ב"תורת האדם" (שער הסוף) מביא לענין הנוטה למות שחייב להתוודות קודם מותו. אם אינו יכול להתוודות בפיו — **יתוודה בליבו.** האם ניתן להסתפק בזה גם לכתחילה?
קיימות בזה שלוש גישות:
1. ווידוי הלב מועיל מעיקר הדין, אף שנכון לכתחילה להתוודות בפה (אחד האחרונים).
2. ווידוי הלב מועיל במקום "אונס" דוגמת שכיב מרע שאינו יכול להתוודות בפיו (רמב"ן).
3. ווידוי לב אינו מועיל כלל, אף לא במקום אונס (מנחת חינוך, גישה ב').

[יש לחלק בין "הרהור הלב" הנדון לעיל במסגרת "התלות בין התחומים" לבין "ווידוי הלב". הרהור — מחשבה מופשטת בלתי מסודרת שיש לדון ביעילותה העצמית. ווידוי — נושא מסודר ומנוסח, אשר גמירות הלב שלגביו מושלמת, החסר רק הבעה בשפתיים, ממילא יתכן לגישה ב' (שם), ש"תשובת הלב" (הרהור) ללא ווידוי אינו מכפר. אך במסגרת הווידוי הנדרש, אפשר שווידוי בלב, מספק].

ד. **חרטה** — ע"פ הרב דסלר (מכתב מאליהו ח"ג, עמ' 16) תתכן תשובה ללא "חרטה אמיתית" דהיינו: ע"י "עזיבת החטא" מכאן ולהבא, גם ללא תיקון העבר באמצעות "חרטה". אמנם מדובר בדרגה נמוכה של תשובה, מכל מקום כשזו באה מפנים הלב, נקרא "בעל תשובה".

חלק ב'

שלוש שאלות "מפתח"

לצורך הבנת הסוגיה, נציג בראשה סדרת שאלות. משנשיב עליהן, נשוב לעיין ב"פרשת התשובה" מכיוון מחודש.

א. סוגיית **ה"תשובה"** בכללה **מצווה** "חיובית" (אולי "קיומית"?) מן

התורה, **או** שמא **עצה טובה?**
רוצה האדם שהקב"ה ימחל ויסלח לו על עוונותיו — יחזור בתשובה, אך מי שאינו מעונין לציית להדרכה זו אינו מבטל "מצוות עשה". אי אפשר להכריחו, אך זאת יידע שמפסיד לעצמו. או אפשר שאינו תלוי ברצונו כלל. על החוטא לחזור בתשובה מיד?
תהא מסקנתו אשר תהא — האם זוכה ל"שכר" בעבודה?

ב. ראינו בענין הוידוי שנידון כ"מצות עשה" לכל דבר "והתוודו את חטאתם" (ח"א — מקור החיוב).
על צד ששאר "חלקי התשובה" יוגדרו כ"עצה טובה", יש לברר במה "שפר חלקו" של ה"וידוי" הנמנה על מרכיבי התשובה, לקנות לו **מעמד שונה** להחשב "מצוה מן המניין"?

ג. גם לטוענים שה"וידוי" אינו מעכב הכפרה, ועל אחת כמה וכמה לטוענים שמעכב (ח"א — חלקי התשובה, תחומיהם והתלות ביניהם) מהווה הוידוי מרכיב מרכזי במסגרת הרחבה של "מעשה התשובה". כיון שמוסכם על כולם, ש"עזיבת החטא" מהווה תנאי הכרחי ומוקדם ל"וידוי" (שם) יש להבין איפוא מה חיוניותו של הוידוי בכלל? מדוע אין להסתפק ב"תשובת הלב"?
הוידוי מהווה דרך להביע בשפתינו, את שגמרנו כבר בלבנו. לשיטת הרמב"ם נכללים בו כל שלושת גדרי התשובה:
א. הודאה בחטא העבר. **ב.** חרטה. **ג.** קבלה לעתיד.
אלא שנושאים אלה הוחלטו כבר במחשבה, וכמבואר **תשובה "פנימית"** — עיקר — היא המעכבת!
ממילא, אין זה ברור, לשם מה נחוצה כלל (לכתחילה) "אמירה בפה"?

אנסה ליישב שאלות אלה על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון.

פתרון השאלה הראשונה

שיטת הרמב"ן בסוגיית ה"תשובה" — נתבארה **בפירושו לתורה.**
המקור: "פרשת התשובה" המופיעה בסדר "נצבים" (דברים ל', א'-י').
זו עוסקת לפירוש הרמב"ן, ב"תשובה" שעם ישראל עתיד לעשות, אשר מכוחה יזכה לגאולה. "והיה כי יבואו אליך כל הדברים האלה... ושבת עד ה' אלוקיך... ושב ה' את שבותך ורחמך..." ע"מ להבטיח את תשובת עם ישראל לקב"ה בשלמות "בכל לבבך ובכל נפשך", הקב"ה יסייע על ידם להגיע לזה "ומל ה' אלוקיך את לבבך ואת לבב זרעך" — "מילת הלב", "הסרת הערלה", שמשמעה: ביטול יצר הרע לימות המשיח (נושא נרחב כשלעצמו ואכמ"ל).

בסמיכות לפרשה הנ"ל נכתב:

"כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום, לא נפלאת היא ממך ולא רחקה היא, לא בשמים היא... ולא מעבר לים... כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשתו" (שם י"א – י"ד).

נחלקו מפרשי המקרא אשר לתוכנה:

רש"י: להבנתו מתייחסת פרשה זו ל"**תורה**" כולה.

בין ראיותיו: הפסוק הקודם (שם י') שנאמר בו: "... לשמור מצותיו וחקתיו הכתובה בספר התורה הזה..." גם "סמיכות הפרשיות" לנושא שבהמשך העוסק ב"בחירה חופשית" שנאמר בה (שם ט"ז): "אשר אנכי מצוך... ללכת בדרכיו ולשמור מצותיו" מסייעת לשיטתו.

רמב"ן: לדעתו, נושא הפרשה: מצוות ה"**תשובה**"!

הביטוי: "המצוה הזאת" מתקשר להבנתו לפרשה שלפניה (שם א'-י') אשר זה תוכנה (כמו שנתבאר לעיל). גם הכינוי: "הזאת" מורה בפשטות על מצווה מסויימת. לא נאמר "כל" המצוה. ועוד, הפעלים מן הפרשה הקודמת: "והשבות... ושבת", מהווים לשיטתו הוראות מעשיות (ציווי)! על אף שנאמרו דרך "הבטחה".

בנוסף לכך, מבחינת התוכן הפנימי עוסקת היא בחלקי התשובה: "בפיך" ווידוי: "ובלבבך" תשובת הלב (הכוללת: עזיבת החטא, חרטה וקבלה לעתיד), "לעשותו" קבלה לעשות התורה.

[להלן (ח"ב, בסופו) נתבאר בספר "כוכבי אור", שאין התורה כוללת את ארבעת גדרי התשובה, אלא שנים בלבד: "בפיך" ווידוי דברים (כדלעיל) "ובלבבך" קבלה בלב (התחייבות לעתיד)].

העולה מן העיון **לשיטת הרמב"ן** מצוות ה"תשובה" "כי המצווה הזאת אשר אנכי מצוך" **מצוות "עשה"** גמורה!

עמדת הרמב"ם – מהי?

נעקוב אחר לשונו ב"**ספר המצוות**" (מצוה ע"ג):

"**שצוונו להתוודות** על העוונות והחטאים שחטאנו... כי הווידוי חובה בפני עצמה, וחובה לחוטא על כל חטא שחטא, בין בארץ בין בחוצה לארץ, בין הביא קרבן בין לא הביא קרבן – חייב להתוודות! כמו שנאמר: "והתודו את חטאתם"...

משמע, מדובר במצווה "עצמאית" שאינה תלויה בגורם כלשהו מבחינת סוג החטא, מקום (א"י, חו"ל) הבאת קרבן.

בפשיטות, תואמת עמדתו לשיטת הרמב"ן.

סיווגה של "מצוות התשובה" — לשיטת הרמב"ם והרמב"ן — כיצד? מקובלת האבחנה בין מצווה "חיובית" למצוה "קיומית".

מצוה "חיובית" — בלתי תלויה בגורם חיצון כלשהו, לבד מפרטי המצווה עצמה. לפיכך, הנמנע מלעשותה (במועדה) מבטל "מצוות עשה" דוגמת: הנחת תפילין, נטילת לולב, אכילת מצה.

מצווה "קיומית" תחולתה מותנית ע"פ רוב בהזדמן נתונים מסוימים, בהעדרם אין לה מקום. לדוגמא: מצות "ציצית" אינו מתחייב אלא בשעה שלובש בגד בעל ארבעה כנפות (מרובעות). כאשר מדין תורה אינו נדרש לחזר אחריו; מזוזה נקבעת בפתח בית שדר בו בקביעות. דירת עראי (אוהל), או מגורים זמניים (פחות מל' יום) — אינם מחייבים; מעקה — הקמתו ע"ג גג (שמושי) על מנת לגדור מפני הסכנה. נתבארה מידת תלותם של מצוות אלה ודומיהן בתנאים שונים. פשוט איפוא, שבהעדר תנאי יסוד אלה אינו נחשב למבטל "מצוות עשה".[1]

אם נדייק באבחנתנו נגלה, שגם "מצוות התשובה" נתלית בגורם מסויים — חטא!!! בלעדיו אינה נדרשת.

הווה אומר: הגדרת "**מצוות התשובה**" לשיטת הראשונים דלעיל מצוה "**קיומית**"!

יש להעיר, שאין בסיווג זה כדי לפגוע בהכרחיותו המיידית של הביצוע. משיחטא — מתחייב בה מיד! כשם שהמתגורר בבית "מסוכן" מתחייב לבנות מעקה בלא שהיות. הוא הדין לחיוב מזוזה בדירתו הקבועה (בארץ ישראל).

גישת הרמב"ם עפ"י "משנה תורה" (הלכות תשובה פ"א, הל"א) — נראית שונה לחלוטין מזו המוכרת מ"ספר המצוות". העולה מדבריו, שמעשה התשובה **תלוי ברצונו** של החוטא!!!

"...**כשיעשה תשובה** וישוב מחטאו חייב להתוודות".

משתמע מלשונו, שאין מדובר במצוות "עשה" רגילה, רק עצה טובה לחוטא, אם רצונו בכפרה. וכך מגדיר הראי"ה קוק זצ"ל את ענין ה"תשובה" בספרו "משפט כהן" (תשובה קכ"ח):

1. גם את מצוות "סוכה" נראה היה לשייך לקבוצת המצוות ה"קיומיות". למעט הלילה הראשון של החג שמצוותו "חיובית" ומוחלטת, בשאר ימים אין מחוייב לישב בה, אלא בסעודת קבע (פת מעט יותר מכביצה וכיו"ב). מ"מ אינו נדרש להביא עצמו לידי כך. אך יש לדחות ולטעון שמצוות סוכה נמשכת כל ימי החג שנאמר: "בסוכות תשבו שבעת ימים". אמנם אין לכפות על האדם לשהות בסוכה ללא הפוגה (רק כעין תדורו" גם את הבית עוזב לעסקיו) עכ"פ משסיים ענייניו, מצוותו לחזור לסוכה (בשם מו"ר הרב אביגדר נבנצל שליט"א).

"סגולה יקרה לכפר עוונות... **עצה של חיבה** מאת אבינו שבשמים שידו פשוטה לקבל שבים".

עצה זו מקפת את ארבעת "מרכיבי התשובה" המבוארים בחלק הראשון. אמנם ה"ווידוי" מוגדר באותה הלכה עצמה (שם, הל"א) כמצוות "עשה", אך זו דרישה הנובעת מ"דרך התשובה" העומדת בכללותה לבחירה! לאחר ה"בחירה" עליו לבצע סדרת "משימות" דוגמת ה"ווידוי", אם חפצו בתשובה שלמה. חסרונה של אחת המטלות עלול לעכב את הכפרה (עיי"ל ח"א, התלות בין התחומים).[2]

ה"ציון" המופיע בראש כל נושא הלכתי ב"משנה תורה", מפרט את המצוות הנכללות בו. בציון ל"הלכות תשובה" נאמר:

"מצות עשה אחת. והוא **שישוב החוטא** מחטאו לפני ה' ויתוודה".

היינו: מצוות עשה! — נתבאר ב"משפט כהן" (שם) שהעיקר כמו שכתב בהלכה עצמה, שהווידוי לבדו "מצוות עשה", או כדעת המגיהים ב"ציון": "שכשישוב החוטא מחטאו יתוודה"!

ה"סתירה"!

בבואנו להשוות בין שני המקורות, אי אפשר שלא להבחין ב"סתירה" בולטת.

מ"ספר המצוות" עולה, שה"ווידוי" — "מצות עשה" מוחלטת, לעומת "משנה תורה" — "עצה טובה" גרידא! האם ניתן לגשר ביניהם!

הדעת נוטה לנאמר ב"ספר המצוות": **שצוונו** להתוודות היינו **"מצוות עשה"** גמורה, שמתחייב בה משיחטא — מיד! אפשר גם שנידון כמבטל "מצוות עשה", על כל רגע שמתעכב מלהתוודות.

אלא שבהלכותיו נתפרש דבר שונה לחלוטין. **רצון האדם** מכריע! **"כשיעשה תשובה..."** וכי ניתן להתעלם מלשון כה ברורה!

2. הראי"ה זצ"ל ("משפט כהן", שם) מתייחס לקושיית הרב החיד"א, שכל לאו יחשב כ"לאו הניתק לעשה" מכח ה"עשה" של מצוות ה"תשובה", והוכיח מלשון הרמב"ם (שם), שזו אינה "מצוות עשה" כלל, רק "סגולה יקרה", "עצה של חיבה", כמות שנתבאר. ממילא, גם הווידוי המשתלשל ממנה אינו יכול להידון כ"עשה" המנתק את הלאו. היות ומצוותו באה אחר ה"תשובה" (תשובה פנימית, ככל הנראה) ה"תשובה" כשלעצמה, וודאי שאינה יכולה להועיל לענין הנדון, כיון שאינה מוחזקת כלל כ"מצות עשה".

הדרכים ליישובה

להלן נציע שתי דרכים ליישוב הסתירה.

הראשונה: נראה שנכון להפריד בין ה"תשובה" כמסגרת כוללת, לבין ה"ווידוי" שהינו חלק ממנה. הווידוי אכן מוחזק כמצות עשה, כמפורש ב"ספר המצוות" (גם מוסכם בהלכות) אלא שהוא עצמו משתלב במערכת המקפת של ה"**תשובה**", הנידונית כ"**עצה טובה**" כפי שמצטייר ב"משנה תורה". אדם המגלה נכונות לקבל "עצה" זו ולעשותה, נדרש לפעול בהתאם למתכונת מסויימת המחייבת גם "ווידוי". וכן נראה לדייק ב"ספר המצוות": "שציוונו להתוודות עם התשובה".

כלומר ה"תשובה" כשלעצמה נפעלת מכוח "בחירה". **ה"ווידוי"** המשתלשל ממנה "**מצווה**"!

כך גם נבאר את הנכתב שם לסיכום: "כי הווידוי — חובה בפני עצמה" שמשמעו: הווידוי נושא עצמאי שאינו נתלה בכל גורם "טכני" אחר (סוג החטא; מקום; קרבן) אבל עצם הנקיטה בווידוי, תבוא רק אחר החלטה לעשות תשובה.

השנייה: הצעתו של מו"ר הרב אביגדר נבנצל שליט"א ליישוב הסתירה, על יסוד גישתנו. בשיטת הרמב"ם [להלן ח"ג (ב) מעמד התשובה ביום הכיפורים] המחלקת בין ה"תשובה" במרוצת השנה, המוחזקת כ"עצה טובה", כאשר הווידוי מהווה תנאי ביצועי שלה. לבין חובת התשובה ביוה"כ הנחשבת ל"מצוות עשה" גמורה המעכבת ל"כפרה" (מענינו של היום), כאשר ל"ווידוי" המהווה אחד ממרכיביה, מעמד שווה.

ע"פ זה יתכן לטעון — "ספר המצוות" המציג את התשובה כ"**מצווה**" — "שצוונו להתוודות"! כוונתו לחובת התשובה והווידוי כאחד ממרכיביה **ביום הכיפורים**, בעוד ש"משנה תורה" מתייחס לנושא התשובה **בשאר ימות השנה** שענייננו: "**עצה טובה**".

אינו מתוודה — מבטל "עשה"?

בעל **ה"מנחת חינוך"** (מצוה שס"ד) בדעת הרמב"ם נוקט כשיטתו ב"משנה תורה":

> "**שאין התשובה 'מצוות עשה'**... רק אם בא לעשות מצוות עשה שיתוודה בפיו".

זו גם הבנתו את דברי בעל "ספר החינוך" (שם): "שנצטוינו להודות לפני השי"ת על כל החטאים שחטאנו בעת שנתנחם עליהם". כלומר: משנחליט להתחרט על חטאי העבר, מדריכה אותנו התורה, שיש להכליל בזה גם ווידוי דברים, בפה (כנלענ"ד לפרש כוונתו).

על יסוד הבנה זו קובע ה"מנחת חינוך" (שם):

"...אם לא עשה תשובה — אין לו עונש כלל... רק על העבירה שעבר...
ואם עשה תשובה **ולא התוודה — אין** עליו עונש **ביטול מצוות עשה**".
ותימה, שהלא "ווידוי זה — מצוות עשה" כנאמר ברמב"ם (לעיל)? מבאר המנ"ח:

"דכל זה אינה מצווה מחוייבת, רק דהתורה כתבה דתשובה אם ירצה כך **יעשה על תואר כך וכך** וזה הוי תשובה ותקובל ברצון".

הווה אומר: הבוחר בדרך זו מחוייב לפעול בהתאם לעקרונות מסויימים שאין לסטות מהם. ככל הנראה, זו גם כוונת הרמב"ם בכנותו את הווידוי: "מצות עשה", אך לא בהוראתה הרגילה, רק כמתכונת ביצועית המתחייבת מן הדרך שאחז בה. מכל מקום, המנעות מלקיימה אין מובנה "ביטול עשה"![3] אמנם לדברי המנ"ח המצוטטים בחלק א' (התלות בין התחומים" — גישה א') הגם שהווידוי אינו מעכב לכפרה, בחסרונו "מבטל עשה".

מסקנה זו של ה"מנחת חינוך" שונה מגישתו במקום אחר שהובאה לעיל (חלק א') במסגרת הבירור אודות ה"ווידוי" עד כמה "מעכב" ("התלות בין התחומים" — גישה א') וזה לשונו שם:

"...אבל אין תלוי בכלל בווידוי דברים, רק דהיא מצוות עשה בפני עצמה, ואם לא עשה כן **ביטל מצוות עשה של ווידוי**, אבל התשובה נתקבלה ומכפרת...".

כאמור, בנידוננו, נוקט בעל ה"מנחת חינוך" עמדה שונה.

דרך התשובה — שכרה בצידה?

הרמב"ם בכתביו, מציג ב"סוגיית התשובה" שתי עמדות: "מצות עשה" גמורה. ולעומתה "עצה טובה" (ניסינו לגשר ביניהם — "דרכים ליישוב הסתירה", לעיל). מכל מקום, גם לגישה השניה התולה זאת ברצון ובבחירה של האדם, יש לטעון שהנוקט ב"דרך התשובה" מקיים בכך את רצון

3. הרב זווין זצ"ל בספרו "המועדים בהלכה" (יום הכיפורים", עמ' ס"ג), מערער על הינת ה"מנחת חינוך" בדעת הרמב"ם, שאין ה"תשובה" בתורת "מצווה" כשלעצמה, לא התשובה ולא הווידוי אי אפשר לומר כן, לפי שבספר המצוות (מצווה ע"ג) נכתב מפורשות: "שצוונו להתוודות על העוונות והחטאים שחטאנו... שנאמר: "והתודו את חטאתם..." משמע, לפנינו ציווי מוחלט שאינו תלוי ברצון האדם. ואין להשוות זאת ל"גירושין" (כדלהלן בסוגיית ה"שכר") אם נתלה הדבר ברצון המגרש? — ונלע"ד שיש ליישב כמות שפרשנו לעיל, אם בכיוון של "ווידוי" כ"מצווה" הנגזרת מן הבחירה של האדם לחזור בתשובה, או על דרך המחלקת בין ה"תשובה" בכל ימות השנה, שענינה "עצה טובה", לבין יום הכיפורים שענינה "מצוות עשה" (עיין לעיל ח"ב, הדרכים ליישובה).

התורה **וזוכה לשכר על בחירתו.** בפרט אצל המתוודה, המקיים גם "מצוות עשה" במעשהו זה.

ה"**מנחת חינוך**" מגיע למסקנה מרחיקת לכת בענין זה (שם):

"ואם עשה תשובה כדינו, מ"מ **אינו נחשב** לקיום "**מצוות עשה**" **שיהיה לו שכר**... כמו על מצוות עשה של תפילין וכדומה, כי זו אינה מצווה כלל, רק כמו גירושין".

ב"**משפט כהן**" שהובא לעיל, לא משמע כן. אמנם מסכים הוא לענין ה"תשובה" שאינה חשובה "מצוות עשה", אלא "עצה של חיבה" (כהגדרתו), אך לנושא "השכר" — לבוחר בדרך התשובה, ה"ווידוי" הנעשה במסגרתה נחשב ל"מצות עשה" **שמקבל עליה שכר**... (כך מסתבר).

יש להבין בשיטת ה"מנחת חינוך" מה בין "גירושין" ל"תפילין"? במה נבדל ענין ה"גירושין" מהנחת תפילין, קביעת מזוזה ומצוות רבות כהנה, המזכות את עושיהן בשכר [מקרא מפורש הוא: "וקשרתם אתם לאות על ידכם... וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך — למען ירבו ימיכם..." (דברים י"א, י"ח-כ"א)], בעוד שאצל "גירושין" אין רמז לשכר כלשהו?

אכן, לא מסתברא מילתא, שהמחליט לגרש את אשתו "והיה אם לא תמצא חן בעיניו" (שם כ"ד, א') הכותב לה גט ככל פרטיו ודקדוקיו ומוסרו לה ככל גדרי ההלכה, יזכה ל"שכר"... מכל מקום, עלינו להבין את החילוק שבין מעשה "מצוה" אחד למשנהו.

יתכן לטעון ש"גירושין" אינו מוחזק ל"מצווה" כלל. "**גירושין" זו "הגדרה" של מציאות חדשה.** ע"י מתן "גט כריתות" בטל המצב הקודם על פיו היתה אשתו מיוחדת לו ואסורה על כל העולם. לראיה בזה "מצווה" שמקבלים עליה שכר, בלתי מתקבל על הדעת! הוף טוף האדם פועל בניגוד לרצון התורה (אלא אם כן הוכרח לכך ע"פ דין) והדורשת שלום בין אדם לחבירו ובין איש לאשתו...

לעומת זאת, מזוזה שקובע בפתח ביתו וכן ציצית שמטיל בבגדו, או תפילין שקושר לידו ולראשו — ודאי שפועל בעשייתן ע"פ רצון תורה, גם זוכה על ידן לשכר, בקיימו "מצוות עשה" (הן במצווה חיובית כתפילין, הן במצוה קיומית כמזוזה וציצית).

נחזור איפוא לענין "התשובה" ונשאל, מה ראה ה"מנחת חינוך" לדמותה ל"גירושין" דווקא, מבחינת הגדרתה, ולא לתפילין, מזוזה ודומיהן?

גישתנו לסוגיית התשובה תתכן גם באופן הבא. ה"תשובה" בשלביה המוקדמים מחייבת את "עזיבת החטא". האם נדרש לצוות על הדבר? וכי אין זו סברא מובנת מאליה שעל מחלל השבת, או על מי שאינו נזהר על כשרות מאכלו (לדוגמא), לחדול מן העבירה שבידו ולעלות על דרך הישר?

הלא "מושבע ועומד" הוא על כך "מהר סיני"?
אי לזאת, אין לראות ה"**תשובה**" כמצווה ייחודית, רק כהדרכה כללית ההולמת כל מצווה שהיא, כאשר המטה אזנו אליה, אין להחזיקו כמקיים מצווה כלל, אלא כבעל "**הגדרה**" של זה המעוניין **להנתק מן המצב ה"שלילי"** אליו נתדרדר (כל אחד כפי דרגתו הרוחנית).
הנחייה מעשית המתחייבת מן השאיפה להכלל ב"הגדרה" זו, גם לענות לדרישותיה — אמירת ווידוי! **אך אין בה כדי לזכות ב"שכר"**... (לשיטה זו).[4]

ה"כוכבי אור" נוקט בסוגיית התשובה, ששנים מחלקיה מוחזקים כדרישות הגיוניות שאינן נכללות ב"מצוות התשובה"... (ראה להלן ח"ב, "עיון מחודש בפרשת התשובה").
אך בניגוד לעמדתו של המנ"ח, שהתשובה בכללה זו "הגדרה", שאחד מתנאיה אמירת "ווידוי", בעל ה"כוכבי אור" אוחז עקרונית בשיטת הרמב"ן ש"**התשובה**" מוחזקת כ"**מצוות עשה**" מן התורה, אלא ששני "**גדרים**" הנקשרים בה — **נידונים בנפרד.** אין הם מהווים חלק מתוך ה"חידוש" של התורה אודות "מצוות התשובה". להבנתו, זו מתייחסת אך ורק ל"ווידוי" ול"קבלת הלב", ואינה כוללת את "עזיבת החטא" וה"חרטה".

שכרה של תשובה (בלתי תלוי בדיון לעיל).

על רקע מסקנתו של ה"מנחת חינוך" לעיל, יש להאיר בזה שתי נקודות. האחת — בעקבות ה"תשובה" **נמחלין עוונותיו** של האדם — וכי יש לך שכר גדול מזה?!

4. לכאורה, נראה להשוות אליהן גם את מצוות הטבילה הבאה להעלות אדם מטומאתו. "טומאה" — הגדרה למצב, שהמצוי בו נאסר באכילת קדשים. הטבילה — תנאי להעברתו ממצבו הקודם, למציאות של "טהרה" וזה אינו, היות ולמאן משמע שמדובר במצווה, דאמר: "טבילה בזמנה — מצווה"; משמע, מצווה לעצמה, בלתי תלויה ברצון האדם (בשם מו"ר הרב אביגדור נבנצל שליט"א).
נלע"ד להוסיף, שלמסקנת השו"ע והרמ"א בהלי "טבילה" (יו"ד, סי' קצ"ז, ס"ב), ש"טבילה בזמנה לאו מצווה" (כהבנת הגר"א ואחרונים, שם) ניתן להשוות ענינה ל"מצוות" הקובעות "הגדרה". והעירני מו"ר ראי"נ שליט"א, שאין זה מוכרח בדעת השו"ע, לפי שבזמנינו, בלא"ה עודנה טמאה בטומאה אחרת גם אחר טבילתה (ע"כ אין להתיר טבילתה בשבת, אא"כ בעלה בעיר) אך, מהרה ייבנה המקדש, גם נזכה להטהר מטומאת מת, אזי יתחדש דין "טבילה בזמנה מצווה" במשמעותו המלאה. אפשר שהגר"א סבר ש"טבילה בזמנה לאו מצווה" באופן מוחלט.

האחרת — הגם שהתורה אינה מייעדת "שכר" מפורש, לשב מדרכו הרעה, הלא ראוי הוא ל"**שכר מדברי נביאים**" בהיותו ממלא אחר הציווי: "שובה ישראל עד ה' אלוקיך"!
[הנאמר בתורה: "והשבות אל לבבך"... ושבת עד ה' אלוקיך" אינה הוראה, רק על דרך הבטחה לעתיד לבוא].

פתרון השאלה השניה

לשאלת מעמדו הייחודי של ה"וידוי" (מצוות עשה מדאוריתא) בהשוואה ליתר מרכיבי ה"תשובה".

הבאור לזה מתקשר לפתרון השאלה הקודמת. הוכחנו לשיטת הרמב"ם ("משנה תורה"), ש"תשובה" כפופה להחלטתו של האדם, אם משנטל על עצמו לעמוד בזה, מצווה הוא לפעול בהתאם להוראות מוגדרות. כשם שאדם החפץ לשאת אשה — אופן ההתקשרות ביניהם, ה"קידושין", מתבצע על פי תנאים מסויימים; הרוצה לבנות בית בונה מעקה לגגו וכיו"ב, כך לענין ה"תשובה". אף שאינה מוחזקת כ"מצוות עשה", רק כ"**עצה טובה**" המועילה לכפרה, אך משהחליט לבחור בדרך זו חלים **כללים ברורים** היאך לקיימה — **עליו להתוודות!**
וזה לשון ה"מנחת חינוך" (מצוה שס"ד):

> "...והדומה שהתורה כתבה דיני המצווה, אם ירצה שעוונו יכופר יעשה תשובה על **תואר כך וכך**. ואם לא ירצה — לא יכופר! ואשרי מי שעושה תשובה וסר עוונו וחטאתו תכופר".

ואם נבוא ונשאל, באותה מידה שנדרש ה"וידוי", מדוע לא נקבעו כללים מן התורה לסדרת המרכיבים האחרים: עזיבת החטא, חרטה וכו'? יש לומר שאכן **התחום ה"פנימי"** של התשובה (עיי"ל חלק א' — חלקי התשובה, תחומיהם) על כל מרכיביו, הינו החלק **ה"בחירי"** של המצווה. משמעה של "בחירה לעשות תשובה" הינה: עזיבת החטא וכל השאר, שאם לא כן במה בחר? במה מתבטא הרצון לחזור בתשובה? ללא התחייבות (פנימית) שלא לחזור לחטא זה בעתיד, אין החלטתו רצינית...
כאמור, זהו החלק ה"בחירי", שאינו במסגרת "ציוויית" כלל. אך משעברנו שלב זה ו"בחרנו" לשוב "בתשובה", באופן שנכללים בה כל מרכיבי ה"תחום הפנימי" — קובעת התורה על יסוד זה **הנחייה מעשית** מסויימת — אמירת "**וידוי**"!

פתרון השאלה השלישית
לענין חיוניותו של הווידוי —

אכן ההחלטה "הפנימית" חשובה, גם עיקרית, אלא שבהעדר הודאה מילולית, כל עוד שמור הדבר בלב האדם, יש בזה להטיל דופי בשלמות ההחלטה, ב"גמירות הלב". האמירה שבפה מנתצת כל ספק, כל היסוס באשר להודאה בעובדות, גם מהווה מעין "הצהרת כוונות" מחייבת באשר לעתיד. מכאן חשיבותו של ה"וידוי" — מרכזיותו!

[יתכן להבין עפ"ז את השיטה הטוענת שה"וידוי" מעכב הכפרה (ח"א, התלות בין התחומים — גישה ב') אך גם לשיטה שאינו מעכב (גישה א', שם) אין המצווה שלמה בלעדיה].

מעין זאת נכתב ב"ספר החינוך" (מצוה שס"ד) במסגרת שורשי המצווה":

> "מתוך **הזכרת החטא** בפרט, יתנחם עליו ויזהר ממנו יותר פעם אחרת, לבל יהיה מכשול יכשל בו, אחר שיאמר בפירוש כזו וכזו עשיתי ונסתכלתי במעשי, **יהיה נגרר שלא ישוב לעשות כן**, ומתוך כך ירצה לפני בוראו...".

ועיין שם בראש דבריו שהעלה פן נוסף:

> "לפי **שבהודאת העוון בפה** תתגלה מחשבות החוטא ודעתו, שהוא **מאמין באמת**, כי **גלוי וידוע** לפני האל ב"ה **כל מעשהו**, ולא יעשה עין רואה כאינה רואה".

דהיינו: מעין גילוי דעת של אמונה, חיזוק לאחד מעיקריה, אודות ידיעתו של הקב"ה את כל מעשי בני אדם ומחשבותיהם.

[עי"ל ח"א, גדרי תשובה פרטיים (ג) החילוק שבין "הרהור תשובה" בעלמא לבין "וידוי שבלב", דאפשר שאפילו למחמירים הסבורים ש"וידוי" מעכב, היינו: כשאינו מתוודה כלל, רק מהרהר תשובה באופן בלתי מסודר. אבל המתוודה ואומר בליבו נוסח מסודר ומפורט, מועיל אף שאינו מבטא בשפתיים].

מסקנות המתבררות דרך פתרון השאלות (בתמצית)

אשתדל להציגן כסידרן:

א. מעמדה של ה"תשובה" בכללה שנוי במחלוקת ראשונים. לשיטת הרמב"ן: **"מצות עשה"** מן התורה, ואילו להבנתנו הפשוטה בדעת הרמב"ם: **"עצה טובה"**, שהנוקט בה מתחייב לפעול בהתאם למתכונת מסויימת, שאחת הדרישות המתחייבות ממנה — "וידוי"!

ה"ווידוי" אחד ה"מרכיבים" המרכזיים של התשובה, מוחזק לכולי עלמא כ"מצוות עשה". אם כחלק מתוך מצווה כוללת (רמב"ן), או כפרט ביצועי המתחייב מדרך נבחרת (רמב"ם).

ע"פ עמדה מסויימת: מחמת התלות ברצון ובחירה — **אין** הנמנע מלהתוודות "**מבטל עשה**" ("מנחת חינוך"). אמנם לגישה אחרת (שם), בחסרונו אכן "מבטל עשה".

עכ"פ לעמדה הקודמת, לא זו בלבד שאינו מבטל עשה — המתוודה, אפשר **שאינו זוכה לשכר.** וכבאורנו: מדובר ב"הגדרה" של הנתקות ממצב שלילי ואין שכר על "הגדרות"... (בדומה ל"גירושין" — הגדרה של מציאות חדשה שאינה מזכה ב"פרס"...)

מכל מקום, עובדת "מחילת העוונות" — כפרה לשבים — שכר גדול שאין עליו עוררין. גם מקיים מצווה מדברי נביאים ("שובה ישראל" וכו') ושכרה בצידה בוודאי.

ב. שלושת גדרי התשובה הראשונים (ח"א, השתייכותו הקבוצתית: א-ג) אין התורה קובעת עבורם כללים מחייבים, בהיותם משתייכים לתחום ה"בחירי". **הדרישה המעשית** היחידה, **לבוחר** ב"דרך התשובה" — **ווידוי!**

ג. "ווידוי בפה" — תכליתו: החלטה "פנימית" מקבלת אופי שלם, כשמתלווית לה הודאה מילולית. ה"ווידוי" **ביטוי ל"גמירות לב"** זו. בנוסף לכך: ביטוי לאמונת האדם בידיעת ה' את מעשיו ומחשבותיו.

עיון מחודש ב"פרשת התשובה"

לשיטת הרמב"ן כמות שהוצגה בפתרון לשאלה ראשונה, מהווה "פרשת התשובה" מקור למצוות ה"תשובה" המקפת את כלל מרכיביה — ארבעה גדרים!

אין אנו מבחינים ביתרון ומעלה כלשהי של גדר מסוים על פני חבירו — הכל כלול ב"מצווה" (כך משמע לשיטתו).

אלא שלדעת הרב יצחק בלאזר זצ"ל בספרו "כוכבי אור" (סימן ו'), במסגרת חלקי התשובה, לא נתפרשו **בתורה,** אלא **שני "גדרים"** בלבד: "ווידוי" ו"קבלת הלב" (עיי"ל, פתרון לשאלה ראשונה, בסופה).

יש לעיין בדבריו עיון מעמיק, ולהעלות בהקשר אליהם שתי שאלות:

א. מה ראתה התורה לציין גדרים אלה דווקא? מדוע לא קיימת התייחסות ל"חרטה" ול"עזיבת החטא"?

גם אם תמצי לומר שנכללים הם במרכיבים ה"מפורשים" ("חרטה"

בכלל "ווידוי", "עזיבת החטא" בכלל "קבלת הלב"), במה נשתנו אלו מאלו? זה נתפרט וזה נלמד מכללו?

ב. (שאלה עיונית כללית) לשון הכתוב: "כי **קרוב אליך** הדבר **מאד** בפיך ובלבבך לעשותו" מורה על כך, שלפנינו פעולה **הניתנת להשגה בקלות** יתרה. האמנם?!

הלא ידוע הקושי הכרוך בעזיבת דרך רעה, חרטה על העבר. בפרט אצל המרבה לפשוע, הנדרש לכבוש את יצרו, ולהסתגל לדרך חדשה לחלוטין של שמירת תורה ומצוות — עבודה "כבדה"! מהו איפוא פישרו של כתוב?

הבנת ה"כוכבי אור" — ליקחי ברורו:

מידת התשובה, חסד שעושה עימנו הקב"ה למחול ולסלוח לשבים. אלמלא "מתנה" זו, היה החטא מותיר אחריו כתם רוחני בל יימחה, אשר בהעדר "תיקון", היה גורלו של כל אדם באשר הוא לרדת שאולה (ח"ו). והמגדיל לפשוע אף שהזקין ונטש את דרך החטא, היה נידון בשפטים נוראים ע"מ לצרף נשמתו.

איזוהי התמורה הנדרשת מן האדם במחיר הטובה הגדולה של "מחילת העוון"?

בפשטות נדרשים לזה כל "ארבעת גדרי התשובה" (עי"ל ח"א). ונראה למחבר לחלקם לשתי חטיבות:

האחת כוללת את "עזיבת החטא", המשמשת "יסוד" ל"קבלת הלב" ("נדבך" הנבנה על גביו).

האחרת כוללת "חרטה" כ"יסוד" ל"ווידוי".

ה"יסודות" שביניהם — **"עזיבת החטא" וה"חרטה"** מהווים את החלק ה"כבד" והקשה של ה"תשובה" — כיבוש היצר, עזיבת הדרך הרעה, החרטה והצער על העוונות.

ה"נדבכים" הנבנים עליהם — **"קבלת הלב" וה"ווידוי"** — חלקו ה"קל" של התשובה.

ועדיין יש להבין, סוף סוף המכלול "כבד", כיצד ניתן להגדירו כ"קרוב... מאד"?

ונראה שיש להפריד בין "גידרי התשובה": "עזיבת החטא" וה"חרטה" (החלק ה"כבד") לבין השאר, באשר אין "גדרים" אלה נובעים מ"מידת התשובה", שענינה "מחילת העוון", רק **"יסודות" הנפעלים מכח הגיון פנימי** המדריך את האדם **לעזוב חטאו** ולדבוק בדרך טובה, ע"מ שלא

להגדיל את הנזק ולהיות אובד ברעתו (ח"ו), זאת גם כשאין מובטח לו תיקון העבר. כיו"ב מתעורר האדם להרהר אחר מעשיו, **להביע חרטה** על עוונותיו ולהתייסר על חוסר שיקול הדעת שדחפו לעשות מעשים רעים. הרגשה זו מתגברת ביתר שאת, כשמתברר לאדם שהדרך להנצל חסומה וחסרת תקווה.

נמצא ששני פרטים אלה, מוכרחים הם מצד האדם (החושב), גם אלמלא נדרשנו לעשותם.

לעומת זאת אין לצפות מן האדם שיתחייב "לקבל בלבבו" שלא ישוב לחטאו — זו אחת הדרישות המיוחדות מ"בעל התשובה".

הוא הדין ל"ווידוי". אפשר שהאדם יהא נוטה מטבעו להתחרט על מעשיו בליבו, אך לא להתוודות בשפתיו. רק ציווי מפורש יחייבנו לעשות כן.

מתברר איפוא **שדרישת התורה** במסגרת "התשובה" מצטמצמת רק ל"**ווידוי דברים**" **ול"קבלה בלב"** כתנאי ל"מחילת העוון" זהו אכן **החלק ה"קל"** של התשובה, עליו נאמר: "כי **קרוב אליך** הדבר מאד". שמובנו: הדרישה ממך אינה גבוהה — "בפיך" (ווידוי)! ו"בלבבך" (קבלה בלב)! אין ספק שגם "עזיבת חטא" ו"חרטה" צעדים נדרשים. זו משימה "כבדה" יותר מכל מקום, אין פעולות אלה נגזרות מכוח ה"תשובה", רק מוכרחות הן מעצם מהותן.

ע"פ זה יוסבר, מדוע אין התורה ב"פרשת התשובה" מתייחסת אליהן.[5]

5. בל נתמה אודות הצגת שנים מ"עיקרי התשובה" המעכבים לכפרה, כפעולות המונעות מכח "הגיון" ולא כדרישה מפורשת בתורה. אם נעמיק חקור יסתבר לנו שיסודות אמונתנו נשענים על אשיות ההגיון, השכל האנושי ה"דעת" שהאדם חונן בה.

הנושא רחב מכדי להקיפו במסגרת כה מצומצמת. רק התייחסות קצרה בראשי פרקים.

אם נשאל: מה יש לתבוע מ"תינוק שנשבה בין הגויים"? — שמא אינו נחשב כלל למחוייב בדבר, על רקע חסימת דרכו להכיר בבורא עולם ובמצוותיו?

בדומה לזה, אדם (המכונה: "חילוני") שלא חונך בדרך האמונה, לא גדל על ברכי התורה ושמירת מצוות, לעיתים אף באופן מנוכר לזה, אינו יודע בין ימינו לשמאלו בתחום זה, גם אינו מאמין בנותן התורה ובכוחו לצוות — האם ניתן לענוש על עבירות הנעשות מ"חוסר ידיעה"? חובתם של גויים ב"ז' מצוות בני נח" — הייתכן לענוש על דבר שלא נתחייבו בו ולא ניתן להם מעולם?! (שאלת ר' ניסים גאון בהקדמתו לש"ס).

מה מחייב "קטן" קודם שנעשה "בר מצווה" לקיים מצוות? (אביו מחויב לחנכו, אך מה מחייב את הקטן לציית לו? לשמוע בקול חכמים?).

תשובת הר"ן (שם) לענין **ז' מצוות בני נח** — "כי כל המצוות שהן תלויין **בסברא ובאובנתא דליבא** כבר הכל **מתחייבים** בהן מן היום אשר ברא אלוקים אדם על הארץ... לדורי דורים"

חלק ג׳:

בפתיחתו של המאמר, עמדנו על ייחודו של הווידוי ביום הכיפורים בהשוואה לווידוי ה״יומיומי״ הרגיל. סדרת ההבדלים שביניהם, הובילה למסקנה **שביום הכיפורים** מדובר בחיוב **מעיקר הדין**, ואילו האמירה **בימות החול** על סדר התפילה מעוגנת **במנהג.**

(אכן כשרוצה לשוב, לעולם יהא ה״ווידוי״מעיקר הדין).

הבה ונחקור יסודותיו של כל אחד מסוגי ה״ווידוי״ הנזכרים:

א. ה״ווידוי״ של ימות החול — שורשו של המנהג; זמנו; מיקומו על סדר התפילה; הטעם לאמירתו.

ב. ה״ווידוי״ ביום הכיפורים — עיתויו המיוחד; השתלבותו בעבודת היום; מעמד ה״תשובה״ ביום הכיפורים (מקורו); ווידוי הכהן הגדול; ווידוי היחיד — דרגת חיובו; עיקר זמנו; מיקומו בתפילת היום; ה״ווידוי״ בתפילה — מעמדו.

הווה אומר: מצווה שהשכל האנושי מחייב — האדם (אפילו גוי) נתבע לקיימה.

שמא נשאל, ניחא לענין ״שפיכות דמים״ או ״גזל״, עבירות שהשכל קולט, אבל ״ברכת השם״ ו״עבודה זרה״ שורשן **באמונה והכרה בבורא עולם**, כיצד ניתן לדרוש זאת מ״סברא״?

על כרחינו נסיק שמדובר **באמיתת יסוד**, שניתן להגיע אליה באמצעות חקירה, ע״י **הפעלת ההגיון**. דוגמת אברהם אבינו, שהפנה עורף לכל המוסכמות ה״תרבותיות״ שהתקבלו בתקופתו והגיע בשכלו לידיעת האמת. [כיו״ב מצינו ברמב״ם (הל׳ מלכים פ״י, הל״א) לענוש גוי על עבירה שעבר, אפילו לא למד].

כך לענין ״**תינוק שנשבה**״ כפשוטו, או בלבושו המודרני (״חילוני״) — אדם בהיותו **בר דעת** נתבע **לברר את האמת** לחפש לטרוח ולשאול אודותיה. הפרעות והשפעות למיניהן ה״מעכבים״ אין בהם כדי להצדיק קפאון, דריכה במקום. חקרת וחפשת ולא מצאת, חלילה הגעת למסקנות הפוכות — תידון כ״שוגג״... פטור מוחלט לא קיים!

שכלו של האדם — ״מותר האדם מן הבהמה״! אם יחפוץ לנצלו כראוי, יחקור וידרוש באופן ״אמיתי״ — יגלה את האמת. ממילא, בהמנעו מכך — ייענש!

ולענינו של ״**קטן**״ — מחויבותו של ה״קטן״ לקיום מצוות, אף היא נובעת מן ההגיון. האדם כבעל בחירה, בידו להטות עצמו לדרך הישר והטוב, כל ״בר דעת״ נדרש לזה. ממילא קטן שהגיע לרמה שכזו מחוייב להפעיל את שיקול דעתו ולהרגיל עצמו בשמירת מצוות, בל ייענש עליהן בגדלותו. (לצורך ההשוואה: גוי מתחייב מיתה על כל עבירה שעובר מאז היותו ״בר דעת״)

החיוב לשמוע בקול חכמים ידועה מחלוקת הרמב״ם והרמב״ן אודות מקורה (ספר המצוות, שורש ראשון).

לדעת הרמב״ם יסודה בלאו ״לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל״, ובעשה ״על פי

א. "ווידוי" ימות החול

שורש המנהג:

המקור לזה --- **ספר ה"זוהר"** פקודי (דפוס ישן: דף רס"ב ע"א) וזה לשונו:

"בתר דסיים, קאים על רגלוי לאודאי על חובוי, בגין דלא יהא פטרא דפומא לסטרא אחרא לאסטאה ליה ואתכפיה קמיה ויקום בקיומה לאתברכא מבי מלכא".

הבאור בתמצית: מתוודה על חטאיו למנוע פתחון פה מצד השטן, ע"מ שיזכה לברכת ה', אחר תפילתו (עיין עוד שם, דף רס"ב ע"ב — שע"י שמתוודה על חטאיו כאילו "מחזירין" לסטרא אחרא, שזה חלקו וגורלו). במקום אחר (בלק, דפו"י קצ"ה, ע"ב) מורה ליחיד לפרש חטאיו (היינו: "ווידוי") בברכת "שומע תפילה".

זמנו:

בסידורו של הרב עמרם גאון מופיע ה"ווידוי" ב"סדר שני וחמישי",

התורה אשר יורוך" הכולל "מצוות עשה מדרבנן" כנר חנוכה ואמירת הלל, וסייגים כאיסור טלטול מוקצה וגזירת בשר עוף בחלב.

הרמב"ן בהשגותיו דוחה שיטתו, היות ולדבריו מתקבל, שכל מצווה מדרבנן או סייג הופכים מכח הלאו והעשה לחיובי תורה. משמעם של דברים: דין "זקן ממרא" המתחייב מיתה, על הוראתו נגד בית הדין הגדול, יחול גם בענייני דרבנן. ועוד, הגישה הרווחת בחז"ל: להקל ב"דברי סופרים" ולהחמיר בשל תורה בלתי מובנת, על רקע מעמדם החמור של חיובי דרבנן. אכן מצוות "לא תסור" מחייבת לדעת הרמב"ן לציית לחכמים, אשר לדרך פרשנותם את התורה. אך מה יחייבו לשמוע לתקנות חכמים ולגזירותיהם? תשובתו לזה תהא: ההגיון; חפצו של הקב"ה שבני האדם בכלל וישראל בפרט יעשו רצונו — מה נכלל בזה? מוסכם שחכמי התורה לדורותיהם (תנאים, אמוראים, גאונים וכן הלאה) הינם ה"מומחים" בכל ענפיה, פרטיה ושורשיה, אשר נטלו על עצמם האחריות להעביר לדורות את ה"מסר של התורה" — גילוי רצון שמים, דרך סייגים ותקנות כהבנתם. ממילא, הנחיית התורה ו"בחרת בחיים"; מוליכה אותנו "הגיונית" להבנת הצורך בהאזנה להדרכתם של חכמים בעיצוב אורח חיינו. ולא דברי חכמים בלבד. "**שמירת התורה**" בכללה נובעת מבחירתו של האדם, משכלו המכוין אותו להכיר תודה ולגמול טובה למיטיב עמו. זוהי כפיפות מתוך עבודת ה', שיסודה **בהערכה והכרת הטוב** המכונה: "יראת רוממות", אשר מדרגתה גבוהה מזו של הכנעה הנובעת מ"יראת העונש".

(תמצית הרעיונות נדלו מתוך לקט שעורים שנאמרו ע"י מו"ר הרב יעקב כ"ץ שליט"א, בשנים: תשמ"ח — תשנ"ב).

במסגרת ה"תחנונים" הנאמרים בימים אלה אחר חזרת הש"ץ (הובא בטור סי' קל"ד).
תקנת המקובלים לאמרו מידי יום ביומו, אחר תפילת "שמונה עשרה" בשחרית ובמנחה ("שער הכוללי" לסידור הגר"ז, פי"א סק"א ע"פ ה"זוהר" דלעיל; פרי עץ חיים; סידור האר"י ז"ל).
אלא שמדברי הטור (שם) עולה שלא נהגו באמירת "ווידוי" ב"כל אלו הארצות" (נראית כוונתו לארצות אשכנז, פרובנס, גם ספרד) וכן משמע מסתימת הרמ"א (שם ס"א).
אמנם "נוסח אשכנז" הנוהג בארץ ישראל, מיסודם של תלמידי הגר"א תואם לתקנת הגאונים לאמרו בשני וחמישי, בשחרית (עיין סידור הגר"א). וכן נהגו בישיבות אחדות.
על כל פנים, במרבית הישיבות ה"ליטאיות", המנהג שלא לאמרו כלל, למעט תעניות.

מיקומו על סדר התפילה

ה"בית יוסף" (סי' קל"ד) מציין מנהג המשלב את ה"ווידוי" עם אמירת י"ג מידות. גם מ"ה"זוהר" משתמע שנאמר לאחריהן, וכן בסדר רב עמרם גאון (לעיל).
אלא שהאריז"ל תיקן לסומכו לסיום התפילה בחזרת הש"ץ (כף החיים, סי' קל"א) וכך נקבע בנוסחים השונים הנוהגים בארץ ישראל.

טעם לאמירתו

המנהג לאומרו מיוסד על דברי ה"זוהר" במדבר (דפו"י: דף ק"כ ע"ב ושם) אודות "נפילת אפיים", שתמציתם: האדם בלכתו לישון, מפקיד נשמתו אצל הקב"ה. ובשלב הבא, אחר שהתפלל והתקשר עם בוראו ב"קשר הייחוד", ונתוודה על חטאיו — מביע נכונות למסור נפשו למיתה. הנפילה על פניו, מבטאת הכנעה זו.
כיוון שקודם מיתתו מחוייב האדם להתוודות, ע"כ נתקן לאמרו קודם, שמראה עצמו נכון למסירות נפש זו (כנלע"ד בהבנת הענין).[6]

6. ראה עוד בענין זה ב"סדר היום" לר' משה בן מכיר (מזקני צפת סמוך לתקופתו של ה"בית יוסף") אודות אמירת המזמור "אליך ה' נפשי אשא" בעת "נפילת אפיים" ומשמעויותיו, (פרק "כוונת תחנונים").

ב. "וידוי" יום הכיפורים

עיתויו המיוחד

בעקבות בירור מעמדו של הוידוי ומהותו [ח"א, מהותם של גדרי התשובה (ד); ח"ב, פתרון השאלה השניה והשלישית] נייטיב להבין את "מרכזיותו" בעיתוי מוגדר כמות שיתבאר.

אם נאמץ את שיטת הרמב"ם, ה"וידוי" — ביטויה המעשי, המחייב, של ה"תשובה". זו בכללה אינה אלא "עצה טובה", אך משיחפוץ האדם לאחוז בה, הריהו נדרש למלא אחר תנאים מסוימים. ה"וידוי — אחד מהם. בחסרונו מבטל "מצוות עשה" (ח"א, "התלות בין התחומים" — גישה א') ולאחת הגישות אף מעכב את ה"כפרה" (גישה ב', שם).
ממילא, כשעומדים אנו בשיאם של "עשרת ימי תשובה" — ימים שנאמר עליהם: "דרשו ה' בהמצאו קראוהו **בהיותו קרוב**" (ישעיהו נ"ה, ו') — הקב"ה מתקרב אלינו ומאפשר לנו לחזור בתשובה. וכמאמרו של הרמב"ם בהל' תשובה (פ"ב, הל"ו):

"אף על פי **שהתשובה** והצעקה' יפה לעולם, **בעשרת הימים** שבין ראש השנה ויום הכיפורים היא **יפה ביותר** ומיד היא מתקבלת...".

"עשרת הימים" ששיאם יום הכיפורים — עת מסוגלת יותר! — המאמץ הנדרש מאתנו בכדי להתקרב לבוראנו ולזכות לסליחה ומחילה — "קלי" יותר בפרק הזמן הנקוב. אי לכך ראוי לנצל "חוק" זה לתועלתנו, לבל נצטער אחר כך על הזדמנות שהוחמצה...

איזהו **מסלול ההתקרבות?** סדרת "הכנות" המתעצמת מ"תחנה" אחת לרעותה, משך ארבעים יום, עד לנקודת השיא ואלו הן:
ראש חודש אלול — נקודת הפתיחה! מכאן ואילך, מתבטאת ה"התעוררות" באמירת "סליחות" (למנהג הספרדים): תקיעת שופר (בסיום תפילת שחרית) הגברת לימוד תורה (שימת דגש על לימוד "מוסר") ועוד. ובעבור החודש — יום השלושים!
ראש השנה — יום בו נקבע גורלה של האומה בכלל וגורל כל יחיד ויחיד בפרט, לחיים, פרנסה, בריאות, שלום וכיו"ב (או הפכם ח"ו). מדובר ב"כלים" העומדים לשימוש האדם והעם במהלך השנה.
זאת ועוד, גם "המסגרת" הכללית אליה משתייך האדם — "רוחנית" או "חומרית", נקבעת ביום זה — השתייכות הנובעת דרך כלל מ"בחירתו" של

7. ניתן לקרוע "גזר דין" גם בשאר ימות השנה, ע"י "צעקה" (מימרת ר' יצחק בגמ' — ר"ה ט"ז)

האדם. ה"כלים" שנפסקו לו, שפע טובה, או חלילה "נסיונות" קשים, יסייעו בידו לממש "שאיפותיו"... ולאחריו —

"עשרת ימי תשובה" — ימים מסוגלים ל"חשבון נפש" ולחזרה בתשובה. בהיותנו נמנים על כת ה"בינוניים", את ש"נכתב" בראש השנה, בידינו עוד לשנות ע"י שנשפר דרכינו בפרק זמן זה. הרי אנו בבחינת "תלויים ועומדים" עד ל"חתימה" של...

יום הכיפורים — כל כוחות הנפש של האדם מגויסים ביום זה. התענית אך משחררת אותנו מכבלי הגוף, ומאפשרת ל"כלים הרוחניים" לפעול במלוא עוזם. שיאה של "עבודת הלב" לאחר הכנה כה ממושכת, מתמצית ביום הגדול הקדוש והנורא — יום הכיפורים! ששיאו...

תפילת נעילה!!! המשפט שהחל בראש השנה, עת נתיישב הקב"ה על כס הדין, עומד להנעל ברגעים אלה ממש...

במסגרת ה"התקרבות" ה"הדדית" ("קראוהו בהיותו קרוב") שפסגתה — יום הכיפורים — משתלב ה"ווידוי".

השתלבותו ב"עבודת היום"

לבד מ"חתימת הדין", מהותו של היום להגדרת הרמב"ם בהלכות תשובה (פ"ד, הל"ז): **"קץ** סליחה ומחילה לישראל"! שהוראתו: **זמן קבוע וקצוב** לנושא זה.

מהו **המקור** לזה? — מאה ועשרים יום לאחר מתן תורה, יורד משה רבינו מהר סיני ושני לוחות אבנים "שניות" בידו. תחנוניו, משך ארבעים יום אחרונים אלה נתקבלו ברצון, ובעקבותיהם נסלח ונתכפר לכל עדת ישראל "עוון העגל"! — מאז נקבע הוא לדורות, כיום סליחה וכפרה — "יום הכיפורים"!

ושמו מעיד על תוכנו, כמאמר הכתוב (ויקרא ט"ז, ל'):

"כי **ביום הזה יכפר** עליכם" — שורש כ.פ.ר. הוראתו: קינוח, **נקיון.**

של מה? — "לטהר אתכם מכל **חטאותיכם".**

הווה אומר: נקיון וכפרת החטא!

ובמה מותנה הדבר? — **בתשובה!**

היות ואין הקב"ה חפץ במיתתם של בני אדם, על כן בחסדו, מסר בידם כלי זה המכונה: "תשובה". באמצעותו ניתן "להשפיע" על הקב"ה לחון אותנו ברחמים ולהיטיב עמנו (עיין בקטע "אתה הבדלת אנוש מראש" שבתפילת נעילה).[8]

8 כמות שנתבאר בסוגיא ביומא (פ"ה: פ"ו.) אין "כפרה" ללא תשובה; וכן שנינו בברייתא

מה מחייב הדבר? נתבאר בברכה אמצעית של "תפילת נעילה":

"אתה נותן יד לפושעים וימינך פשוטה לקבל שבים".

כיצד עושים זאת?

"ותלמדנו ה' אלוקינו **להתוודות** לפניך על כל עוונותינו".

מובן שתקדם לזה "עזיבת החטא" ושאר חלקי התשובה ה"פנימית", כאשר ה"וידוי" — ביטוייה המעשי! והוא כולל: הודאה בחטאי העבר ("כל עוונותינו"), ובשלב מתקדם: "קבלה לעתיד" — "למען נחדל מעושק ידינו" — ומשנעשה כן, אזי — "ותקבלנו בתשובה שלמה לפניך".

וזה לשון **הרמב"ם** (שם, פ"ב, הל"ז):

"**יום הכיפורים** הוא זמן תשובה לכל, ליחיד ולרבים, והוא קץ מחילה וסליחה לישראל — לפיכך **חייבים** הכל **לעשות תשובה ולהתוודות** ביום הכיפורים".

"מעמד" התשובה ביום הכיפורים (ומקורו)

שיטת הרמב"ם ("משנה תורה") — גם אם במרוצת השנה, מוחזקת היא כ"עצה טובה", שה"וידוי" אחד מתנאיה המעשיים, ביום הכיפורים, בהיותו יום "סליחה ומחילה" — **ה"תשובה" בכללה** נחשבת "**מצוות עשה" גמורה!** — אחת **ממצוות היום**, שחסרונה מעכב ל"כפרה" המיוחדת לאותו יום.

ה"וידוי" מהווה כמובן אחד מגדריה.

נראה לעני"ד להגיע להבנה זו מתוך הברייתא (יומא פ"ז:):

"תנו רבנן: **מצוות ווידוי** — ערב יום הכיפורים עם חשיכה... ואע"פ שהתוודה ערבית מתוודה שחרית. שחרית, יתוודה מוסף...".

מתבאר איפוא שעיקר מצוותו ב"כניסת היום" (מעט קודם או אח"כ — יתבאר להלן: "עיקר זמנו"). אלא שאין הברייתא מנמקת הצורך ב"וידוי" זה (לבד מן ה"וידוי" הנאמר במנחה של ערב יוה"כ — "תקנת חכמים", נתבאר טעמו בברייתא, שם). — מהי ה"סברא" בזה?

ונראה לטעון כהבנתינו: חובת ה"תשובה" יחד עם ה"וידוי" הצמוד אליה (אחד מגדריה), מהווה מעין "**שטר כניסה" ליום הכיפורים**, מעין "תעודת זכאות" לסליחה ומחילה.

לעני"ד זו גם תפיסתו של "**הלבוש**" (סי' תר"ז, ס"א), הובאה ב"שו"ע הרב" (גר"ז, שם):

"כיוון שיום הכיפורים הוא **יום סליחה וכפרה** דכתיב: 'כי ביום הזה

(כריתות ז.): "...אף יוה"כ אינו מכפר אלא לשבין" שלא כדעת רבי יהודה הנשיא (שם) הסובר שיוה"כ מכפר אף לשאינן שבין. וכן כתב הרמב"ם בהל' תשובה פ"א, הל"ג.

יכפר עליכם׳ וכו׳ צריך כל אדם **שיתוודה על חטאיו**, כן מצינו בכל קרבנות שבאו על הכפרה דכתיב בהם: ׳והתודו את חטאתם אשר עשו׳״.

דהיינו: ״כפרה״ מאת ה׳ מותנית בצעד מסויים האמור לבוא מכיוונו של האדם — ״ווידוי״; (מחלקי התשובה) — ״וכמו שעשה כהן גדול ביוה״כ שיתוודה בעדו ובעד כל ישראל...״.

שיטת ״ספר החינוך״ — ״תשובה״ נחשבת ל״מצוות עשה״ לאורך כל השנה. עם כל זה, קיים חילוק בינה לבין התשובה הייחודית של יום הכיפורים. וזה לשונו (מצווה שס״ד):

״**ונוהגת** מצווה זו **בכל מקום ובכל זמן** בזכרים ונקבות. ועובר על זה ולא התוודה על חטאיו **ביום הכיפורים**, שהוא יום קבוע מעולם לסליחה ולכפרה, **ביטל עשה** זה״.

ואוי לו לאדם אם ימות בלא ווידוי ונשא עוונו״.

העולה מדבריו שמדובר ב״מצוות עשה״ שאינה תלויה בזמן. לא ניתן לחייב את האדם לחזור בתשובה מעוון ידוע, מיידית, אף לא בעבור פרק זמן קצוב, להחזיקו כמבטל ״מצוות עשה״ על כל רגע ורגע בחלוף הזמן...[9]

לעומת זאת, ״יום הכיפורים״ — מועד ייחודי המזדמן אחת בשנה — קבוע ל״סליחה ומחילה״. כיוון שכפרתו מותנית ב״תשובה״, מתחייב מן הענין להתוודות והנמנע מכך מבטל ״מצוות עשה״

בסיום דבריו (שם) נקב **במועד ה״אחרון״** לאמירת ווידוי — **קודם פטירתו של האדם.**

אם חלילה מת בלא ווידוי — ״ונשא עוונו״ (גם תקנו לזה נוסח מיוחד, קבלה בידיו של הרמב״ן, נתבאר שם).

שיטת רבינו יונה (״שערי תשובה״) — קיים בנידון זה **ציווי מפורש** שמקורו ב״עבודת יום הכיפורים״ שבפרשת ״אחרי מות״ (ויקרא ט״ז, ל׳):

״מכל חטאותיכם — לפני ה׳ **תטהרו**״

בדרך כלל מתפרשת ״טהרה״ זו כבאה מצידו של הקב״ה המטהר ומכפר עלינו.[10] אך רבינו יונה למדו בכוון שונה. ״**תטהרו**״ מתייחס לטהרה הבאה

9. אינו דומה ל״מילה שלא בזמנה״, אשר לגביה, עבר ולא מל בשמיני — עובר על כל רגע ורגע (עיין שעה״צ תנ״ג, סקכ״ג).

10. במשנה (יומא פ״ה:) נדרש מן הפסוק, שיוה״כ מכפר (מטהר) רק ל״עבירות שבין אדם למקום״ — חטאותיכם שלפני ה׳ (עיין ״תורה תמימה״ שם, ס״ק קל״ה).

מצידו של האדם ע"י **תשובה** ומעשים טובים. וזה לשונו (שם, שער ד' אות י"ז):

"...כי מה שנאמר 'לפני ה' תטהרו', זו 'מצוות עשה' על התשובה, שנחפש דרכינו ונחקורה ונשובה אל ה' ביום הכיפורים, ואף על פי **שנתחייבנו** על זה **בכל עת, החיוב הנוסף ביום הכיפורים,** והטהרה אשר בידינו היא התשובה ותיקון המעשים".

כסייעתא להבנה זו, נלענ"ד להביא מ"תרגום יונתן בן עוזיאל" לביטוי הנזכר:

"לפני ה' תטהרו" — "ואתון קדם ה' **תודון סורחנותכון** ותידכון". הווה אומר: על מנת לזכות לטהרה, על האדם להשקיע. בלא צעד מצידו — ווידוי על חטאיו, לא יזכה למחילה עליהם.

ווידוי הכהן הגדול

לדעת הלבוש וסיעתו בהבנת הפסוק: "כי ביום הזה **יכפר**" וכו' (ויקרא ט"ז, ל') מתייחס ה"נושא" (התחבירי) **לקב"ה** — הוא ה"מכפר"! אך יש מן הראשונים שנקטו בבאור הפסוק דרך שונה במקצת. כדלהלן:

בעל הלכות גדולות (בה"ג) — להבנתו: "**יכפר" — הכהן**! שכן נאמר אצל הכהן הגדול: "וכפר בעדו ובעד ביתו" (שם, י"א) בהוראה של "ווידוי", כמות שנתבאר בברייתא (יומא ל"ו:):

"ת"ר: 'וכפר' — בכפרת דברים הכתוב מדבר" — היינו: דברי "ווידוי"! (רש"י, שם).

כך נתפרש גם באב"ע (שם): "יכפר" — הכהן! דהיינו: אחר שמסיים הכהן הגדול להתוודות על ראש הפר בעבור עצמו, ביתו וכל אחיו הכהנים, מתוודה (בשלישית) על ראש השעיר המשתלח "את כל עוונות בני ישראל ואת כל פשעיהם לכל חטאתם" (שם, כ"א) [יומא ס"ו. שבועות ב':].

לדרשת רבי עקיבא ב"מדרש הגדול", מתקשר המשכו של הפסוק (שם, ל'):

"...לפני ה' תטהרו" עם הנאמר בראשו: "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם" — "ומי מטהר אתכם? — אביכם שבשמים"! הווה אומר: הכפרה והטהרה באות מצידו של הקב"ה!

דרשה זו תואמת לשיטת הלבוש וסיעתו, ואינה עולה בקנה אחד עם שיטת אב"ע ובה"ג, שהלא לפרשנותם "נושא" הפסוק: הכהן! — היאך יבואר איפוא המשכו של הפסוק לשיטתם?

ונראה משמעו של הפועל: "**טהרו" — הוראה של הכהן הגדול לעם.** כרוצה לומר: אני את שלי עשיתי, עכשיו עשו אתם את שלכם — טהרו עצמכם! (בשם מו"ר הרב אביגדר נבנצל שליט"א).

[ב"סדר העבודה", בחזרת הש"ץ של מוסף יום הכיפורים, מופיע כמה פעמים לאחר ווידוי הכהן הגדול, הכריעה וההשתחוויה שלאחריו, המשפט הבא: "ואף הוא היה מתכוון כנגד המברכים לגמור את ה' ואומר להם: 'תטהרו'!" — בפשטות, נראית הוראה זו כפרשנותם של בה"ג ואב"ע: ציווי של הכהן הגדול לעם "להטהר" מיוזמתם.
ואינו מוכרח, לפי שאפשר גם במשמעות של "הבטחה", שהקב"ה יטהרם, ע"פ ההבנה ההפכית].

ווידוי היחיד — דרגת חיובו

בקטע "מעמד התשובה ביום הכיפורים" (לעיל) הוצגו **שלוש שיטות** המחלקות בין ה"תשובה" במרוצת השנה לבין זו של יום הכיפורים.
מצוות ה"תשובה" היומיומית, מוחזקת לשיטת הרמב"ם ("משנה תורה") כ"עצה טובה", ואילו לשיטת "ספר החינוך" ורבינו יונה מדובר ב"מצוות עשה" שאינה תלויה בזמן — אין חיובה מיידי!
המכנה המשותף בין כולם, **שביום הכיפורים** חל חיוב של **"תשובה" — מצוות עשה מדאורייתא** אשר חסרונה מעכב לכפרה (רמב"ם), ואחד מחלקיה המרכזיים, ה"ווידוי" — המבטלו עובר ב"עשה"! (ספר החינוך).
מקור המצווה מן התורה, נלמד לדעת רבינו יונה מן המילה: **"תטהרו"** שעניינה: פעולה הנדרשת מן האדם (להבנתו, שם).

ה"יראים" (ר' אליעזר ממיץ — הרא"ם — מבעלי התוספות) — מביע בנושא זה עמדה חריגה! לשיטתו יתבאר, שמצוות "ווידוי" יום הכיפורים החלה על כל יחיד ויחיד יסודה **בתקנת חכמים!**
את מצוות "עבודת יום הכיפורים" מקובל להחשיב כמצווה אחת למנינו של הרמב"ם ב"ספר המצוות", כיוצא בזה לבעל "ספר החינוך". "היראים" לעומתם (המתבסס בעקרון על שיטת הבה"ג) מחלק מצווה זו לשני סימנים:

(א) סי' רס"ג — "ווידוי יום הכיפורים";
(ב) סי' תמ"ו — "פר יום הכיפורים".

וזה לשונו בסי' רס"ג:

"ציווה יוצרנו **לכהן גדול שיתוודה** על (פר) חטאת יום הכיפורים — ב' ווידויין, אחד עליו, ועל ביתו (מטהו). ועל שעיר המשתלח — עוון ישראל"

וכ"תולדה" למצוות "עשה" (שאינה "דאורייתא").

"**ציוו חכמים שכל ישראל יתוודו** בין איש בין אישה ביום הכיפורים. כדתניא... מצוות וידוי יום הכיפורים עם חשיכה...".

משמע מדבריו: מצוות ווידוי מדאורייתא, אינה אלא לכהן גדול על הקרבן. אין היא מוטלת על היחיד מן התורה, אף לא ביום הכיפורים! — רק חכמים תקנו לאומרו.

נמצא שלכולי עלמא קיימת "מצוות עשה" מדאורייתא ביום הכיפורים. אך בעוד שלשאר פוסקים נצטווה בה כל אחד מישראל, לדעת היראים חל הציווי על הכהן הגדול בלבד (מדאורייתא). ממילא תקנת ה"ווידוי" האישי הנוהגת ביום הכיפורים אינה אלא מדרבנן, לשיטתו.

עיקר זמנו

נאמר בברייתא, יומא פ"ז:

"**מצוות ווידוי** ערב יום הכיפורים **עם חשיכה**, אבל אמרו חכמים יתוודה קודם שיאכל וישתה, שמא תטרף דעתו בסעודה.
ואע"פ שהתוודה קודם שאכל וישתה, מתוודה לאחר שיאכל וישתה, שמא אירע דבר קלקלה בסעודה.
ואע"פ שהתוודה ערבית, יתוודה שחרית. שחרית, יתוודה במוסף. במוסף, יתוודה במנחה. במחנה, יתוודה בנעילה".

מן הברייתא למדנו שעיקר מצוות ה"ווידוי" — "עם חשיכה". נחלקו ראשונים — רש"י ורמב"ן, אשר להגדרת הזמן הנקוב, נתון בעל השלכה לסדרת ה"ווידויים" הנאמרת ולמעמדם.

רש"י: (בפירושו ליומא, שם) מצוותו **מעיקר הדין** —
"לאחר אכילה, משקיבל עליו **ביום הכיפורים**"
דהיינו:
"בתחילת זמן הכפרה... משתחשך ליל יום הכיפורים" (גר"ז, תר"ז, ס"א).

תקנת חכמים להקדים ולהתוודות **במנחה** קודם "סעודה מפסקת" מחשש שמא "תטרף דעתו" כלומר: שמא יבוא לידי שכרות בסעודה ולא יוכל להתוודות בתחילת זמנו.
אע"פ כן חוזר ומתוודה **ערבית**, שמא קלקל וחטא בעת הסעודה (רש"י) או שמחוייב לעשות כן, בהיותו תחילת זמן הכפרה — **עיקר זמן ה"ווידוי"** של יום הכיפורים (גר"ז, שם).

וחוזר ומתוודה בתפילת **שחרית**, שמא ארע לו דבר עבירה אחר הווידוי של ערבית. ומטעם זה חוזר להתוודות **במוסף, מנחה ונעילה**, שמא אירע לו

דבר עבירה בכל היום, שיום הכיפורים **מכפר עד סופו** עם חשיכה (גר"ז, שם).
בנוסף לכך, ריבויים של תחנונים ווידויים, נעוץ באופיו של היום — "יום סליחה וכפרה" מאז ימות משה רבינו (עיין לעיל בקטע "השתלבותו בעבודת היום").
זאת לבד מעצם המעלה של האדם החוזר ומתוודה על עוונות שהתוודה עליהם כבר, על יסוד מימרתו של ר' אליעזר בן יעקב (יומא פ"ו:):
"...כל שכן שהוא משובח שנאמר (תהלים נ"א, ה'): '...וחטאתי נגדי תמיד'".
עיין שו"ע תר"ז, ס"ד (משנ"ב שם סקי"ד) שנקט כן להלכה.
משמעות ה"חזרה" נתבארה בגר"ז (שם, ס"ט) — "כלומר: איני סבור שכפרת לי והרי הוא תמיד כאילו הוא נגדי עומד".

רמב"ן (הובא בר"ן, יומא דף ו'. בדפי הרי"ף): מצוותו **מעיקר הדין** —
"...שצריך להתוודות קודם שיכנס ליום בתשובה — עם חשיכה — **סמוך ליום** עצמו".
דהיינו:
"קודם התחלת זמן הכפרה" (גר"ז, שם, ס"ב).
הטעם: "כדי שלא יהא שהות לחטוא בין הווידוי והיום" (לשון הרמב"ן).

תקנת חכמים: להתוודות **במנחה** קודם אכילה, שמא יארע דבר קלקלה בסעודה (מחמת שכרות, או יחנק ח"ו) ולא יוכל להתוודות בזמנו, סמוך לחשיכה. אע"פ כן **חוזר ומתוודה "בזמנו" — סמוך לכניסת היום** "עם חשיכה", שמא אירע לו דבר עבירה אחר מנחה.
וחוזר ומתוודה בתפילת **ערבית** ובכל תפילות היום — שמא יארע לו דבר עבירה כל היום" (רמב"ן) או מחמת הצורך גם ביום הכיפורים עצמו, להתוודות ולשוב בתשובה שלמה (גר"ז, שם).

מחלוקת רש"י ורמב"ן מתאבחנת בשתי נקודות:
א. זמנו של ה"ווידוי" המרכזי (מעיקר הדין) — אחר כניסת יום הכיפורים (רש"י), או קודם לכניסתו (רמב"ן).
ב. לשיטת הרמב"ן, מצטרף ל"סדרת הווידויים" ווידוי נוסף — בין מנחה של ערב יוה"כ לערבית.
השו"ע (סי' תר"ז, ס"א) מורה להתוודות במנחה, קודם סעודה מפסקת ואינו מצריך ווידוי נוסף סמוך לכניסת היום. משמע כשיטת רש"י (א). וכן

כתב ב"בית יוסף" שהעולם לא נהגו כדברי הרמב"ן. וכתב ה"משנה ברורה" (שם סק"א) שראוי להחמיר כדעת הרמב"ן, להתוודות גם אחר אכילה קודם חשיכה (בשם השל"ה). וכן סבר הגר"ז (שם, ס"ב) שראוי לאדם להחמיר ולהתוודות פעם נוספת קודם בין השמשות.
מנהגינו לומר בזמן זה "תפילה זכה" (נתחברה ע"י ה"חיי אדם").

מיקומו בתפילת היום

כבר הוזכר במבוא, החילוק בין "תפילת היחיד", לבין זו הנאמרת ע"י שליח ציבור:

יחיד — אומרו **בסוף התפילה!** — קודם תחנונים ("אלוקי נצור") ועקירת רגליים.

שליח ציבור (חזרת הש"ץ) — אומרו **בברכה "אמצעית"!** — "קדושת היום".

בטעם החילוק הועלו הצעות שונות (אנציקלופדיה תלמודית, כרך י"א, עמ' תל"ב):

1. היחיד מכוון דעתו יותר, כשקובעים לו מקום מיוחד אחר התפילה. הש"ץ, מטעם אחר, אי אפשר שיאמרנו בגמר התפילה, לפי שאז נסתיימה כבר שליחותו (גאונים).
2. ש"ץ האומרו באמצע התפילה, מערב הווידוי עם שאר סליחות ופסוקי רחמים.
3. היחיד מתוודה לאחר התפילה, ע"מ שלא יפסיק בתפילה עצמה, או שלא יבוא להכשל בתפילה שאינה בכוונה. הש"ץ, כיוון שבא להוציא את ש"אינו בקי", לו היו מתקנים הווידוי בסוף, לא היה העם נותן ליבו לכוין לתפילת הש"ץ והנצרך לכך לא היה יוצא בזה ידי חובתו.

יש להעיר בזה, שעל אף שנתקן לאמרו בתפילת העמידה עצמה, אין ה"ווידוי" מהווה חלק בלתי נפרד ממנה. אדרבה, יכול הוא להאמר גם בפני עצמו, בפרט **כשהתפילה** המנוסחת שלפנינו — עיקרה **מדרבנן** (כל ימות השנה וכיו"ב ליום הכיפורים — הן לשיטת הרמב"ן, הן לרמב"ם). **ה"ווידוי"** לעומתה — מצוותו **מן התורה** בכל עת שיחפוץ לחזור בתשובה (מצוות "קיומית" שאין חיובה מיידי) וביום הכיפורים בפרט (כאחת ממצוות היום) כמות שנתבאר בפוסקים ("מעמד התשובה ביום הכיפורים" לעיל. שיטת ספר החינוך ורבינו יונה).

וצריך עיון גבי השוכח לומר "ווידוי" באחת מתפילות העמידה — האם

מחוייב להשלימו אחר התפילה אימתי שייזכר (על אף שאמרו כבר בתפילה קודמת, גם עתיד לחזור ולאמרו בתפילה הבאה)! או אפשר, שכיוון שהתוודה כבר פעם אחת וקיים בזה המצווה מן התורה, בעוד שאמירתו בשאר תפילות אינה אלא מתקנת חכמים , ממילא, האומרו במקומו על סדר התפילה — ניחא! אבל השוכח לאומרו במקומו — לא תיקנו לו "תשלומין" בכהאי גוונא!
עכ"פ נלענ"ד, שאף שאינו מחוייב בדבר, אם יאמרנו — לא יפסיד!

הווידוי בתפילה — מעמדו

ראינו לעיל (קטע קודם) את החילוק שבין "תפילת היחיד" לתפילת הש"ץ אשר ל"מיקומו". עלינו לברר כעת אם שווים הם ב"משקלם", או אפשר שקיימת עדיפות כלשהי לאחד ע"פ חבירו!
במבט שטחי ניתן לסבור, שלווידוי הנאמר ב"ציבור" מעלה ביחס לזה הנאמר ב"לחש", בדומה ליתרונה של "תפילת ציבור" על "תפילת היחיד". וזה אינו. **עיקרו של "ווידוי"** הינו זה הנאמר **בתפילת ה"לחש"** — כל יחיד לעצמו! כן הודגש ב"מבוא" לחיבורנו, שאין להתרשם כלל מן ה"סממנים החיצוניים" המתלווים ל"ווידוי" הנאמר עם הש"ץ (ברוב עם וב"ניגון"...) חשיבותו של הנאמר בתפילת היחיד עולה עליו לאין ערוך.
כהסבר לכך, יאמר שה"ווידוי" **הנאמר ב"ציבור"**, מהווה ביסודו "**תוספת אישית**" לתפילת הש"ץ שחוזר עליה בציבור, בקול רם. אלא שנהגו בזה שיהא הציבור מצטרף אליו וחוזר להתוודות עמו (רמ"א בשם הר"ן, סי' תר"ז ס"ג).

לסיום חלקו זה של החיבור, אציג שאלה.
מבחינת "נוסח התפילה" המקובל אצלנו, כל עדה ומנהגה. יחיד המשמיט אמירת "ווידוי" בתפילתו, גם לא אמרו ב"ציבור" (מחמת אונס, למשל) האם יוצא ידי חובת היום?!
היתכן לזכות ל"סליחה ומחילה" מיוצר האדם בזה יום הדין, בחסרון "מצווה" מהותית שכזו?!

השיב בזה מו"ר הרב אביגדר נבנצל שליט"א, כיון שאומר בתפילתו בברכה האמצעית ("קדושת היום"): "...**מחול לעוונותינו** ביום הכיפורים הזה!" ("מחה והעבר פשעינו וחטאותינו מנגד עיניך"!) הריהו **כמתוודה**, לפי שאי אפשר לה ל"בקשת סליחה" בלא הודאה באשמה. [אמנם את ההלכה המחייבת לפרט את החטא, אינו מקיים בדרך זו].
נוכל להבין זאת, לענ"ד, ע"י השוואה לנוהגם של בני אדם. הפונה לחבירו

ב"התנצלות", אם ישר והגון הוא ואין כאן "העמדת פנים" בלבד, הרי מקופל בה הודאה ב"חטא" מסויים ש"חטא" כלפיו, ברמות שונות. החל ב"פגיעה" קלה בלתי מכוונת וכלה בנזק של ממש (גופני, ממוני או נפשי). הוא הדין כלפי שמיא.

אמנם, ראינו לעיל את הרכבו של ה"ווידוי" הכולל: הודאה בחטא, חרטה וקבלה לעתיד. אך לענין "דיעבד", כיון שמאחורי "בקשת הסליחה" מסתתרים כל היסודות הנ"ל (שהלא בוודאי, המודה באשמה, מגלה רצון לחרטה. סביר שגם מקבל על עצמו שלא לחזור לחטא זה, שאם לא כן, על סמך מה מצפה ל"סליחה") — יוצא בזה ידי חובתו, אף שלא הזכיר במפורש.

עיין לעיל חלק א', ארבעת "גדרי התשובה" — העמדנו את ה"ווידוי" של שיטת הרמב"ם, אל מול "בקשת הסליחה" בחלוקתו של הרס"ג, על יסוד סברת מו"ר דלעיל, שלא תתכן "בקשה" שכזו, מבלי שנראה בה גם "הודאה בחטא".

מכתבים — הערות למאמרים

להלן יובאו חילופי מכתבים בין הרב אביגדר נבנצל שליט״א לבין כותבי מאמרים ב״כתלנו״ הקודם. במכתבים אלו יש השלמה ומעשה רב, וע״כ מובאים בזה.

— א. —

בס״ד ב׳ פי למה נגרע תש״נ ירושלם עה״ק תובב״א

הברכה חיים עד העולם לכבוד הר״ר יוסף איתן שליט״א!
אחד״ש כתר״ה,
ראיתי את מאמרו בכתלנו י״ג, ויישר כוחו! אבקש רשות להעיר:

א) לא מן הפסוק זבח רשעים תועבה למדנו על איסור תפלה במקומות מטונפים, אלא מפרשת כי תצא מחנה וגו׳. משם רק למדנו שאם עבר והתפלל תפלתו תועבה.

ב) יש להבדיל בין עבריין, ואפילו מחלל שבת, כגון שנוסע למשחק כדורגל בשבת, אבל מאמין בקב״ה ובתורה והיה לו המושג של תפלה, לבין מי שאינו מודה באלו. שמי שאינו מאמין ומבין את אלו ולו אף תינוק שנשבה ממש כגון יוצאי רוסיה, אינו מדבר בתפלתו אל הקב״ה אלא אל הקהל או שרואה בזה מין טקס בעלמא, ולא שייך בו שמתכוון לצאת או להוציא, ואין לענות אמן על ברכותיו שהן לבטלה, ואם נותנים לו לאכול וכיו״ב אין לומר לו לעשות ברכה, עד שידע למי מברכין ומהי ברכה. וכמדומני זה מצוי בימינו, משא״כ מחלל שבת בפרהסיא באמת לא מצוי כפי שכותב כת״ר, כי כמעט אין איש נכנס במזיד בשבת לבהכ״נ ומצית שם גפרור.

והקב״ה ישיב לבנו ולב כל ישראל לעבודתו כמו שהבטיחנו ומל ה״א את לבבך ואת לבב זרעך וגו׳.

כעתירת צעיר הלוים

אביגדר נבנצל

בס״ד ב׳ פי׳ ויסעו מהר הי׳תש״נ ירושלם עה״ק תובב״א

הברכה חיים עד העולם לכבוד הר״ר יצחק הלוי שליט״א!
אחד״ש כתר״ה.
ראיתי את מאמרו של מר בכתלו י״ג, ויישר כוחו. אך אבקש רשות להעיר:
א) בענבים של ערלה אין משום גזל, שכן הם איסורי הנאה, וזהו שכתב הרמב״ם שעדיף לנו שיאכל ערלה, ולא יאכל מכרם אחר שאיסורו משום גזל החמור.
ב) המאכיל את החוטא בלא ברכה ונט״י מכשילו באיסורים דרבנן, ובפת בבטול מ״ע בברהמ״ז, שהם קלים לעומת לאו של לא תשנא, משא״כ במכשילו בחלול שבת, ששקול כנגד כל התורה כולה ועונשו בסקילה, שחמור יותר מלא תשנא. וזוהי אבידת גופו האמיתית.
ג) מעשה רב, אדמו״ר הגרשז״א שליט״א מורה שאין לכוון רכב בשבת, אף אם על ידי כן יאריך בנסיעתו, וכן ראיתיו נוהג למעשה.
ובזכות עמידה איתנה על משמר השבת נזכה לנחלה ללא מצרים.

כעתירת צעיר הלוים

אבי־גדר נבנצל

במכתב אחר באותו ענין כתב הרב:
כששומר מצוות מסייע לחלול שבת זהו חלול השם ולא כשמסרב לסייע.

בס״ד, מוצש״ק, לסדר: ״והיית לנו לעיניים״ (״בהעלותך״), אור לט״ו בסיון, תש״ן.

לכבוד
מו״ר הדגול הגאון הרב א. נבנצל שליט״א

שוכט״ס,
קבלתי כשמ״ר את הערותיו ותגובותיו של מו״ר על המאמר שכתבתי.
באשר להערתו הראשונה של כת״ר שציין שאין מסמנין בשאר שני שבוע את מטע הערלה, **משום שאין בזה משום גזל** מאחר והוא **איסוה״נ ועדיף שיאכל ערלה ולא יאכל מכרם אחר שאיסורו משום גזל.** לענ״ד בפיהמ״ש

בפ״ה מע״ש מ״א משמע מלשונו הזהב של הרמב״ם אין לנו לעשות **תקנה** לגזלן על מנת להצילו. ולא משום שעדיף שיאכל ערלה, למרות שלפום ריהטא ידוע לי שקל איסור אכילת ערלה מאיסור אכילת גזל.
באשר להערה השנייה שחילול שבת חמיר טפי מאיסור אכילה בלי נט״י או בלי ברהמ״ז ידעתי גם ידעתי. אך חשבתי שבכל זאת העקרון של **צמצום האיסור** הוא שעומד לנגד עינינו.
ובאשר ל״מעשה רב״ של מרן הגרשז״א שליט״א, ברור לי שעפר אני תחת כפות רגליו וכשם שקבלתי שכר על הדרישה אקבל שכר על הפרישה.

בברה״ת תלמידו אוהבו ומוקירו,
יצחק הלוי

— ד. —

בס״ד, ג׳ לתבנה ותכונן ירושלם עה״ק תובב״א

הברכה חיים עד העולם לכבוד הרה״ג ר׳ יצחק הלוי שליט״א!

אחד״ש כתר״ה,
מכתבו קבלתי בתודה. אך בימים אלה שמעתי מאדמו״ר שליט״א דאף דבעבר נהג כפי שכתבתי לכת״ר, הנה חזר בו מזה, ודעתו דצריך לומר לנהג השואל לדרך בשבת בערך בהאי לישנא: ״היום שבת קדש ואסור לנסוע, אך כדי לצמצם את חלול השבת אני מודיע לך שעליך לנסוע למקום פלוני״.
ואין זה רחוק כל כך ממה שכתב כת״ר.
ומקדש השבת יתן וינוחו בה ישראל,

כעתירת צעיר הלוים
אביגדר נבנצל

דִּבְרֵי מִקְרָא

הנביא יונה — מירכתי הספינה

"צפור שמים
ודגי הים עובר אורחות ימים" (תהלים ח')
צפור שמים זה אליהו
ודגי הים זה יונה
(שוחי"ט)

"ויהי דבר ה' אל יונה בן אמיתי לאמר, קום לך אל נינוה...". מיהו יונה? מאיזה עיר? באיזה זמן? מיהו מלך ישראל? מיהו מלך נינווה?
"בשנת חמש עשרה שנה לאמציה בן יואש מלך יהודה מלך ירבעם (השני) בן יואש מלך ישראל... הוא השיב את גבול ישראל מלבוא חמת עד ים הערבה כדבר ה' אלקי ישראל אשר דבר ביד עבדו יונה בן אמיתי הנביא אשר מגת החפר" (מ"ב יד).

"היום יפנה השמש יבוא ויפנה/ יום הכיפורים עת היום יפנה קבעו חז"ל מפטיר יונה.

חז"ל מצאו בו את ספר התשובה. תשובתו/תם של מי?
משנה: "אבא גוריין איש צדיין אומר משום אבא גוריא "לא ילמד אדם את בנו חמר, גמל, קדר, ספן רועה וחנווני שאומנותם אומנות ליסטים. רב יהודה אומר משמו החמרין רובן רשעים, הגמלים רובן כשרים הספנים רובן חסידים" (קידושין פב.).
רש"י: "הספנים רובן חסידין, שפורשין למקום הסכנה ותמיד הם ברעדה יותר מן הגמלין".

ספר יונה — ספר התשובה
תשובת הספנים — לפי המשנה בקידושין הספנים הינו מקצוע לליסטים, אך מאחר שפורשין למקום הסכנה חוזרים בתשובה וכולם חסידים.
והנה פרק א' מתאר לנו אווירת "יחוגו ינועו כשיכור" (תהלים):
"ויהי סער גדול בים... ויראו המלחים ויזעקו איש לאלהיו...
"מה לך נרדם קום קרא אל אלקיך... וייראו האנשים יראה גדולה את ה' ויזבחו זבח לה" וידרו נדרים", והנה פרק התשובה שאילו התעמקנו בו וקראנוהו ביום הכיפורים דיינו. מאחר ואמרנו "תולה ארץ על בלימה" הרי

שכולנו פורשין בספינת ארץ על בלימה האם אנו ממתינים ל"ותרעש ותגעש הארץ" על מנת לחזור בתשובה?!

תשובתו של הנביא

הנה יש לנו פרק א" בספר יונה פרק התשובה.

"כל משבריך וגליך עלי עברו...
בהתעטף עלי נפשי את ה' זכרתי...
אשר נדרתי אשלמה..."

כמה יפה תשובתם של נביאים!

והנה קבל הקב"ה תשובתו

"ויאמר ה" לדג ויקא את יונה ליבשה"

והנה לכאורה כאן עלינו לסיים בפרקי התשובה דיום הכיפורים. דלכאורה כל המוסיף אינו אלא גורע.

"ויהי דבר ה' אל יונה שנית".

האם זוהי התשובה שציפינו לה? האם לא ציפינו מנביא "אשר... נדרתי אשלמה" מיד "ויקם יונה וילך אל נינוה" מדוע לפנות אליו "שנית".

ואומר לנו יונה בהמשך הסיפור "הלא זה דברי עד היותי על אדמתי, על כן קידמתי לברוח תרשישה". ואף אנו נמשיך ביום הכיפורים ונגיע לתשובתם של נינווה "ויאמינו אנשי נינוה באלקים... וירא האלקים את מעשיהם... וינחם האלקים על הרעה...".

הנה קיבלנו שיעור בתשובה:

פרק א': תשובתם של הספנים...
פרק ב': תשובתו של הנביא...
פרק ג': תשובתם של נינוה...
פרק ד': ? ? ?

"ויהי דבר ה' אל יונה בן אמיתי..."

...ביד עבדו, יונה בן אמיתי הנביא, אשר מגת חפר, (מלכים ב, יד).

מיהו? ו/או מהו אמיתי? מיהו יונה?

ירושלמי: עאל רבי לוי ודרש יונה בן אמיתי מאשר (שבט אשר) היה דכתיב "אשר לא הוריש את יושבי עכו ואת יושבי צידון" וכתיב "קום לך צרפתה אשר לצידון" (סוכה פ"ה).

וקשה על הגמ' הרי יונה מגת חפר וגת חפר בזבולון, אלא ממשיכה הגמ' "יפה לימדנו ר' יוחנן אמו מאשר ואביו מזבולון" (ירושלמי שם).

פרקי דר' אליעזר: מהלך לו (אליהו) לצרפת וקבלתו אשה אלמנה בכבוד

גדול, אמו של יונה היתה..." (פרק ל"ג).
ילקוט שמעוני: "קום לך צרפתה... ותני ר' אליעזר (דלעיל) יונה בן אמיתי בן צרפית אלמנה היה, בנה אשר החיה אליהו" (תק"נ).
זהר: "ובגין כך איקרי בן אמתי וכתיב (שאמרה האלמנה לאליהו) ודבר ה' בפיך **אמת**" (שמות קצז ע"א).
"ויאמר אליהו, ראי חי בנך" (מלכים א י"ז).
"ויאמר אליהו התשבי מתושבי גלעד אל אחאב" זוהי כניסתו של אליהו הנביא תנ"ך! פסוק הבא "ויהי דבר ה' אליו לאמור" מהיכן הגיע אליהו! אומרים חז"ל אליהו הגיע מהפסוק הקודם: "בימיו בנה חיאל בית האלי את יריחו, באבירם בכורו יסדה ובשגוב צעירו הציב דלתיה כדבר ה' אשר דבר ביד יהושע בן נון".

אומרים חז"ל: אליהו לניחום אבלים של חיאל הלך ופגע באחאב המנחם את חיאל. שמא אבירם מת בגלל שבועת יהושע ושמא כל שאר בניו של חיאל עד שגוב מתו מאותה שבועה, והלא אומר אחאב הקב"ה בתורתו "עצר את השמים ולא יהיה מטר".
"אם לא תשמעו אל מצוותיו אשר מצווה אתכם היום" ואלו אחאב אין תלם שלא הניח בה עבודה זרה ולא עצר את השמים והיה מטר".
ניחומיו של אחאב הבהירו לחיאל: די למיסטיקה ח"ו, הבט רציונלי, אין מי שיעצור את הטבע, ובניו של חיאל כל אחד ממחלתו, מתאונתו, או מטבעו מת.
אליהו הנביא זכור לטוב איננו יכול לשמוע כפירה שכזאת "ויאמר אליהו התשבי מיושבי גלעד אל אחאב חי ה' אלוקי ישראל אשר עמדתי לפניו אם יהיה השנים האלה טל ומטר כי אם לפי דברי"
צדיק גוזר והי' מקיים.
...אולם "ויהי דבר ה' אליו (לאליהו) לאמור לך מזה ופנית לך קדמה ונסתרת בנחל כרית".
"שלשה מפתחות לא נמסרו לשליח: של חיה ושל גשמים ושל תחיית המתים" (סנהדרין קי"ג).
רש"י: "על אוצרו של הקב"ה יש מפתחות ומסרם לידי שליחים הממונים, אבל ג' מפתחות יש לו בידו שלא מינה שליח עליהם מבראשית" (שם).
אליהו הנביא זל"ט לקח בקנאתו, ובהוראת שעה, מפתח של הקב"ה לנעול מטר כמידת הדין, והיא כנגד מדת הרחמים.
"וילך... (עם המפתח) וישב בנחל כרית אשר על פני הירדן... ויהי מקץ ימים ויבש הנחל כי לא היה גשם בארץ" (שם י"ז).
רש"י: "כדי שיראה צורך בגשמים ויטריח לגלות, שהיה קשה בעיני הקב"ה

שישראל שרויין מתים ברעב" כלומר שיבין אליהו שיש צורך במידת הרחמים. ואם לא יבין בנחל היבש ירד העירה ויבין.
"קום לך צרפתה אשר לצידון וישבת שם, הנה ציויתי שם אשה אלמנה לכלכלך" (שם).
אליהו הנביא עם מפתחות המטר והכלכלה בידיו צריך להתפרנס אצל מי? אצל האלמנה. ולקחת את הלחם של מי? של היתום. ולא מובא בכתובים, ואולי מפרי הרעב נתאלמנה.
"ותאמר חי ה' אלקיך אם יש לי מעוג כי אם מלא כף קמח בכד... ובאתי ועשיתיהו לי ולבני ואכלנוהו ומתנו". זהו נאום רעב ששמע אליהו מפי אלמנה שמתחלקת עם בנה היתום במלוא כף קמח אחרונה "ומתנו" ואליהו הנביא חייב להזדקק לנהמא דכיסופא כציווי הקב"ה "אך עשי לי משם עוגה קטנה בראשונה... ולך ולבנך תעשי באחרונה".
וממשיך הנביא כמתנצל, מתפלל, מבטיח...
"כי כה אמר ה' אלקי ישראל כד הקמח לא תכלה וצפחת השמן לא תחסר עד יום (תתן כתיב) תת (קרי) ה' גשם על פני האדמה.
רומז לנו הקרי והכתיב שהנביא אומר עד יום "תת ה'", עונה לו הכתוב "תתן" אתה! מי שהמפתחות בידו.
"אחר הדברים האלה חלה בן האשה... עד אשר לא נותרה בו נשמה" (שם).
"ויקרא אל ה' ויאמר ה' אלקי, הגם על האלמנה... הרעות להמית את בנה... תשב נא נפש הילד הזה על קרבו" (שם).
כאן נשבר אליהו ומבקש גם מפתח תחיית המתים, אומר לו הקב"ה החזר זה ותקבל זה (סנהדרין קיג, רש"י).
"ויאמר אליהו ראי חי בנך... ותאמר האשה אל אליהו עתה זה ידעתי כי איש אלקים אתה ודבר ה' בפיך אמת" (שם).
תני רבי אליעזר: יונה בן אמיתי בין צרפית אלמנה היה. בנה אשר החייה אליהו".
בן אמיתי — בן האשה המכריזה "**אמת**".
אליהו הנביא מתמודד היכן האמת במידתו של הקב"ה.
במידת הדין — האמת גלויה.
במידת הרחמים — האמת סמויה.
תוך התלבטות הנביא אליהו, מצהירה האשה ודבר ה' בפיך "אמת".
"**הלא זה דבר עד היותי על אדמתי**" (יונה ד').
כל חיותו של יונה וזכות קיומו היא נסיגתו של אליהו הנביא ממידת הדין, והתפשר בנושא גשמים על מנת להשיג תחיית המתים של יונה הנביא.
"כי ידעתי כי אתה א־ל חנון ורחום ארך אפים ורב חסד..." יונה תלמידו של אליהו הנביא איננו יכול לאמר בפיו "ואמת" שאמרה אימו, "דבר ה'

בפיך **אמת**", ואשר נאמר בשלש עשרה מידות ורב חסד **ואמת**.
יונה מחליף מילה זו בפירושה שאינה לרוחו והבנתו "ארך אפיים ורב חסד **וניחם על הרעה**" אמת של מידת הרחמים.
"**כי מלפני ה' הוא בורח**...".
מה ראה נביא לברוח?
וכי יכול לברוח?!
ילקוט שמעוני: "ולמה ברח? שפעם ראשונה שלחו והשיב ערי ישראל ועמדו דבריו, שנאמר: "הוא השיב את ערי ישראל...". פעם שנית שלחו לירושלים להחריבה, כיון שעשו תשובה עשה הקב"ה ברוב רחמיו וניחם על הרעה, ולא החריבה. וקראו אותו נביא שקר..." (תק"נ).
לפי הכתובים יונה איננו יכול לשאת נבואה, והיא לא תתקיים.
מחדד זאת המדרש, שכבר נקרא בעבר נביא שקר על סיפור דומה.
ועדיין לא מובן, האם נביא ימרה את פי ה' לכבודו האישי?!
"הוי אשור שבט אפי" (ישעיהו י').
יונה הנביא הולך להציל את נינוה בירת אשור שבט אפו של בורא עולם.
יונה הנביא לא חושש לרגע שלא יהיו שליחים למקום אך הוא איננו מוכן להיות שותף לטיפוח "שבט אף" שגם יכה בישראל.

ובאקטואליה

ואף שאין ראיה לדבר, רמז לדבר יש.
המקרא משתמש בלשון "**טיל**".
הקב"ה בשבט אפו "הטיל" רוח גדולה ואולי אל הים האשורי.
וכל המלחים "ויטילו את הכלים".
ויונה הנביא אשר בגופתו ביקש לשבור שבט אפו של הקב"ה, עשה עצמו טיל וביקש "שאוני **והטילני**" "כי בשלי הסער הגדול הזה".
ובכך בלם שבט אף של עם ישראל בדורנו, מאשור המודרנית.
"**ויטילוהו**... ויעמוד הים מזעפו".

ועל זאת אמר יונה "על כן קידמתי לברוח... כי טוב מותי מחיי".
יונה הנביא חש אשמה עמוקה בשותפות להציל את אשור, ובבריחתו... יעברו הימים... ונינוה נהפכת.
ועל כך הסביר הקב"ה ליונה דרך משל הקקיון.
שונה פרק ג' המתאר תשובתם של נינוה כתנאי להצלתם ואשר חז"ל מתחבטים מקצה לקצה האם תשובה של צדק או תשובה של שקר היתה.
ואומר הקב"ה לנביא לא נבואתך תנאי להצלתם, וגם לא תשובתם תנאי מוחלט להצלתם, אלא (פרק ד') "ואני לא אחוס על נינוה העיר הגדולה?

אשר יש בה הרבה משתים עשרה ריבוא אדם, אשר לא ידע בין ימינו לשמאלו ובהמה רבה?".

"ויהי בעלות המנחה".

הרב המפטיר ביום הכפורים פונה לציבור בפרק א' שובו בנים כדרך המלחים...

בפרק ב' שובו שובו כתשובתו של יונה הנביא...

בפרק ג' שובו ונשובה כדרך אנשי נינוה...

ופונה הש"ץ לבורא עולמים.

בפרק ד': נתגלה הסוד "ואני לא אחוס על נינוה העיר הגדולה אשר יש בה הרבה משתים עשרה ריבוא אדם...".

"השיבנו ה' אליך..." ללא תנאי!

"מי א־ל כמוך נושא עוון ועובר על פשע... ותשליך במצולות ים כל חטאותם..."

(מיכה ז)

חג השבועות — "שָׁבֻעֹת חֻקּוֹת קָצִיר"

א. מקובל הדבר, שחג שבועות הנו חג מתן תורה. אנו מבטאים זאת בקריאה בתורה, שונים בהפטרה ומשלשים בתפילה אלא שהעיון בפסוקי התורה מעלה שאלה חמורה; ובלשון בעל עקידה: "והנה יש לשאול בכאן שאלה חזקה, והיא: למה לא פרשה התורה כי היום הזה, שהוא חג שבועות, נזכור ונעשה אותו זכר למתן התורה האלקית וקבלה, כמו שיחויב ממה שהוחזק בידינו ממנהגנו ומנהג אבותנו בתקון תפילתנו וקריאת פרשותנו, על דרך שפרשה בחג המצות ובחג הסכות?"

ב. בספר שמות אנו מוצאים את חג שבועות פעמים: 1. בפרק כג, "וחג **הקציר בכורי** מעשיך אשר תזרע בשדה", כאשר חג האסיף וחג המצות בחדש האביב מופיעים לפניו ולאחריו, (אגב, בשמות כד, טז מופיעה קריאה למשה ע"י ה' ביום השביעי, לאחר המתנה של 6 ימים, ואז מתחילים 40 יום בהר. אם פסי' זה יתפרש על מתן תורה, הרי שמ"ת חל ביום השביעי. בכל מקרה אין בתורה אזכור היום בחדש, אלא רק החדש — החדש השלישי). 2. בפרק לד, יש אזכור דומה "וחג **שבועות** תעשה לך בכורי קציר חטים". כאן מופיע לראשונה השם 'שבועות', ו'הביכורים' הופכים לבכורי **חטים** דוקא.

בספר ויקרא מופיע חג שבועות בפרשת אמור, וכמה תמיהות עולות מיד:

1. זהו החג היחיד שאינו מופיע בתאריך קבוע ועצמאי, אלא תלוי בקרבן העומר — "וספרתם לכם... מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות **תמימת** תהיינה" (ועל העומר נאמר "והבאתם את עמר **ראשית** קצירכם אל הכהן" — הרי שכבר הביאו את ראשית הקציר — ומה מקום להביאה שנית?).
2. בכל החגים ישנו חג, ובחג מביאים קרבן. כאן מביאים "לחם תנופה... חמץ... ביכורים לה'" — ועל הלחם מביאים קרבן. רק בסוף מזכירה התורה שכאשר מביאים קרבן — "וקראתם בעצם היום הזה מקרא קודש" (אין הזכרה של שבתון).
3. מיד אח"כ קוטעת התורה את פרשת הקרבנות, במצוות פאה ולקט. (ישנו הבדל נוסף בין שבועות לרגלים האחרים: הם זוכים כאן לשם חדש ("פסח" (על י"ד ניסן) וחג הסוכות") נוסף לשמות המוכרים מספר שמות — חג המצות וחג האסיף. שבועות לא זוכה לשם נוסף).

בפרשת פנחס (במדבר כח) זוכה שבועות לשם חדש "**וביום הבכורים** בהקריבכם מנחה חדשה לה' **בשבעתיכם** מקרא קדש יהיה לכם".

גם כאן קודם ישנו יום הבכורים, ובגלל המנחה — יש מקרא קדש. בפרשת ראה (דברים טז), לאחר הזכרת הפסח בחודש האביב, מופיע חג שבועות: "שבע שבועות תספר לך **מהחל חרמש בקמה**... ועשית חג שבועות" (לכאורה פרשה כאן התורה שהשם שבועות הנו בגלל השבועות הנספרים) 'מסת נדבת ידך אשר תתן, כאשר יברכך ה' אלקיך. ושמחת לפני ה' אלקיך — וזכרת כי עבד היית במצרים'. לעומת זאת, בחג הסוכות נאמר 'באספך מגרנך, ושמחת **בחגך**, כי יברכך ה' אלקיך בכל תבואתך ובכל מעשה ידך".

כאן בולטים שלושה דברים:

1. השמחה — בה משתתפים בסכות הכל, והיא "לפני ה'" ולא "בחגך".
2. החגיגה בשבועות איננה על **כל** התבואה — זאת חוגגים רק בסכות.
3. דוקא בשבועות נכתבה זכירת עבדות מצרים.

ג. לאור סקירתנו מובנת וברורה קושיתו של בעל העקידה, וגם מסקנתו של האברבנאל: "לפי שלא הוקבע החג לזכרון מתן תורתנו, כי התורה האלקית אשר היתה בידנו, והנבואה אשר היא בידינו, עדים לעצמם".

לבעל העקידה שתי תשובות על שאלתו. האחת — כמו ש"אנכי" אינו נמנה בין המצוות, כי אם אין מצווה אין מצוה, כך גם ביחס לתורה — "איך תצוה התורה שנחוג קבלתה והתחלת המצאותה אם אנו מחויבים לשמוע בקולה, אם לא בהיות זה מקובל עלינו לאמת מתחילה? והשניה — זכרון התורה וקבלתה אינו לזמן מיוחד, אלא — מצוותה בכל יום ובכל עת ובכל שעה.

ויש להעיר כאן כמה הערות:

1. ניתן להוסיף על תרוצו השני של בעל העקידה, ולהביא ראיה ממסכת תמיד, שם מובא שבכל יום קראו על הקרבנות את עשרת הדברות ושמע ישראל — ראיה לכך שקריאת עשרת הדברות דוקא ביום מסוים היא מנהג מאוחר. (אין שם ציון נוכח — "ובמדינה נקרא ב..."). משמע שבכל יום "חגגו" את מתן תורה.
2. את ענין הברית של מתן תורה אנו חוזרים ומקבלים על עצמנו עפ"י התורה עצמה פעם בשבע שנים, במעמד הקהל (דברים לא).
3. התורה לא ניתנה בבת אחת (כנראה: אלא במשך זמן ממושך — בהר סיני, באוהל מועד, ובערבות מואב. לכן את מתן תורה, להבדיל מ"יום הקהל" (דברים י, 4), אי אפשר לחגוג דוקא בו' סיון.
4. לכאורה אין מקום לחגוג ברית שהופרה, ודוקא יום כיפור מתאים לחגיגת מתן תורה — יום בו ניתנו הלוחות **שלא** נשברו.

כך או כך, התורה אינה מזכירה את חג השבועות כבעל שם כפול במקום בו היא עושה כך לגבי שאר הרגלים ואינה נותנת סיבה נוספת לחגיגתו, וכן לא

מצוין בתורה באיזה יום בדיוק בחודש סיון ניתנה התורה. מכאן שמהתורה בלבד — אין מקום לזיהוי חג שבועות כחג מתן תורה.
מהו, אם כן, חג השבועות בתורה, וכיצד מתישבות כל הקושיות שהעלנו?
בספרי (ראה פ, פד) מובאת הו"א שנראית מוזרה: "ועשית חג שבעות לה' אלקיך" — מכלל שנאמר "וחג הקציר בצאת השנה" — יכול אם יש לך קציר — אתה עושה יו"ט (אם לא — לא)? ת"ל "ועשית חג שבעות לה' אלקיך" — בין שיש לו קציר ובין אין לו קציר אתה עושה יו"ט.
מדוע יש הו"א לחשוב שללא קציר אין חג? (כבר כאן נוכל להציע, על פי מה שהבאנו שעולה מסקירתנו, שהתבואה גורמת לחג שיבוא, ומכאן ההו"א).
ועוד מדרש מצאנו בויקרא רבה (פ' כח, ג): "שבע שבתות תמימות תהיינה". תני ר' חייא: אימתי הן תמימות? בזמן שישראל עושין רצונו של מקום". מכאן רואים שעשית רצונו של מקום אינה החג — אלא הגורם לכך שניתן לחגוג את החג כהלכתו. מדוע?
בירמיהו (ה, כד) מצאנו פסוק שעשוי להיות המפתח להבנת הענין. וזו לשונו: "ולא אמרו בלבבם נירא נא את ה' אלקינו הנותן גשם יורה ומלקוש בעתו, שבעת חקות קציר ישמר לנו". ומתחילת הפסוק למדנו על סופו. בתחילת הפסוק כתוב שה' שומר בתקופת החורף שהגשם ירד בעתו ויפסק בזמנו, וגם סופו צריך להתפרש, לאור זאת, על תקופה קבועה וקצובה שעוברת מאחר המלקוש עד לקציר, כולל תקופת הקציר.
והדברים מתבארים כך: שתי תקופות קציר היו, קציר חטים וקציר שעורים (גם בלוח גזר יש ירח קציר שעורים, ואחריו "ירח קציר וכל" = ירח קצירו כל — קציר הכל). כך עולה בבירור מסיפור רצפה בת איה (שמואל ב, כא) השומרת על צאצאי בית שאול (שהומתו לאחר שלש שנות רעב): והמה הומתו בימי הקציר הראשונים, בתחילת קציר שעורים". (יתכן שהרעב נבע לא מאי צמיחת התבואה, אלא מהכאת התבואה שצמחה סמוך לקציר, עד שנתלו צאצאי שאול).
לאחר הגשם התבואה צומחת, אך עובר זמן עד שהיא בשלה. תחילה מבשילה השעורה — מאכל הבהמה — סמוך לפסח, והאדם קוצר וסופר קוצר את השעורה, וירא וממתין שיעבור הזמן וגם החטה תבשיל. רק אז ידע שגם השנה יהיה לו מה לאכול. הוא ירא מן האש העלולה לכלות את התבואה שבשדות, אם במקרה ואם בהצתה (כפי שעשה שמשון לשדות הפלישתים בעת הקציר). הוא ירא פן ירד פתאום גשם וישחית את התבואה — כמופת שהביא שמואל על העם שביקש מלך — והעם פחד מאד. הוא ירא מהחמסין או הרוחות שייבשו וישחיתו את היבול ברגע האחרון, וביראתו וחוסר האונים שלו לשלוט על תנאים אילו — עליו לפנות לאלקים (היתה אמנם בתקופה זאת קבלת תורה מחודשת — בשוב ארון ה' (ובו

הלוחות וס"ת) משדה פלישתים בימי הקציר, וכידוע — פרשת רות הגיורת מתרכזת סביב עונה זאת). בתקופת חוסר אונים זאת, בה האדם רק ממתין שהזמן הקריטי יחלוף, מזכירה התורה לאדם: ספור את הימים — אך תוך זכירת אלקים. ספור — עפ"י קרבן העומר שהוקרב לה', וכך תזכור שבאלקים תלויה הצלחת היבול, ורק אם תעשה רצונו של מקום — תהיה תבואתך (וספירתך) — תמימה.

כשחולפים השבועות ומגיעה עונת קציר החטים — מזון האדם — נקרא האדם **לעצור** ליום אחד. המתן! נאמר לאדם. אע"פ שתבואתך עדין בשדות — חגוג יום אחד בו תביא את ראשית הקציר לה', ותשמח **לפני ה'** על כך שיהיה לך השנה מה לאכול.

לכן, בחג השבועות מחד גיסא ישנה שמחה גדולה בה הכל שוים (כולם נצלו מרעב), ומאידך גיסא — התבואה עדין איננה בטוחה באסמים, לכן השמחה אינה שלמה כבחג סוכות.

ואם חלילה אין תבואה — אין לכאורה מקום לחגוג — ואין על מה להודות לה' — ומכאן ההו"א של הספרי.

והעונה — "עונה בוערת" — על כן חוגגים יום אחד בלבד, כפי שנאמר בספרי דברים (פ, פד) על הפסוק "חג סוכות תעשה לך" — ר' שמעון אומר: פסח וחג, שאינם עושות מלאכה — עשה זה ז' וזה ח'. עצרת, שהיא עונת המלאכה, אינה אלא יום אחד בלבד. מלמד שחס הכתוב על ישראל". וכשם שחסה התורה עליהם, כך צריכים ישראל לחוס על העניים ולמחרת החג, בשובם לקציר, לזכור שהעניים היו שווים בדאגה ושווים בשמחה, והם עדין זקוקים לאוכל. על כן באה התורה ומזכירה, מיד בצמוד לחג השבועות, את מצוות הפאה והלקט.

עפ"י דברינו התבאר ששבועות אינו יום קבוע, אלא יום סיומה של אותה תקופה המתחילה בקציר שעורים, והיא תקופה קבועה וברורה. (אולי בדיוק 94 יום), שאחריה מגיע קציר החטים. והדברים מפורשים בפסיקתא רבתי פ"ח (מובא גם בתורה שלמה לפרשת אמור) — "שבע שבתות תמימות". אמר ר' אלעזר: כתיב "ולא אמרו בלבבם נירא נא את ה' אלקינו הנותן גשם יורה ומלקוש בעתו" ונותן יהב לכון כולא לית אתון צריכין ליה (בתמיהה). מן הדין: "שבועות חוקות קציר ישמור לנו — מן השרב ומן רוחות קשים ומן טללים קשים, ואלו הן שבע שבתות תמימות בין פסח לעצרת. (כנראה בעקבות מדרש זה נוסף בילקוט המכירי ובמנורת המאור על המדרש מויקרא רבא "יהיו תמימות בטללים ושיבולים מלאות ובריאות").

המשנה ברי"ה אומרת: בארבעה פרקים העולם נידון: בפסח — על התבואה, בעצרת — על פירות האילן... בחג — על המים..." ובגמרא שם

(טז) — אמר ר"ע — מפני מה אמרה תורה הביאו עומר בפסח? מפני שהפסח זמן תבואה הוא, אמר הקב"ה: הביאו לפני עומר בפסח כדי שתתברך לכם תבואה **שבשדות**" (וגם מכאן ראיה שאת החטים עדיין לא קוצרים, ועתידם תלוי ועומד). "ומפני מה אמרה תורה: הביאו לפני שתי הלחם בעצרת? מפני שעצרת — זמן פירות האילן הוא, אמר הקב"ה: הביאו לפני שתי הלחם בעצרת, כדי שיתברכו לכם פירות האילן".

במעגל החקלאי יש שלושה חגים בזמנים חקלאיים שונים — ובהם מסר כפול: שמחה והודאה על העבר, ובקשה ודין על העתיד.

בפסח — התבואה כבר צומחת והשעורה כבר נקצרת — ומודים על כך, והדין על החיטה שבשדות — מתחיל.

בשבועות — שמחים על קציר החטים, ומתחיל דינם של פירות האילן.

בסכות — שמחים על היבול המוצלח של השנה שהיתה, ודואגים בדבר המים, ליבול של השנה שתהיה, והדין מהול בשמחה.

עיקר דברי הימים בעצם פיתוח של דברי הראשונים שאת חלקם ראיתי רק אח"כ — האברבנאל, ספורנו (לבמדבר כח, כו, ובעיקר לויקרא כב, ח) ורבינו בחיי (שמות כב, יז; ויקרא כב, טו־טז).

לאחר כל דברינו עדיין קימת ועומדת השאלה מדוע אנו חוגגים כיום את חג מתן תורה בחג השבועות. ויתכן לבאר על דרך הדרוש, שבזמן שישראל על אדמתם ושכינה ביניהם — תורתם מתחדשת, כפי שהזכרנו שבזמן ביהמ"ק היו קוראים בכל יום את עשרת הדברות על הקרבנות, וכשגלו, ואין התורה מתחדשת באותה בחינה שהיתה, הרי בדומה לזוג אוהבים, שלימים נתרחקו, וגברו בלבם הגעגועים והם מתרפקים על זכרון יום נישואיהם — אף אנו חוגגים את "יום חתונתנו" — יום מתן תורה.

רפי יעקובי

שבט גד — ייחודו וייעודו

עניינם של שבטי ישראל זכה להיות נדון בבית מדרשנו, בית מדרשה של ישיבת הכותל, פעמים הרבה. זכורות לטוב אותן שיחות בלילות חג החנוכה, שעה שהנרות דולקים, בעניניהם של שבטי ישורון, שבהן נשזרו חוטי שני שעליהם נחרזו שמותיהם של השבטים, נסיבות הולדתם, ברכות יעקב ומשה, נחלות השבטים ותולדותיהם של צאצאיהם — ממשיכי דרכם של שנים עשר בני יעקב — תוך נסיון לעמוד על מכנה משותף לכל אלה, שעניינו, ייחודו של כל אחד מן השבטים ובעקבותיו גם ייעודו של אותו שבט בבניינה של כנסת ישראל.
הריני מוסר בזה מודעה, כי הדברים שיובאו להלן, בעניניו של שבט גד, אף הם באים מכוחן ומכוח כוחן של אותן שיחות, ותקוותי היא שמכיוון שאין בית מדרש בלא חידוש יהיו דברים אלה בבחינת "פנים חדשות" במידה זו או אחרת.

★ ★ ★

עניינים הקשורים בגד בן יעקב ובבני שבטו — ממשיכי דרכו — מפורשים בכמה וכמה מקורות במקרא, ומורחבים במסורות חז"ל השונות ובדברי הפרשנים והחוקרים. מתוך עיון בפרשיות אלה עולה ייחודם של גד וצאצאיו, וממילא גם ייעודם מראשיתה של כנסת ישראל ועד אחרית הימים".

★ ★ ★

הולדת גד ושמו

על הולדתו של גד נאמר במקרא: "ותרא לאה כי עמדה מלדת ותקח את זלפה שפחתה, ותתן אותה ליעקב לאשה. ותלד זלפה שפחת לאה ליעקב בן ותאמר לאה בגד (בא גד — קרי) ותקרא את שמו גד"[1].
במדרש עסקו בדרשת השם גד ואמרו: "אתא גדא דביתא; אתא גדא דעלמא"[2] ובפירוש רש"י לפסוק זה: "בא מזל טוב".

1. בראשית ל, ט־יא.
2. בראשית רבה, פרשה עא.

במקורות חז"ל מצינו גם כיוון נוסף למדרש השם "גד". כיוון זה נתנסח ע"י הרב הירש בדברים הבאים: "גד — משורש גדד — חיתוך חד ומהיר... כן מציין גם גד גורל הבא בחתף"[3].

שני מסלולי פרשנות אלה, יש להם למעשה מכנה משותף רחב למדי. כך מצינו בדברי החוקרים[4]: "מוצאים אנו את המילה גד כשם עצם". כללי בערבית ובארמית וסורית בהוראת גורל, מזל טוב. כנראה הוא משורש גדד שפירושו חתך, גזר, כרת". אסמכתא לדבריהם מוצאים החוקרים במה שנאמר בישעיהו: "העורכים לגד שולחן"[5] — ושם הכוונה לאל הגורל אשר זה כינויו, וכן בעובדה שגם אצל היוונים נקראה אלילת הגורל בשם משורש שמשמעו חלק. זהו אכן עניינו של הגורל — גזירה הקובעת וחותכת את חלקו ומזלו של כל אחד.

על פי הוראות אלה של השם גד ניתן להבין מדרשים נוספים העוסקים בנסיבות הולדתו של גד, ובהופעתו המפתיעה והחטופה לעולם: "ותלד זלפה — בכולם כתיב "ותהר" וכאן "ותלד"; אלא — בחורה היתה ולא ניכרת בעיבורה"[6]. השלמה לאותו מדרש מצויה במדרש אחר, אשר זו לשונו: "בגד — בגד. הלבישה לאה בגד שלה לזלפה ובגדה ביעקב שסבור היה שהיא לאה ונתעברה, כי לא רצה יעקב בה, ובגדה בו בבגד שלה וציוותה לכסות לה הבטן לא תרגיש רחל עד שילדה. ויבוא אליה יעקב — ולא נכתב בה הריון"[7].

כך — לאור פרשנות השם "גד" משורש גדד, שעניינו חיתוך — ניתן להבין גם את דברי רש"י: "ומדרש אגדה שנולד מהולי"[8]. וכך אכן פרש בעל "שפתי חכמים": "וגד הוא לשון חיתוך, כלומר שמילתו היה נחתך"[9].

3. פירוש הרב הירש לבראשית ל, יא. מקורות קדומים המכוונים לכך ראה בהערות תורה שלמה למדרשים על פסוק זה. וע"ע בערוך, ע' "גד".
4. אנצ' מקראית, כרך ב, עמ' 430.
5. ישעיהו סה, יא.
6. בראשית רבה, פרשה ע"א; תורה שלמה, בראשית ל, אות כט.
7. תורה שלמה, שם, אות לד.
8. פירושו לבראשית ל, יא. המדרש שהוא המקור לדברי רש"י הובא בתורה שלמה, שם, אות לג. מכאן להשערת בעל משך חכמה: "ייתכן כי נולדו (גד ואשר) מהריון אחד, וגד נגמר צורתו לשבעה חדשים (כמספר גד) ולכן קראה שמו גד מלשון גודו אילנא שנקצץ מאחיו". וע"ע בהערות תורה שלמה, אות לד, מה שהביא בשם ספר חסידים.
9. שפתי חכמים, בראשית ל, יא.

נסיבות אלה, הקשורות לעצם לידתו של גד, והמביאות את הוריו לקרוא לו בשם שניתן לו, יש להן משמעות פנימית רבה לתולדותיו של בעל השם[10] לאור זאת ניתן להבין את העובדה שגם ברכותיו של יעקב נאמרות לא אחת מתוך זיקה לשמו של המתברך: "יהודה — אתה יודוך אחיך"[11], המזכיר לנו — את "הפעם אודה את ה'", שנאמר בהולדתו[12]; כך "דן ידין עמו"[13], ועוד ועוד[14].

שרשור זה מן השם לברכה מופיע אצל גד בצורה כפולה ומכופלת: "גד גדוד יגודנו והוא יגוד עקב"[15].

המדרשים חוזרים ומדגישים את השימוש בתכונת החיתוך בה מברך יעקב: "זה שבטו של גד — כשהיה אחד מהם יוצא למלחמה היו נוצחין והיו הורגין מפרק הראש עם הזרוע"[16]. ובתרגום רס"ג: "כל מחנה אשר יחנה עליהם הוא יכרות את עקביו"[17]. גם הרב הירש פרש תוך דמיון לפירושו בעת מתן שמו של גד: "גדד — לחתוך חתך בדבר, ולהכנס בו לפתע. גדוד — פלוגת צבא הפולשת לפתע לגבול זר, כביכול נכנסת בו כטריז"[18].

ברכת משה לגד אף היא קשורה בטבורה לזו של יעקב, עד שרבנו בחיי קובע: "ומשה רבינו ע"ה פירש כתוב הזה"[19], וכוונתו שמשה כביכול אך מפרש את דבריו של יעקב[20]. את דברי משה: "ולגד אמר ברוך מרחיב גד,

10. על סוגיית השמות ועל השפעת השם על תולדות בעליו ראה הרב ח.י. הדרי, "איש כברכתו", כתלנו ח (תשל"ו), עמ' 9 ואילך; ובמאמרי "נפתוליו של נפתלי", שמעתין 89 — 88 (שבט ניסן תשמ"ז), עמ' 10 ואילך.
11. בראשית מט, ח.
12. בראשית כט, לה. עו"ע ברכות ז, ע"א.
13. בראשית מט, טז.
14. גם "זבולון לחוף ימים ישכון" (שם, מט, יג) בנוי על פי עקרון ה, שהרי זבול הוא משכן. בנפתלי אמר: "הנותן אמרי שפר" (שם, שם, כא) וחז"ל דרשו את השם נפתלי מלשון "נופת לי" (ראה תורה שלמה, בראשית מט, אות רפח) המקביל ל"אמרי שפר". ואכמ"ל בכך.
15. בראשית מט, יט.
16. תורה שלמה, בראשית מט, אות רנז.
17. מובא בהערות לתורה שלמה, שם, אות רנה.
18. בפירושו לבראשית מט, יט. וראה פירושו לבראשית ל, יא.
19. בפירושו לבראשית מט, יט.
20. הרמב"ן עמד אף הוא על זיקה מיוחדת בין ברכות יעקב לאלה של משה המתקיימת אצל גד, אם כי לא נקט בלשון כה מפורשת כרבנו בחיי.

כלביא שכן וטרף זרוע אף קדקד"[21], פרש רש"י: "הרוגיהם היו ניכרים — חותכים הראש עם הזרוע במכה אחת"[22]. — שוב, עניינו של החיתוך.

★ ★ ★

ברכות אלה שניתנו לגד, שעניינן בעיקר בגבורה פיסית ובכוח צבאי, נמסרות לו מתוך ש"כל הסמוכים לספר צריכים להיות גיבורים"[23] — דהיינו, מתוך עמידה על הצרכים הצבאיים של שבט זה, הבאים לידי ביטוי בתולדות השבט הרצופות מלחמות — עם עמון ומואב בדרום, עם בני קדם הגריאים ושאר שבטי נוד במזרח, ועם ארמים בצפון[24].

משה ואליהו ושבט גד

חלקה השני של ברכת משה לשבט גד עניינו שונה לחלוטין. דברי משה: "ויירא ראשית לו כי שם חלקת מחוקק ספון"[25] נדרשו כמכוונים לכך שהמחוקק, משה, נקבר במקום בלתי ידוע בתחומי נחלתו של גד[26]. כך נתפרשה גם הסיפא: "ויתא ראשי עם, צדקת ה' עשה ומשפטיו עם ישראל"[27] כמכוונת כלפי משה רבנו[28].

נתיב מיוחד זה, היינו — קבורת משה בנחלת גד, באופן מסתורי, שהרי "ולא ידע איש את קבורתו"[29], איננו מקרי[30], ואיננו מנותק ממהותו של גד, שנעשה אכסניא לקבורת משה. מהותו של גד היא **החיתוך**, ואף קבורת משה בנחלתו קשורה לחיתוך זה בעבותות: משה רבנו שאינו נכנס לארץ נקטע מפעל חייו ונחתך, ומפעל זה מצפה כל העת להשלמתו. מכוחו של גד

21. דברים לג, כ.
22. מקורו של רש"י כנראה בתרגום יונתן על אתר. וע"ע בפירוש דעת זקנים מבעלי התוספות לפסוק זה.
23. ספרי דברים, פיסקא שנה; רש"י, דברים לג, כ.
24. אנצ' עברית, כרך י', עמ' 261.
25. דברים לג, כא.
26. ספרי דברים, פיסקא שנה; סוטה יג ע"ב; ילקוט שמעוני רמז תתקסא; רש"י על אתר.
27. דברים לג, כא.
28. ספרי, שם; רש"י, שם. וע"ע בעל הטורים, שם, מה שציין על דרך הרמז.
29. דברים לד, ו, ושם ברש"י על "ויקבור אותו".
30. ראה אגרות הראיה, חלק ב, עמ' קמט: "מה שהאדם נקבר במקום מסוים... הכל הוא בהשגחה מיוחדת ע"י ה'"

מצפה משה שגם החצוי, גם מה שאינו שלם נכון לעכשיו, יזכה בעתיד להשלמה.

★ ★ ★

ואמנם, מפעלו של משה אינו נקטע, שכן יש מי שמשלימו: "הגאולה נמשכת היא והולכת גאולת מצרים וגאולת העתיד השלמה היא פעולה אחת שאינה פוסקת... משה ואליהו גואלים הם לגאולה אחת. המתחיל והגומר, הפותח והחותם, הם יחד ממלאים את החטיבה"[31]. מתוך פעולה משותפת זו של משה ואליהו באים דברי הקב"ה אל משה: "לעתיד לבוא, כשאביא להם את אליהו הנביא, שניכם באים כאחת"[32].

נקודות פגישה מרובות ושפע של קווי דמיון יש בין משה לאליהו[33]. אך לא רק בנתונים רוחניים נזדהו השניים, אלא אף לפונדקים גאוגרפיים שונים נזדמנו שניהם כאחד: כך לגבי הר חורב[34], וכך לגבי אותה "מערה שעמד בה משה ואליהו"[35]. אנו אין ענייננו בכאן, אלא בעניינים הקשורים לשבט גד, ואף כך לא נמצאנו חסרים.

מהמקום בו מסיים משה את שליחותו ונעלם באורח מסתורי — מנחלת גד — משם מופיע בחטף ובחתף, ממש כמו בעל המקום (גד) גם אליהו: "ויאמר אליהו הנביא מתושבי גלעד אל אחאב: "חי ה'... אם יהיה השנים

31. אורות, ישראל ותחייתו, פרק כח. וראה בציוני המקורות שם בעמ' קעו, ושם פרק כט. עו"ע אורות הקודש, חלק ג, עמ' שס"ו־שסא. על סמך אזכורם של משה ואליהו זה בסמוך לזה במלאכי ג, כב־כג ראה גם ז. יעבץ, תולדות ישראל, חלק ג, עמ' 128.

32. דברים רבה, סוף פרשה ג.

33. בפסיקתא "ויקח אליהו" יש מערכה גדולה של השוואות בין שני האישים, וכן בילקוט שמעוני למלכים א, יז. וראה עוד: תורה שלמה, שמות לב, אות קכז; י. בכרך, יונה בן אמיתי ואליהו, עמ' 83 ואילך; הרב ח.י. הדרי, "פתחיו של אליהו", בתוך בשעריך — בטאון המועצה הדתית ירושלים 9 (שבט תשל"ב), הערות 20, 71; ח. מוסקוביץ, "באש ובמים", עלון שבות, גליון 86, תשמ"א, עמ' 37 ואילך.

מהלך נוסף של זהות בין גד, משה ואליהו יש בבאר משה לאדמו"ר מאוז"רוב: ראה שם, בראשית, עמ' תרסו ועמ' תתמה, ושם, דברים, עמ' תתשס"ו־תתשסא; וע"ע דובר צדק, עמ' 102.

34. אצל משה: שמות ג, א; שם יז, ו; דברים ד, י; שם, שם, טו; שם, כח, סט, ועוד. אצל אליהו: מלכים א, יט, ח.

35. מגילה יט ע"ב, וע"ע פסחים נד ע"א על בריאתה בערב שבת בין השמשות, ופרי צדיק, בראשית, עמ' 61־60.

האלה טל ומטר כי אם לפי דברי"[36]; ואילו בכל הקשור להסתלקותו של אליהו העלה אחד הפרשנים הראשונים את הסברא כי "אולי היה הלקחו (של אליהו) במקום אשר נאסף שם משה רבינו"[37].

★ ★ ★

השתייכותו של אליהו לשבט גד אינה מפורשת בכתוב. במקרא מופיע אליהו רק כאחד מ"תושבי גלעד"[38]. למרות זאת נעשו בקרב חז"ל נסיונות לזיהוי שבטו של אליהו, מטעמים טכניים־ענייניים, אך ודאי גם מטעמים תוכניים־פנימיים.

כבר במדרשים על לידתו של גד מרמזים חכמי המדרש לזיקה של אליהו אל שבט זה. במדרש אחד נאמר: "ותאמר לאה בגד — בא מי שעתיד לגדוד משתיתן של אומות העולם — ומנו? אליהו"[39]. ובמדרש אחר: "משבט גד עתיד.

לצאת אליהו הנביא — המגיד "בשורות טובות לישראל"[40]. כיוון זה נמשך גם במדרשים שנסמכו לפסוקים שעניינם הברכות של שבט גד: "והוא יגוד עקב: כלומר, שהגואל הבא בעקב הוא מגד — זה שהוא בא בעקב. הנה אנוכי שולח לכם את אליה הנביא — שהוא משבט גד"[41].

במהלך בו אנו נתונים מסתברת מאד השתייכותו של אליהו לשבט גד, שהרי עניינו ומהותו של גדל בחיתוך ובהעדר השלמות ואילו עניינו של אליהו בהבאת החלקי והחתוך לכלל השלמה ושלמות[42].

36. מלכים א יז, א. על הופעה וחטופה זו ראה בכרך (לעיל, הערה 33), עמ' 106 ואילך.

37. רד"ק בפירושו למלכים ב ב, א. שם פורס מערכת נוספת של קשריט בין האישים. באנצ' מקראית, כרך א, עמ' 341 מיוחסת לחוקרים ההשערה כי אליהו נעלם בתחומי הר נבו. גם שם תולים השערה זו במערכת הקשרים העניפה הקיימת בין משה לאליהו.

38. ייתכן שמטרת הכתוב בכך היא ליצור לו תדמית של אישיות כלל־ישראלית להבדיל מדמות המשתייכת למסגרת שבטית או לכל מסגרת מצמצמת אחרת. השווה: דעת מקרא, יהושע, עמ' ד, הערה 9: "ונראה שלא נזכר בספר ייחוסו השבטי (של יהושע) כדי להדגיש ששימש לא כראש שבט כי אם כראש העם כולו". ועו"ע במאמרי הנ"ל בהערה 10, עמ' 17, ושם בהערה 58.

39. בראשית רבה, פרשה עא; תורה שלמה, בראשית כט, אות לא.

40. תורה שלמה, שם, אות לג.

41. תורה שלמה, בראשית מט, אות רס, וע' שם בהערות.

42. אמנם, השתייכותו השבטית של אליהו לשבט גד איננה כה פשוטה. בנקודה זו מצינו במדרש (בראשית רבה, פרשה עא) מחלוקת תנאים: "אליהו — משל מי? ר' אליעזר אומר: משל בנימין. דכתיב: "ויערשיה ואליה... בני בנימין" (דברי הימים א, ח); ר' נהוראי אמר: משל גד היה. הדא

מקומו של גד במסעי המדבר

במתח בין חוסר השלמות של ההווה לבין השלמות העתידית, המסתמן באליהו, המשלים את משה בנחלת גד, נתונות גם תולדותיו של שבט גד.

הוא דכתיב: "ויאמר אליהו התשבי מתושבי גלעד"".

מהצגת המחלוקת באופן זה משמע שיש כאן נסיון לזיהוי אמיתי־ריאלי, על סמך נתונים גאוגרפיים, אתניים ואחרים ולא לזיהוי דרשני בלבד. כך התייחס למחלוקת זו הרד"ק אשר כתב: "ואנחנו לא ידענו האמת" (בפירושו למלכים א יז, א). וראה עוד א. מרגליות, אליהו הנביא בספרות ישראל, עמ' 19—12.

ממבט ראשון נראית בפשטות המסקנה כי מסתבר לשייך את אליהו לשבט גד ולא לשבט בנימין, וזאת על שום מקום מושבו בגלעד — שהוא בתחום נחלתו של שבט גד. המדרש עצמו מקשה על העמדה שהציג ר' אליעזר, בהציגו את התמיהה: "מה מקיים ר' אליעזר קרא דר' נהוראי?" (בראשית רבה, שם).

המדרש הנ"ל מיישב קושיה זו באורח דרשני. חוקרי המקרא מיישבים על פי מחקריהם באופן משכנע למדי גם את הדעה שעל אף שמקום מושבו של אליהו בגלעד אין זה מוציא את האפשרות שמקורו בשבט בנימין.

חן נסוך על המערכה אשר מטרתה לבסס תפיסה זו, נביא אותה כאן בראשי פרקים:

ע.צ. מלמד במאמרו "בנימין וגלעד", אשר נדפס בתרביץ שנה ה (תרצ"ד), עמ' 125—121, מעלה השערה בנוגע לקשרי נישואין שהיו בין בני בנימין לשבט מנשה עוד בשבת ישראל במצרים. כך, ברשימות היוחסין שבדברי הימים א מצינו שם (שם, טו): "ומכיר לקח אשה לחפים ולשפים ושם אחותו מעכה". הרד"ק על אתר מפרש: "ומכיר לקח אשה שהיתה אחות לחפים ולשפים" (המוזכרים שם בפסוק יב בין בני בנימין). וראה עוד: ב"צ לוריא, "מרד שבע בן בכרי", בית מקרא יג, תשכ"ב, עמוד 67 על קירבות משפחה נוספות בשושלות של שבטים אלה. קשרי נישואין אלה הוסיפו והתפתחו ולא היו אך ורק בין בני בנימין לבני מנשה אלא בין בני בנימין לתושבי הגלעד בכללותם (ראה אנצ' עברית, כרך י, עמ' 261), ויש בהם כדי לבאר פרשיות מקראיות מרובות: הוא הטעם בגללו לא השתתפו אנשי יבש גלעד במלחמת שבטי ישראל נגד בנימין (שופטים כא), ואחר כך נשאו בני בנימין ארבע מאות נשים מיבש גלעד שגרמו לקירבה נוספת; שאול — משבט בנימין — מציל את אנשי יבש גלעד (שמואל א, יא; דעת מקרא, שם, עמ' ק, הערה 12); אנשי יבש גלעד מביאים לקבורה את גופות שאול ויהונתן (שמואל א לא, יא־יג. ובמיוחס לרש"י לדברי הימים א י, יב: "גם קרוביהם היו — כשהרגו ישראל את יושבי גבעה במעשה פילגש בגבעה נתנו אנשי יבש בנותיהם לבנימין". וראה גם דעת מקרא, שמואל א, עמ' שח, הערה 13); אבנר בן נר ממליך את איש בושת במחניים שבגלעד (שמואל ב ב, ח) ומפיבושת בן יהונתן נמצא בלו־דבר, שאף הוא מקום באיזור זה (שמואל ב ט, ד ודעת מקרא, עמ' תא, על זיהוי המקום); קשר מיוחד זה עשוי להסביר גם את בריחתו של שבע בן בכרי לאבל בית מעכה (שמואל ב, כ. ושם בדעת מקרא, עמ' תצד: "אפשר שבית מעכה הוא על שם מעכה נכנוח בנימין שנישאה למכיר, אבי גלעד". וראה גם שיחות במקרא (רשות

בסדר המסעות והדגלים של בני ישראל במדבר עסקו כבר ראשונים. לענייננו כתב הרמב"ן: "שכל הדגלים נתייחסו לבכורות חוץ מדגל יהודה שהיה במקום גד"[13]. גד מפנה את המקום שהיה בעצם מיועד לו ליהודה, אשר כוחו וכוח מלכותו מתגלים כבר בהווה, ואילו גד עצמו מצטרף אל המחנה שכל עניינו על שם העתיד, הוא המחנה של בני לאה, וכך הוא מוצא עצמו לצידם ובחברתם של ראובן ושמעון[14].

שבט גד לא מעמיד שופט

היותו של מחנה זה נתון כשפניו לעתיד, שתרומתו להווה אינה בולטת, עולה גם מתקופה נוספת בתולדות ישראל — תקופת השופטים:

על תקופה זו שנינו בגמרא: "אין לך כל שבט ושבט שלא העמיד שופט"[15]. הסברה של התופעה על פיה עומדים שופטים שונים מן השבטים השונים הוא שהממשלה — מצד התגלות כוח המיוחד והמעלה שיש בו: "דבכל שבט יש מעלה מיוחדת שכאשר היא מתגלית באיזה נפש פרטית מאותו שבט, הוא מתנשא בו על עם ה'"[16]. מסיבה זו, מכיוון שהמחנה עליו נמנים ראובן, שמעון וגד כל כוחו על שם העתיד בלבד, בעוד בהווה טרם נפוצו מעיינותיו חוצה, ניתן להבין את דברי רש"י אשר במנותו את השופטים

השידור; ב. צביאלי, עורך), נביאים ראשונים, עמ' 177). לעניין הקשר בין בני בנימין לשבט מנשה ולשבטי הגלעד ראה גם ח.ה. בן ששון, תולדות עם ישראל בימי קדם, עמ' 69, ושם בעמ' 82; דעת מקרא, עובדיה, עמ' יג, הערה 57; שיחות במקרא הנ"ל, עמ' 120 ואילך.

יש מי שבאר על פי זה גם את ייחוסו של אליהו לשבט בנימין באומרו: "מטעם זה מייחסת המסורת את אליהו הנביא, המכונה גם התשבי־הגלעדי, לשבט בנימין" (ב"צ לוריא, "ביבש גלעד במלוך דוד", בית מקרא סז (תמוז־אלול תשל"ו), בעמ' 532.

גם בצדדים הפנימיים ניתן לבאר את השתייכותו של אליהו לשבט בנימין. הן לאליהו והן לבנימין מיוחסת אריכות ימים מופלגת, שניהם נכנסים חיים לגן עדן ולא שולטת בהם רימה ותולעה ועוד (ראה: שבת נה ע"ב; בבא בתרא יז ע"א; אור זרוע לצדיק, עמ' 21).

ר' צדוק הכהן העיר על הקוטביות שבייחוס אליהו או לגד או לבנימין, שהרי גד לא נחל כלל בארץ ישראל אלא רק בעבר הירדן ואילו בנימין הוא "שורש קדושת ארץ ישראל" (ראה פרי צדיק, שמות, עמ' 32).

43. אמונה ובטחון, פרק כה (מהד' שעוועל, עמ' תמה). כוון זה הובא גם בתורה שלמה, בראשית ל, אות לד בשם ספר חסידים.

44. במדבר ב, י־טז.

45. סוכה כז ע"ב.

46. ר' צדוק הכהן, תקנת השבין, עמ' 55.

שהעמיד כל שבט ראה לנכון לומר: "ומראובן, שמעון, גד... לא מצאתי מפורש"[47].

★ ★ ★

נחלת שבט גד — עבר הירדן המזרחי ומעמדו

נחלתם של בני שבט גד אף היא עומדת בסימן חוסר השלמות שבהווה, תוך עמידה עם הפנים לעתיד, בציפייה להשתלמות ולשלמות. כך נתבאר העניין בזוהר: "לולא שהיה גד מבני השפחות היתה השעה עומדת לו להשתלם יותר מכל השבטים... משום שהשעה עמדה לו תחילה בשלמות ואחר כך נסתלקה השלמות ממנו... על כן לא זכה בארץ הקדושה, אלא בעבר הירדן היתה נחלתו"[48].

לאחר מלחמת ישראל במדין אנו שומעים: "ומקנה רב היה לבני ראובן ולבני גד עצום מאד ויראו את ארץ יעזר ואת ארץ גלעד והנה המקום מקום מקנה, ויבואו בני גד ובני ראובן ויאמרו אל משה... הארץ אשר הכה ה' לפני עדת ישראל ארץ מקנה היא ולעבדיך מקנה... יותן את הארץ הזאת לעבדיך לאחוזה, אל תעבירנו את הירדן"[49]. על כך מעיר הרמב"ן: "בכל הפרשה הזו יקדים בני גד כי הם נתנו העצה הזאת, והם היו המדברים תחילה"[50].

לחז"ל ולבאים בעקבותיהם יש טענות וטרוניות כלפי בקשה זו של בני גד ובני ראובן[51], אך ביסודם של דברים ניתן להבין את פנייתם זו של בני שבטים אלה מתוך הכרתם את ייעודם ואת תפקידם המיוחד:

עבר הירדן המזרחי — מעמדו ההלכתי וקדושתו פחותים מאלה של ארץ ישראל שבעברו המערבי של הירדן[52]. מכיוונים שונים נדונה פרשיה הלכתית זו, שעל אף שאין לה נפקויות מעשיות לגבי מצוות התלויות בארץ,

47. סיכה, שם. וראה גם מאמרי "על הזיקה בין תשעה באב לחג הפסח", כתלנו יג (תש"ן), בעמ' 463—466.

48. זוהר, חלק א, דף רמד ע"ב על פי תרגום הסולם; וראה: פרי צדיק, שמות, עמ' 32.

49. במדבר לב, א-ד.

50. וראה שם בהערות שעוועל שציין לפסוק כה: "ויאמרו בני גד ובני ראובן". וציין עוד לבמדבר רבה פרשה ג' ולרד"ל שם, אות כו. למעשה כך פרשו גם ר' בחיי; ראב"ע; השל"ה, סוף פרשת וזאת הברכה, והנצי"ב.

51. ראה למשל: במדבר רבה, שם; גינה במקרא, פרשת מטות; מכתב מאליהו, חלק ב, עמ' 261-254; חכמה ומוסר, עמ' תכא; שפת אמת, בעיקר בשנים תרל"א, תרל"ח, ועוד.

52. ראה אנצי' תלמודית, ערך: ארץ ישראל, עמ' רה; הרב ישראלי, ארץ חמדה, עמ' מא, צד-צה; הגר"י"מ טיקוצ'ינסקי, ארץ ישראל, עמ' לג, פז, ועוד.

חוץ מן הביכורים "שאין מביאים ממנו (מעבר הירדן) ביכורים, שאינו ארץ זבת חלב ודבש"[53], הרי שיש מעלות רוחניות הקיימות בארץ ישראל ואינן קיימות בעבר הירדן, כגון מעלת הקבורה בארץ ישראל, אוירא דארץ ישראל המחכים, והנבואה השורה דווקא בארץ ישראל, וכיוצא באלה דברים[54].

בניסוחים שונים נתנסח מעמדו של עבר הירדן. הספרי הגדיר את עבר הירדן כטרקלין לפני הקיתון שהוא ארץ ישראל[55]. בעל שם משמואל הלך מן הכיוון ההפוך — היינו מארץ ישראל חוצה, ואמר: "ארץ ישראל יש בה נמי עניין תוספת והיא התפשטות הקדושה להלן מתחום ארץ ישראל... יש תוספת במקום ויש לומר שזהו עניין עבר הירדן... ועל כן נתפשטה לו [ליעקב] הקדושה בעבר הירדן ועל כן בגלעד באו לקראתו מלאכי ארץ ישראל"[56].

קו מחשבה זה המשיכו הרב קוק בשמועותיו, ומדבריו ניתן לעמוד גם על עבודתו הרוחנית המיוחדת של שבט גד בנחלתו, ועל המתח בין המצב בהווה לבין המצב בעתיד, הכרוך בכך. וכך אמר הרב קוק בהקשר זה: "עתידה ארץ ישראל להיות ככל העולם כולו[57]... וישראל — אף שהלכו בגלות חלה עליהם קדושת ארץ ישראל, שהרי "והתפללו אליך דרך ארצם"[58]. כוח זה המקשר ומשפיע על הגולה ממעלתה של ארץ ישראל בא על ידי עבר הירדן, המחבר את קדושת ארץ ישראל עם חוץ לארץ על ידי כוח הביניים הזה בין הארץ לבין ארץ העמים"[59].

53. ביכורים, פרק א, משנה י.

54. תשב"ץ, חלק ג, סי' קצח, ר. למעשה יש מקורות קדומים יותר שמהם עולה נקודה זו. כך מצינו בבמדבר רבה ז, ח: "ארץ כנען מקודשת מעבר הירדן — ארץ כנען כשרה לבית שכינה... ואין עבר הירדן כשר לבית שכינה" (וראה ילקוט שמעוני, רמז תרצח; רמב"ן, במדבר כא, כא. בהערות הרב שעוועל לרמב"ן שם הביא בשם בעל כלי חמדה שאף בשעת היתר הבמות לא היתה עבר הירדן ראויה לבמה. וראה דעת מקרא, יהושע, עמ' רו, הערה 22: "ולא מצאנו שבנו האבות מזבחות בעבר הירדן". במפענח צפונות לרב כשר (עמ' קנב־קנג) הביא בשם הרוגוצ'ובאי שמעמדו של עבר הירדן הוא "כשל מקום שיצא מכלל חוץ לארץ, אך לכלל ארץ ישראל לא בא, בדומה לחיטים שירדו בעבים" (נחות סט ע"ב).

55. ספרי, פרשת פנחס, פיסקא כג.

56. שם משמואל, בראשית, עמ' שסז; וראה נאות הדשא, חלק ב, עמ' קב. והשווה: שפת אמת, דברים, עמ' 14.

57. ילקוט שמעוני, ישעיה, רמז תקב.

58. מלכים א ח, מח.

59. שמועות ראיה תזריע תרפ"ט. דברים דומים השמיע גם בדבריו לפרשת חוקת תרפ"ט ולפרשיות

העבודה הרוחנית המיוחדת בעבר הירדן

נמצאו גם מי שעמדו על דרך עבודתם המיוחדת של בני גד בעבר הירדן: "בני גד ובני ראובן — לחלקם בקידוש השם הוצרך מקנה רב, והם שהיו בדור הדעה ידעו ששכל המקנה שלהם אינו אלא כלים לקידוש השם שלהם, ועליהם להוציא לפועל את כל ניצוצות הקדושה שבהם, דהיינו: כל האפשרויות של קידוש השם שאפשר לעשות על ידי נכסיהם, והבינו שהמקום המוכן לזה הוא עבר הירדן, כי המקום אף הוא בחינת כלי"[60]. עניינו זה של עבר הירדן מאפשר גם עבודה בתחום המידות. כך שומעים בגמרא על עבר הירדן — הנקרא גם בשם כולל: הגלעד[61] — שמכיוון שלא נתקדש לגמרי וחסרה לו קדושת ארץ ישראל המערבית, לכן יש בו לב רגז[62]. נמצא גם מי[63] שהביא לכך ראיה מגמרא אחרת הקובעת כי "בגלעד שכיחי רוצחים"[64], כדי לנמק בכך את מספר ערי המקלט בעבר הירדן לעומת מספרן בארץ ישראל[65].

עבר הירדן כמקום שרבה בו שפיכות הדמים מצויין בתורת שכזה עוד בדברי הנביא הושע, האומר: "גלעד — קרית פועלי און עקובה מדם[66]. הושע מתכוון בדבריו בין השאר גם לעיר המקלט רמות אשר בגלעד, בנחלת גד,

מטות־מסעי תר"ץ. בקו זה המשיך גם בנו, הרצי"ה קוק, בדבריו למשנה הראשונה של פרק "קנין תורה" שבאבות (ראה שם, עמ' ט, ובמקורות שם מפנים לנצי"ב במדבר לב, כב ודברים ג, יב) אשר קבע כי עבר הירדן — מעמד קדושתו הוא מעמד ביניים — בין דרגת ארץ ישראל לדרגת חוצה לארץ. מעין זה מצינו גם אצל בעל תפארת שלמה, האדמו"ר מראדומסק שאמר: "נחנו נעבור חלוצים לפני ה' ואיתנו אחוזת נחלתנו מעבר לירדן — להביא עמהם השפע גם לעבר הירדן — "חוץ לארץ" (שם, עמ' 214. וראה שם, עמ' 213, ושם על אליהו מבני גד: "כל זה רומז על הגאולה העתידה").

60. מכתב מאליהו, חלק ב, עמ' 256. כעין זה גם בקומץ המנחה לר' צדוק הכהן, עמ' 17: "דהיו גם כן במדרגה להיות בכל ענייני עולם הזה לה', לכן היו בעלי מקנה כאבות". על האבות כבעלי מקנה ועל מעלתם בכך ראה גם מורה נבוכים, חלק ג, פרק נא.

61. ראה דעת מקרא יהושע, עמ' קטז, הערה 81: "ומפאת גדלה וחשיבותה של ארץ הגלעד קוראים הכתובים לעתים את כל עבר הירדן המזרחי על שמה", ושם מקורות לכך.

62. נדרים כב ע"ב. וברש"י שם.

63. קרן אורה על הגמ', נדרים שם.

64. מכות ט ע"ב.

65. וכן הוא גם בקומץ המנחה, עמ' 70. וראה רמב"ן, במדבר לה, יד: "או שיאמרו שהיה אויר ארץ גלעד מגדלת רוצחים". וראה גם חידושי אגדות למהר"ל על סנהדרין כד ע"א בעניין אופיים של תלמידי חכמים שבארץ ישראל לעומת אלה שבבבל (חידושי אגדות, חלק ג, עמ' קמג).

66. הושע ו, ח.

אשר במקום לשמש עיר מקלט שימשה מחסה לרוצחים[67]. ואכן, עיון במקרא מגלה לנו כי מעשי הרג ורצח רבים מתרחשים באזור הגלעד[68]. כוח הרציחה המאפיין איזור זה מסוכן הוא, אך יש גם אפשרות והזדמנות לנצלו בכיוונים חיוביים. על יסוד זה חזר ר' צדוק הכהן פעמים הרבה, וציין ששמע אותו באיזביצא: "פירוש, כי אצלם יש הטוב שברציחה, כמו ששמעתי על "ישערך כעדר העיזים שגלשו מהר גלעד", דשיער פירושו כעס ורציחה, ומהר הגלעד הוא טוב"[69].

בכיוון אחר הוסיף ר' צדוק הכהן מפי השמועה: "וקבלתי די"א ארורים שנגד השבטים כמו שאמר רש"י היינו החסרונות שבכל שבט: ארור שוכב עם כל בהמה הוא נגד גד"[70], ושם כתב גם על אליהו המתקן את התאוות ומהפכן לטוב, ועל כך שזו תכונתו של כל השבט, וגם בבחינה זו — של היפוך התאוות לטובה — מתבטא תהליך העבודה לקראת התיקון העתידי המלא.

★ ★ ★

מפעלו של שבט גד — הסיכונים והסיכויים

עבודם זו של בני גד — סיכויים רבים עמה, אך גם סיכונים רבים היא טומנת בחובה, ולכן אפשר להבין את האזהרות המיוחדות הנשמעות מפי כל הגורמים הקשורים בקביעת יעודו ופעילותו של גד.

בעל עקדת יצחק[71] עמד על כך שבני גד ובני ראובן בבקשם ממשה שיתן להם נחלתם בעבר הירדן לא מזכירים כלל את שם ה', ולעומתם — כדי להעמידם על הליקוי שבדבר — מזכיר משה ארבע פעמים את המליצה "לפני ה'", מתוך הדגשת חחשיבותו של העניין, עד שבני השבטים עצמם עומדים על התוכחה ונוקטים אף הם הזכרת שם שמים בדבריהם[72]. כיוון פרשני זה הורחב גם בנסיונות לפרש את הקריאה המיוחדת.

67. דעת מקרא, שם.

68. ראה סקירתם בדעת מקרא הושע, עמ' מט, הערה 99. וע"ע דעת מקרא, שופטים, מבוא, עמ' 40.

69. צדקת הצדיק, סי' קנ. ושם: "שזה טעם 'הידעתם כי לנו רמות גלעד' דאחאב, שרצה לברר ע"י מלחמה זו שרציחה שהרג נביאי ה' במשפט, כי לו רציחה דקדושה". וע"ע שם סי' פ, רנ; דובר צדק, עמ' 80.

70. מחשבות חרוץ, עמ' 55. מקורו בדברי מי השילוח בפרשת כי תבוא: "והיינו מחמת שבכל אחד היה חסרון נטוע בו בתולדה, לכן נאמר י"א ארורים".

71. פרשת מטות, שער חמישה ושמונים.

72. ראה גם בינה במקרא, עמ' 177; דעת מקרא, יהושע, עמ' כז, הערה 37.

"לישועתך קויתי ה'" המופיעה בברכות יעקב בין ברכתו של דן לזו של גד[73]: יש בקריאה זו אזהרה לכלל שבטי ישראל ובתוכם אזהרה מיוחדת לגד, הזוכה לגבורה צבאית, להעמיד מול כל אלה את הבטחון בה', ורמיזה לאותה פרשה של בקשת בני גד ממשה — בה נעדר בתחילה שם ה'[74].
יהושע — שחילק את הארץ בפועל — אף הוא ראה צורך להזהיר את שבטי עבר הירדן באופן מיוחד, וכך בין דבריו אנו שומעים: "רק שמרו מאד לעשות את המצווה ואת התורה אשר צווה אתכם משה עבד ה'"[75]. דברים אלה, שאליבא דכולי עלמא יש בהם משום אזהרה מיוחדת, נתפרשו לו לאדמו"ר הזקן מגור, בעל אמרי אמת, כאזהרה מיוחדת בעקבות "יעודם המיוחד והמסוכן"[76]: "מטרת בני גד ובני ראובן היתה לעשות גם את עבר הירדן קדוש כארץ ישראל עצמה אך אמרו במדרש[77]: המכניס עצמו לזירא או נוצח או ניצוח, לכן שימרו מאד".
תיכף לאחר קריאה זו של יהושע באה הקמת "המזבח הגדול למראה"[78] על ידי שבטי עבר הירדן — המעוררת חשש גדול אצל שאר השבטים שמא יש כאן מעל בה', בבנותם "מזבח מבלעדי מזבח ה' אלוקינו"[79].
כעסם זה של השבטים על כך שנבנתה במה נוספת למרות שמאז קביעת המשכן בשילה נאסרו הבמות[80], נתפרש לו לרב קוק ברובד נוסף, מעבר לממדי הארוע עצמו כפי שהוא מתואר במקרא: "והצעקה אשר היה על בני גד ובני ראובן בבנותם המזבח הכל הוא שלא להשוות אפילו קדושת מקום אחר בארץ ישראל לקדושת המקום אשר בחר ה'"[81] — ועל פי קו זה ניתן לפרש את טרוניתם גם מתוך החשש שמא סבורים שבטי עבר הירדן כי מעמדו זהה לזה של ארץ ישראל, וממילא לא יבצעו את עבודתם הרוחנית שם, בהתאם לתנאיו ולנתוניו של אותו מקום.
מי שנשלח לבירור פרשה זו ועמד בראש המשלחת הוא פנחס בן אלעזר

73. בראשית מט, יח.
74. ראה נ. לייבוביץ, עיונים בספר בראשית, עמ' 397, 396. וע"ע תורה שלמה, בראשית מט, אות רנד.
75. יהושע כב, ה.
76. אמרי אמת, מטות תרס"ז. וראה גם רבנו בחיי, במדבר לב, ג.
77. שמות רבה כז, ט.
78. יהושע כב, י.
79. שם, שם, יט.
80. על פי דברים יב, וראה דעת מקרא, יהושע, עמ' רו.
81. אגרות הראיה, חלק א, עמ' לד.

הכהן, וכבר למדונו חז"ל "פנחס זה אליהו"[82]. פנחס — גילויו המוקדם של אליהו — דואג לכך שהמעבר מהבשורה שמייעד משה לשבט גד עד השלמתה על ידי אליהו תיעשה על פי ה', ואז תוכשר הדרך להופעתו של אליהו, ולכך שגד־החתוך, הנתון תמיד באמצע הדרך, יזכה להגיע לשלמות של עצמו ולהביא לשלמות הכללית.

גד והשלמות הכללית

אותה השלמות הכללית נזכרת גם בדברי בעל מאור ושמש, שאף דרש לשם כך את השם גד באופן מחודש:

"איתא במסכת עדויות: אליהו בא להשוות את המחלוקת ולעשות שלום בעולם, ואיתא בספרים הקדושים שאליהו התשבי נקרא מתושבי גלעד, כי אתי מגד... וזה רמז יעקב ברוח הקודש: "גד גדוד יגודנו", פירוש: מגד יבוא אליהו, מתושבי גלעד... שיאסוף, ויעשו אגודה כולם, שיעשו שלום בין כולם, שלא יהיה מחלוקת בעולם, וזה גדוד יגודנו הוא לשון אגודה, שיעשו כולם אגודה בשלום... לזה אמר והוא יגוד עקב, פירוש: מה שיעשה אגודה זה ייהיה בסוף עקב, דהיינו בעקבות משיחא"[83].

★ ★ ★

ראינו, איפוא, כי שבט גד — אשר שמו משמעו חיתוך, ברכותיו עניינן בחיתוך ובהעדר שלמות, נחלתו מסמלת חוסר שלמות, מקומו במסעות המדבר מעיד על כך שטרם השתלם, וכך גם העובדה ששבט זה לא זכה שיעמוד ממנו שופט על ישראל, הוא גם המשמש אכסניא לקבורת משה רבינו, ונחלתו היא המקום בו נקטע מפעל חייו של משה; אך הוא גם מביא לעולם את אליהו — המשלים את מפעלו של משה, ומכוח עבודתו הרוחנית המיוחדת בתחומי נחלתו — מקרב את העולם כולו לכלל השלמות העתידה לבוא ואף משגר את אליהו שעתיד להיות ממחולליה של הגאולה העתידית — העתידה להביא את העולם כולו לכלל שלמות.

82. ילקוט שמעוני פנחס; פרקי דר' אליעזר, פרק מז. למקורות נוספים ראה במאמר "פתחיו של אליהו" (לעיל, הערה 33), הערה 32 ושם גם הערה 92; אנצ' תלמודית, ערך: אליהו, ציון מס: 14.

83. מאור ושמש, עמ' נו. וראה אורות הראיה, עמ' יט, על כך שהעולם לא יכול לבוא לשלמותו אלא על ידי אליהו. על אליהו משווה המחלוקות ע"ע נצח ישראל, פרק נג.

"ויהי בנסוע הארון" — ספר חשוב בפני עצמו

(במדבר י, לה — לו)

ת"ר[1]: "ויהי בנסוע הארון ויאמר משה", פרשה זו עשה לה הקב"ה סימניות מלמעלה ומלמטה, לומר שאין זה מקומה. רבי אומר: לא מן השם הוא זה, אלא מפני שספר חשוב הוא בפני עצמו".

שני הטעמים הניתנים לסימניות מעוררים שאלות, אם נתבונן בפסוקים הקודמים לפרשה הרי הם: "ויסעו מהר ה' דרך שלשת ימים וארון ברית ה' נסע לפניהם דרך שלשת ימים לתור להם מנוחה וענן ה' עליהם יומם בנסעם מן המחנה"[2]. ההמשך "ויהי בנסוע הארון" נראה טבעי לגמרי, ובמקומו. דעת רבי תמוהה עוד יותר, מדוע זכו שני פסוקי פרשת "ויהי בנסוע הארון" להקרא "ספר חשוב בפני עצמו"? לא עשרת הדברות, לא פרשת שמע ישראל ואף לא פרשות עמוסות מצוות כ"כי תצא" זכו לכך. ואין דברי רבי דברי אגדה בעלמא, אלא כך נפסק להלכה: ס"ת — שיש בו ללקט פ"ה אותיות מתוך תיבות שלמות או שיש בו אזכרה מצילין אותה מן הדליקה ..."[3]. השיעור, פ"ה אותיות, נלקח מפרשת ויהי בנסוע הארון הכוללת פ"ה אותיות.

המסקנה הנובעת מדברי רבי היא שיש בידינו לא חמישה חומשי תורה — אלא שבעה ספרי תורה, וספר במדבר מתחלק לשלשה ספרים; הגמרא בשבת ממשיכה: דא"ר שמואל ב"ר נחמן א"ר יונתן: חצבה עמודיה שבעה, אלו שבעה ספרי תורה[4].

קשה ללמוד על מהותו של ספר "ויהי בנסוע הארון" משני הפסוקים היחידים המופיעים בו, ועל כן נתבונן בספר הקודם לו ובזה שלאחריו ומתוכם נלמד גם עליו.

ספר במדבר פותח במפקד אשר נצטוו עליו באחד באייר. אולם פרשת הקרבת הפסח או חנוכת המשכן קדמו בזמן למפקד הזה. על כך מעיר רש"י: "פרשה שבראש הספר לא נאמרה עד אייר, למדת שאין סדר מוקדם

1. שבת קטו, ע"ב.
2. במדבר י, לג-לד.
3. שו"ע או"ח, סימן שלד, סעיף יב.
4. שבת קטז, ע"א.

ומאוחר בתורה ולמה לא פתח בזו? מפני שהוא גנותן של ישראל, שכל מי שנה שהיו ישראל במדבר לא הקריבו אלא פסח זו בלבד"[5].
מקורו של רש"י הוא ככל הנראה הספרי, אלא שנוסח הספרי קצת שונה: "בגנות ישראל הכתוב מדבר, שהיה להם אחד עשר חדש שהיו חונים לפני הר סיני, וללמדך שאין מוקדם ומאוחר בתורה..."[6]. ומפרש המלבי"ם שם: "מבואר שישבו שם י"א חדש, ווזו גנות להם, שאלמלא לא חטאו היה מקדים להכניסם לארץ".
ועל כך יש להקשות, שכן אם גנותם של ישראל שהם חונים לפני הר סיני בניסן, ק"ו שגנות היא להם באייר?!
יתר על כן, לא הספרי ולא רש"י עונים לשאלה מדוע לא פתח הספר בחנוכת המשכן שקדמה אף היא למפקד.
פתרון לקושיה, וכן הבנת שיטתו של רבי נמצא, אם נראה את חלקו הראשון של ספר במדבר כחלק שתוכנו הוא ההכנות לכניסתם של בני ישראל לארץ ישראל.
לכן הספר פותח בתיאור מפקד יוצאי הצבא ולא בפרשות האחרות, הנדחות עד לאחר תיאור המשכן והמחנה. העובדה שעברה כמעט שנה מאז באו בני ישראל למדבר סיני איננה מהווה גנות בהקשר זה.
לפי שיטתנו נוכל גם להסביר מקומן של כמה פרשיות בפרשת נשא המופיעות לאחר המפקד — כפרשיות שתוכנן הכנה לכניסה לא"י.
פרשת שלוח מחנות[7] תואמת את האזהרה המיוחדת על טהרת המחנה בעת מלחמה הנאמרת בספר דברים: "כי תצא מחנה על איביך ונשמרת מכל דבר רע".
פרשות גזל הגר, סוטה ונזיר[9] שלאחריה באות להזהיר מפני התרופפות המוסר האנושי בעת מלחמה, כחלק מההכנות למלחמה מוזהר העם על היחס לרכוש החלש, היחס לנשים וההפקרות הכרוכה בשכרות.
ההכנות מתבצעות בקצב מהיר וכעבור עשרים יום בלבד אנו מתבשרים: "ויהי בשנה השנית בחדש השני בעשרים בחדש נעלה הענן מעל משכן העדות"[10].
מסע זה, היה מיועד להיות מסע הכניסה לא"י, כדברי רש"י: "מיד עד

5. רש"י, במדבר ט, א ד"ה: "בחדש הראשון".
6. ספרי יג, א.
7. במדבר ה, א־ד.
8. דברים כג, י.
9. במדבר ה, ה־לא; וכן במדבר ו, א־כא.
10. במדבר י, יא.

שלשת ימים אנו נכנסים לארץ, שבמסע זה הראשון נסעו על מנת להכנס לא"י, אלא שחטאו במתאוננים"[11].

"ויהי העם כמתאוננים" פותח את חלקו השלישי של הספר שתוכנו סיפור הנפילה והכשלון. ראשיתו במתאוננים, והמשכו בסיפור המרגלים עמם נחתם עונש ארבעים שנות המדבר.

לולא החטא היה ספר "ויהי בנסוע הארון" מתאר את סיפור הכניסה לארץ. וכפי שאומרת הגמרא: "אמר רב אדא ברבי חנינא: אלמלא (לא) חטאו ישראל, לא ניתן להם אלא חמישה חמשי תורה וספר יהושע בלבד, שערכה של א"י הוא"[12].

ספר "ויהי בנסוע הארון" אמור היה להיות ספר יהושע[13], אלא שהספר נקטע.

הדבר מתבטא אף בלשונו "ובנחה יאמר" -- מסע שלא נגמר, לפי שיטת רבי.

לעומת זאת, לפי שיטת רשב"ג האומרת כי פרשת "ויהי בנסוע הארון" איננה במקומה אלא מקומה בדגלים, משמעות לשון העתיד היא דבר ההווה, ו"בדבר ההווה אין הקפדה על הזמנים"[14] פרשת "ויהי בנסוע הארון" היתה נאמרת בכל מסע ומסע.

ע"פ שתי הדעות היה המסע האחרון "ויסעו מהר ה' דרך שלשת ימים" — מסע "מזורז".

רשב"ג סבור: ישראל הם שנזדרזו "כתינוק היוצא מביה"ס שבורח לו והולך לו" ולכן הנסיעה הזו היא פורענות ופרשת "ויהי בנסוע הארון" הועתקה ממקומה הטבעי בדגלים כדי "להפסיק בין פורענות לפורענות" כדברי רש"י שם.

לעומתו סבור רבי כי היוזמה לזירוז היתה של הקב"ה:

"כך הלכה שכינה בו ביום ל"ו מיל כדי שיכנסו לארץ"[15] אלא שחטאו ישראל".

"ובנחה יאמר שובה ה' רבבות אלפי ישראל".

11. רש"י במדבר י, כט ד"ה: "נוסעים אנחנו" וראה גם הספרי על "ויהי בנסוע הארון" והספורנו שם.
12. נדרים כב, ע"ב.
13. להשוואה עיין ספר יהושע פרק א, י-יא; ג, ג-ו.
14. רש"י, משות טו, א.
15. ספרי שם, ועיין גם רש"י, במדבר י, כט.

מוקדם ומאוחר בתורה

בספר בראשית מצאנו (יג, י) "וישא לוט את עיניו ויראה את כל ככר הירדן כי כלה משקה **לפני שחת ה' את סדם ואת עמרה** כגן ה' כארץ מצרים באכה צוער". ובפסוקים אחר כך, "ואנשי סדם רעים וחטאים להי מאד". ובכל זאת, ה' לא עושה להם כלום. יתר על כן, בהקשר המיידי לוט נושא את עיניו דווקא לשם.

במבט ראשון נראה כי התורה נוזפת ברמז דק מן הדק בלוט אשר בוחר להפרד מאברהם על רקע "יחומרי". מדוע "לא נשא אותם הארץ לשבת יחדיו" — אך ורק משום ש"היה רכושם רב". אך להבדיל מאברם שישב בארץ כנען, בוחר לו לוט את כל ככר הירדן. ואם נטעה לחשוב שהמקום היה ריק מאדם או שומם מישוב, מספרת לנו התורה שהיו שם אנשים "רעים וחטאים להי מאוד".

הקדמה זו מצויינת בתורה כדי להסביר פרשיה מאוחרת יותר. נפילתו של לוט בשבי יחד עם מלך סדום, והצלתו בידי אברהם. אך דווקא הלימוד בפרשה זו, המופיעה רק כמה פסוקים אחרי פרשת הפרידה, מתמיה עד מאוד.

אם אכן אנשי סדום "רעים וחטאים להי מאד", מדוע טורח אברהם ומציל מן השבי גם את מלך סדום? יישאר מלך סדום הרשע בשבי ארבעת המלכים, בכך גם יבוא על ענשו, ולוט ינצל בידי אברהם מושיעו. נקיטה בצעד זה תאפשר לריבונו של עולם להשאיר כל ככר הירדן כארץ משקה. אם כך יהיה, לא יצטרכו להפוך את סדום ועמורה, ירושה תהיה היא לבני לוט. נוסיף על הקושי האמור ונשאל. אם נשמדה סדום לבסוף, ולוט ניצל בזכות השתדלותו ותפלתו של אברהם, מאבד סיפור ההצלה מיד ארבעת המלכים את משמעותו ההסטורית. נוכחים אנו לדעת, כי המלחמה בין ארבעת המלכים לבין החמישה לא שינתה את פני האזור. השינוי המשמעותי בא רק אחר כך, בהפוך ה' את הערים.

יכולנו לתרץ בקלות קושי זה, אם היינו טוענים שהתורה מקדישה מקום מוגדר לכל הפרשיות העוסקות בעיר סדום. הסיבות לכך יכולות להיות רבות ומגוונות. המאורע החריג של הפיכת סדום ועמורה, המקבל משמעות מיוחדת בגלל הקשר המשפחתי העקיף של אברהם לענין ראוי לאזכור כיחידה עצמאית. אך התורה מפסיקה בענין סדום לאחר נצחון אברהם על ארבעת המלכים, ומספרת לנו על ברית בין הבתרים. ניתן לומר שבכך היא שבה אל הסדר הכרונולוגי של הארועים.

אחרי ברית בין הבתרים בא הציווי על ברית המילה, ולוט, בניגוד לישמעאל כבר לא נכלל בו. התורה ממתינה עם סיפורו של לוט בסדום, עד לאחר הבטחת הבן וביקור המלאכים. רק אז פונים המלאכים לסדום, והתורה מספרת את סיפור הפיכת סדום והצלת לוט. פרשיות "סדום" אינן מכונסות איפוא כיחידה עצמאית.

נעיין מחדש בפסוקים קשים אלה, והפעם נניח, שאיננו קוראים את ספר בראשית בפעם הראשונה. "התורה" אם אפשר לומר "יודעת ומניחה מראש" שאנו בקיאים בפרשיות הבאות, וזה לנו עיון שני או שלישי בכתוב. אברהם נפרד מלוט. להפתעתנו, בוחר לו לוט את ככר הירדן. אומרת התורה, אם ישאל השואל מדוע בחר לו לוט את ארץ הציה והשממון היא סדום ועמורה, נזכיר לו שהדבר היה "לפני שחת ה' את סדום ועמורה". אך כפי שאומר המדרש, "שם רשעים ירקב", ואיננו יכולים להזכיר את אנשי סדום בלי להוסיף ליד ציון שמם, שהם "רעים וחטאים לה' מאוד", ואכן כך נוהגת התורה. תאמר, גערה היא בלוט שבחר בחברתם, נהפוך הוא, גם צעד זה יכול להתפרש לשבחו.

לוט בחר בדרך עצמאית, ללא עזרת אברהם. גם הוא כדודו בחר באתגרים, ונימוקיו הכלכליים הצטרפו למסר הרוחני אותו רצה להביא לאנשי סדום. לוט חשב להשלים את המלאכה שאברהם דודו החל בה. אברהם, המכניס גרים תחת כנפי השכינה בחר משום מה לא להתעסק עם אנשי סדום, והניח לו ללוט בקעה רחבה להתגורר בה.

בהמשך מתגלה לנו, כי לאברהם אין שום קשר רוחני עם אנשי סדום. הוא נלחם אך ורק על חייהם הפיזיים העומדים בפני השמדה, אין הוא יורד לסדום כדי ללחום על חייהם הרוחניים.

באה מלחמת ארבעת המלכים נגד החמישה ומוסיפה מימד נוסף. לוט נשבה עם מלך סדום, ואברהם מתגייס מיד להצלתו. אין בליבו טינה על כך שלוט עזב אותו, כי גם הוא הבין שלא לעולם הם יחיו יחד. וכבר עתה "לא נשא אותם הארץ לשבת יחדיו". יתר על כן, אברהם לא רואה בלוט ממשיך, ובלית ברירה, הוא מעדיף לראות באליעזר עבדו את ממשיכו, "והנה בן ביתי יורש אותי". את לוט הוא לא מציע לתפקיד, אף על פי שהוא היה לו כאב, ולוט הוא קרוב המשפחה הקרוב ביותר אליו. מלך סדום גם הוא מפתיע, ומציע לאברהם בצעד בלתי אופיני "תן לי הנפש". צעד הומניטארי שאינו מתאים למה שהיינו מצפים מן העומד בראש הפילוסופיה ה"סדומית". יכול היה אברהם לנצל את מעמדו כמנצח ולומר, "אדרבא, תן לי הנפש" תן לי לחנך את נפשם של אנשי סדום, שהושחתה על ידך, "והרכוש קח לך" אתה הסדומי הרכושני. אברהם מעדיף לנתק מגע מיד. הוא נשבע "ואם אקח מכל אשר לך", ואת לוט הוא אפילו אינו מנסה לשכנע

לעזוב את חברת סדום הרעה.
לכאורה, שב הכל על כנו, כמעט שב לקדמותו. חמשת המלכים המובסים שבו לארצותיהם, לוט שב עמם, ורק אברהם נשאר בבדידותו, ואולי מדויק יותר, שב לבדידותו.
אל לנו בעיוננו, לנתק פרשיות אלה מן המסכת הכללית של ספר בראשית, ובמיוחד מסיפורו של אברהם, שלו יש מגמה עצמאית וברורה. התורה מספרת לנו ב"פרקי אברהם" את דרך כיבוש הארץ בפני אברהם, מתוך הנחה שהיסטוריה למדנו מספרי ההיסטוריה, ואין אנו זקוקים לתנ"ך לשם כך.
אברהם יוצא מאור כשדים וכובש לאיטו את ארץ כנען. אל אברהם מסתפח בן משפחה הוא לוט. סביר היה לתת גם ללוט חלק בירושת הארץ, ולכן חשוב לתורה להסביר על איזה רקע חל הפירוד בינו לבין אברהם. בל נשכח, שאברהם הוא שמציע ללוט "הפרד נא מעלי". יותר מזה, הוא נותן לו גם את הזכות לבחור לעצמו מקום לשבת. "אם השמאל ואימינה" וכו'. ומה היה עושה אברהם לו בחר לו לוט את חברון וירושלים, את שכם ובית אל? למזלו, ואולי לחוסר מזלו, בחר לו לוט את ככר הירדן, הפוריה והירוקה בעידן ש"לפני שחת ה'". ואברהם ויתר על חבל ארץ זה ויתור גמור לטובת לוט. היתה מלחמת ארבעת המלכים נגד החמישה. אברהם, לו רצה להנחיל ללוט את הארץ היה משחרר אותו משביו, ומיד ממליך אותו על אזור סדום. אם רצה, יכול היה לנצל את המצב הפוליטי החדש, לחזור בו מן ההסכם עם לוט, ואז היה מספח שנית את סדום לנחלתו. (ומי הרשה לו לוותר על חלקי ארץ ישראל ללוט שאינו בן ברית?)
לו כך היו פני הדברים אכן היה ללוט חלק בין יושבי הארץ. אך היה מי שלא רצה בכך. הוא כרת עם אברהם את ברית בין הבתרים מיד "אחרי הפרד לוט מעמו". הוא החריב את סדום ואת עמורה, ושלח את לוט לצוער, ארצם של עמון ומואב אשר מעבר לירדן מזרחה. (רמז לכך שצוער בעבר הירדן המזרחי, במנין חמשת המלכים. ארבעה נזכרו בשמותם קודם למקומם, ורק האחרון נאמר בו "ומלך בלע היא צוער" לא נאמר שמו. הוא המרוחק, הצטרף כנראה בשלב מאוחר יותר למלחמה).
עכשיו מוסברת גם מלחמתו של אברהם בארבעת המלכים, ומובן הקשרה לכיבוש הארץ המתואר בפרשת לך לך. בראש ספר דברים נזכר "אל תצר את מואב... כי לבני לוט נתתי את ער ירושה. האמים לפנים ישבו בה... רפאים יחשבו אף הם כענקים... ובשעיר ישבו החורים לפנים".
מתי היה הדבר?
התשובה ניתנת מספר פסוקים אחר כך "כי רק עוג נשאר מיתר הרפאים". ואם כן, חזרנו לפרשת לך לך, ולמלחמת ארבעת המלכים נגד החמישה.

אברהם הנלחם בארבעת המלכים, מפצה את לוט וממיר את החלק שאותו בחר, בהסכם "אם השמאל ואימינה" בעבר הירדן המערבי. הוא נלחם במלכים, כובש את ארצותיהם, וארצם יכולה להיות נחלה לבני לוט **במקום** ככר הירדן, במקום בחירתו המקורית של לוט. האם ידע אברהם שה' יהפוך את סדום ואת עמורה? האם ניסה להחזיר בתשובה את אנשי סדום? זאת התורה לא אומרת, כי שאלות אלה אינם חלק מממסכת כיבוש הארץ ע"י אברהם.

עלייתו ונפילתו של ירבעם

ראשי פרקים:
פתח דבר
מרד ירבעם בשלמה
אפרתי מן הצרדה
סבל בית יוסף
בית יוסף
סבל/מס
עבד לשלמה/עושה מלאכה
עבד — מדה כנגד מדה
נבואת אחיה לירבעם
שלמה חדשה
קציץ
שְׁמֶלָה־שְׁלֹמֶה־שְׁלֻמָה
אחיה השילוני
הרמת יד במלך
שלמה בנה
בת פרעה
גזר
גזר — מדה כנגד מדה
שלמה בנה את המלוא
מצרים — מדה כנדש מדה
הרקע למרד עפ"י חז"ל — מניעת עליה לרגל ובת פרעה
בת פרעה
פרץ עיר דוד — המאבק על העליה לרגל
עליה לרגל — מדה כנגד מדה
חלץ תפיליו בפניו
סיכום ביניים
השיבה לשכם
אדורם אשר על המה
ויקהל רחבעם
ירבעם בן נבט — מלך ישראל
תקופת שכם
תקופת פנואל
ירבעם בפנואל — יעד מסעי שישק
מגידו
תקופת תרצה
ירבעם בן נבט — לעתיד לבוא
סיכום

עלייתו ונפילתו של ירבעם

"מידה כנגד מידה"

פתח דבר

שרשי עליתו למלוכה של ירבעם בן נבט נעוצים עמוק בתוך ימי שלטונו של שלמה. מותו של שלמה ועליתו למלוכה של רחבעם בנו מוצאים את ירבעם בן נבט במצרים, לשם גלה כשמרד בשלמה, עוד בחייו. לוח הזמנים המפורט מתי פרץ המרד, מתי גלה ירבעם ומתי שב, אינו מצוי בידנו, אך מתברר כי לוח הזמנים הוא פרט משני ופחות חשוב במערכת הארועים של מרד ירבעם בשלמה, עליתו למלוכה והגורמים שהביאו לנפילתו. עיון בפסוקים — עיון רחב ועמוק — וכמובן עיון בדברי חז"ל יעלה לפנינו תמונה מרהיבה של ארוע בתוך ארוע, שרשו של האחד בתוך־תוכו של הקודם לו, קשרים סמויים וגלויים מרתקים ומפתיעים. מונח המפתח "מדה כנגד מדה".

בדברים שלפנינו יובא נתוח הפסוקים במרד ירבעם בשלמה והרחבתם אל בריחתו מצרימה שובו ארצה, עליתו למלוכה — עד נפילתו. קטעי פסוקים, מידע הנראה קטוע ולא שלם, מצטרפים לכדי מערכת שלימה — מפתיעה ובהירה.

במהלך עליתו ונפילתו של ירבעם יש להבחין בכמה שלבים:

שלב א' — הרקע למרד — ירבעם אחראי לכל סבל בית יוסף
שלב ב' — הרמת יד במלך — מרד בשלמה
שלב ג' — בריחת ירבעם למצרים ושהותו בה
שלב ד' — השיבה לשכם — מרד ברחבעם
שלב ה' — ירבעם בן נבט מלך ישראל
שלב ו' — תקופת שכם — פעולות השנוי מיהודה
שלב ז' — תקופת פנואל
שלב ח' — תקופת תרצה

מרד ירבעם בשלמה

תאור המרד של ירבעם בן נבט בשלמה המלך בא בכתוב במספר פסוקים —

כו) וירבעם בן נבט אפרתי מן הצרדה ושם אמו צרועה אשה אלמנה עבד לשלמה, וירם יד במלך.

כז) וזה הדבר אשר הרים יד במלך, שלמה בנה את המלוא סגר את פרץ עיר דוד אביו.

כח) והאיש ירבעם גבור חיל, וירא שלמה את הנער כי עשה מלאכה הוא ויפקד אותו לכל סבל בית יוסף (מל״א יא, כו־כח).

פסוק כו: מציין את פרטיו האישיים של ירבעם בן נבט, את תוארו ״עבד לשלמה״ ואת עובדת המרד ״וירם יד במלך״.
פסוק כז: מציין את הסיבה העיקרית לפרוץ המרד — ״הקש ששבר את גב הגמל״ — ״שלמה בנה את המלוא סגר בית פרץ עיר דוד אביו״.
פסוק כח: אינו המשך הדברים אלא להיפך — הוא הרקע למעמדו של ירבעם ממנו הוא מרים יד במלך. הארועים המצויינים בפסוק זה ארעו זמן רב קודם לכן. ארועים אלו הם שהביאו את ירבעם למצב שבו הוא מנהיג את המרד בשלמה.
יצויין כי כך נוהג המקרא בפרק כולו; לשלמה קמים שלשה מורדים — ״שטנים״:

1. הדד האדומי — מדרום מזרח
2. רזון בן אלידע — מצפון מזרח
3. ירבעם בן נבט — מצפון ליהודה — אך בתוך ממלכת שלמה עצמה.

ברקע למורדים אלו עומדת האוייבת הגדולה משכבר — מצרים.
וכך מתוארים ״שטנים״ אלו בפסוקים שקודמים לפסוקים דלעיל:

1. מל״א י״א, יד — ״ויקם ה׳ שטן לשלמה את הדד האדומי, מזרע המלך הוא באדום״.
   פסוקי־ההמשך טו־כב מתארים את שקרה הרבה לפני כן: ימי דוד ויואב באדום, בריחת הדד למצרים ושובו לאדום לאחר מות דוד.
2. מל״א י״א, כג — ״ויקם אלקים לו שטן את רזון בן אלידע״.
   המשך הפסוק וכן פס׳ כד־כה מתארים את שקרה הרבה לפני כן: ימי דוד בצובה, בריחת רזון לדמשק ומלכותו על ארם.
3. פסוקינו: מל״א י״א כו־כז ״וירבעם בן נבט... עיר דוד אביו״ ציון מרד ירבעם.

ופסוק ההמשך — כח — הארוע שקדם למרד.
נוסיף ונציין כי הדד ורזון עומדים אך ברקע לפעילותו של ירבעם — כפי שהמקרא שואף לתאר, ולכן באה אריכות יתר בתיאור הארועים שקדמו למרד ירבעם:
המשך הפסוקים — מל״א כט־לט, הכוללים את דברי אחיה לירבעם על קריעת ממלכת שלמה ונתינת עשרת השבטים לשלטונו שלו — קדמו למרד.
פסוק מ׳ — ״ויבקש שלמה להמית את ירבעם ויקם ירבעם ויברח מצרים אל שישק מלך מצרים ויהי במצרים עד מות שלמה״.
פסוק זה סוגר את מרד ירבעם בשלמה עם בריחתו למצרים.

התמונה העולה מנתוח מל״א י״א (יד־מ) — השטנים לשלמה:

המורד	הדד האדומי	רזון בן־אלידע	ירבעם בן־נבט
ארצו	אדום	ארם	אפרים/ישראל
זמן בריחתו	ימי דוד באדום	ימי דוד בצובא	שלמה ייסגר את פרץ עיר דוד אביו
יעד בריחתו	מצרים	דמשק	מצרים
סיום בריחתו	תחילת מלכות שלמה ״והדד שמע במצרים כי שכב דוד עם אבותיו״	תחילת מלכות שלמה ״ויהי שטן לישראל כל ימי שלמה״	תחילת מלכות רחבעם ״וישכב שלמה... וילך רחבעם... ויהי כשמע ירבעם... במצרים״

אפרתי מן הצרדה

על מוצאו ועל מקומו של ירבעם אין ידיעות ברורות. הכתוב לא מציין מאיזה שבט בא וגם הכנוי אפרתי, שיכול כמובן להיות ״בן שבט אפרים״, וכך הובן ע״י חז״ל יכול להיות גם כנוי לאדם חשוב, כפי שמצוי בתנ״ך (הפירוש ממשפחת אפרת, כלומר מיהודה, ומבית לחם, לא שייך כאן).
על עיר מוצאו — הצרדה — רבו הדעות.
יש שרצו לאחדה עם ״צררה״ ו״צרתן״ ויש שהפרידו ונתנו כל שם לעיר אחרת. על הזהוי הגאוגרפי גם כן רבו הדעות:
החל ממזרח לירדן באיזור הסמוך (עד כדי 20 ק״מ) ממעבר אדם (א־דמיה), כולל קרן־סרטבה, דרך איזור בית שאן ועד למערב הר אפרים. הצעת הזהוי האחרונה מנסה לאתר את הצרדה במערב הר אפרים בחרבת בינת־בר, על גדתו הצפונית של וואדי צרידה (סרידה) — קטע מנחל שילה — מעט מצפון לבית אריה. (נ.צ.מ.155162). באיזור מצוי גם ביר צרידה חרבת צרידה וחלת צרידה והממצא הארכיאולוגי מתאים לתקופה.[1] לגבי הזהויים הקודמים[2]

1. פרסום מדעי — מ׳ כוכבי, זהויה של הצרדה עירו של ירבעם בן נבט מלך ישראל, בתוך **ארץ ישראל**, כ׳ (ספר יגאל ידין), ירושלים, תשמ״ט עמ׳ 198 — 201.
ופרסום עממי לפי כן, דוד עיטם(?) כאן נולד ירבעם בן נבט, בתוך **סלעית** ה/9. במאמרו של כוכבי — ביבליוגרפיה רחבה (נראה שעיקר הכוונה היתה לזהות כאן את הצרדה (אע״פ שרק נוסח השבעים מציין ב״הר אפרים״) כדי להיות קרובים עד כמה שאפשר לדעתו של אולברייט שזיהה את הצרידה בבירעיסאנה הסמוכה...
2. וראה סכומו של בוסתנאי עודד, **אנציקלופדיה מקראית**, ו, ערך ״צרדה, צררה, צרתן״, עמ׳ 765 — 769 וביבי שם.

המנסים למצוא את מקומה של הצרדה עיר ירבעם באזור מעבר אדם (דמיה) נציין שתי נקודות:

1. אם אכן שכנה הצרדה בבקעת הירדן מובן הקשר בין ירבעם לבין פנואל ועבר הירדן המזרחי.
2. אם אכן שכנה הצרדה בבקעת הירדן יתכן והיתה כפופה, מנהלית, לעיר הפלך עקרבה. אמנם, עיר זו נודעה כעיר מחוז רק בתקופה מאוחרת יותר אולם בהחלט יתכן שמעמד הזה ניתן לה עוד בתקופת שלמה. גם אם לא היתה עקרבה עיר מחוז בימי שלמה הרי ודאי הוא שבימי הבית השני היתה בירת מחוז. יפה, על כן, הנסיון לתלות את לשון התשובה של רחבעם "לעם הזה" — "ואני אייסר אתכם בעקרבים" (מל"א יב, יא. דבהי"ב י, יא) כרומז לעיר המחוז בה נמצאת עירו של ירבעם — מנהיג המרד.[3]

"סבל בית יוסף"

על מנת לרדת לעומקם של דברים שומה עלינו לעיין בפסוק הרקע לפרוץ המרד —

"והאיש ירבעם גבור חיל, וירא שלמה את הנער כי עושה מלאכה הוא ויפקד אותו לכל סבל בית יוסף" (מל"א יא, כח).

"בית יוסף"

ירבעם, איש גבור חיל, עושה מלאכה — בקי ויודע ממונה על ידי שלמה "לכל סבל בית יוסף". אין אנו יודעים בודאות מהו "סבל בית יוסף". אך ברור כי אין כאן הפרדה בין אפרים (אולי שבטו של ירבעם האפרתי) לבין מנשה. שניהם יחד קרויים "בית יוסף". זוהי נקודה ראשונה המחזירה אותנו — ואת ירבעם — הרחק לאחור, אל הימים של יוסף במצרים — לפני היותם של אפרים ומנשה לעומדים בפני עצמם ומקבילים ל"כראובן ושמעון יהיו לי" (ברי מח, ה). יש לזכור שכל ימי המדבר, ימי יהושע והשופטים ואפילו ימי דוד היתה חלוקה ברורה בין אפרים ובין מנשה. (מלבד מקרים בודדים כמו בני יוסף לפני יהושע ביהו' יז' יד־יח, ושם הבדל בין אפרים למנשה, כמו כבוש בית־אל בשופטים א, כב־כו וכן שם פס' לה).

סבל/מס

מהו סבל? קשה לדעת בודאות, אך קרובים הדברים להיות: פועלים, סבלים

3. וראה, י. קיל בפירושו **דעת מקרא**, לדבהי"ב י, יא הע' 22, פירוש זה יפה הוא גם אם אין הוא נכון.

— מס של עובדים. אמנם "מס עובד" לא לקח שלמה מתוך בני ישראל אלא רק משרידי עממי כנען —

"כל העם הנותר מן האמורי החתי הפרזי החוי והיבוסי אשר לא מבני ישראל המה בניהם אשר נותרו אחריהם בארץ אשר לא יכלו בני ישראל להחרימם ויעלם שלמה **למס־עובד** עד היום הזה. ומבני ישראל לא נתן שלמה **עבד** כי הם אנשי המלחמה **ועבדיו** ושריו ושלישיו ושרי רכבו ופרשיו אלה שרי הנצבים אשר **על המלאכה** לשלמה חמשים וחמש מאות הרודים בעם **העשים במלאכה**" (מל"א ט, כ־כג).

מן הנ"ל עולה כי הפועלים הפשוטים היו משרידי עממי כנען, אך כל מערכת הפקוח והשליטה וכמובן המערכת השלטונית הכפופה למלך היתה מבני ישראל.

ברקע ההקבלה "סבל — מס עובד" עומד הפסוק "ויט שכמו **לסבול** ויהי **למס עובד**" (בר' מט, טו).

כן הפסוק "וישימו עלי **שרי מסים** למען ענותו **בסבלותם** (שמ' א, יא). יתכן גם שאת הבטוי "סבל בית יוסף" יש לקשר לאותם "שבעים אלף נשא־סבל (מל"א ה, כט) שהיו לשלמה.

ציינו לעיל כי "מס עובד" לא העלה שלמה מתוך בני ישראל אך "מס" — כלומר פועלים שאינם בדרג הנמוך ביותר — אכן היו מכל ישראל — כולל מ"בית יוסף" —

"ויעל המלך שלמה **מס** מכל ישראל ויהי **המס** שלשים אלף איש. וישלחם לבנונה עשרת אלפים בחדש חליפות, חדש יהיו בלבנון שנים חדשים בביתו **ואדונירם על המס**, ויהי לשלמה שבעים אלף **נושא סבל** ושמונים אלף חצב בהר. לבד משרי הנצבים לשלמה אשר **על המלאכה** שלשת אלפים ושלש מאת הרודים בעם **העושים במלאכה**. ויצו המלך ויסיע אבנים גדולות אבנים יקרות ליסד הבית אבני־גזית". (מל"א כז־לא).

התמונה העולה מבהירה מהו "סבל בית יוסף": אותם פועלים סבלים — "מס", (אמנם לא מן הנמוכים ביותר) המבלים "חדש בלבנון ושנים חדשים בביתו" בחציבת אבני גזית לבנין בית ה'. מלבד בנין בית ה' היה **למס** — פועלים מבני ישראל, תפקיד נוסף — לחצוב אבנים למפעלי בניה נוספים: "וזה דבר המס אשר העלה המלך שלמה לבנות את בית ה' ואת ביתו ואת **המלוא** ואת חומת ירושלים ואת חצור ואת מגדו ואת גזר..." (מל"א ט, טו־טז).

עבד לשלמה / עשה מלאכה

מן הפסוקים דלעיל מוסברים גם הבטויים בפסוקי המרד —

(כו) ירבעם בן נבט... **עבד** לשלמה — "ומבני ישראל לא נתן שלמה **עבד** כי הם אנשי המלחמה **ועבדיו**..." (מל"א ט, כב).

(ויודגש כי "עבד המלך" פירושו פקיד גבוה ולא עבד נרצע נחות דרגה ונטול זכויות).

(כח) "והאיש ירבעם — כי **עשה מלאכה** הוא" — לבד משרי הנצבים לשלמה אשר **על המלאכה**" (מל"א ה, ל).

אלה שרי הנצבים אשר **על המלאכה** לשלמה. (מל"א ט, כג).

עבד — מדה כנגד מדה

לעיל ב"פסוקי המרד" הדגשנו את המלים:

עבד לשלמה, עשה מלאכה, בית יוסף.

בטויים אלו מקשרים אותנו אל העבר הרחוק — ימי שלטונו של יוסף במצרים:

בבית פוטיפר — "לעשות מלאכתו" (בר' לט, יא).

בבית הסוהר — "אשר הוא עשה" (בר' לט, כב־כג).

"בית יוסף" — (בר' מג, מספר פעמים).

עבד עבדים — (בר' מד, מספר פעמים) ובעיקר —

"ועתה ישב נא עבדך תחת הנער עבד לאדני" (בר' מד, לג).

ישאל השואל — מה ראינו להרחיק עד ימי שלטונו של יוסף במצרים, רק בשל מספר ביטויים המופיעים כאן וכאן, אך מצויים במקומות נוספים במקרא?

על כך תשובתנו ערוכה:

"בית יוסף" — שבטו המרחב של ירבעם האפרתי נאנק תחת היותו "סבלי" ו"מס" למפעלי הבניה הגדולים של שלמה בן דוד, מלך ישראל. ירבעם, "עבד לשלמה", נצב בין בני שבטו ובין שלמה מלכו. (הרחק ברקע — בימי השופטים גדעון ויפתח נשמעת טענת אפרים נגד השופט) ההקבלה המתבקשת היא דווקא ניגודית:

מול הימים הרחוקים בהם **יוסף הוא המלך** המצליח במלאכתו **ויהודה המציע להיות לו עבד**, המצב היום — בימי ירבעם — **שלמה משבט יהודה הוא המלך**, המצליח במלאכתו ואילו בית יוסף ועליהם ירבעם הם הם **עבדים לשלמה.** מכאן נוצרה הדרך ל"וירם יד במלך".

המשכו של קו זה — המודגש בפסוק "עבד לשלמה" — יבוא בעמות הגדול בין רחבעם לירבעם בשכם:

מול תביעות העם —

"אביך הקשה עולנו, ואתה עתה הקל מעבודת אביך הקשה אשר נתן עלינו **ונעבדך**" (מל"א יב, ד).

דוחה רחבעם את עצת הזקנים "אשר היו עומדים את פני שלמה אביו בהיותו חי:

"אם היום תהיה **עבד** לעם הזה **ועבדתם** ועניתם ודברת אליהם דברים טובים, והיו לך **עבדים** כל הימים..." (מל"א יב, ז).

יהודה עבד ליוסף — **ירבעם** עבד לשלמה — **רחבעם** שאינו מוכן להיות עבד.

מידה כנגד מידה.

נבואת אחיה לירבעם

"ויהי בעת ההיא", כפי שנראה להלן קרוב לוודאי שנבואת אחיה לירבעם היתה מיד ובסמוך למנויו של ירבעם לכל סבל בית יוסף. הדבר ארע זמן רב לפני מקומם של הפסוקים בספר, שהרי מיד לאחריהם מסוכמים ימי מלכותו של שלמה, ואלו מנויו של ירבעם לכל סבל בית יוסף קדם לזה שנים רבות. ברם, נבואת אחיה צמודה היא, כפי הנראה, למנויו של ירבעם.

שלמה חדשה

"וימצאו אותו אחיה השלוני הנביא בדרך והוא מתכסה בשלמה חדשה..." (מל"א יא, כט).

נחלקו חכמים —

שמלתו של מי? רב ולוי: חד אמר — שמלתו של אחיה (וחד אמר — שמלתו של ירבעם, אמר רב שמואל בר נחמני, נראין הדברים שמלתו של אחיה) שכן דרך הצדיקין להיות מצטערין בשעה שיש מחלוקת במלכות בית דוד. (מדרש שמואל וילקוט שמעוני שמואל קכ"ג).

ברם, השאלה הנשאלת היא — מה ענין יש בשלמתו החדשה של אחיה, ומה חדוש בכך שהנביא קורע את שמלתו החדשה?

נראה על כן, לומר שמלתו של ירבעם היא והדגש הוא על "שלמה חדשה" דווקא, כמצויין שוב בפסוק שלאחר מכן —

"ויתפש אחיה בשלמה החדשה אשר עליו" (מל"א, יא, ל).

ונדגיש —

ירבעם היה במצב של לבישת השלמה החדשה, השלב שבו הניח אותה עליו, לבש אותה, ולא שכבר היה לבוש בה, שהרי כך אומר הכתוב הבדל שבין שני הפסוקים:

בראשון — "והוא **מתכסה** בשלמה חדשה",

ובשני — "בשלמה החדשה אשר **עליו**".

אשר על כן, נראה לומר, שלבישתו את השלמה החדשה, התכסותו של ירבעם בה היא המשך ישיר לפסוק שלפני כן —

וירא שלמה את הנער... **ויפקד** אותו לכל סבל בית יוסף" (מל"א יא, כח).

נראה שעם קבלת המנוי של אחראי "לכל סבל בית יוסף", קבל ירבעם שלמה חדשה והתכסה בה.

ענין לבוש חדש כבטוי לקבלת מנוי ואחריות מצוי במקרא —

"כי יתפש איש באחיו בית אביו: **שמלה** לכה — **קצין** תהיה לנו... ישא ביום ההוא לאמר לא אהיה חבש ובביתי... ואין **שמלה** לא תשימוני **קצין עם**". (ישעיה ג, ה־ו).

נראה, אם כן, שהבטוי החיצוני להתמנות כ"קצין עם" או כאחראי, היה לבוש השמלה.

יתר על כן, עם קבלת המנוי של יהוא למלך ישראל, אנו מוצאים:

"ויקם ויבא הביתה, ויצק שמן על ראשו ויאמר לו כה אמר ה' אלקי ישראל משחתיך למלך אל עם ה', אל ישראל... ויאמר... כה אמר ה' משחתיך למלך אל ישראל. וימהרו ויקחו איש בגדו וישימו תחתיו אל גרם המעלות ויתקעו בשופר ויאמרו מלך יהוא" (מל"ב ט, ו־יג).

שרי־החיל של יהוא שמים את בגדיהם תחתיו עם הוודע דבר משיחתו למלך.

נוסיף ונציג את אבי־אביו של ירבעם, את יוסף:

"וישראל אהב את יוסף מכל בניו כי בן זקונים הוא לו ועשה לו כתונת פסים... המלך תמלך עלינו אם משל תמשל בנו..." (בראשית לז, ג־ח).

הכתונת — השונה מהכתנות הרגילות, או הנוספת עליהן, היא הגורמת לאחיו לחשוב שכוונת יוסף היא מלוכה וממשל עליהם. הוכחת הדברים — בעת השלכתו הבורה —

"ויהי כאשר בא יוסף אל אחיו ויפשיטו את יוסף את כתנתו את כתנת הפסים אשר עליו. ויקחו וישליכו אותו הבורה ..." (בראשית לז, כג־כד).

וכמובן בהמשך — טבילת הכתונת בדם...

קצין

נשוב לדברי ישעיהו "**שמלה** לך **קצין** תהיה לנו".

על מנוי כהנים "אשר לא מבני לוי" בידי ירבעם אומר הכתוב —

"ויעש כהנים **מקצות** העם" (מל"א יב, לא).

"ויעש **מקצות** העם כהני במות" (מל"א יג, לג).

אומר הספרי (במ' פ"ה) —

ר' שמעון בן מנסיא אומר — ותאכל **בקצה** המחנה — במוקצים שבהם — בגדולים שבהם וכה"א וישימו העם אותו עליהם לראש **ולקצין**.

ירבעם בשמלתו החדשה מתמנה לקצין ע"י שלמה, ועם עליתו לשלטון — שנים רבות לאחר מכן — הוא ממנה כהנים — מקציני העם על מנת לקעקע את מלכות בנו של שלמה...

שְׁמְלָה — שַׂלְמָה — שְׁלֹמֹה

חלופי שמלה־שלמה מקובלים בתנ"ך כדרך שמקובל החילוף כבש־כשב וכיו"ב אולם בהקשר שלפנינו יתכן ומשמעות נוספת נלווית לחלוף זה (והעיר על כך ר"י קיל בדעת מקרא למל"א יא, כט העי' 73 ג):

"...ושמא תפס במכוון בחילופין אלה, כדי לרמוז, על דרך של לשון נופל על לשון, לשם שְׁלֹמֹה שאולי הגוהו בני אפרים בשי"ן שמאלית (ראה שופטים יב, ו)".

כידוע בשופטים יב, ו בעקבות מלחמתו ונצחונו של יפתח בבני עמון וצעקתם של בני אפרים אליו אנו מוצאים את חלוף השי"ן בשי"ן שמאלית ואף בסמ"ך:

"ויולכד גלעד את מעברות הירדן לאפרים, והיה כי יאמרו פליטי אפרים אעברה, ויאמרו לו אנשי גלעד האפרתי אתה, ויאמר לא. ויאמרו לו אמר נא שבלת ויאמר סבלת ולא יכין לדבר כן...".

יתכן ובחלוף שמלה־שלמה יש כאן שמור נוסף לחלוף הגיה זה.

אחיה השילוני

אחיה, מבשר מלוכתו של ירבעם, בן שילה הוא. אין אנו מקבלים את הדעה[4] הרואה ב"אחיה השלוני מבית עלי היה, ועל כן רחש טינה שבלב נגד שלמה, שנישל את בית אבותיו מירושלים. אין להתעלם גם מכך שאחיה השילוני מעורב היה בין האפרתים, ואין זה מן הנמנע שגם זכר תפארתה של שילה, שעברה לירושלים יורשתה, שימש גם הוא מניע למרירותו כנגד בית דוד" — אחיה נביא אמת היה ואין לראות ברקע המשפחתי והיישובי שלו סיבה ומניע ל"טינה שבלב"! ובנוסף לכך לא מבית עלי היה אחיה אלא לוי דווקא[5]. אולם יש לומר כי **הקב"ה** נטע בלבו ובפיו של אחיה דווקא את

4. ש. ייבין בדברי ש. אברמסקי, מרד ירבעם והרקע ל"סור אפרים מעל יהודה" בתוך **עיונים בספר מלכים** א, ירושלים, 1985, עמ' 354.

5. מדרש הגדול, במדבר כו, סג.

הנבואה לירבעם, ע"מ שבן שילה זה יזדהה הזדהות מושלמת עם נבואתו בגלל הרקע ממנו בא. קל יותר יהיה לנביא להתנבא כאשר בן אפרים, השבט בשטחו שוכנת עירו של הנביא עצמו שירדה מגדולתה, הוא נושא נבואתו, ובוודאי כאשר נבואה זו ענינה מלוכת בן אפרים על עשרה משבטי ישראל. דוגמה נאה לענין זה — **הקב"ה** מנבא את ירמיהו בן ענתות שעל גבול המדבר הצחיח בנבואות חורבן וכליון ואילו את חנניה בן עזור, הנביא אשר מגבעון בלב הארץ הפוריה רווית המים והצמחיה, מנבא **הקב"ה** לנביא שקר של החזרת הכלים מבבל, שלווה ובטחון[6].

הרמת יד במלך

על מנת לרדת לעומקם של דברים יש לעיין בפסוק המסביר את הרקע למרד:

"וזה הדבר אשר הרים יד במלך, שלמה בנה את המלוא סגר את פרץ עיר דוד אביו" (מל"א יא, כז).

יתכן שאלו הם שני דברים שונים ונפרדים — בנית המלוא מחד וסגירת פרצות העיר מאידך. יתכן ואלו הם שני צדדים של אותו ארוע — בנית המלוא מהווה את סגירת פרצות העיר. ותתכן אפשרות שלישית — ששני הדברים, השונים, מכוונים ומביאים לידי תוצאה שווה.

נעבר ונבדוק את הדברים בהקשרם הצמוד ובהקשרם הרחב.

"שלמה בנה"

מפעלי בניה רבים נזקפים בכתוב לזכותו של שלמה: בירושלים (בית ה', בית המלך, בית יער הלבנון, חומת ירושלים וכמובן המלוא) וברחבי הארץ (חצור, מגידו, גזר, בית חורון עליון ותחתון, תמר־תדמר במדבר, בעלת, ערי מסכנות, ערי רכב, ערי פרשים) ובלשון הכתוב המסכם:

"ואת חשק שלמה אשר חשק לבנות בירושלם ובלבנון ובכל ארץ ממשלתו" (מל"א ט, יט).

ייתכן מאד שאת הרקע למפעלי הבניה הללו יש לראות דווקא במצרים — הידועה במפעלי הבניה שלה עוד מימים קדומים. די לנו אם נציין את ימי ישראל במצרים —

"ויבן ערי מסכנות לפרעה" (שמות א, יא).

ונקבילם לנאמר אצל שלמה —

"ואת כל ערי המסכנות אשר היו לשלמה" (מל"א ט, יט).

ונדגיש — כדלעיל — את הסמיכות של ערי מסכנות אלו לנאמר אצל

6. וראה מאמרי "חרבן שילה: ראשית הגלות, **נקודה** 32, ז' מנ"א תשמ"א (7.8.81), עמ' 10־11.

ישראל במצרים "ישרי **מסים... בסבלותם**" (באותו פסוק) ולנאמר אצל שלמה **סבל ומס.**

גם חז"ל עמדו על קשרי הבניה בין שלמה למצרים:

"כשבקש שלמה לבנות את בית המקדש שלח אצל פרעה אמר לו שלח לי אומנין בשכרן שאני רוצה לבנות את בית המקדש (ילק"ש, מלכים סוף קע"ז).

בת פרעה

אם הזכרנו את מפעלי הבניה של שלמה והקבלנו אותם למפעלי הבניה הגדולים של מצרים, הרי שנקודת החבור היא בת פרעה אשת שלמה —

"ויתחתן שלמה את פרעה מלך מצרים, ויקח את בת פרעה ויביאה אל עיר דוד עד כלותו לבנות את ביתו ואת בית ה' ואת חומת ירושלים סביב" (מל"א ג, א; וראה גם בדבהי"ב ח, יא).

מלבד שמציין הפסוק את נשואי שלמה לבית פרעה הרי הוא קושר ענין זה למפעלי הבניה של שלמה, ללמדך את הרקע והקשר המצרי של מפעלי הבניה הללו.

וכן הפסוק "ובית יעשה לבת פרעה אשר לקח שלמה — כאולם הזה" (מל"א ז, ח) משולב בתוך מפעלי הבניה בירושלים[7].

גזר

אחד ממפעלי הבניה הגדולים של שלמה הקשור קשר הדוק לנשואיו לבת פרעה, הוא בנינה של גזר:

"וזה דבר **המס** אשר העלה המלך שלמה לבנות... ואת חצור ואת מגידו ואת **גזר.** פרעה מלך מצרים עלה וילכד את גזר וישרפה באש ואת הכנעני היושב בעיר הרג, ויתנה שלחים לבתו אשת שלמה. ויבן שלמה את גזר..." (מל"א ט, טו־יז).

פרעה כובש ושורף את גזר, הורג את תושביה הכנעניים ונותנה "שלוחים" לבתו אשת שלמה. שלמה משקם את העיר ובונה אותה כאחת משלש הערים החשובות — חצור מגידו גזר[8] ואולי הופך אותה לאחוזת מלך

7. על בת פרעה נעמוד עוד להלן בדברי חז"ל.

8. יצויין כי במחקר הארכיאולוגי נמצאו עדויות למפעלי הבניה של שלמה בשלש הערים הללו — ובתכנון שווה. ראה בערכיהם באנציקלופדיה לחפירות ארכיאולוגיות בארץ ישראל, ירושלים תשל"א, והקבלת השערים השווים — י. ידין, בקובץ **בימי בית ראשון**, ירושלים תשנ"ב, עמ' 66 — 110.

דוגמת צקלג (״לכן היתה צקלג למלכי יהודה עד היום הזה״ — שמ״א כז, ו).

תחילתו של הפסוק מספר מי השתתף במפעל בניה זה של גזר — ״וזה דבר **המס**״ — אותו מס־סבל בית יוסף עליו אחראי ירבעם בן נבט. ונשים אל לבנו — גזר, עיר בנחלת יוסף[9] וליתר דיוק בנחלת שבט אפרים שבטו של ירבעם. עליה ועל תושביה הכנענים אנו שומעים:

״ולא הורישו את הכנעני היושב בגזר, וישב הכנעני בקרב אפרים עד היום הזה ויהי למס עובד״ (יהושע טז, י).

גזר — מדה כנגד מדה

נוכל על סמך עדויות אלה לנסות ולנחש מה ״עבר בראשם״ של ירבעם — האחראי, ושל בני שבטו ״המס״ — ״סבל בית יוסף״ הבונים את העיר: גזר עיר בנחלת אפרים, אך אפרים לא הצליחו להוריש את הכנעני אשר בה. והנה עולה פרעה מלך מצרים, כובש והורס את העיר ואת הכנעני שבה הורג — אך אין הוא נותנה לבני אפרים — אלא דווקא שלוחים לבתו — אשת שלמה, בן שבט יהודה. על רקע המתח הקיים בין אפרים ליהודה כפי שציינו לעיל (עבד — מדה כנגד מדה) עולה וגובר המתח בין שבטי יוסף ומנהיגם ירבעם לבין שלמה בן דוד — משבט יהודה.

״שלמה בנה את המלוא״

לא היקפם של מפעלי הבניה של שלמה היו הגורם הישיר למרד, אם כי היוו אלו את הרקע והגורם למתח המצטבר לקראתו. ״הקש ששבר את גב הגמל״ היתה דווקא בנית ״המלוא״.

עיון בפסוקים ידהים ויסביר כאחת את הענין כולו:

״וישב דוד במצודה ויקרא לה עיר דוד ויבן דוד סביב מן **המלוא** וביתה״ (שמ״ב ה, ט ומקבילותו בדבה״א יא, ח).

דוד הוא זה הבונה את המלוא בעיר דוד, אך אם שלמה בונה שוב את המלוא (מל״א ט, טו לעיל) נראה שמאז בניתו ע״י דוד נפרץ המקום, וכך, בימי שלמה מגיע המצב ל־:

״וזה אשר הרים יד במלך, שלמה בנה את המלוא סגר את פרץ עיר דוד

9. ראה ספרות המחקר הרחבה, העוסקת בלוח גזר, ובעיקר דברי טור־סיני, **הלשון והספר**, ירושלים, תשי״ד, עמ׳ 52 — 44. המפנה לקריאה וכל־וכיל כהגיה הצפונית אם כי אינו מרחיב בכך. כאן יודגש כי ע״פ לוח גזר מתחילה השנה החקלאית — ב״ירחו אספי״, ירחי האסיף, כפי שמתקין ירבעם עם עליתו לשלטון...

אביו״ (מל״א יא, כז)[10].

כבר ציינו לעיל כי את בניני שלמה בנה ״המס״ הכולל את ״סבל בית יוסף״ — כולל את בנית המלוא:

״וזה דבר **המס** אשר העלה המלך שלמה לבנות את בית ה׳ ואת ביתו ואת **המלוא**...״ (מל״א ט, כד).

השיא בבנית המלוא מוצג בפסוק הבא —

״אך **בת פרעה** עלתה מעיר דוד אל ביתה אשר בנה לה, **אז** בנה את **המלוא**״ (מל״א ט, כד).

קשר הדוק ובלתי ניתן להפרדה בין בנית המלוא לבין מגוריה של בת פרעה בביתה בעיר דוד.

עתה עולה התמונה בכל בהירותה —

מצרים — מדה כנגד מדה

בנית המלוא בעיר דוד בירושלים, בה משתתפים גם ״המס״ / ״סבל בית יוסף״ ובראשם ירבעם בן נבט מתאפשרת ע״י בנית בית לבת פרעה. זו היא בתו של פרעה מלך מצרים שכובש את גזר — העיר שבנחלת אפרים — אך אינו נותן אותה לבני אפרים אלא ״שלוחים לבתו אשת שלמה...״

מה אירוני הדבר — לכשפורץ המרד על רקע ״בנה את המלוא״ עם עלותה של בת פרעה מלך מצרים לעיר דוד — בורח ירבעם בן נבט דווקא — **למצרים**, אל שישק מלך **מצרים**.

ויהי **במצרים** עד מות שלמה״ (מל״א יא, מ)[11].

האירוניה תושלם חמש שנים מאוחר יותר כאשר שישק מלך מצרים יעלה על ירושלים (ע״פ הכתובים — מל״א יד) אך ירמוס ברגל גאווה כל חלקה

10. נקביל כאן שני פסוקים, האחד במרד ירבעם בשלמה והשני בימי חזקיהו:
מל״א יא, כז — ״...שלמה **בנה** את **המלוא** סגר את **פרץ עיר דוד** אביו״.
דבהי״ב לב, ה — ״ויתחזק (חזקיהו) **ויבן** את כל החומה **הפרוצה**... ויחזק את **המלוא עיר דוד**...״.
על קוי דמיון רבים בין ירבעם בן נבט וחזקיהו ראה מאמרי ״לבירור הבדלים בין ממלכת ישראל לממלכת יהודה בימי ירבעם בן נבט״ בספר יעקב לסלו״, ת״א, תשמ״ה, עמ׳ 215—235, בעיקר עמ׳ 221—225.

11. ואין זה משנה כלל אם היה זה אותו פרעה שהתחתן בשלמה ושעלה על ירבעם (שישק) או שהיו אלו שני פרעונים שונים ואפילו משתי שושלות שונות כמקובל במחקר. וראה על חותנו של שלמה **בדעת מקרא** למל״א ט, טז העי׳ 10א, ובמל״א יא, מ. וכן נוסח התרגום הלטיני, הוולגטה, המוסיף לאחר מל״א יב — ששישק נתן לירבעם את אחותו הבכירה של אשתו, תרמינה, לאשה וממנה בנו אביה.

טובה בממלכתו־החדשה של ירבעם — בן חסותו מן העבר הקרוב (ע״פ כתובת שישק).
בת מלך **מצרים** נשאת לשלמה — ירבעם בורח מפניו **למצרים** — מלך **מצרים** עולה על ירושלים ועל ירבעם.
מצרים — מדה כנגד מדה[12].

הרקע למרד עפ״י חז״ל: מניעת עליה ורגל ובת פרעה

נעבור עתה לתאור מרידתו של ירבעם בשלמה — על פי דברי חז״ל. דברי חז״ל נדרשים על הפסוק המרכזי המתאר את המרד:

> ״אמר רבי יוחנן מפני מה זכה ירבעם למלכות? מפני שהוכיח את שלמה, ומפני מה נענש? — מפני שהוכיחו ברבים. שנאמר ״וזה הדבר אשר הרים יד במלך, שלמה בנה את המלוא סגר את פרץ עיר דוד אביו״, אמר לו: דוד אביך פרץ פרצות בחומה כדי **שיעלו ישראל לרגל** ואתה גדרת אותם כדי לעשות **אנגריא לבת־פרעה...**״ (סנהדרין קא, ע״ב).

לשני כוונים עולה תוכחתו של ירבעם לשלמה. האחד — סגירת פרצות העיר ע״מ למנוע עליה לרגל מרווחת כבימי דוד, אלא כניסה מסודרת, זאת על מנת — וזה הכוון השני של תוכחתו — על מנת לעשות אנגריא — גביית מס אנשים / ״סבלי״ לבת פרעה, לבנות את ביתה. וברור שחז״ל מחברים את שני חלקי הפסוק: ״בנה את המלוא״ ו״סגר את פרץ״. ברור גם שלנגד עיני חז״ל עמדה ההקבלה עליה עמדנו לעיל — ״אך בת פרעה עלתה מעיר דוד...**אז בנה את המלוא״.**

בת פרעה

המשך הכוון של תלית אשמתו של שלמה בנשואיו לבת פרעה מצוי במקור נוסף — ילקוט שמעוני ירמיהו, ש״כ (ע״פ ויקרא רבה פי״ב, ובמדבר רבה פי״י):

> ״כי על אפי ועל חמתי היתה לי העיר הזאת. אמר רבי יודן כל אותן שבע שנים שבנה שלמה את בית המקדש לא שתה בהן יין, וכיון שבנה את בית המקדש **ונשא את (בתיה) בת פרעה**[13] אותו הלילה שתה יין והיתה שם שתי בלזמאות אחת שמחה לבנין ביהמ״ק ואחת שמחה

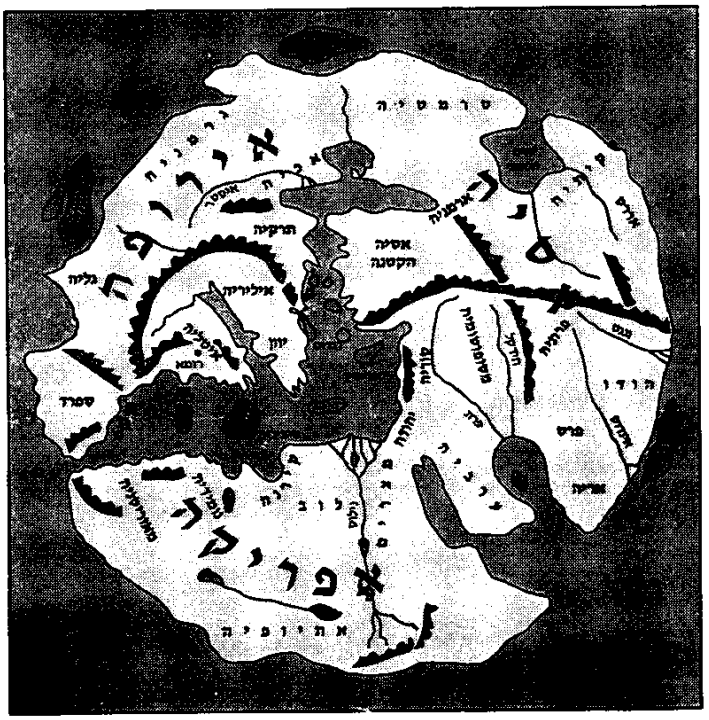
12. על ״מדה כנגד מדה״ ב״המלוא״ נעמוד עוד להלן.
13. מדרש אחר, סדר עולם רבה ט״ו (מהד׳ רטנר, עמ׳ לג) מציין את נשואי שלמה ובת פרעה עם תחילת בנית בית המקדש ולא עם חנוכתו. לענייננו — אין זה משנה כלל.

לבת פרעה, אמר הקב"ה של מי אקבל של אלו או של אלו, באותה שעה עלתה על דעתו להחריבה ...".

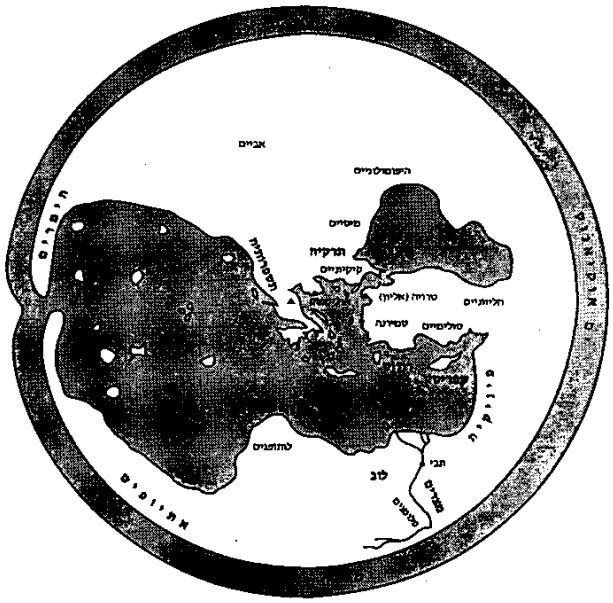
מכוון נוסף וביתר חריפות, הקושרת את בנין בית ראשון עד לחרבנו של הבית השני —

(אמר רבי יצחק) ואמר רב יהודה אמר שמואל בשעה שנשא **שלמה את בת פרעה** ירד גבריאל ונעץ קנה בים והעלה שרטון ובו נבנה כרך גדול שברומי" (סנהדרין כא, עב וילק"ש מלכים קצ"ו)[14].

14. מדהימה העדות הכרטוגרפית לדברי חז"ל אלו:



מפת העולם הרומאית (שיחזור לפי קונראד מילר)



העולם בזמנו של הומרוס

בזמנו של הומרוס אין זכר ל"מגף האטלקי" ול"כרך גדול שברומי". מאוחר יותר — לאחר נשואי שלמה לבת פרעה ו"נעיצת קנה בים והעלה שרטון" — נראה ה"מגף" (אם כי בצורה מעוותת) ובו, כמובן, הכרך הגדול, רומי... (וראה בספרו של ישראל אריאל, **אטלס א"י לגבולותיה ע"פ המקורות**, הוצ' כנה, ירושלים, 1988, עמ' 54, 64).

תודתי לאחי, ר' **יצחק אמיתי (אורליך)**, שהעמידני על אבחנה זו.

הבאנו לעיל את תוכחתו של ירבעם לשלמה. חז"ל יודעים לתאר תוכחה זו בציוריות רבה, שלוב של דברי התוכחה והמדרש על שתית היין של שלמה עם חנוכת המקדש ונשואיו לבת־פרעה (המשך ילק"ש ירמיהו שכ, ויק"ר יב ובמ"ר פ"י, דלעיל):

"אמר ר' הוניא (חוניא) שמונים מיני רקודין רקדה בת פרעה באותו הלילה, והיה שלמה ישן עד ד' שעות ביום ומפתחות של בית המקדש נתונות תחת ראשו (ה"ד על תמיד של שחר שקרב בארבע שעות), נכנסה אמו והוכיחתו וי"א **ירבעם בן נבט נכנס והוכיחו.** ויכול היה (להכנס ולהוכיחו)?

(ר' חגי בשם) ר' יצחק אמר **עמד וכנס (שמונים) אלף מתוך שבטו ונכנס והוכיחו** הדא הוא דכתיב (זהו שכתוב) — כדבר אפרים רתת[15].

(המשך המדרש נותן לו באופן ברור את מדת "מדה כנגד מדה" גם בענין זה של תוכחת ירבעם לשלמה:

"אמר לו הקב"ה (לירבעם) למה אתה מוכיחו "נשיא הוא בישראל"?! חייך שאני מטעימך משררותו ואין אתה יכול לעמוד בה. כיון שנכנס למלכות מיד — "ויאשם בבעל וימת").

התמונה העולה מתיאור זה היא של מרד ירבעם בשלמה באופן רחב ביותר: לא רק ירבעם — "וירם יד במלך", אלא ירבעם בראש אלף — או אפילו שמונים אלף!!! מבני שבטו, שבט אפרים, מתפרצים אל חדרו של שלמה ומוכיחים אותו בכמה וכמה ענינים, שהמתח סביבם גבר והלך משל התקופה שקדמה למרד:

סבל בית יוסף — מפעלי הבניה — גזר — המלוא — ביתה של בת פרעה — סגירת פרצות חומת העיר ומניעת עליה נוחה לרגל — הקרבת התמיד באחור — ונשואיו לבת פרעה.

השלמת התמונה עולה מדבריו של יוסף בן מתתיהו על ירבעם בן נבט — "ראה אותו שלמה והוא איש אמיץ ובעל רוח נועזה, עמד ומינהו למפקח על בנין החומות בשעה שהקיף את ירושלים ביצורים. והוא דאג לעבודה באופן כזה שהמלך הפליג בשבחו ונתן בידו כשכר כבוד את משרת **שר הצבא בשבט יוסף**" (קדמוניות היהודים, ח, ז, ז, 206, תרגום שליט).

כאן נוסיף שחז"ל ראו קשר הדוק בין שנות נשואיו של שלמה לבת פרעה לבין אורך מלכותו־המיועדת של בית ירבעם:

"לדוד — נתן לו מלכות שלושים ושש שנה על ישראל, לו — ל"ג ולבנו

15. צבי הירש קצנלבוגן (ק"ב) ב"**נתיבות עולם**" וילנא, תרי"ח (מהד' מצולמת, ת"א, תשכ"ט), מסביר את המספר אלף בדרשת הגימטריה של המלה "רתת" בפסוק הזה — "כדבר אפרים רתת"... (גם כאן — תודתי לאחי ר' יצחק אמיתי (ארליך).

— ג', ואלו זכה ירבעם בן נבט היתה מלכות ישראל מסתיימת בידו לו — ל"ג לבנו — ג".
וכן הוא אומר "ואענה את זרע דוד", מה ת"ל "למען זאת" אלא כנגד ל"ו שנה שנתחתן בפרעה מלך מצרים..." (סדר עולם רבה סוף פ' טו).

פרץ עיר דוד — המאבק על העליה לרגל

הזכרנו לעיל שבנוסף לנשואי שלמה לבת פרעה ו"הקשר המצרי" שלו, הרי שגם מניעת העליה לרגל הוותה את העילה לפרוץ המרד —

"אמר לו (ירבעם לשלמה) דוד אביך פרץ[16] פרצות בחומה כדי **שיעלו ישראל לרגל** ואתה גדרת אותם כדי לעשות אנגריא לבת פרעה" (סנהדרין קא, ע"ב).

מדהים עד כמה משמעותי היה ענין זה — מניעת עליה לרגל, עליה נוחה ובטוחה, ע"י שלמה — שגרמה לפרוץ המרד. ומדהים פי כמה עד היכן מתגלגל ענין זה כ"מדה כנגד מדה" במלכותו של ירבעם.

אמנם, זו היא טענתו של ירבעם כנגד שלמה, אך מיד עם עליתו לשלטון מבין ירבעם את כוחה של העליה לרגל לירושלים לאחדות העם וחושש לשלטונו־שלו מפניה:

"ויאמר ירבעם בלבו עתה תשוב הממלכה לבית דוד, אם יעלה העם הזה לעשות זבחים בבית ה' בירושלים ושב לב העם הזה אל אדוניהם אל רחבעם מלך יהודה והרגוני ושבו אל רחבעם מלך יהודה. ויועץ המלך ויעש שני עגלי זהב ויאמר אליהם **רב לכם מעלות ירושלים**..." (מל"א יב, כו־כח).

מטרת מקדשי עגלי הזהב והתכונה סביבם, בעיקר זה שבבית אל בגבול הממלכות ישראל ויהודה — למנוע את העם מלעלות לירושלים — עליה לרגל, כמוכח מהמשך הפסוקים העוסקים ברגל הראשון (כנראה) שפגע

16. בהחלט יתכן שהבטוי "פרץ" ובהקשר שלנו "סגר את פרץ עיר דוד אביו" מתקשר לאבי אביו של שלמה — פרץ בן יהודה. לכך יש להוסיף את הפירוש שנותן הכתוב לשמו — "מה פרצת עליך פרץ" (בראשית לח, כט) ולהציגה בסמוך לקו הגבול בין בנימין ליהודה ובו קטע שגבול יהודה פורץ לתוך גבול בנימין — "דאמר ר' חמא בר חנינא רצועה היתה יוצאת מחלק של יהודה ונכנסת לחלקו של בנימין ובה היה מזבח בנוי (זבחים קיח, עב וילק"ש דברים תתקנ"ז). אם נניח את המדרש ע"ג מפת ירושלים והר הבית נקבל קטע רצועה זו בפנתו הדרומית־מזרחית של הר הבית. הממצא הארכיאולוגי מנסה להציג את המבנה הגדול בקצה איזור החפירות מדרום להר הבית, שחלקו ממשיך בתוך האספלט של הכביש שמדרום לאתר — בתור "**המלוא**" "בית המלוא" (מאיר בן־דב, **חפירות הר הבית**, ירושלים 1982, עמ' 55 ומעט לפניו ואחריו)...

בראשית מלכות ירבעם — בחג הסוכות. מדברי חז"ל (להלן) עולה כי ירבעם הושיב משמרות (פרודסאות) על הדרכים העולות לירושלים כדי שישראל לא יוכלו לעלות לרגל ולהרהר בשיבה לשלטונו של בית דוד.
שני ארועים ממפגשים כאלו בין "עולי רגלים" מישראל לבין משמרות דוגמת אלו של ירבעם[17] לנו במסכת תענית — על דברי המשנה (תענית פ"ד מ"א) –

"זמן נשתמרו עצי כהנים והעם תשעה... בחמשה עשר בו (בחדש אב) בני זתוא בן יהודה ועמהם כהנים ולויים וכל מי שטעה בשבטו ובני גונבי עלי ובני קוצעי קציעות".

אומרת הגמרא (תענית כח, ע"א):

ת"ר מה היו בני גונבי עלי ובני קוצעי קציעות? אמרו: פעם אחת גזרה המלכות גזירה על ישראל שלא יביאו עצים למערכה, ושלא יביאו ביכורים לירושלים, **והושיבו פרוזדאות על הדרכים כדרך שהושיב ירבעם בן נבט שלא יעלו ישראל לרגל.** מה עשו כשירין (שבאותו הדור ויראי חטא) הביאו סלי בכורים וחיפום בקציעות ונטלום, ועלי על כתפיהם, וכיון שהגיעו אצל פרוזדאות, אמרו להם — להיכן אתן הולכין? אומרין להם — לעשות שני עגולי דבילה במכתשת שלפנינו ובעלי שעל כתפינו. כיון שעברו מהם עטרום בעלים והביאו לירושלים. תנא הן הן בני סלמאי הנתופתי. ת"ר מה הן בני סלמאי הנתופתי? אמרו: פעם אחת גזרה המלכות גזירה על ישראל שלא יביאו עצים למערכה, **והושיבו פרוזדאות על הדרכים כדרך שהושיב ירבעם בן נבט על הדרכים שלא יעלו ישראל לרגל,** מה עשו יראי חטא שבאותו דור? הביאו גזיריהן ועשו סולמות והניחו על כתפיהם והלכו להם, כיון שהגיעו אצלן, אמרו להן: להיכן אתן הולכין? אמרו להן — להביא גוזלות משובך שלפנינו ובסולמות שעל כתפינו. כיון שעברו מהן פירקום והביאום והעלום לירושלים. ועליהם ועל כיוצא בהם הוא אומר "זכר צדיק לברכה" ועל ירבעם בן נבט וחבריו נאמר "ושם רשעים ירקב".

ביטולן של פרודסאות אלו, שהושיב ירבעם בן נבט על הדרכים ע"מ שלא יעלו ישראל לרגל מיחסים חז"ל — ע"פ הכתובים — למלך ישראל האחרון — הושע בן אלה. עליו נאמר —

"ויעש הרע בעיני ה' רק לא כמלכי ישראל אשר היו לפניו" (מל"ב יז, ב).

17. על זמנו של הארוע בימי ירבעם בן נבט או בימי מלכות יוון, ראה ימ' גרינץ, **מחקרים במקרא,** ירושלים תשל"ט, עמ' 292 — 192, ואצל ליברמן, **תוספתא כפשוטה,** מועד, עמ' 1113 — 1115, המקבילות שמביא הדיון שם.

אומרים חז״ל:

א״ל רב כהנא ורב אסי לרב, כתיב ביה, בהושע בן אלה, ויעש הרע בעיני ה׳ רק לא כמלכי ישראל, וכתיב עליו עלה שלמנאסר וגו׳ (קושייתם היא — אם עשה רע אך לא כמלכי ישראל מדוע עלה עליו שלמנאסר מלך אשור וכבשו)? אמר להן — אותן **פרדיסאות שהושיב ירבעם על הדרכים כדי שלא יעלו ישראל לרגל** בא הושע וביטלן...״ (גיטין פח, ע״א).

חז״ל גם יודעים לקבוע תאריך מדויק לבטולן של פרודיסאות ירבעם ע״י הושע בן אלה — ליום ט״ו באב:

״אלא חמשה עשר באב מאי... עולא אמר יום שבטל בו הושע בן אלה **פרדסאות שהושיב ירבעם בן נבט על הדרכים שלא יעלו ישראל לרגל**״ (תענית ל, ע״ב, ב״ב קכא ע״ב).

מתברר ששנים רבות לפני הושע בן אלה — עוד בחייו של ירבעם בן נבט היה אחד שבטל פרודסאות אלו ואיפשר לרוצים בכך לעלות לרגל לירושלים. היה זה לא אחר מאשר אביה, בנו של ירבעם, שמת בחיי אביו: בדברי אחיה לאשת ירבעם על בנה אביה שעתיד למות, הוא מציין —

״בעת ההיא חלה אביה בן ירבעם... לכן הנני מביא רעה אל בית ירבעם והכרתי לירבעם משתין בקיר עצור ועזוב בישראל ... המת לירבעם בעיר יאכלו הכלבים והמת בשדה יאכלו עוף השמים כי ה׳ דבר. ואת קומי לכי לביתך בבאה רגליך העיר — ומת הילד. וספדו לו כל ישראל וקברו אותו כי זה לבדו יבא לירבעם אל קבר יען נמצא בו **דבר טוב** אל ה׳ אלקי ישראל בבית ירבעם״ (מל״א יד, א־כ).

ואומרים חז״ל:

״ענה ר׳ יוסי הגלילי ואמר ״וספדו לו כל ישראל וקברו אותו...״ והלא דברים קל וחומר ומה אביה בן ירבעם שלא עשה אלא דבר אחד טוב דכתיב ביה ״יען נמצא בו דבר טוב (כך בניו של ר׳ ישמעאל על אחת כמה וכמה) מאי ״**דבר טוב**״ ר׳ זירא ור׳ חיננא בר פפא: חד אמר — **שבטל משמרתו** (שהושיבו אביו שומר שלא יעלה איש לרגל ובטל משמרתו ועלה — רש״י במלכים) **ועלה לרגל**, וחד אמר — **שבטל פרדסאות שהושיב ירבעם אביו על הדרכים שלא יעלו ישראל לרגל**״ (מ״ק כח, ע״ב).

עליה לרגל — מדה כנגד מדה

נמצינו למדים —

ירבעם טוען נגד שלמה — סגר את פרץ עיר דוד ומנע מישראל לעלות לרגל. אך — ירבעם עצמו מושיב פרודסאות על הדרכים על מנת

למנוע את ישראל מלעלות לרגל.
אביה בנו, ומאוחר יותר הושע בן אלה מבטלים פרודסאות אלו שהושיב ירבעם...״[18].

חלץ תפילין בפניו

לחז״ל היתה מסורת נוספת על מרידתו־תוכחתו של ירבעם בשלמה —

״ומאי ׳וזה אשר הרים יד במלך׳ אמר רב נחמן (ר׳ יוחנן) שחלץ תפיליו בפניו״ (סנהדרין קא, עא); (שמושא רבה, סוף הלכות תפילין).

ההלכה קובעת:

״לא יחלוץ תפילין בפני רבו אלא יפנה לצד אחר מפני אימתו ויחלץ שלא בפניו״ (שו״ע או״ח לח, יא).

המהרש״א, בסנהדרין, מסביר —

18. א. **פריסת הפרדיסאות** ע״י ירבעם היתה כנראה רחבה יותר מאשר בבית אל בלבד, על הדרך הראשית העולה ממלכתו ירושלימה, כפי שנראה מפשט הפסוקים. ייתכן ורמז למקומות נוספים מצוי גם בדרשות הגמרא (תענית כח) על בני סלמאי הנטופתי (אולי אנשי בית לחם **ונטופה**״ — נחמיה ז, כו בין ערי בנימין מצפון ליהודה) וכן **מצפה ותבור** (״כי פח הייתם למצפה ורשת פרוסה על תבור״ — הושע ה, א — וראה בחלק מן המפרשים שם ואולי תבור מכוון כאן לאלון תבור שבבנימין ע״פ שמ״א י, ג) ויתכן מכנה את **בית אל בשם הגנאי המקובל שלה** בית און (**ל״עגלות בית און...״ הושע י, ה — מלבי״ם**). ואולי כל האתרים הללו יושבים על הדרכים, הראשיות והמשניות, העולות ממלכת ירבעם — לירושלים כלומר ירבעם חוסם את כל הדרכים ממלכתו דרומה והרמזים לאתרים השונים פזורים ברחבי התנ״ך. ייתכן, כמובן, שכל האתרים רומזים לדרך אחת ולאתר אחד.

ב. **תאריך ביטולם של הפרודיסאות** נקוב בחז״ל בט״ו באב.

ג. **תאריך הקמתם של הפרודיסאות** מן הסתם צמוד וסמוך הוא לעלית ירבעם למלוכה, **באלול** של שמיטה או **בתשרי** שלאחר מכן, ברם תאריך אחר — כ״ג בסיון — נקוב בסדר הדורות (בערך הושע בן אלה) והוא מביא, כנראה את ״מגילת תענית בתרא״ — בעשרים ושלשה בסיון בטלו הביכורים מלעלות לירושלים בימי ירבעם בן נבט״. (והובא בטור ובשו״ע או״ח, תק״פ בשם בה״ג ושם סוף הלכות תשעה באב ותעניות).
(מענין להשוות ענין הפרודיסאות והבכורים עם הספור בתענית כח, עא על בני גונבי עלי ובני קוצעי קציעות).

ד. **מבטל הפרודיסאות** מזוהים בחז״ל באביה בן ירבעם (מו״ק כח, ע״ב) בהושע בן אלה (תענית ל, עב, גיטין פח, עא, ב״ב קכא, ע״ב) ואף בשלום בן יבש (״גיא חזיון״ למלבי״ם להושע ח, ד).

"שמעתי בזה על פי מה שמצינו בריש פרק אלמנה ניזונית (כתובות צו, ע"א) כל מלאכות שהעבד עושה לרבו — תלמיד עושה לרבו, חוץ מהתרת מנעל. ולא אמרן דלא מנח תפילין אבל מנח תפילין לית לה בה, והשתא כשהוא חולץ תפילין לפניו מראה שאינו רוצה לעבוד לו עוד כל העבודות שהעבד עושה לרבו".

על פי הסבר זה, ירבעם ("עבד לשלמה") מורד בשלמה ומצהיר על כך ע"י חליצת התפילין בפניו של שלמה. בהקשר זה יש לציין פעולה הפוכה — שחרור עבד ע"י רבו, נעשה בין היתר, על ידי הנחת תפילין לעבד ע"י רבו —

"אמר ר' יהושע בן לוי — עבד שהניח תפילין בפני רבו — יצא לחירות. מיתיבי: לווה הימנו רבו... או שהניח תפילין בפני רבו... הרי זה לא יצא לחירות?!, אמר רבה בר רב שילא — כשרבו הניח לו תפילין" (גיטין מ, ע"א).

ככל הנראה, רצו חז"ל לתת למרידתו של ירבעם בן נבט בשלמה, היבט נוסף, דתי רוחני, ולא היבט חברתי פוליטי בלבד כפי שנראים הדברים ממבט ראשון. לכן הכניסו כאן ענין חליצת התפילין — שחרור עבד ע"י רבו.

סכום ביניים

עד לנקודה זו עמדנו על מספר שלבים במרידתו של ירבעם בשלמה:

שלב א' — **הרקע למרד:** מפעלי הבניה של שלמה, "המס" ו"סבל בית יוסף" המשותף בהם. ירבעם "עבד לשלמה" האחראי ל"סבל בית יוסף". בת פרעה — נשואיה לשלמה, קבלת גזר ובנית המלוא. המאבק על העליה לרגל.

שלב ב' — **הרמת יד במלך:** תוכחת ירבעם לשלמה, בראש (שמונים) אלף מבני שבטו. ההיבט הדתי רוחני — חליצת התפילין.

שלב ג' — **מצרים:** בריחת ירבעם למצרים — אל חותנו של שלמה. המצאותו במצרים יחד עם הדד רזון "שטנים לשלמה"[19].

השיבה לשכם

ירבעם בורח מפני שלמה למצרים,

"ויבקש שלמה להמית את ירבעם ויקם ירבעם ויברח מצרים אל שישק מלך מצרים ויחי במצרים עד מות שלמה" (מל"א יא, מ).

לעיל עסקנו בקצרה בתקופת מצרים של ירבעם. עם מותו של שלמה חוזר

19. ייתכן ובשלב זה נרקמת תכנית הפעולה של מלך מצרים להשתלטות על ממלכת ישראל הגדולה לקראת מות שלמה, וראה בדברי י. אליצור, "פלישת שישק במקרא: היסטוריוסופיה נבואית מול מציאות", **דברי הקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות**, ירושלים, תשכ"ז עמ' 29 — 31.

ירבעם ממצרים — לשכם[20]. יצויין כי גם במלכים וגם בדבה"י מדגיש הכתוב את קריאתם של ישראל לירבעם לעמוד בראש המשא והמתן עם רחבעם:

"וישלחו ויקראו לו ויבא(ו) ירבעם וכל קהל ישראל וידברו אל רחבעם לאמר" (מל"א יב, ג ומקבילתו בדבהי"ב י, ג).

בסופו של המו"מ והקרע הגדול מסכם הכתוב —

"ויהי כשמע כל ישראל כי שב ירבעם וישלחו ויקראו אתו כל העדה וימליכו אותו על כל ישראל, לא היה אחרי בית דוד זולתי שבט יהודה לבדו" (מל"א יב, כ).

מדוע דווקא לשכם?

על כך ניתן להשיב מספר תשובות:

א. "וילכו אחיו לרעות את צאן אביהם בשכם" (בראשית לז, יב) וברקע יוסף ויהודה במצרים כמצויין לעיל — בשכם (וליתר דיוק — בהמשך הענין, בדותן) מציע יהודה "לכו ונמכרנו" (בראשית לז, כז) את יוסף לעבד, הרי שכאן בשכם מתכנסים ישראל ע"מ לפרוק את עול העבדות — בראשית ירבעם מיוסף מתחת ידי רחבעם מיהודה.

ב. שכם היא עיר מקלט (יהושע כ, א־ט. כא, כא) ומהווה נקודת פתיחה חדשה וטובה לירבעם במאבקו כנגד בנו של שלמה, ממנו ברח ירבעם כאשר בקש שלמה "להמית את ירבעם" (מל"א יא, מ). מענין לשים לב ללשון הכתוב (להלן מל"א יב, כה) — "ויבן ירבעם את **שכם בהר אפרים**" ואת ציון הקדשתה לעיר מקלט (יהושע כ, ג) — "ויקדישו... ואת שכם בהר אפרים".

ג. שכם היא העיר המרכזית בשבט יוסף וליתר דיוק יושבת על קו הגבול שבין אפרים ומנשה. יתכן מאד שקו הגבול בין שני שבטי יוסף אלו עובר בדיוק בתחום (המשותף) של חלקת השדה בה קבור יוסף —

"ואת עצמות יוסף אשר העלו בני ישראל ממצרים קברו בשכם בחלקת השדה, אשר קנה יעקב מאת בני חמור אבי שכם במאה קשיטה ויהיו **לבני יוסף** לנחלה" (יהושע כד, לב).

נקודה זו מבהירה את ההשלכות אחורה עד ימיו של יוסף־האיש אבי השבט במאבקיו באחיו, ובראשם יהודה.

נוסף על כך: מהיותה של שכם עיר גבול בין אפרים ומנשה הרי היא מקבילה לירושלים — עיר הגבול בין יהודה ובנימין. וכמו שדוד — 37 שנה בלבד לפני ירבעם — הופך את יבוס־ירושלים עיר דוד, לבירה

20. נוסח התרגום למל"א יא, מג מציין שירבעם שב ממצרים אל צרדה עירו, וממנה — לשכם. ואולי אפשר להבין כך גם מדבהי"ב י, ב. לענייננו — אין זה משנה כלל.

המאחדת של ממלכתו כך ירבעם הופך את שכם לבירתו ובה הוא קורע את ממלכת שלמה.
בשכם כרת יהושע ברית עם ישראל על הארץ ועל עבודת ה' (יהושע כד). יודגש כי ירבעם מתחיל בשכם את מימושה של נבואת האמת שנבא לו אחיה השלוני: "והיה אם תשמע את כל אשר אצוך והלכת בדרכי ועשית הישר בעיני לשמר חקותי ומצותי כאשר עשה דוד עבדי" (מל"א יא, לח).
(ומענינת דעתו של הרשב"ם בראשית מט, יא — "עד כי יבוא שילה" המכוון למרד ירבעם ברחבעם "ושכם אצל שילה... וקרקע חלקה היה בשכם סביב האלה אשר עם שכם הראויה להתקבץ שם בני אדם ולכבוד משכן אשר בשילה הסמוך שם". ועיין גם בפירוש החזקוני שם).

ה. מלוכה בשכם. לעומת גדעון המסרב להקים שושלת מושלים ואומר "לא אמשול אני בכם, ולא משול בני בכם ה' ימשול בכם" (שופטים ח, כג) הרי שירבעם מקים בשכם בית מלוכה — ע"פ נבואת האמת של אחיה. (בהקשר לגדעון יש לשים לב לבנו אבימלך, להלן).

ו. אבימלך ובית המלוא בשכם. כבר שמו של בן גדעון רומז למלוכה, ואכן אנו מוצאים: "ויאספו כל בעלי שכם וכל **בית מלוא** וילכו וימליכו את אבימלך למלך..." (שופטים ט, ו). גם יותם במשלו בעניני מלוכה מציין את בית מלוא. מענין הציון בכתוב — "וכל בית מלוא". אין זה משנה מהו "בית מלוא" והיכן בדיוק עמד. ברור הוא כי בהקשר לירבעם בשכם צף מיד ועולה "**המלוא**" שבירושלים — אחת העילות להרמת ידו של ירבעם במלך שלמה, שנים רבות קודם לכן...

מקומה (על הגבול) של שכם, קברו של יוסף והארועים הקשורים בו ובעיר, היותה עיר מקלט ארועי יהושע גדעון ואבימלך בשכם ידועים היו לירבעם ולקהלו בשכם. כל הרקע הזה ידוע היה גם לרחבעם ופמליתו בבואם לשכם. בבוא ירבעם וכל קהל ישראל — לשכם — מול רחבעם בן שלמה מצטייר ירבעם כמקיים נבואת האמת של אחיה במקום בו כרת יהושע ברית עם ישראל לעבוד את ה' וכן כמחדש ימיו הגדולים של יוסף אבי השבט — מול יהודה — כמלך אמיתי ונכון.

אדורם אשר על המס

טענם של ישראל כלפי רחבעם:

"אביך הקשה את עולנו ואתה עתה הקל מעבודת־אביך הקשה ומעולו הכבד אשר נתן עלינו ונעבדך" (מל"א יב, ד).

מראה בבירור שאין כאן תביעה להורדת מסים במובן הכספי אלא תביעה

להקלה בעבודה, במס עובד, בסבל שבו היה "סבל בית יוסף" עליו היה אחראי ירבעם בן נבט.

הוכחה יפה לענין זה — בסוף המו"מ ועם פרוץ הקרע —

"וישלח המלך רחבעם את אדורם אשר על המס וירגמו כל ישראל בו אבן וימת..." (מל"א יב, יח); (וע"פ דבהי"ב י, יח — הדורם).

אדורם זה אינו אחר מאשר —

"ויעל המלך שלמה מס מכל ישראל ויהי המס שלשים אלף איש... ואדונירם על המס" (מל"א ה, כז־כח).

כאן פורץ כל המתח שהצטבר בימי שלמה (ועוד מימי דוד, שהרי כבר בממשלת דוד היה "אדורם על המס" — שמ"ב כ, כד), במפעלי הבניה הגדולים בהם שלמה מנה את ירבעם "וישם אותו על כל סבל בית יוסף" והאדם אשר על המס היה — אדונירם, אדורם־הדורם. או בשמו המלא: אדונירם בן עבדא (מל"א ד, ו).

כאן ירבעם "עבד לשלמה" מנסה לקבל מרחבעם "הקלה בעבודה" ובתמורה — "ונעבדך", אך המו"מ נכשל — "ויפשעו ישראל בבית דוד עד היום הזה" (מל"א יב, יט).

ויקהל ירבעם

לכאורה "ויקהל רחבעם" אינו מרמז על תאריך הארוע. אולם במקום אחר[21] הארכתי להראות כי עליתו של ירבעם למלוכה היתה "במוצאי שמיטה" (כדברי הגמרא בירושלמי), ועיבור השנה על ידו מביא לדחית בפסוקי בית אל (מל"א יב, כו — יג, לד) מופיעות מספר דוגמאות ל"מידה כנגד מידה"[22].

לא נפרט את כולן אלא נציין רק חלק מהן.

פסוקים כו־לג בפרק יב עוסקים בפעולותיו של ירבעם בתחילת ממלכתו תוך פגיעה בשלשת המרחבים הידועים:

מקום ("עולם") — זמן ("שנה") אישיות — פועלת ("נפש")[23].

21. ראה מאמרי "הקהל של ירבעם" **כתלנו** י"ב, ירושלים, תשמ"ו, עמ' 367 — 381. ויפה הראני הרב ח"י הדרי לשון "ויקהלי" הראשונה בתנ"ך — בענין עגל אהרן "ויירא העם כי בשש משה לרדת מן ההר **ויקהל** העם על אהרן..." (שמות לב, א).

22. וראה מאמרו של אלחנן סאמט "גדול הוא קדוש השם מחלול השם", **מגדים**, ו אלול תשמ"ח, עמ' 55 — 85, (והביאו **בדעת מקרא** למל"א עמ' רצ"ד הע' 48*, עמ' שט הע' 68, עמ' ש"י הע' 90) והערותיה של תמר ורדיגר "ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע", **מגדים**, ח סיון תשמ"ט, עמ' 97 — 104

23. וראה מאמרי "ויעש ירבעם — עולם, שנה, נפש במפעלי ירבעם בן נבט" **כתלנו** יג, ירושלים,

שנוי המקום המקודש מירושלים לבית אל ולדן, שנוי הזמן המקודש — עיבור השנה ודחית החדש השביעי, והצמדת הלוחות, ושנוי הנפש המקודשת — כהנים "מקצות העם" כנגד כהנים משבט לוי[24].

ארועי בית אל, המזבח והקטרתו של ירבעם בפרק יג (א־לב) ארעו באותו חג סכות ("כחג אשר ביהודה") בו עלה רחבעם למלוכה, המצויין בפרק יב (לב־לג).

יתכן כמובן שהתיבשות ידו של ירבעם על המזבח —

"וישלח ירבעם את **ידו** מעל המזבח לאמר תפשוהו ותיבש **ידו** אשר שלח עליו ולא יכל להשיבה אליו" (מל"א יג, ד).

באה כמידה כנגד מידה ל"וירם **יד** במלך". שהרי, כפי שציינו לעיל הרמת ידו של ירבעם במלך ענינה, בין היתר "סגר את פרץ עיר דוד אביו" — מניעת עליה לרגל בניחותא ע"י שלמה, והרי זה כל ענין בית הבמות והמזבח והחג בחדש השמיני דווקא, שנקבעו ע"מ שלא "יעלה העם הזה לעשות זבחים בית ה' בירושלים" — מניעת עליה לרגל על ידי ירבעם.

ככל הנראה גם בטויים נוספים ב"ארוע בית אל" (מל"א יג) מצטיינים ב"מידה כנגד מידה":

קריעה

"הנה המזבח **נקרע**" (מל"א יג, ג) "והמזבח **נקרע**" (מל"א יג, ה).

מידה כנגד מידה ללשון הקריעה בשתי נבואותיו של אחיה לירבעם:

"ויתפש אחיה בשלמה... **ויקרעה**" (מל"א יא, ל).

"קח לך עשרה **קרעים**... הנני **קורע** (מל"א יא, לא).

תש"ן, עמ' 358—364, וכן מאמרי "לבירור הבדלים...", לעיל הע' 10, ותודגש לשון "ויועץ המלך" אצל רחבעם וכנגדו אצל ירבעם ובהשלמת המעגל אצל חזקיהו (במאמרי דלעיל עמ' 224).

24. על מנת שלא להאריך כאן בהצגת שנויים אלו של ירבעם אני שב ומפנה את הקורא למאמרי המצויין בהערה הקודמת. נוסיף כאן מעט מן הדברים שהתחדשו מאז —

א. עבור השנה — מקובלת עלי דעתו של ר"מ מרגליות שירבעם עבר חדש **אלול**. לא מקובלת עלי דעתו של ר' צבי חיות במאמרו דרכי משה בתוך הרב י.ל.פישמן — מימון **רבנו משה בן מימון — קובץ תורני מדעי**, ירושלים, עמ' י־יז, הטוען שם (עמ' 21) שירבעם עבר **תשרי**. אא"כ כוונתו ככוונת הגמ' בסנהדרין (יב, עב) שעבור ניסן בניסן של חזקיהו כוונתו המעשית — עבור אדר דווקא.

ב. העגלים כמחליפי הכרובים — יפה עמד על כך ר' צבי חיות במאמר הנ"ל ומביא הוא שם את דברי האברבנאל על כפילות העגלים של ירבעם כנגד וכתיקון ע"פ שיטתו של עגלו היחיד של אהרן. אולם לדבריו — של האברבנאל — יש להוסיף שאין העגלים **רק** סמל

מעמד ״הקהל״ בחדש ימים. באותו חדש שנדחה — החדש השביעי — נערך מעמד ״הקהל״ בירושלים ובו המלך רחבעם. זהו מעמד ה״הקהל״ הראשון של רחבעם ומה עגום הוא לעומת מעמד ההקהל שנערך חדש לאחר מכן בבית אל ע״י ירבעם, ומה עגום הוא לעומת 5(!) מעמדי הקהל שנערכו בימיו של שלמה...

למלכות אפרים אלא יש בהם מן ההמשכיות של עגל אהרן — מרכבה לאל היורד עליהם. וכאן בנקודה זו נאלץ אני לחלוק על ר״מ גרינץ, הרפורמה הראשונה בישראל, **מחקרים במקרא**, ירושלים תשל״ט, עמ׳ 127—147, המאריך להסביר שישראל תפסו את עגל אהרן ובעקבותיו את עגלי ירבעם ״כבעלי עצמות אלהית״ כפי שהבינו את הנהגתו של משה, אם כי במספר מקומות נראה שהוא מתכוון לומר שהעגל/עגלים שמשו רק כמרכבה לאל — הרי שפסוק חד וברור מציין את העגלים וליתר דיוק הכרובים על הכפורת (שהעגלים הם העתק חיצוני שלהם) כמרכבה דווקא —

״ולתבנית **המרכבה** — הכרובים זהב לפרשים וסככים על ארון ברית ה׳״ (דבהי״א כח, יח).

העולה מכאן — הכרובים (ובעקבותיהם העגל והעגלים) הם מרכבה לאל — בדומה לנהוג אז בכל רחבי המזרח אך בהבדל ברור אחד — האל בישראל ״אין לו דמות הגוף ואינו גוף״ — כך שאינו נראה לא ע״ג הכרובים ולא ע״ג העגל/העגלים.

עובדת ה״עגל כמחליף הכרוב״ שעלתה מדיוננו במאמרנו הנ״ל מצויינת מפורשות בדברי חז״ל בשמו״ר מג, ט —

״א״ר פנחס הכהן בן חמא בשם ר׳ אבהו בשם ר׳ יוסי בר חנינא — מהו ״ראה ראיתי״? — אמר הקב״ה למשה אתה רואה אותן עכשיו ואני רואה אותן היאך מתבוננים בי: אני יוצא בקרוכין שלי שאתן להם תורה שנא׳ ״רכב אלהים רבותים אלפי שנאן״ (תה׳ סח) והם שומטין אחד מן טטראמולין שלי שכתוב ״ופני שור מהשמאלי״ (יחזקאל א) לפיכך אמר משה ״למה ה׳ יחרה אפך״ — אתה היית יודע אותם ועכשיו אתה כועס עליהם על שעשו את העגל״.

ותודתי לרב **ח״י הדרי** שהראני מקור זה.

ג. לשמות בני ירבעם כשמות בני אהרן — נדב ואביה־אביהו, יש להוסיף:

1) בני אהרן אלו הם במעמד גבוה מאלעזר ואיתמר בניו הנותרים שהרי מיוחד להם מקום בעלות משה הלר סיני —

״ויעל משה ואהרן נדב ואביהו ושבעים מזקני ישראל״ (שמות כד, ט).

2) בניו של ירבעם ובניו אלו של אהרן אינם מתים מוות טבעי, בשונה מאלעזר ואיתמר

ד. מקדשי בית אל ודן — **בדעת מקרא** למל״א יב, ל(עמ׳ רפא הע׳ 23) מביא דעת א״מ פיורקא (כת״י) ששיער שהקדים ירבעם את הקמת בית במות בדן לבית הבמות בבית אל. ונראה לי שאין מקום להשערה זו, ונראה שאת שני המקדשים הקים במקביל ובאותו

ירבעם בן נבט — מלך ישראל

מל״א יב, כה — מהווה כותרת לכל פעילותו של ירבעם בן נבט כמלך ישראל:

״ויבן ירבעם את שכם בהר אפרים וישב בה, ויצא משם ויבן את פנואל״.

המשכו של הפרק (מל״א יב, כו־לג) וכל הפרק הבא (מל״א יג, א־לד) מתאר את ראשית מלכותו של ירבעם, בחדש הראשון למלכותו ובעיקר בחג הסוכות, לפי חשבונו — בחדש השמיני.

מל״א יד (א־כ) מתאר את מלכות ירבעם כבר בהיותו בתרצה.

ניתן, אם כן, לחלק את ימי מלכות ירבעם לשלש תקופות:

א. תקופת שכם (יב, כה — יג, לד).

ב. תקופת פנואל (יב, כה — חצי פסוק בלבד!).

ג. תקופת תרצה (יד, א־כ).

חלוקת הפסוקים — מדהימה!

לתקופת שכם — 43 פסוקים.

לתקופת פנואל — חצי פסוק בלבד!

לתקופת תרצה — 18 פסוקים + 2 פסוקי סכום.

תקופת שכם

כמזכר לעיל מוקצים לתקופה זו 43 פסוקים.

עיון בהם מגלה כי לפחות 39 פסוקים עוסקים בהקמת מקדש בית־אל והארוע שהתרחש בו (ממל״א יב, כט עד סוף פרק יג). גם את הדיון שקדם להקמת מקדש בית־אל יש לשייך לענין זה (מל״א יב, כו־כח) ובכך מגיע פסוקי מקדש בית־אל והארוע בו לכדי — 42 פסוקים.

להלן נראה כי ארוע בית־אל התרחש בתחילתה של מלכות ירבעם, קרי בראשית ״תקופת שכם״. התמונה המצטיירת היא כי כל ״תקופת שכם״ מצויינת בפסוקים ב־42 פסוקי בית־אל וחצי פסוק בלבד לשכם עצמה. יודגש, כמובן, כי ארוע הפלוג בשכם אינו נכלל בספירה זו הכוללת את ימי מלכות ירבעם בלבד.

הזמן אלא שהכתוב סדר את הדברים, כדרכו, באופן כיאסטי כדלקמן:

מל״א יב, כט — בבית אל... דן

מל״א יג, ל — דן

מל״א יג, לב — בית אל והמשך הסיפור עד פרק י״ג.

כן בסופו —

"**ואקרע** את הממלכה מבית דוד ואתנה לך" (מל"א יד, ח)[25].

ולשון "קריעה" חוזר אחורה עוד לימיו של שלמה —

"ויאמר ה' לשלמה... **קרע אקרע** את הממלכה מעליך... מיד בנך **אקרענה...** רק את כל הממלכה לא **אקרע...**" (מל"א יא, יא־יג).

האריה

המופיע בכל פרשת "איש האלקים מיהודה" מופיע אחר כך בכל פרשת הכותים המובאים לשומרון[26] וכמובן שהאריה — רמז ליהודה, וכאן הנביא בא מיהודה ובקיומה של נבואתו יאשיהו בן דוד יבוא מיהודה...

קבר

קברו של "איש האלהים" וכן **קברו** של הנביא מבית אל — "אצל עצמותיו הניחו את עצמותי" (מל"א יג, ל־לא) וכמובן אזכרתו של **קבר** זה בעת קיומה של הנבואה ע"י יאשיהו, בין שאר **קברי בית־אל** (מל"ב כג, טז־יח) בא כנגד הקבר האחד — של אביה בן ירבעם בן נבט.

"וספדו לו כל ישראל **וקברו** אותו כי זה לבדו יבא לירבעם אל **הקבר** כי נמצא בו דבר טוב אל ה' אלקי ישראל בבית ירבעם... והנער מת **ויקברו** אותו ויספדו לו כל ישראל..." (מל"א יד, יג־יח).

פרקי זמן בצועו של "ויעש כהנים מקצות העם אשר לא היו מבני לוי" (מל"א יב, לא) ושל "וישב ויעש מקצות העם כהני במות החפץ ימלא את ידו ויהי כהני במות" (מל"א יג, לג) ארך שלש שנים —

"והכהנים והלויים **אינם** בכל ישראל התיצבו עליו (על רחבעם) מכל גבולם. כי עזבו הלוים את מגרשיהם ואחוזתם וילכו ליהודה ולירושלים כי הזניחם ירבעם ובניו מכהן לה'. ויעמד לו כהנים לבמות ולשעירים ולעגלים אשר עשה... ויחזקו את מלכות יהודה ויאמצו את רחבעם בן שלמה לשנים שלש..." (דבה"ב יא, יג־יז).

נמצאנו למדים כי "תקופת שכם" של ירבעם ארכה שלש שנים לפחות.

תקופת פנואל

לתקופת פנואל במלכות ירבעם מייחד הכתוב חצי פסוק בלבד(!):

25. ובדברי **דעת מקרא** למל"א יג, ג — "אלא שם יש בה הרבה מן השבח לירבעם וכאן היא כולה גנות לו".

26. וראה מאמרי "לבירור הבדלים...", לעיל הע' 10 עמ' 227—229.

"ויצא משם ויבן את פנואל" (מל"א יב, כה).
לאחר שהיה מסויימת בשכם, כפי שראינו לעיל — לפחות שלש שנים, יוצא ירבעם משכם — וכנראה יש משמעות ליציאה זו — ובונה את פנואל. מהשוואת שני חלקי הפסוק —

"ויבן ירבעם את שכם בהר אפרים וישבה בה ויצא משם ובין את פנואל". אפשר אולי ללמוד שבשכם אכן **ישב** ירבעם לעומת פנואל שרק בנה אותה.

נראה לנו שיציאת ירבעם משכם ובנית פנואל ללא ישיבתו בה מתקשרים יפה לארוע חשוב שארע בשנת מלכותו החמישית:

"ויהי בשנה החמישית למלך רחבעם עלה (שישק) מלך מצרים על ירושלים. ויקח את אוצרות בית ה' ואת אוצרות בית המלך ואת הכל לקח ויקח את כל מגני הזהב אשר עשה שלמה..." (מל"א יד, כה־כו).

ומקבילתו בדבהי"ב יג (א־יב) בתוספת כניעת רחבעם ושריו לפני ה' —

"...ושמעיה הנביא בא אל רחבעם ושרי יהודה... ויאמר להם כה אמר ה' אתם עזבתם אותי ואף אני עזבתי אתכם ביד שישק. ויכנעו שרי ישראל והמלך ויאמרו צדיק ה'. ובראות ה' כי נכנעו היה דבר ה' אל שמעיה לאמר: נכנעו — לא אשחיתם. ונתתי להם כמעט לפליטה ולא תתך חמתי בירושלים ביד שישק...".

ירבעם בפנואל — יעד מסע שישק

על פי הכתוב עלה שישק מלך מצרים על ממלכת יהודה ובעיקר על ירושלים כנגד רחבעם מלך יהודה. בכתוב אין אזכרה כלל של מסעו של שישק בתחומי ממלכת ישראל של ירבעם. אולם, "כתובת שישק", החרותה על קורות המקדש בכרנך מציינת רשימה של ערים בנגב ובממלכת ישראל דווקא, בהם עבר — והחריב — שישק מלך מצרים. דווקא ערים ביהודה כמעט ואינן נזכרות בכתובת זו ובהן — ירושלים.

קיימת כמובן האפשרות שערים ביהודה רשומות היו בכתובת ונמחקו במהלך השנים, אולם השאלה החזקה היא:

היאך יתכן שהכתוב מדבר על מסע שישק לירושלים ואינו מזכיר **כלל** את מסעו (לנגב) ולממלכת ישראל? ולעומתו — הכתובת עצמה מדברת על מסע שישק לממלכת ישראל בהרחבה ובפרוט מבלי להתיחס כלל לממלכת יהודה. יתר על כן — אם שישק בכתובתו מתפאר במסעו ואף מגזים בתיאור תוואי מסעו — מתבקש היה שיוסיף לרשימה גם ערים ביהודה — בין ממלכת ישראל לערי הנגב?

תשובה לשאלה נתן י. אליצור[27] בהגדרת המטרות השונות של התנ"ך מחד (היסטוריוסופיה נבואית והיבט פרגמתי השגחתי) מול המציאות העובדתית מאידך (תאור יבש של הארועים). נקודה נוספת בהבדלי המגמות — "הכתובת המצרית מגמתה לתאר מה התרחש, מה פעל שישק, ואילו המקרא מגמתו להדגיש מה לא התרחש, מה כוונות היו לו לשישק שלא יצאו לפועל"[28].

מקובל כיום שכתובת שישק, הכתובה שורות שורות, אינה מתארת מסעי מלחמה שונים, מעין פשיטות מנקודת יציאה אחת, אלא תיאור רצוף של מסעו של שישק לכנען. אל נכון הציע מזר[29] לקרוא את הכתובת ב"שיטת החריש" (בוסטרופידון) כלומר סופה של שורה אחת מהווה את תחילתה של השורה שאחריה, והתמונה המתקבלת היא מסע מלחמה ממצרים אל ממלכת ישראל וחזרה. מעיון מעמיק במסע מלחמה זה מצטייר נתיב מענין של שישק —

מכוון מצרים ופלשת — מטפס צבא מצרים אל גב ההר (גזר־אילון־בית חורון־גבעון־צמרים) אינו משתהה על גב ההר, לא פונה דרומה — לירושלים, בירת רחבעם ביהודה ולא פונה צפונה — לשכם, בירת ירבעם בישראל, אלא יורד הישר אל עמק סוכות (אדמה — סוכות) ושב ומטפס במעלה היבוק אל פנואל ומחנים. כאן חלה נקודת מפנה — מנקודה זו חוזר פרעה־שישק במהלך נינוח דרך העמקים — הנתיב הנוח והקל — למצרים. נכון הוא פונה צפונה (צפון — בית שאן), אך נע דווקא בעמק[30] פונה לעמק חרוד־יזרעאל עובר במעבר מגידו (להלן) ושב מצרימה לאורך מישור החוף. התמונה המצטיירת היא: **יעדו של שישק במסעו לממלכת ישראל — פנואל**.

27. לעיל הע' 19.

28. לעיל הע' 19, עמ' 30.

29. ב. מזר, מסע שישק לארץ ישראל, בספרו, **כנען וישראל — מחקרים היסטוריים**, ירושלמי תשל"ד, עמ' 234 — 244. יש לציין כי גם בנתוח זה עדיין נותרו מספר סימני שאלה, די אם נצטט קטע מדבריו: "אם אנו קוראים את הכתובת בדרך זו, ואם אנו מניחים שהשמות בשורה החמישית הושמטו מתוך השורה הראשונה נוספו לסוף החלק הראשון, אנו מקבלים רשימה עקבית והגיונית... כמובן מספר ניכר של שמות נמחקו או ניטשטשו, כולם או במקצתם, וכמו כן יש קשיי פענוח... מס' 64 — 60 מחוקים... רוב השמות שמספריהם 52 — 41 מחוקים ואינם נתונים לקריאה"...

30. צפון (מס' 20 ברשימה) היא דווקא בעמק — "ויתן משה למטה גד... ובעמק בית הרם ובית נמרה וסכות וצפון (יהו' יג, א־כז) זיהוי צפון בעמתן־חמתו (ירו' שביעית פט, ה"ב, ל"ח, עד) (וראה מקורות נוספים ב**ספר היישוב** לקליין, ירושלים, תרצט) הזיהוי המדוייק, ראה

מזר ואליצור במאמריהם[31] מציינים שמסע שישק נזכר במקרא רק במקורות אלו:
מל״א יד, כה־כח ודבהי״ב יב, ב־כא.
לדעתנו אזכרה נוספת של מסע שישק במקרא באה כאן, בפסוקנו:
״ויבן ירבעם את שכם בהר אפרים וישב בה **ויצא משם ויבן את פנואל**״.
אזכרתה היחידה של פנואל במקרא, כאן, מאז ימי גדעון (שופ׳ ח, יז)[32], עולה יפה עם כתובת שישק, ניתוחה, והנתוח המקביל במקרא.
יתר על כן: לאור דברינו עולה כי למלים ״ויצא משם״ משמעות רבה עד מאד: ירבעם בונה את שכם, כבירתו, ויושב בה — במובן של שלטון: שינוי ממלכת שלמה וייסוד ממלכתו שלו אך נאלץ — בשנתו החמישית (המקבילה לשנתו החמישית של רחבעם[33] — **לצאת משם** מזרחה אל מעבר לירדן, לפנואל — ״**ויבן את פנואל**״.
יתר על כן: הצגה זו של הדברים תתאים ל״תקופת שכם״ שנמשכה שלש שנים לפחות (לעיל) עד השלמת שנוי מערך הכהונה בישראל, ושנתיים נוספות.
יעדו של שישק הוא — ירבעם, לכשיוצא זה משכם, צועד שישק ישירות — דרך ההרים — עד לפנואל. משהשלים את משימתו — שב בדרך הנינוחה למצרים.

אנציקלופדיה מקראית, ו, 2, צפון. ספק רב (גם בלשונו של מזר) אם יש לזהות את תרצה במספר 59 ״...הנני מציע בדרך השערה לקרוא [ת]רצה ולזהותו עם תל אל של פרעה״ ושם בהע׳ 13 — הקריאה ״תרצה״ מוטלת בספק אל אינה בלתי אפשרית. על זיהויה עם תל אל פרעה ראה מאמר של דה וו (והפניה שם) לפי מל״א היתה תרצה בירת ישראל כבר בימי ירבעם״. לדבריו שם יש להגיב:

א. ספק אם הקריאה תרצה היא נכונה.

ב. ספק רב אם מקומה של תרצה הוא אכן בתל אל פרעה. ראה י. ספיר, תל פרעה תרצה? בתוך ז״ח ארליך **שומרון ובנימין** ב, ירושלים תשנ״א, עמ׳ 197 — 205.

ג. לפי דברינו — תרצה הופכת לבית ישראל מקומו של ירבעם, רק לאחר ״תקופת דניאל״. מכל הנ״ל נראה לי שמס׳ 59 ברשימה אינו תרצה כלל, יש לחפשו כשכניו לרשימה — בעמק הירדן, בין ״צפון״ ל״רחוב״ / ״בית־שאן״.

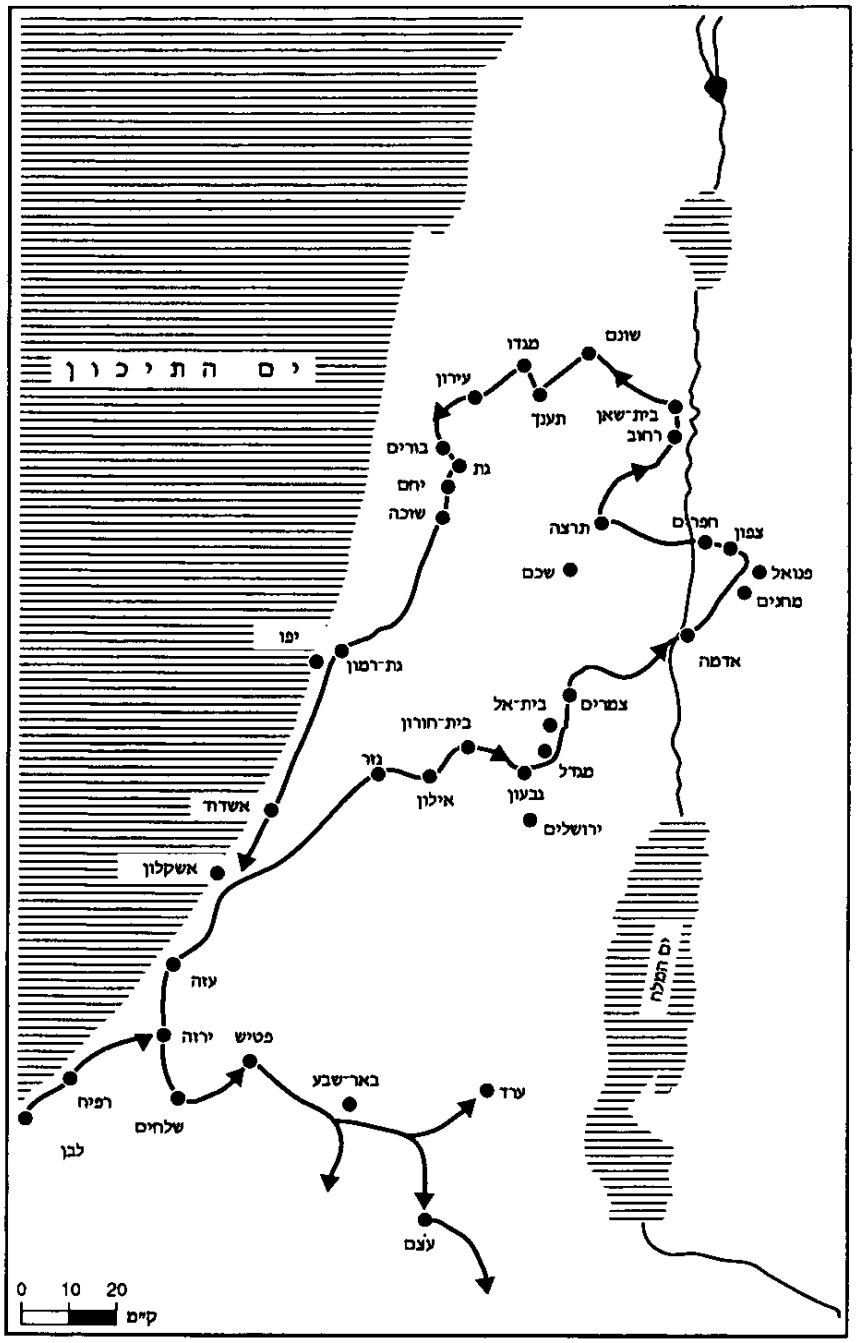
31. לעיל הערה 19, 29.

32. יש מקום לגבי משמעות השם פניאל (פנואל) בני שישק ברשמי בנימין בדבהי״א ח, כה.

33. למרות הבדלי הספירה בין יהודה (מניסן) לישראל (מתשרי), ראה עלנ״ד מ״ק, אנצ. מק. ערך כרונולוגיה וכן מאמרי (לעיל הע׳ 10). וכן ר׳ רביב, הרקע למגילת איכה, **שמעתין** 79 (שמ״ה), עמ׳ 18, הע׳ 3.

יתר על כן: הצגת הדברים כך, מסבירה את אריכות הפסוקים ב"תקופת שכם" וב"תקופת תרצה" (להלן) ואת חצי הפסוק הבודד המוקדש ל"תקופת פנואל".

זאת ועוד — הצגה זו של הדברים "עושה שלום" בין המגמות — המקראות מחד לבין המקורות החוץ־מקראות, כתובת שישק, מאידך. ונוסיף על דברי אליצור[34]:



תווי מסע שישק, ע"פ מזר, כנען וישראל, ירושלים תשל"ד [לדעתנו אין כל הוכחה להמצאה של תרצה ב"כתובת שישק" וממילא הציר צפון־תרצה־רחובי הוא מסופק. גם אם ציר זה נכון הרי ששישק עולה בעמק תרצה (לואדי פרעה) ויורד בנחל בזק; – ציר תנועה בעמקים). מהנחת הכתובת על גבי המפה ברור שיעדו העיקרי של שישק היתה – פנואל וירבעם המסתתר בה מפניו

34. לעיל הערה 19. ובדבריו כנגד מזר, שם עמ' 30 בענין "המקור של כרוניקה של המקדש מדברי שמעיה הנביא", העי 14.

המקרא, בחצי פסוק זה, רומז ואומר: "הסופר המקראי" ידע גם ידע אודות מסע שישק, מהלכו, והכתובת בכרנך. "הסופר המקראי" **מתעלם בכוונה** מן הצד המציאותי־היסטורי של המסע ומתרכז אך ורק במשמעות הרוחנית שלו — עלית שישק על ירושלים, ובעיקר כניעת רחבעם ושריו. אולם לנו — לקוראיו, לדורות — אומר המקרא: את המציאות ההיסטורית **אני יודע**, אך משתמש בה — "כחומר ביד היוצר" — לצרכי ולמגמותי הרוחניות בלבד!

מגידו

נקודת קשור מענינת בין "תקופת שכם" ו"תקופת פנואל" ע"פ המקרא וע"פ כתובת שישק נמצא לנו בממצא הארכיאולוגי:

פרק יג (במל"א) מתאר את ארועי בית אל והנבואה לירבעם על חורבן המזבח בבית אל. נבואה זו בראשית שלטונו של ירבעם מזכירה את מקיימה של הנבואה, שנים רבות לאחר מכן:

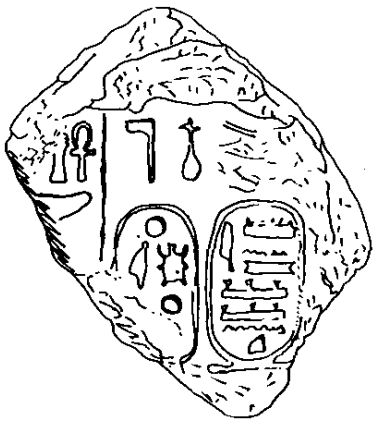
"ויאמר מזבח מזבח! כה אמר ה' הנה בן נולד לבית דוד **יאשיהו** שמו" (מל"א יג, ב).

ואכן מל"ב כג מתאר את פעולותיו של יאשיהו, שנים רבות לאחר מכן, בבית אל וברחבי ממלכת ישראל.

על סופו של יאשיהו מצינו (במל"ב כג, כט):

"בימיו עלה פרעה־נכו מלך מצרים על מלך אשור על נהר פרת וילך המלך יאשיהו לקראתו וימיתהו **במגידו** כראותו אותו".

בתחילת מלכות ירבעם מתנבא עליו נביא המבשר לו על סוף מקדש בית אל בימי יאשיהו. על ירבעם עלה מלך מצרים ומלך מצרים אחר, עולה על מלך אשור והורג את יאשיהו. מלך מצרים העולה על ירבעם, עובר בין היתר במגידו, בה נהרג, מאוחר יותר, אותו יאשיהו. אחת התגליות הארכיאולוגיות במגידו היא שבר מצבה (אסטילה) של פרעה שישק — הוא שעלה על רחבעם ועל ירבעם בשנה החמישית למלכותם.



שבר של מצבת־זכרון של שישק שנמצא במגידו ע"פ ב. מזר, כנען וישראל, ירושלים, תשל"ד

את מגידו, נזכיר, בנה שלמה בעזרת ה"מס" ו"סבל בית יוסף", יחד עם גזר, העיר האפריימית, שנתנה "שלוחים" לבת פרעה אשת שלמה... גם מגידו, עיר בני יוסף, מנשה, וגם את יושביה הכנענים לא הורישו "ויתנו את הכנעני למס..." (יהושע יז, יא־יג)...

תקופת תרצה

על תקופת תרצה (מל"א יד, א־יח) נשתמר לנו רק דבר מותו של אביה בן ירבעם. הארכנו להראות את מדת "מדה כנגד מדה" עם הסרת המחסומים (פרודסאות) שהניח ירבעם ע"מ שלא יעלו ישראל לרגל ע"י אביה, כנגד תוכחתו של ירבעם את שלמה על "סגר את פרץ עיר דוד אביו" — מניעת עליה לרגל בניחותא ע"י שלמה. לא ברור כמה זמן ארכה תקופת פנואל של ירבעם, אך יודגש כי לא מצויין "וישב בה" בפנואל כמצויין בשכם. לעומת זאת יש להניח שמיד לאחר שובו של שישק למצרים, שב ירבעם מפנואל אל מערב הירדן, והקים את בירתו החדשה, לא בשכם — אלא בתרצה. ממל"א יד, יז ידוע לנו על ביתו של ירבעם בתרצה וכן על אשתו, בנו אביה ובנו נדב המתגוררים שם[35], וכן ידוע על בנו נדב המולך בתרצה ובה גם מולכים המלכים שאחריו. אם אכן שב ירבעם לתרצה מיד לאחר מסע שישק הרי שישב בה, כביתו תקופה ארוכה ביותר — כ־17 שנה (מלך 22 שנה, מסע שישק בשנתו ה־5).

נקודה מענינת במיקומה של תרצה כבירת ישראל[36]:

אם ציינו את שכם כמקבילה לירושלים: בין שני שבטים והפיכתה לבירה ע"י דוד אבי שלמה, הרי שתרצה מקבילה לירושלים בדברים המיוחסים לשלמה עצמו —

"יפה את רעיתי כתרצה נאוה כירושלים..." (שיה"ש ו, ד).

ירבעם, למרות התנגדותו לדוד ולשלמה, למרות קריעת ממלכתו של שלמה בנו ומניעת ישראל מלעלות לממלכת יהודה הרי הוא משתמש באמצעים שונים הלקוחים מפעולותיהם של דוד ושלמה, במקרה זה — בירתו שכם, בין שני שבטים, כירושלים, בירתו תרצה, יפה ונאוה, כירושלים.

זו כדוד וזו כשלמה.

מן המדרש ראוי להביא כאן את הקשר העולה בין תרצה לבין מעשה העגל:

35. בתרגום השבעים מצויין שכל נבואתו של אחיה לירבעם היתה בצרדה וכן אשת ירבעם יוצאת משם לאחיה, ובסוף נבואתו "הנך הולכת מאתי והיה בבואך השערה אל צרדה והילד מת" (תרגום ע"פ כוכבי, לעיל הע' א' עמ' 198).

36. אין זה משנה כלל היכן מקומה ממש — או בישישכר, ראה י. ספיר, לעיל הע' 30. את הדברים בצורה הפוכה לחלוטין.

"יפה את רעיתי **כתרצה**... ד"א — אלו נשי תרען, דאמר רבי: נשי תרען כשרות היו עמדו ומיחו על עצמן ולא נתנו מנזמיהם **למעשה העגל**..." (שיה"ש רבה ו, ח(ט)).

עיון במדרש מגלה כי בעל המדרש הוא רבי יהודה הנשיא החי בצפורי, מול תרען המזכרת במדרש כ"תרצה". הקשר למעשה העגל נראה, בשל האיזור הצפוני בו נקשר, כקשור לאו דווקא לעגל של אהרן במדבר, אלא לאחד משני עגלי הזהב של ירבעם בן נבט — העגל שבדן[37].

מענין לציין כי מסורות מאוחרות מראות את קברו של אביה בן ירבעם, שעל פי הכתוב מת ונקבר בתרצה — בסמוך לתורען[38]...

ירבעם בן נבט — לעתיד לבוא

בפשוטם של כתובים לא מצאנו דברים מפורשים אודות עתידו או עתיד צאצאיו של ירבעם, ברם חז"ל יודעים גם יודעים לומר כי —

"משיח בן יוסף — מזרע ירבעם בן נבט" (זהר, כי תצא, רעו עב).

ובפירוט יתר בזהר חדש בלק נו, א (והביאו בתוספות רמי מרגליות **במרגליות הים** לסנהדרין קא, עב(1), ירושלים, תשל"ז ח"ב, עמ' פו ומשם נצטטו):

"משיחא דא משבטא דאפרים הוא ומזרעיא דירבעם בן נבט הוי **בריה דאביה** דבעולימוי מת, וההוא יומא דמת אתייליד ליה בר ואתנטיל מבי ירבעם למדברא וכו' **ומהאי בריה דאביה נפיק האי משיחא** וכו' וע"י ניצוצי זהר שם אות ו מאגרת יחוס אבות (המעמר ח"ג ע' רב) דברומי (שבא"י)[39] קבר אביה בן ירבעם מערה לפנים ממערה אומרים שמשם יראה המשיח, וכן בספר יחוס הצדיקים (שם עמ' רכז) וע' דבש לפי מהגחידי"א מע' מ"ם אות יח"[40].

היוצא מדברינו ירבעם החוטא והמחטיא, הוא — דרך אביה בנו, המבטל פרודיסאות שהעמיד אביו שלא יעלו ישראל לרגל — הוא אבי אביו של משיח בן יוסף...

37. שמוש במדרש זה, ראה אצל י. ספיר, לעיל הע' 30, ושם הע' 13.
38. גם על כך, ראה אצל י. ספיר, לעיל הע' 30, ושם בפנים והערות 13 — 15.
39. וראה מאמרו של י. ספיר, לעיל הע' 30, ובזהוי מקום קברו של אביה.
40. על היווצרות האגדה על משיח בן יוסף (אפרים), ראה י. היינמן, משיח בן אפרים ויציאת מצרים של בני אפרים בטרם קץ, **תרביץ**, מ' (תשל"א) 450 — 461. וספק בעיני אם השערתו נכונה יותר מכל ההשערות שדחה הוא עצמו שם, וכן לגבי תלמידו א. שנאן (שם הע' 46) — ואולי יש להציג את הדברים בצורה הפונה לחלוטין.

דרכי הנהגתו של הבורא בעולמו — נפלאות הן מאתנו, אולם יש מקרים בהם בולטת הנהגה זו באופן חד וברור. אחד המקרים הוא הנהגת "מדה כנגד מדה" אשר באופיה ובדרך הליכתה — דברו של הקב"ה לאדם ולסובבים אותו — ברור, חד ואינו ניתן לערעור. דוגמא לכך היא ספור עליתו ונפילתו של ירבעם בן נבט.

במאמרנו הראנו שנקודות רבות במהלך הארועים סביב פעילותו של ירבעם בן נבט קשורים הם זה בזה "מושכים" שנים רבות לאחור ו"משליכים" שנים רבות לפנים. הראינו הקשרים סמויים מן העין, אשר לאחר העיון — הקשר ביניהם חזק ברור ואינו יכול שלא להיות כזה. נוסף על כך: גם בנקודות שאין מקורן בכתובים בלבד, אלא אף במקורות חיצוניים — עדויות אכיאולוגיות ארצישראליות ומצריות — נקשרים הדברים באופן זה:

מדה כנגד מדה!

סיכום

סיכומם של דברים:

למרות הנסיון להקיף את כל הקשור למלכות ירבעם בן נבט ברי לנו כי יתכן ונעלמו מעינינו נקודות־קשר נוספות. על אחדות מהן ייתכן ורמזנו במאמרינו הקודמים[41] על אחרות נשמח לשמוע, לעיין, ללמוד — מן הבאים אחרינו.

41. "לברור הבדלים", תשמ"ה (לעיל הערה 10).
"הקהל של ירבעם", תשמ"ז (לעיל הערה 21).
"ויעש ירבעם", תש"ן (לעיל הערה 23).

נדבכי מחשבה

על שפת הסוכה

בצל סוכתו של בעל "שפת אמת"

דברי הגותו של ר' יהודה אריה לייב מגור על עניני סוכות — בשנים: תרל"ב־תרס"ה — הגיעו אלינו בכמות מרובה. לכתחילה הם נאמרו בע"פ במסיבות החג ובסעודותיו והועלו אח"כ על הכתב ע"י האדמו"ר עצמו. מתוך הקשת המגוונת של הנושאים המתייחסים לימי "שובע שמחות" ("אל תקרי שובע אלא שבע, אלו שבע מצוות שבחג הסוכות: אתרוג, לולב, הדס, ערבה, סוכה, חגיגה ושמחה", שוח"ט ט"ז.) באו להלן עיונים בענינה של הסוכה, הן בבחינת המקום, והן בבחינת הקבוע והארעי שבה, ובענינה של שמחת בית השואבה.

א. ענינה של הסוכה: בחינת המקום

שטח טריטוריאלי שיש בו קדושה אין לו התיחסות לעולמו הפרטי של האדם. ביתו, רשותו, חצרו וכו' הרי הם חולין, גם אם מעשיו בהם על טהרת הקודש. קדושה במקום תיתכן או במאמר פיו — נכסים של הקדש, וקדושתם יוצאת בפדיון, או במעגלי קדושת א"י, ירושלים, הר הבית וכו' וקדושתם עולמית. יוצא מכלל זה — בית דירה שאדם בונה לעצמו לשם מצות סוכה. "עצי סוכה אסורין כל שבעה" ושם שמים חל עליהם.[1] זוהי הטריטוריה היחידה בחייו הפרטיים של האדם, הקדושה בקדושת התורה.[2]

1. סוכה ט' ע"א. בהסבר מחלוקת הרמב"ם והרא"ש בקדושת דפנות הסוכה ראה חידושי ר' חיים הלוי פ"ח מהלכות סוכה. וראה שפ"א על מסכת סוכה דף ט', כשהעמיד את כל הדפנות ביחד. השווה מה שכתב המאירי בראש פרק ג' בסוכה בסוגיית סוכה גזולה: הסוכה אינו יוצא בגופה ובקרקע עולם הוא יושב. וראה מה שכתב לפרש דבריו במאירי הוצאת מכון התלמוד הישראלי השלם עמ' צ"ח הערה 30. בשאלה האם יש בסוכה דין קרקע דהיינו שחל עליה שם־שמים של חפצא של הסוכה דנו בבית בריסק, ראה "רשימות שעורים" לרי"ד סולובייציק על מסכת סוכה בדף ו', ס"ה, מדפי הספר. וע"ע "מקראי קודש" לרב פרנק סוכות א', עמוד א', על רצפת הסוכה. "פרי מגדים" או"ח סי' תרמ"ג מה שהביא מאליהו רבה סי' תרכ"ו "וראוי שיהא גם למטה דפים מרוצף זכר לעננים. תנא דבי אליהו רבה עם "רמתיים צופים" עמ' 212 על נשיקת מחיצות הסוכה ורצפתה.

2. לשאלת ענינה של קדושה זו, כתשמישי מצוה או קדושה מהותית יותר, וכן לבעת היחס בין הסוכה לבין החלל שהיא יוצרת ראה שעורי הרב סולבייציק עמ' מ"ו. וע"ע אנציק. תלמודית: בית הכנסת, קדושתו.

אפשרות זו של תחימת מקום ע"י דפנות וקידושו, התבהרה לבעל "שפת אמת" ע"י הסמיכות בין יוהכ"פ לסוכות.[3] הוא דן בדבר בשתי דרכים שהן אחת. יוהכ"פ עשה את ישראל בעבר, ועושה אותם בהווה, לבעלי תשובה. מיד עם רדת משה מההר ביוהכ"פ במתן השני, הקהיל את העם וצום על בניית המשכן, מקום מקודש לשכינה. בעקבות התנחומא (פקודי ו') ורש"י (שמות ל"ח כ"א) "משכן העדות, עדות לישראל שויתר להם הקב"ה על מעשה העגל" (וראה תנחומא פקודי י"א) כתב השפ"א: "במלאכת המשכן צוה הקב"ה, אחר יוהכ"פ, שהיה עדות שויתר להם על החטא", ומכאן העביר משוואה "כמו כן בכל שנה, הסוכה היא עדות על המחילה שביוהכ"פ, שהרי חל שם שמים על הסוכה כעין שהשרה שכינתו ביניהם במשכן"[4] (עמ' 238 וראה עוד בעמ' 204).

אגב בנית המשכן התבטאו חז"ל בצורה נועזת: "נתתי לכם את התורה (שהיא בלבו של המשכן, ואגבה הוא נבנה, "משכן העדות — זו תורה", תנחומא פקודי) — בכל מקום שאתם הולכים קיטון אחד עשו לי שאדור אצלכם" (ראה שפ"א תרומה) וסיים ב"שפת אמת" בניסוח תמציתי: וזה קיטון אחד במקום שאתם הולכים לאחר הכפרה, בחינת סוכה[5] (שפ"א

3. הם שני המועדים בלוח העברי הקרובים ביותר זה לזה, משא"כ בשאר חגי ישראל. ואכן, מצינו בחז"ל ובאחרונים דברים על הקשרים ביניהם בכמה אנפין. בויק"ר (פ"ל) מי שמחזיק בידו את הלולב הוא הסימן לנצחון בדין; ראשון לחשבון עוונות (שם) תקיעת יתד לסוכה במוצאי יוהכ"פ (רמ"א או"ח סו"ס תרכ"ד) "וישב עשו לדרכו שעירה — ויעקב נסע סוכתה" (זוהר ג' בי ע"ב, ראה "תורה שלמה" בראשית ל"ג אות נ"ג). "ע"י הארה והתגלות שנתגלה ביוהכ"פ ישבו בסוכות ("לקוטי תורה", דברים פ"ב ב') וראה "עולת ראיה" ח"ב עמ' שס"ז. "אזכרה" ח"א עמ' קפ"ג. נדפס גם ב"קול יעקב" י"ד תשרי תרצ"ד. וכן ב"מאמרי הראי"ה" א' 148. "אורות התשובה" סוף פרק ט'. "מועדי הראיה" עמ' צ"ב. הרב אריה הנדלר: השפעתם הרוחנית המתמשכת של המועדים במשנת "השפת אמת", "מוריה" ניסן תש"ן. השווה: "יהי רצון" בכניסה לסוכה, "ומחטאתי טהרני וכו' ותזכני לישב על האדמה, אדמת קודש". "שבת ומועד בשביעית" עמ' 287.

4. אלא שהוא המשיך את הקו. בשמו"ר ל"ג ב' דרשו על עלית משה וירידתו — "עלית למרום שבית שבי" (וראה שפ"א יתרו תרמ"ח, תרנ"ב, תרנ"ד) ונמצא שכפרת החטא מתיחסת למתן לוחות שניות, והכל בכח התורה, ולוחות שניתנו ביוהכ"פ, לקחת מתנות הוא לוחות אחרונות שהיו בחינת מתנה כמ"ש "אוהבם נדבה", אע"פ שחטאו מסר להם התורה (עמ' 238). ואולי התכוין לרמוז על בחינת תשובה מאהבה — נדבה של ימי הסוכות. בחינת העדות שבמשכן העסיקה אותו רבות, וזאת במסגרת הדגשתו המיוחדת את סוגית העדות בכללה, ואכ"מ.

5. ואולי נרמז פה אף ענין הארעיות, ההליכה שאין בה מהקביעות, הנדודים. השוה תפילה לפני כניסה לסוכה: "ייחשב לי כאילו הרחקתי נדוד" "עולת ראיה" ח"ב עמ' שס"ח.

עמ' 238). וראה עוד בעמ' ק"ט: במצות סוכה הוא תקון המקום, בגלות אין לנו רק מצות סוכה, הדירה והמקום שייחד לנו השי"ת. אין הקדושה יכולה להתפשט בעוה"ז רק בדירת בנ"י.

ובהארה נוספת ביחס לקיטון האחד כתב בשנת תרנ"ד (עמ' קי"ג) על זה בקש דוד המע"ה, אחת שאלתי, שבתי בבית ד', לחזות בנועם ד', וזה מתקיים במצות סוכה"[6].

אולם לא רק מן הבחינה ההיסטורית — הצווי על בנית המשכן — נדרשת הסמיכות שבין יוהכ"פ לסוכות[7] אלא אף מהצד המהותי־ערכי המתייחס לכל שנה ושנה: טעם סוכות אחר ר"ה ויוהכ"פ (תרל"ו).

מאמרו של ר' אבהו (ברכות ל"ד ע"ב) "מקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אינם עומדים, ובנסוחו של הרמב"ם (פ"ז מהלכות תשובה ה"ד): "אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד בו", מתפרש ע"י הרמב"ם עצמו, כלומר, מעלתם גדולה וכו'. (וכן במו"נ ח"א פ"ח: מקום־מעלה). אולם בעל "שפת אמת" נתפס לבטוי "מקום" כפשוטו, ובארבע הזדמנויות פרשו. (וראה עוד עמ' ק"ח: מצות סוכה) בשנת תרל"ו: "בעלי תשובה אין להם מקום[8] והקב"ה נותן להם מקום והוא הסוכה. ובשנת תרל"ט: אין יכולין לזכות לדירה זו רק בכח התשובה, וע"ז אמרו במקום שבעלי תשובה וגו'. (עמ' 192,184).

בלקוטי דברים משנת תרל"ה דן על בחינת תשובה מאהבה "אחר ימי הדין, שבנ"י נקיים מהחטא, צריכין לבחור בהנהגתו, שבין אליו ומבינים שאין לנו מקום מעצמנו, רק לחסות בצילו יתברך". (וראה בעמ' קט"ו: לבנ"י כתיב ושמתי מקום לעמי כו' ושכן תחתיו וכו'. פסוק זה נאמר בחזיון נתן לדוד בדבר יחוד מקום לשכינה (שמואל ב', ז', י'). בעל שפ"א הרחיב את המושג "תחתיו", גם ביחס לשבת ולא רק לסוכות, "והוא כמ"ש ראו כי ה' נתן לכם השבת, שבו איש תחתיו, תחתיו קאי על ה' הנזכר מקודם. וזהו פריסת סוכת שלום בשבת ובסוכה". וכן בעמ' קט: "שבת הוא לד' בכל מושבותיכם, והוא דבר נפלא שקדושת שבת מתגלה רק במושבות בנ"י". וראה עוד בעמ' קי"ט: עיקר השמחה וכו').

6. יצפנני בסוכו — סוכות. ("מטה אפרים" תקפא, "אלף למטה" סק"ו).

7. ראה הגר"א בפרושו לשה"ש א', ד' על שיבת עננ הכבוד בט"ו בתשרי, והשוה שפ"א עמ' 204 "שכן כתיב בבוקר בבוקר, והיה רק איזה ימים" וראה בעמ' צ"ח שרמז לשם המקום סוכות כי "החל מאז נמשכו אחר עננ כבודו ית"", וכדברי ר"ע במכילתא, ועין תו"ש, פ' בא פי"ב אות תקע"ג, תקע"ה. בשלח פי"ג אות רפ"א. "משך חכמה" פ' משפטים: וחג האסיף.

8. קין נד בארץ, ראה תו"ש בראשית ד' אות צ"ט, קכ"ב.

בשנת תרל״ו כתב: בנ״י המה עתה בעלי תשובה ויושבין בצילו של מקום, וכפי מה שיודע האדם שאין לו מקום מצד עצמו, נותן לו הקב״ה מקום. ומקום זה גבוה ממה שזוכה במעשיו. כי הבעלי־תשובה יושבין במקום שניתן להם משמים. (עמ׳ 184. וראה בעמ׳ 230: ולזה — שסוכות מעין העתיד לבא ע״י תשובה — צריכין בסוכות הגנה ומקום מיוחד).

לרעיון זה — ״הסוכה כביתו של מקום שחל שם שמים על הסוכה״ (שפ״א עמ׳ צח׳ ע״פ סוכה ט׳ ע״א) חזר בדבריו בהדגשים שונים. כדי להכנס לרשותו של מקום צריך לבקש רשות ״וזה בסוכות תשבו, הוא נתינת רשות לבנ״י לישב בסוכות״ (שם). בקשת ״אשור כניסה״ היא בקשת התשובה, שהרי הסוכה היא מקום בעלי התשובה ונמצא שהיא־היא הדפיקה בתשובה, ״וע״ז איתא הפותח שער לדופקי בתשובה״ (שם).

לאחר שבאים בצל סוכת ה״מארח״ נאמר עליהם ״אשרי יושבי ביתך״ (פסוק זה דרש השפ״א מעצמו) ומהו אושרם ושמחתם שבעל הבית מקבל את פניהם בשמחה שהרי ״צריך לקבל את האורח בסבר פנים יפות״ ומכאן הסתברה לו מצות השמחה בחג (שם).

הקשר בין שמחה ל״מקום״ הסוכה הוסבר בשנת תר״מ (עמ׳ 194) ״כל השמחה כשאדם בא לשרשו ומקומו״,[9] ״הביאני המלך חדריו הוא בסוכות שניתן להם רשות ליקח כל אחד מה שרוצה״,(שם). ואילו בשנת תרמ״ג הואר הצמד הזה בבחינה קדם היסטורית. המקום הראשון המתיחס לאדם הוא גן עדן ״וישם שם את האדם, ועיקר הבריאה היתה להיות דירת האדם שם, ושם היתה השמחה שנאמר: כשמחך יצירך בגן עדן״ (עמ׳ ק׳). השמחה הראשונה בהיסטוריה והמקום הראשון מתלכדים, ולכן לסוכה — שהיא מעין בחינת גן עדן, כי השי״ת זיכה אותנו לישב בצילו — מתייחס התואר ״זמן שמחתנו״, וגם אם גורשנו מגן עדן יש זמנים שמתנוצץ קצת הארה מבחינת ג״ע, וזה בדירת הסוכה, שהיא מעונו של הקב״ה[10] והרי אמרו שהשמחה במעונו[11] לכן דירה זו מביאה שמחה״.

לבחינת המקום בסוכה יש גם אספקט ארצישראלי. ״במצות הסוכה הוא תקון המקום דיש עולם, שנה, נפש, ובעולם הוא ארץ ישראל וביהמ״ק, ובגלות אין לנו רק מצות סוכה, והדירה והמקום שייחד לנו השי״ת״ (עמ׳

9. ואולי זה שורש שמחת בית השואבה, מים מן המקור, מן השורש, מהשיתין של ראשית היקום, השמחה על התשובה לשורש, וראה עוד להלן בפרק על שמחת בית השואבה, ובפרק על האושפיזין בסוכת בעל ״שפת אמת״.
10. השוה: ויהי בשלם סוכו ומעונתו בציון, תהלים ע״ו.
11. כתובות ח׳ ע״א, וגם זה בזיקה לנישואין. ובבעל העטור, הובא באבודרהם: ״תקנת שהשמחה במעונו, כי ברקיע ששמו מעון מלאכים אומרים שירה, והיא השמחה לפני המקום״.

קט'). דהיינו הטריטוריה היחידה שיש בה קדושה עצמית בחו"ל היא הסוכה, שהרי עתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל שיקבעו באי"י (מגילה כ"ט).

בבחינה אחרת דן אגב הפרוש של הפסוק "למען ידעו דורותיכם" השם דור קרוב למושג דור, ומכאן לדירה[12] "מצות הסוכה נותנת ברכה והארת קדושה לדירת האדם, וזה למען ידעו דורותיכם, כיון שהמצוה בדירה, נשאר ממנה ברכה לדירת האדם (עמ' צ"ד. וראה עוד בעמ' ק"ט: הקדושה יכולה להתפשט בעוה"ז רק בדירת בנ"י).

המגורים בדירת הסוכה, שהיא ביתו של הקב"ה, מסבירה אף את הסמיכות לשמיני עצרת. "אנחנו כמו אורחים בביתו, וכתיב ביום השמיני שלח את העם, לשון לויה, שבעה"ב צריך ללוות האורחים, והוא מה שמצות סוכה ומצות החג נותנין ברכה לישראל לבתיהם" (עמ' 184). וכיוצא בדבר בשנת תר"מ: "ולכן אחר סוכות — ש"ת, כמ"ש נגילה ונשמחה בך — הביאני המלך חדריו הוא בסוכות... והם נמשכין אחריו יתי בלבד. כמ"ש נגילה ונשמחה בך — ב"ך, כ"ב אתוון דאוריתא".

ב. ענינה של הסוכה: קבוע וארעי

במהותה של הסוכה, אם עליה להיות ראויה לשמוש של קבע ונראית כבית, או דיה ב"מחיצות קלות" כדירת ארעי נחלקו תנאים במסכת סוכה[1]. המינוחים ההלכתיים על דירת קבע ועל דירת ארעי, וכן דרשת הכתובים ב"סוכות תשבו שבעת ימים — אמרה תורה כל שבעת ימים צא מדירת קבע ושב בדירת ארעי"[2], "בסוכות תשבו — כעין תדורו, עושה אדם סוכתו קבע וביתו ארעי"[3] — כל אלה שמשו יסוד לפרשנים ולהוגים בפיתוח רעיונות על

12. על הקשר בין דורותם לדירתם ראה תו"ש שמות פ' ל"ד אות צ"א. תו"ת ויקרא כ"ג אות קע"ג: דרתיכם לא מלשון דורות, רק מלשון דירות כמו דורי נסע (ישע' ל"ח, י"ב, ושם בא"ע). על דירות ישראל כתב בשפ"א פ' נח בשנת תר"נ (עמ' 32): "לעשות את השבת לדורותם — שנשתנה דירות בנ"י בש"ק". והוסיף ע"ז: "וחג הסוכות הוא זכר לזה, להיות לנו ישיבה מיוחדת להיות מובדלין ממקום הטבע, למען ידעו דרתיכם מלשון דירה" והוא עצמו ציין לזה בדבריו בסוכות תר"נ, עמ' ק"ט.

1. דף ז' ע"ב, ורש"י שם. כ"א ע"ב. וראה בר"ן שאע"פ שמספר תנאים הולכים בשיטה אחת, אין כל דבריהם שוים, ואינם מודים זה לזה, ואינם נמנים כרבים, ואין הלכה כמותם.
2. סוכה ב' ע"א.
3. שם כ"ח ע"ב.

דבר הארעיות של ערכי העוה"ז. כך ב"עקדת יצחק",[4] באברבנאל,[5] בשל"ה[6] ועוד.

בעל "שפת אמת" העניק למחלוקת התנאים מימד מחשבתי הן מבחינה סוציולוגית והן מהבחינה ההיסטורית. יש אנשים שנקראו בני עוה"ב בקביעות.[7] ולעומתם, גם אם כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב, הרי "יש אנשים [והם הרבים] שאינם בקביעות". מכאן שאין המחלוקת בנדון מוחלטת. יש בודדים "צדיקים ויחידי סגולה", אלה שהסוכה וערכיה — העולם כארעי — קנו בנפשם מעמד של קבע. ואילו ההלכה הרווחת היא כרבים [במובן של מרובים היכולים לקיים את ההלכה] שבחינת הסוכה מתגלה אצלם רק בדרך ארעית.[8]

כך גם מקבלת המשנה באבות[9] "יפה שעה אחת בתשובה ומעש"ט בעוה"ז מכל חיי העוה"ב", מובן נוסף: "ודאי בעוה"ב הם בקביעות תחת כנפי השכינה, אע"פ כן יפה שעה אחת ורצון ותשוקה אל הבורא בעודו בעוה"ז, אע"פ שאינו בקביעות כ"כ". הארעיות של הסוכה, הפורצת ברוחניותה אל שטף חיי העוה"ז, יש לה איפוא מעלה רצויה והיא חביבה לפני הקב"ה. מכאן הגיע בעל שפ"א להבנה מחודשת בפסוקי המקרא "ויעקב נסע סוכותה, ויבן לו בית ולמקנהו עשה סוכות, ע"כ קרא שם המקום סוכות".[10] לבחינת האנשים הנלוים למדרגתו — "לו" — בונה יעקב בית, דרך קביעות, ואילו ל"אותם אנשים שאינם בקביעות" הוא בונה סוכות. המאלף בדבר שאת המקום הוא קורא לכאורה ע"ש הצד הטפל, הארעי. אכן "זה היה חשוב ליעקב אבינו מה שעשה סוכות, והכין הדרך אפילו לאותן אנשים שאינם בקביעות". ערכי הנצח המקופלים בין דפנות הסוכה, גם אם הם

4. ויקרא, שער ס"ה.
5. בפרושו לויקרא כ"ג.
6. בסוף עניני סוכה בשם "מנורת המאור".
7. שפ"א דברים עמ' 234 וע"ע בעמ' 230.
8. בעל שפ"א ציין לתקוני זוהר, תקון ו' (דף כ"א ע"א). שם דנים בנפשם של אלה שאין השכינה שורה עליהם בקביעות אלא הולכת ובאה במקרה. בהוראה הפוכה דן ב"עולת ראיה" ח"ב עמ' שס"ח על ארעיותה של הסוכה, שהיא הכרחית. וע"ע בהשלמת הדברים ע"י הערת רצ"י שם עמ' תצ"ו, שציין גם לפתיחת מו"נ על גילויים ארעיים בתדירות גבוהה היוצרת דימוי של קבע, והשווה "פרי צדיק" דברים עמ' 254, "מצות סוכה כל ז' ימים שבכל רגע ורגע צריך להיות הולך במדרגה למדרגה להיות יוצא מדירת קבע, שיכיר שכל עוה"ז הוא רק דירת ארעי".
9. פ"ד מכ"ב.
10. בראשית ל"ג י"ז. וראה תו"ש שם בהערות מה שדייק, שלגבי סוכות כתיב עשייה ולא בניה, מפני שהיא ארעית. וראה בהערות תו"ת שלא מצינו שסוכה משמשת את הבהמה.

באים בדרך ארעי, משמשים הם את הרבים, ויש להם חביבות מיוחדת.[11] המחלוקת בדבר קביעותה או ארעיותה של הסוכה היא אף בעלת משמעות במישור ההיסטורי "עצם בנ"י דירתן צריך להיות בקבוע [בקביעות] תחת צילו ית"ש, אבל לא כל הדורות ראויים לזה".[12] "רק אפילו אותן שאינם יכולים להיות בקביעות בצל הקודש, מ"מ בימים הללו חוסין בצילו ית"ש".[13] הדור הראשון של יוצאי מצרים הוא דוגמא לדור שכל מציאותו בעוה"ז היתה ארעית, ומכאן שייכותו התמידית לבחינת הסוכה, אמנם לכאורה נראה שהארעיות במדבר הפכה, במשך ארבעים שנות הנדודים, לקבועה, אולם לא זו היתה הכונה הראשונה: "כאשר הלכנו במדבר מ' שנה הוי קבע. אבל [אמנם] הרצון [התכנית הבסיסית] היתה שיכנסו בנ"י מיד לא"י ולהיות [הסוכות אמורות היו להיות] רק דירת ארעי, לכן צריך להיות ראוי [גם כיום] לדירת ארעי".[14]

הבחנות אלו מסלקות למעשה את המחלוקת "דשניהם לדבר אחד נתכוונו".[15] שהרי הכל מסכימים לדרשת הכתוב: "כל שבעת ימים צא מדירת קבע ושב בדירת ארעי". ומכאן שענינה הפנימי של הסוכה, לדידנו, הוא ארעי. אלא שמאידך צריכין "להאמין ולידע כי זאת דירת הארעי היא הקביעות ועיקר החיות לכל המקומות, וזה עצמו המכוון שתהיה דירת הארעי קבע יותר מכל דירות הקבועים בעולם".[16]

מכאן מתנסחת הכוונה המוסרית הגלומה בארעיותה של הסוכה. "הוציאנו ממצרים להיות בני חורין, ועיקר החרות שלא תהא הנפש מקושרת אל הגשמיות, ויוכל לצאת מדירת קבע". בצורה כזו מתפרשת אף ההלכה[17] שצריך להיות ראשו ורובו ושולחנו בתוך הסוכה. שלושה אלו התבארו לבעל שפ"א כמקבילים לנפש, הלב והממון. טעמה של הלכה זו "כדי שלא ימשך

11. בכוון דומה פירש בשנת תרנ"ג (עמ' 224) את הפסוק בתהלים פ"ד "בחרתי הסתופף בבית אלוקי, מדור באהלי רשע", וכנראה שעמד לנגד עיניו מה שכתבו בתנחומא ראה ח': "הסתופף, אין לי אלא הסף או סיפוף של חרובין", ושניהם לשון עניות וארעיות לעומת הדירה הקבועה.
12. שפ"א דברים עמ' 230.
13. שם.
14. לקוטי שפ"א חלק ב' עמ' 84. ועי"ש שעפ"ז יישב את השאלה מדוע "צוה הקב"ה זכר לענני הכבוד, ולא צוה לעשות זכר בכל שנה למן שהאכילנו בהוציאנו ממצרים". כיוון שהכונה היתה שיכנסו לא"י מיד, ולכן לא היו צריכין למן, נמצא שאין המן מיוחד ליצי"מ, אבל ענני הכבוד היו מיוחדים [מיועדים] להיות מיד כמ"ש ויסעו מרעמסס סוכות וד' הולך".
15. שם שפ"א דברים, עמ' 224.
16. שם.
17. סוכה כ"ח ע"א. ג' ע"א.

אחר שולחנו״, דהיינו התנתקות מהזיקה לגשמי והחובה לצאת מדירת קבע.

אמנם אף שתי הגישות למושג הסוכות, זו הנתפסת במובן הפשטני או זו הנדרשת כזכר לעננ׳ הכבוד, הן מאוחדות ביסודן.[18] ״שניהם אמת, שע״י שיצאו [ישראל] למקום מדבר, ויצאו מדירת קבע לארעי [סוכות כפשטו] לכן סבבם בעננ׳ כבוד.[19] כך גם מובנת דרשת המכילתא[20] המזהה את העל טבעי שביציאה ממצרים עם מושג הסוכות ״ויסעו מרעמסס סוכתה — כהרף עין נסעו, לקיים מה שנאמר ואשא אתכם על כנפי נשרים״. ״שניתן להם כוח להיות למעלה מהטבע, להיות להם כנפים שלמים לפרחא בהון לאביהם שבשמים״.[21]

התרוממות על טבעית זו מסבירה אף את הסמיכות של סוכות ליוהכ״פ[22] ״לא בכל עת אנו זוכין לזה רק בהיות פעם אחת בשנה, שבנ״י מטוהרין... אז באין למדרגה זו״.[23] ההתעלות של יוהכ״פ, ההתנערות מחוקי הטבע, מכשירה את האדם מישראל לקראת הכניסה לסוכה, והרי אף היא יש בה הסתלקות מהנהגת הטבע המכונה כ״דירת קבע״. הקשר הלשוני בין סוכה לבין סכיה נרמז במקרא[24] ונתפרש בדברי חז״ל.[25] מכאן הגיע בעל שפ״א לקרבה שבין ראיה לבין רוה״ק, ״סוּכָּה מלשון סוֹכָה ברוה״ק דכ׳ צאינה וראינה״,[26] וכנראה שכונתו למדרש שהובא בילק״ש[27] ״ושרתה עליהם רוה״ק... ועל אותו יום נאמר צאינה וראינה״. המשמעות הפנימית לקרבה הלשונית: הסוכה היא ביטוי לעל טבעי, המתעלה מעל לחוקים הקבועים של זמן ומקום, והסכיה — על מקומית ועל זמנית.[28] מכאן הסמיכות בין

18. ראה בפרק על עננ׳ הכבוד.
19. שפ״א עמ׳ 224.
20. פ׳ בא וראה תו״ש שמות י״ב אות תקע״ג פי״ט אות ס׳.
21. שפ״א עמ׳ 202.
22. ראה בפרק על היחס בין ימים נוראים לסוכות, וע״ע ״עולת ראיה״ ח״ב שס״ז, ״מועדי ראיה״ עמ׳ צ״ב.
23. שפ״א עמ׳ 202.
24. ראה קונקורדנציה מנדלקורן: שכה.
25. מגילה י״ד ע״א. וראה ״חמדת הימים״ ס״ג ע״ב: רואים דרכה כוכבים.
26. שפ״א עמ׳ 224.
27. פקודי ס׳ ת״כ.
28. כך גם מוסבֶרת ראיתו של אברהם — אשר אראך [על מרכזיותה של הראיה אצל אברהם ראה: דרכו של מקרא עמ׳ 77] שההקדמה: לך לך מארצך, צא מארציותך — ״שיכול לצאת מן הטבע והגשמיות — לכן הסיום — אשר אראך״. שפ״א דברים 224.

"אתם ראיתם" — סכיה, לבין "ואשא אתכם על כנפי נשרים" — דילוג על נתוני מקום וזמן, והרי את הפסוק הזה דרשו חז"ל[29] ביחס להתכנסות בנ"י בסוכות אשר במצרים, ערב היציאה.

מדרגה זו יש לה נוסף על הבחינת האישית־רוחנית, אף משמעות לאומית[30]: "מי שנטהר ויצא זכאי במשפט יש לו חלק בסוכה. וכן איתא (ע"ז ג' ע"א) "כי לעתיד ינסה הקב"ה את האומות במצות סוכה ומוציא חמה מנרתיקה וכו' היינו שמי שאינו יכול לצאת ממאסר הטבע אינו יכול להסתכל בבהירות עליון".[31]

הצמד הזה, יוה"כ וסוכות, המבטא את נסיונות ההתנתקות ממגבלות הטבע, יש לו גם מימד היסטורי וגם משמעות מחנכת. "אחר יצי"מ שהלכו ארבעים שנה במדבר [בחינת דירת ארעי] והיתה הכנה לכל הדורות... ז' ימים אלו הם הכנה לכל השנה, כי העיקר תליא בהתחלה... הגם שאין יכולין בעוה"ז לעזוב כל הטבע, מ"מ בתחילת יצי"מ היתה ההנהגה ממש שלא בדרך הטבע... כמו כן עתה, אחר ימי התשובה והכפרה, צריכין להתלהב לצאת מן הטבע.[32]

ג. שמחת בית השואבה

הסברת עניני שמחת בית השואבה סובבת על כמה נקודות ע"פ המסורות שבמשנה ובגמרא[1]:

א. נסוך המים.
ב. השירה והשמחה.
ג. שאיבת רוח הקודש.
ד. השמחה בירושלים.
ה. שירת הלל הזקן.

א. נסוך המים.

עיקר ענינה של שמחת בית השואבה — השמחה על נסוך המים; מתן שכרה של המצוה מפורש בדברי חז"ל:[2] "נסכו לפני מים בחג כדי שיתברכו לכם

29. ראה לעיל הערה 20.
30. ויק"ר ל' ב': מאן דנסב באיין בידיה — נצח, ישראל ואומות העולם.
31. שפ"א עמ' קי"ג, ועי"ש שהמשיך את הרעיון: "והזוכים — עליהם נתקיים שמש ומגן ד' אלוקים", אותה חמה שמבריחה את הגויים מהסוכה משמשת מגן וסוכך על ישראל.
32. שפ"א עמ' 222.
1. אמנם יש שדן על שמחת החג בכללה, בזיקה לשמחת בית השואבה. כך בעמודים צ"ד, צ"ט. ושם הביא רמז נאה: ורוח אלוקים מרחפת על פני המים, היינו נסוך המים המביא לרוה"ק.
2. ר"ה ט"ז ע"א.

גשמי שנה״י.[3] ירידת גשמים מלמעלה ונסוך המים מלמטה מקבילים זה לזה. יסודה של ההקבלה — במעשה הבריאה ביום השני כשנקבע רקיע בתוך המים, בין עליונים לתחתונים.[4] בענינם של הקרבנות אנו מוצאים שהם באים מן החי, מן הצומח ומן הדומם. המים בחג והמלח על הקרבן הם נציגי הדומם, ועל כך נכרתה הברית — ״מלח ברית אלוקיך״ (ויקרא ב׳ י״ג).[5]

הקרבה שבקרבנות הבאים ע״י התחתונים היא־היא הקרבה של העליונים, וההקבלה היא גמורה ״כי אין קנאה במעשי בראשית״[6] אלא שקרבת התחתונים טעונה ברור ותקון כי ״נתערב בו פסולת כמ״ש והארץ היתה תהו״.[7] כך לדוגמא בתהליכי עבוד היין עד שהוא מגיע לנסוך ע״ג המזבח: ״קצירה, דישה, דריכה וכמה מלאכות״. מיוחדים הם המים העולים למזבח ״כמו שהוא, ונתן הקב״ה זמן שיוכל להתגלות המעין למטה ג״כ בלי פסולת ושאינם צריכים תקון״.[8]

מצב זה של עולם מבורר ומתוקן, שאין בו כבר סלקציה, שהכל נמצא בו בפועל, הוא מעין עולם העתיד, והוא הנרמז בדברי זכריה[9] ״והיה ביום ההוא יצאו מים חיים מירושלים״, מים כמות שהם, שאינם נזקקים לתהליכי עבוד ותקון. המים העולים ע״ג המזבח בימי החג, הרי הם בכלל כל המימות, וזמנם הוא לעתיד לבוא — ״ביום ההוא״, ואם יצאו מכלל זה, ללמד על הכלל כולו יצאו[10] שאכן בבאר התחתונה גנוזים מים הראויים לעלוי, ואמנם סופם של התחתונים לעלות,[11] וכיוצא בדבר המלח,[12] אלא

3. ואכן ד״ת אלו אמר בעל שפ״א, לפי המצויין, בשמ״ע בו מתפללין על הגשם.
4. אז מצאו עצמם התחתונים נפגעים, והרי הם בוכים: אנן בעינן למהוי קדם מלכא. (תקוני זוהר, תקונא ה׳, תו״ש א׳ אות תע״ד. וראה שיחתו של הרב יצחק הוטנר: ״זריקת אבוקות״, נדפסה ב״הנאמן״, תשרי תשכ״ב וחזרה ונדפסה ״פחד יצחק״ יום הכפורים מאמר י׳.
5. וברש״י שם ״שהברית כרותה למלח משמת ימי בראשית שהובטחו המים התחתונים ליקרב במזבח במלח ונסוך המים בחג״. וראה ברמב״ן: מדרש חכמים הוא, ובתו״ש ויקרא עמ׳ 110. וכך בלשון השפ״א: וכתבו חז״ל הובא ברש״י.
6. ברכות ל״ג ע״ב, רש״י בראשית א׳ כה; ב׳ ז׳. שפ״א דברים עמ׳ קי״א. ועיין בסעיף ב׳ להלן, על בחינת ״קשה כשאול קנאה״ שבנסוך המים.
7. ראה תו״ש בראשית א׳ אות שכ״ה ושם בהערות.
8. שפ״א עמ׳ קי״א. אפשר שיש ביחוד זה ״פיצוי״ על ריחוקם של המים ומענה על בכיתם.
9. י״ד ח׳, והיא הפטרת א׳ דסוכות.
10. יש כאן שמוש ברור באחד מכללי דרישת התורה בברייתא דר׳ ישמעאל.
11. ואולי זהו ענינם של האבוקות שהיו משמשות בשמחת בית השואבה, ״נהורא מגו חשוכא״.
12. אולי רמז לתהליך זקוקו ״ותקונו״ של המלח מתוך המים המתאדים.

שהמים באים ע"ג המזבח לעת קבוע — בימי החג, והמלח — "נציגו" של הדומם — בכל עת.
עדות זו על הגנוז בדומם מסורה בידי ישראל המקריבים קרבנות, וזה אף סוד הבכיה "כי מי בוכה ומשתוקק על הסתרות הקדושה בעולם — רק בני ישראל".
שמחת בית השואבה היא שמחת הניחומים על עולם הגילוי של העתיד, זה הרמוז בברית המלח ובנסוך המים, עולם המורכב מעליונים ותחתונים דנשקי אהדדי בשלמות ברורם.

ב. השירה והשמחה.

אחד מביטוייה של שמחת בית השואבה — השירה, "וכל אחד ואחד בכלי שיר שהוא יודע לנגן בו, ומי שיודע בפה — בפה, ואומרים דברי שירות ותשבחות".[13] השירה ביסודה היא נחלת העליונים, הם "משוררים לפניו כולם, ולמטה יש שריים מאלה המשוררים כדכתיב מכנף הארץ זמירות שמענו, והיינו מכללות בנ"י שהם הקבוץ של כל התחתונים".[14] החלק האנושי שבשירה הוא החביב יותר מכל שירת בני מרום, וזו "היתה שירת הלויים במקדש". שירה זו היא ביטויה של השמחה, וזמנה של השמחה בחג האסיף.
חג זה נקרא זמן שמחתנו, ולשון הרבים מתפרש כנראה לבעל שפ"א על הקב"ה ועל ישראל, ששניהם שרויים בשמחה. מחד — "ישמח ישראל בעושיו", ומאידך — "ישמח ד' במעשיו", ובנ"י הם מעשי ידיו של הקב"ה, "ובזה החג נתבררו בנ"י להיות חלק ד' עמו"[15] כביכול, כשנתברר לקב"ה חלקו בתחתונים הוא שמח בחלקו.
לשירה — שני מישורים. האחד — "עזה כמות אהבה", השניה "קשה כשאול קנאה". האהבה אם השמחה, וזו מולידה את השירה. אולם המישור השני רווי מתחים בין עליונים לתחתונים. יסודה של שמחת בית השואבה בנסוך המים. בענינו של נסוך המים כתוב בתקוני זוהר[16] שבבריאת היום השני, עם חלוקת המים, בכו המים התחתונים: "אנן בעינן למהוי קדם

13. רמב"ם, הלכות לולב פ"ח ה"ג.
14. שפ"א עמ' ק"ד. כך פירש, בשם הפשיסחאי, את הביטוי "הבוחר בשירי זמרה", שיריים מהשירה כללית. על בטוי דומה לגבי החויה הפרטית של המתפלל ראה עמ' צ"ב ובעוד מקומות.
15. כנראה כונתו למדרש בויק"ר ל' ב': "ישראל והאומות באין בר"ה, ולית אנן ידעינן מאן נצח, אלא כמה שישראל יוצאין מלפני הקב"ה ולולביהן ואתרוגיהן בידן אנו יודעים דישראל אנון נצוחייא". וראה לעיל בפרק על היחס שבין סוכות לימים הנוראים.
16. תקונא ה', וראה לעיל הערה 4. וראה עוד תו"ש בראשית א' תס"ב; תק"א ושם בהערות.

מלכא", וכך גם ישראל "מקנאים את העליונים שקרובים אליו יתברך".[17] אכן בכוח התחתונים לגבור על כל שירות העליונים ומנצחים אותם", מכאן הבטוי "למנצח" בשירת תהלים שהיא שירת הלוים במקדש והיא משמשת בשמחת בית השואבה, "וזה הנצוח היה על העליונים". מכאן אף סיום דברי השפ"א[18] ברמיזה לדברי המדרש בשהש"ר ח' ט"ו: "היושבת בגנים, כשישראל משכימים ובאים לביהכ"נ, הקב"ה אומר להם, בני הגביהו קולכם כדי שישמעו חברים, ואין חברים אלא מלאכי השרת".

נמצא שמקור מיוחד לה, לשמחת בית השואבה — קנאת התחתונים ושמחת נצחונם על העליונים. מקור זה אינו פוסק, "משם שואבים רוה"ק, משם שואבים — הוא לעולם, שגם עתה יכולין במצות סוכה[19] לעורר השמחה שהיתה בבית המקדש בימים הללו, ולשאוב הארת רוה"ק משם".

ג. שאיבת רוח הקודש.

על המדרגה הרוחנית של שמחת בית השואבה אמרו בירושלמי[20] שמשם שואבין רוח הקודש. הסברת מעלה זו חוזרת בדברי בעל "שפת אמת" פעמיים, בשנת תרל"ד בנסוח סתום, וכנראה שהענין מתפרש ע"פ מה שכתב חמש שנים לאחר מכן, בשנת תרל"ט.

הגדרתה הכללית של רוח הקודש היא, הכושר להתבטא במושגים רוחניים. "מי שיכול להוציא דברי תורה מפיו נקרא רוח הקודש".[21] יסודה של רוח הדיבר — בבריאת האדם, כתרגומו של אונקלוס "ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה — לרוח ממללא". מכח סגולה זו, תינוק המתחיל לדבר, אביו מלמדו תורה; מכאן סגולת הנבואה, גם אם יש בה כמה וכמה מדרגות, לשון "ניב שפתים". מאחר שביסוד הכל מונח כושר המדבר, נמצא ש"גם מי שאינו בא למדרגת נביא", הרי על ידי "התעוררות רוח חיים", שהוא כוח הדבור, נקרא רוח הקודש, שהרי רוח זו מקורה בקדושת יצירת האדם.

17. שפ"א עמ' ק"ד. על עצם התיחסותו של הפסוק בשיר השירים ח' ו': קשה כשאול קנאה, לעניני נסוך המים, ראה זוהר ח"ג רנ"ט ע"א, בדברי הדרשה על פסוק ז' שם: מים רבים לא יוכלו וכו'.

18. שפ"א סוכות תרמ"ו.

19. דייק לכתוב "מצות סוכה", שהרי לא נשאר בידינו זכר מצוה לשמחת בית השואבה. וראה עוד בעמ' 186: "משם — מהשמחה של הימים הללו" וכן בעמ' 184. העסיקה אותו העובדה שלא נשארה בידינו שום עשיה של מצוה הקשורה לשמחת בית השואבה, ואפשר שכך הוא מפני שכל עצמה אינה אלא הכנה.

20. סוכה ה' א'.

21. שפ"א דברים עמ' 192. מו"נ ח"ב פמ"ה.

תהליך יצירה מקביל מתקיים בכל שנה, אחר ר"ה ויוהכ"פ שניתן החיים לאדם ונתחדש רוח חיים בקרבו. "ישראל הם כתינוקות המתחילים לדבר, בימים אלו נפתחים שערי דעה בלבות בני ישראל"[22] "ולכן שמחת תורה אחר סוכות".

בנקודה זו משתלבת שמחת בית השואבה. "עיקר השמחה כשבא האדם אל שלמות רוח שבקרבו כמו שנאמר "שמחה לאיש במענה פיו".[23] "השמחה היא כלי לשאוב מים חיים, והוא [החיים] — רוח הקודש".[24]

מכאן, מרוח זו, באה התפשטות החיוניות לשטחים נוספים. "כפי שאדם מתדבק בעיקר החיות שיש לו מהשי"ת — מתפשט החיים בכל אבריו". ולכן השמחים בשמחת בית השואבה לא ישנו, לא יכלו לישון[25] כמו שאמרו[26] על משה שלא ישן בארבעים היום "שידע שאין שעור מה שיכול לקבל בכל שעה ושעה" כשהתפשטות הרוח נמשכה והלכה.

נקודת החיים המתפשטת על פני כל השנה נעוצה בימי הסוכות[27] ולכן כתיב "שבעת ימים בשנה"[28] "מה שלא נאמר כן בכל הרגלים, שעיקר הארת השנה תלויה בשבעת ימים אלו".[29] מכאן מעלתה המיוחדת של השמחה המשמשת ככלי לשאוב ולקבל חיות זו.

ד. השמחה בירושלים.

כמה וכמה פעמים בדברי התורה שהשמיע בימי הפסח הדגיש בעל "שפת אמת" את מקומה של ירושלים ואת ענין העליה לרגל, כנראה בבחינת "ונשלמה פרים שפתינו", מאחר ש"אין אנחנו יכולים לעלות ולהראות". ברם כמעט ולא דן בכך בימי הסוכות, וכתב בשנת תרמ"ד "עתה שאין לנו עליות רגלים בחג הסוכות, היציאה מביתו לסוכה, הוא מעין עליות רגלים".[30] אולם בשמחת בית השואבה הרי במרכז עומדת השמחה שבירושלים, ולא זו בלבד אלא שהיא מקור כל השמחה שהרי אמרו "מי

22. ודאי רומז לסוכה מ"ב: "יוסיף דעת יוסיף מכאוב".
23. משלי ט"ו כ"ג עירובין נ"ד ע"א: אימתי שמחה לאיש בזמן שמענה בפיו.
24. שפ"א עמ' 182.
25. סוכה נ"ג ע"א.
26. שמו"ר, פ' מ"ז י"ב. על שנתו של בעל שפ"א עצמו, ראה "מגדולי החסידות" ב', עמ' י"ח.
27. ואולי לכן נדונים בו על המים דבר שהחיים תלויים בו.
28. ויקרא כ"ג מ"א. וראה פרושו של רד"צ הופמן.
29. שפ"א 182, 200.
30. עמ' ק"ג וכן בעמ' 232, וראה לעיל בדבר מקום הסוכה הדומה למשכן.

שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו״[31] מה משמעה של קביעה זו, ״למאי נפקא מינה כתבו זה״.[32] ראיה זו של שמחת בית השואבה, ענינה — ראיה בעין הלב, להסתכל ולהתבונן בשמחה ״שהיינו שמחים בזמן המקדש״, ומי שלא עומד על מקורה של שמחה זו, לא עומד על ענינה של השמחה בכלל.

יסודה של השמחה בהתלכדות שלשת מרכיביה: עולם, זמן, נפש. ירושלים — מקור שמחת העולם ״משוש כל הארץ״. חג הסוכות — מקור שמחת השנה כולה ״שכל השמחות נובעין מזמן זה״. בני ישראל — מקור שמחת האדם ״ישמח לב מבקשי ד׳, ואין בעולם מבקשי ד׳ כמו ישראל״. שמחת בית השואבה בה התלכדו כל שלשת המקורות הללו, היא מקור השאיבה של השמחה העולמית.

אמנם תקנה גמורה לזכר שמחת בית השואבה לא מצינו, אולם נטילת לולב שענינה ״ושמחתם לפני ד׳ אלוקיכם שבעת ימים״, מתקיימת היום זכר למקדש, נמצא שקבעו חז״ל מעשים לזכר השמחה ״ומזה מתעורר מעט משמחת בית השואבה״.

מקומה של שמחת בית השואבה במקדש אשר בירושלים מעוררת בעיה. ירושלים קרויה ע״ש היראה[33] וכיצד תתכן השמחה במקום היראה? שאלה זו העסיקה ראשונים ואחרונים: בתנא דבי אליהו רבה (פ״ג): ״אני יראתי מתוך שמחתי, ושמחתי מתוך יראתי״. בספר העיקרים[34] בנסוחו של בעל שפ״א ״הלא עיקר עבודת השי״ת ביראה ואיך כתיב תחת אשר לא עבדת וכו׳ בשמחה, כי יראה ורעד היפוך השמחה ומתרץ כי אדם השלם כפי מה שמוציא השלמות הוא מלא שמחה, ולפי שעיקר השלימות — היראה, מביא עוד שמחה, ע״ש, והיטב דיבר, כי אין לך שמחה כזו שזכה האדם להיות ירא מפני אחד האמת״.[35]

״בבית המקדש כשהיה איש ישראל נכנס היה מלא פחד ומלא שמחה, כי יראה האמיתית מביא שמחה, ולכן יצחק אבינו שהיה מלא פחד ד׳ [״פחד אביו יצחק״] נקרא יצחק ע״ש השחוק, שהיה מלא שמחה.[36]

ערכים נפשיים אלו — שמחה ויראה בעבודת ד׳ — יש להם בטוי אף ביחס לזמן ואף ביחס למקום. ״אחר ר״ה ויוהכ״פ שזכינו לשוב לפניו ולירא ממנו,

31. סוכה נ״א ע״ב.
32. שפ״א עמ׳ ק״ב.
33. כך במדרש הגדול, ראה תו״ש בראשית כ״ב אות קס״ג ובהערות.
34. מאמר ג׳ פל״ג.
35. שפ״א דברים עמ׳ 220. וראה ב״שיחות הסבא מסלבודקה״ עמ׳ 54, שמחת היראה.
36. שפ״א 200, 220.

ראה זו מביאה שמחה״[37] ״לכן היתה שמחת בית השואבה בירושלים ששם מקום היראה, וע״ז נקראת ירושלים ע״ש היראה והשלמות שזכו בנ״י לקבל שם.[38]

ה. שירת הלל הזקן.

משמחת בית השואבה נשתמרו בידינו נוסחאות שירים כפי שהושרו בעזרה. אחד מהם בפי הלל: ״אם אני כאן הכל כאן״[39] ופירש״י: בשמו של הקב״ה — אם אני כאן הכל כאן, כל זמן שאני חפץ בבית הזה וכו׳.

והוסיף בעל שפ״א פירוש נוסף כפשוטו (וכן הוא במהרש״א) ״כשבנ״י במקדש יש השראת השכינה״, ״ואז ראו אשר הם הכלים המיוחדים להשרות השכינה בביהמ״ק״[40] ועל זה היתה עיקר השמחה, ואילו כשגלו ישראל — חרב המקום.[41] מכאן התפילה: ״גלה כבוד מלכותך עלינו, כבוד המלכות מיוחד עלינו לעולם״, אלא שהוא בנסתר, ואילו בזמן המקדש היה בהתגלות, ובפרט ברגלים שנאמר בהם יראה כל זכורך. כך מוסברת הבקשה: יראו עינינו וכו׳ מלך אלוקיך (אכן, אף בשבת ישנה התייחסות למלכות: ישמחו במלכותך, אלא שהיא בצנעא, שכך הוא יסודה של השבת: ״מתנה גנוזה״, ואילו במועדים הוא בגילוי, ומכאן הביטוי — מועדים לשמחה[42]).

37. שם, וראה ״אורות התשובה״ ספ״ט.

38. שו״ט פ׳ ע״ר.

39. סוכה נ״ג ע״א.

40. שפ״א עמ׳ 234.

41. בעל שפ״א צרף לכאן את הפסוק בתהילים מ״ד י״ג. ״ולא רבית במחיריהם״, לא קבלת מחיר רב תמורה, שהרי המקום נשאר חרב, וזו ברכה סמויה לנו.

42. אולי הכונה ששמחת שבת היא לעתיד. ישמחו, י׳ מאיתן העתיד לעומת המועדים ששמחתם בהווה. על שמחה בשבת ראה תו״ש בראשית ב׳ אות מ״ד.

"הנה זה עומד אחר כתלנו"

על הפסוק בשה"ש ז, ב: "מה יפו פעמייך בנעלים בת נדיב..." דורשת הגמ' בחגיגה ג, ע"א: "דרש רבא... כמה נאין רגליהן של ישראל בשעה שעולין לרגל, בת נדיב — בתו של אברהם שנקרא נדיב..."'.
דרשת הגמרא את הפסוק הנ"ל לגבי עליה לרגל נובעת מהמשמעות הכפולה שיש למילה פעמים.

1. פעם — זמן (שלש פעמים בשנה).
2. פעם — רגל (רגלי עני פעמי דלים).

משמעות כפולה זו קיימת גם למילה רגלים:

1. רגל — זמן (שלש רגלים).
2. רגל — במובנה הפשוט.

ממשמעות זו נלמדים בגמ' הלכות לגבי מי שאינו יכול לעלות ברגליו (רמב"ם פ"ב מהלכות חגיגה ה"א).
הסיבה שהפסוק משתמש במונח "פעמייך" לציון הליכה רגלית, מקורה כנראה במשמעות הרב־לשונית המייחדת את לשון הקודש, לפיה השרש פ.ע.מ. מציין גם משמעות של פעימות, אשר אין ספק שאדם מישראל העולה לרגל לירושלים לשמוח לפני ה', ליבו פועם מגודל המעמד.
בהמשך מסבירה הגמרא שאברהם אבינו נקרא נדיב כיון שהוא היה הראשון שנדבו ליבו להתגייר, ובמהרש"א (סוכה מט ע"ב) שואל: מדוע קרא הכתוב לישראל בת אברהם לענין עליה לרגל? ומשיב: כיון שאברהם הוא תחילתן של העולים למקום המקדש, להר ה' יראה.
נמצא שאברהם סלל את הדרך לעולי רגלים, ועם ישראל הולכים בדרכו בעלייתם לירושלים.
על הליכה במעשי אבות נאמר בשיר השירים רבה פרשה א: "שחורה אני ונאוה... ונאוה — במעשי אבותי", ובהמשך "הנך יפה — במצוות, עיניך יונים — מה יונה זאת נאה בהלוכה, כך ישראל נאים בהלוכן כשהן עולים לפעמי רגלים" (עפ"י פירוש מהר"ו שמגיה בגרסא).
ובפרשה ד' מוסיף המדרש "מה יונה זו אע"פ שאת נוטל גוזליה מתחתיה אין מנחת שובכה לעולם — כך ישראל, אע"פ שחרב בית המקדש לא בטלו שלש רגלים בשנה". ומסביר המהרז"ו שהיו עולים לאחר החורבן לזכרון. הכתוב, עפ"י המדרש מתאר את כנסת ישראל ההולכת במעשי אבות ועוסקת במצוות, בביטויי נוי ויופי, וחז"ל אכן דרשו במקום אחר את הפסוק "זה א־לי ואנוהו" — אתנאה לפניו במצוות.

גם התרגום על הפסוק בתחילת דברינו, מתרגם: בנעלים — בסנדלין דססגונא, ותיאור מפורט יותר של עליה לרגל בשבועות אנו מוצאים במסכת בכורים (פ"ג מ"ג): "...והשור הולך לפניהם וקרניו מצופות זהב ועטרה של זית בראשו" ...ועטרו את בכוריהם..." (ועיין עוד בהמשך הפרק משניות ד, ח, ט).

הר"מ על אתר מסביר מדוע דווקא עטרה של זית וכותב: "לפי שאין באילנות נאה כמו הזית...".

גם אם אין מקרא יוצא מידי פשוטו, ומן הסתם הכוונה לחזותו החיצונית של הזית, הרי שבעומק נוסף מוצאים אנו בחז"ל שבחים מהותיים נוספים שבהם מתנאה הזית, כדוגמת רש"י לתהלים קכח, ג, שכותב: "בניך כשתילי זיתים — מה זיתים אין בהם הרכבה כך אין בבניך פסול".

נמצאנו למדים, כשעם ישראל באים להראות לפני ה' במקום הקדוש ביותר, ובפרט בשבועות — חג מתן־תורה, מעמד שבו נדרשו לקדושה יתרה בזמנו, מעטרים הם בראש התהלוכה דווקא עטרה של זית ללמד ולהעיד על קדושת זרעם בבואם אל הקודש.

מסר חשוב זה שלומדים אנו מהזית מוצאים אנו גם אצל היונה שאינה ממירה את בן זוגה באחר. (עיין במדרש רבה הנ"ל פרשה ד, ובעירובין ק:, ועל המשותף בין הזית והיונה עיין עירובין יח: סנהדרין קח: ואכמ"ל).

ולולא דמסתפינא אמינא שדין גרמא הוא, ולא מקרה היא התופעה הנפוצה של יונים ברחבת הכותל, וא"ש ההי"ב.

בטוי מקביל לשבח שמשבח הבורא את כנסת ישראל ב"מה יפו פעמייך..." הוא השבח שמשבחת כנסת ישראל את בוראה: "הנך יפה דודי אף נעים, אף ערשנו רעננה".

עפ"י מדרש רבה הנ"ל פרשה א, ערשנו רעננה — זה בית המקדש. נמצאנו למדים שבדבר בו משבח הבורא את ישראל, עליה לבית המקדש, משבחים ישראל את הבורא — בניית בית המקדש. תפקידו המרכזי של המקדש הוא עדות לגילוי שכינה בקרב עם ישראל ומקור להפצת אור השכינה החוצה כמאמר הנביא ישעיה (פרק ב ב־ג): "...נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים, ונשא מגבעות ונהרו אליו כל הגויים, והלכו עמים רבים... כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים".

דרכו פונה כנסת ישראל לאומות בקריאה: "רוממו ה' אלוקינו והשתחוו להר קדשו".

עפ"י דרכנו נוכל להבין הבנה נוספת בהמשך דברי הגמ' (חגיגה ג.): "אמר להם הקב"ה לישראל אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם, ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם".

כאמור, הבורא מייחד את עם ישראל בבנותו להם את בית המקדש, והם

מקדשים שמו בעולם בעלותם להראות בבית המקדש.
בית המקדש הוא מעין עולם הבא בבחינת מקום כידוע, והליכה למקום המקדש מעלתה גדולה בעיני חז"ל כפי שראינו לעיל. בחינה נוספת של מעין עולם הבא היא השבת שהיא מעין עולם הבא בבחינת זמן, וגם בה מצאנו חשיבות רבה להליכה לקראת השבת והתנאות לכבודה.
הגמ' במסכת שבת קיט מספרת על ר' חנינא שהיה נוהג להתעטף בבגדים נאים ואומר, בואו ונצא לקראת שבת המלכה.
ר' ינאי היה אומר בואי כלה בואי כלה, ר' ששת ור' זירא כל אחד בדרכו זירזו את התלמידים ללכת ולהתעסק במצות כבוד השבת.
הקבלה חריפה יותר בין השבת והמקדש הם דברי הגמרא בעמוד ב' הקובעת שחילול שבת היה אחד הגורמים לחורבן ירושלים.
את דברי ר' חנינא — בואו ונצא לקראת שבת המלכה — יש אמנם שפירשו יציאה לשוק לטרוח בצרכי שבת (חדושי מהרש"ל), אך יש שפירשו — יציאה כאדם המקבל פני מלך (עיין רש"י לב"ק לב:).
ובטוי מיוחד מצאנו בפירוש רבנו חננאל לב"ק לב. וז"ל: "...כר' חנינא דהוה מרקד ואזיל ואמר בואו ונצא...".
כידוע, התורה וחז"ל בעקבותיה מדברים בלשון מדוקדקת עד מאוד, ואם כן הרי שעלינו לחקור מה טיבו של בטוי לשוני זה בדברי רבנו חננאל הקושר הליכה וריקוד גם יחד — מרקד ואזיל. עפ"י דרכנו מתגלה לנו עומק נפלא נוסף בחז"ל.
כאמור, אדם ההולך לקראת דבר נשגב וגדול ליבו פועם בקרבו משמחה: וא"כ גם אם מתחיל הוא את דרכו בהליכה, הרי שהתרוממות הנפש שבו מביאה אותו לדרגות גבוהות יותר עד כדי ריקוד.
המהרש"א לב"ק מסביר שהשבת נקראת כלה עפ"י המדרש המפורסם בבראשית רבה פרשה יא, ח: "תני ר"ש בן יוחאי, אמרה שבת לפני הקב"ה, רבש"ע לכולן יש בן זוג ולי אין בן זוג, א"ל, כנסת ישראל היא בן זוגך".
ובערב שבת הוא זמן הכנסת כלה לחופה וישראל יוצאים לקראת שבת כחתן היוצא לקראת כלה ובכך הם הולכים בעצם בדרכיו יתי' שיצא לקראת ישראל בסיני כחתן לקראת כלה שנאמר: "ה' מסיני בא..." (עפ"י רש"י לדברים לג, ב). תפקידם של ישראל א"כ, כפול הוא בשני כתרים.
ביחס לשבת הם בבחינת חתן וביחס אליו יתי' הם בבחינת כלה.
יציאת ה' לקראת ישראל בסיני הינה חוליה ראשונה בהליך חדש בעולם. לראשונה מאז בריאת העולם אנו עדים להשראת שכינה בקרב ישראל כעם גדול ולא כיחידים.
גילוי שכינה שהחל כאמור בסיני עובר במשך ההסטוריה של עם ישראל מספר תחנות, מסיני דרך אוהל מועד, ממשיך במשכן עם כל גלגוליו השונים

ומגיע עד ל"מקום אשר יבחר ה' אלוקיך בו" — לירושלים אשר שם הובטחנו "מעולם לא זזה שכינה מכותל מערבי".
חוט ארוך של גילוי שכינה נשזר בין יציאת ה' לקראת ישראל בסיני וביו הליכת ישראל למקום המקדש במשך כל הדורות. כנסת ישראל ככלה מבקשת להתקרב לבוראה, ובורא עולם — החתן מתקרב לכנסת ישראל וכמו שייסד ריה"ל "בצאתי לקראתך — לקראתי מצאתיך".
אם עד עכשיו עסקנו בהליכה לקראת שבת ובהליכה למקום המקדש, הרי שמשמעות כפולה ומכופלת ישנה לגבי הליכה לקבל פני שבת מלכתא בירושלים.
וכאן אולי המקום להביא את המעשה המפורסם בשבחי האר"י זיע"א. פעם אחת בערב שבת סמוך להכנסת כלה יצא הרב האר"י זצ"ל עם תלמידיו חוץ לעיר צפת, לבוש בגדי לבן ובתוך שהיו משוררים מזמורי שבת בניגון, אמר לתלמידיו: "חברי רצונכם שנלך לירושלים קודם השבת ונעשה שבת בירושלים", ע"כ.
כמיהתם של ישראל באלפי שנות גלות לעלות לירושלים באה לידי בטוי בנסיונו של האר"י זצ"ל לקרב את הגאולה ע"י עליה לירושלים, ודווקא בעיתוי מיוחד של ערב שבת.
נקודת החיבור הזאת של ערב שבת בירושלים הינה הנקודה המשלבת ומשיקה יחד את שתי הבחינות של מעין עולם הבא, זמן ומקום גם יחד, ומחברת גם את שתי הבחינות של עם ישראל היוצאים לקבל פני שבת כחתן לקראת כלה, עולים לירושלים מקום גילוי שכינה ומתראים לפני בוראם ככלה לפני חתן.
כל אדם מישראל בכל אתר ואתר היוצא בשמחה לקבל פני שבת מלכתא, יש בו חלק מהבחינה והמהלך שתיארנו לעיל.
בני הישיבה, דהוו מרקדי ואזלי, במעלי שבתא ופעמיהם — פניהם מועדות לעבר הר בית ה' ובפיהם שירת מזמורי השבת, הינם חוליה מרכזית בשרשרת הדורות הנצחית המעידה כי "מעולם לא זזה שכינה מכותל מערבי".