

בס"ד

חידוש שפע

חידושים ומאמרים

בענייני הסוגיות הנלמדות ועבודת ה'



ישיבה תיכונית בנשיאות
הרב עדין אבן ישראל שטיינזלץ

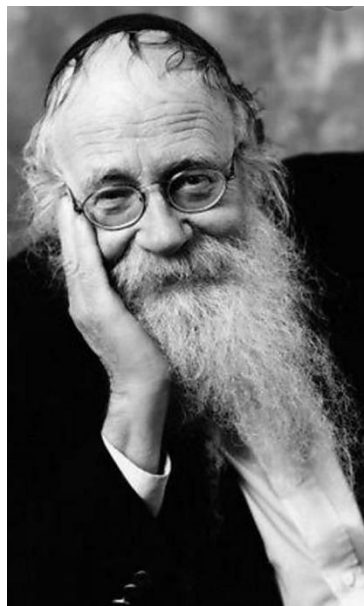
מסכת בבא מציעא

ישיבת שפע – ה'תשפ"א

לפני כשנה נסתלק מאיתנו מורנו הרב עדין

הרב ייסד את ישיבת שפע, אהב אותה, דאג לה ותמך בה. הקפדתו להגיע אלינו, אף בשנים האחרונות ובכוחות חלולים מאוד, נבעה מהחשיבות והחביבות שהיתה ישיבת שפע חשובה וחביבה לפניו.

אבד חסיד מן הארץ, אבד לנו מורה דרך ויודע נתיבה. נסתלק מן העולם איש אשכולות, שבכתיבתו, בדבריו, ובאישיותו עורר ברבים רבים רצון וגעגוע לעבודת השם ולתורתו.



עריכת לשון: שלמה יגר, 0545625796

תפילת הרב עדין אבן ישראל שטיינזלץ זצ"ל / נמצאה בכתביו

זכני, אלוקי, לאהוב את כל היצורים אשר בראת. זכני באהבת ישראל ללא גבול וסייג. זכני לחזות מבשרי שאכן אני וכל אחיי בני ישראל הננו "נשמה אחת בגופים מחולקים"; תן בליבי את הגדלות, שלא אתפס בקטנות המאורעות שמסביבי ושלא אתקטן בקנטורי שווא. שלא אסיח ליבי לפועלי האוון. זכני שאזכור תמיד כי הקטנות והרע שאחיי בני ישראל שקועים בהם הינם שקר החולף כצל, והטוב בנשמתם אמת הוא, שתישאר לנצח.

זכני, אלוקי, לקיים בכל רגע מחיי בהכרה ובהרגשה "שיווייתי ה' לנגדי תמיד". כמו שפירש הבעש"ט: שיהיו המאורעות החולפים עליי בחיי שווים בעיניי אם יבזוני ואם יכבדוני, אם אכשל ואם אצליח, אם אהיה בשמחה או, חלילה, בעצבות – תמיד אזכור שבכל מצב ובכל תנאי שרוי אני בתוך השטף האלוקי. תן בליבי את היכולת לראות בחיים בתוך המשתנה את היציב, בתוך העקלקלות את דרך המישרים, ומעבר לכל אלה – את התגלות האלוקות בעצמי וביקום.

זכני, אלוקי, לאחד את עצמות נפשי עם עצמות התורה, את כוח שכלי עם שכל התורה, ואת דרכי חיי עם דרך התורה. תן נא את החוכמה במוחי להשיג את עמקי חוכמת תורתך. תן בליבי יכולת לחוש בכל עצמותיי כיצד מתאחדת ומתכללת התורה עם העולם. תן לי, אלוקי, את הכוח להסיר את המחיצה המדומה בין התורה והעולם. אז אסתכל בתורה ואראה בה את עולמך, אסתכל בעולם ואראה בו את תורתך.

זכני, אלוקי, שלא אפחד ולא אירא כלל להתענג על עולמך. תן נא בליבי את האומץ להתענג מכל תענוג גשמי ורוחני, עד אשר אמצה את מלוא האור האלקי שבתוכי. חזקני ואמצני שלא תמעד רגלי ושלא יתבלבלו עשתונותיי בהתמדתי לילך ולהתכלל במקור תענוגיך. הער בליבי שמחה אדירה, שחרר בחובי את כוחות החיים, השטף בקרבי נחלי עדנים לאהוב את עולמך. יהיו תכלת השמים העמוקה, משב רוח האביב ואוושת העלים הירוקים, רננות אלוקות המספרות את כבודך.

תוכן עניינים

2.....	תפילת הרב עדין אבן ישראל שטיינזלץ זצ"ל שנמצאה בכתביו
8.....	דברי פתיחה לקונטרס 'חידושפע' התשפ"א
12	גלות וגאולה במשנת החסידות / הרב עדין אבן ישראל (שטיינזלץ) זצ"ל נשיא הישיבה..
20	שער ראשון: מאמרים מ'כולל הרמי"ם' של רבני הישיבה
20.....	דברי פתיחה למסכת בבא מציעא - בעקבות דין ייאוש ומשמעותו / הרב יהושע מרק
36.....	מציאה או אבידה – עיון בסדר המשניות בפרק 'אלו מציאות' / הרב רפאל מעתוק
43....	סימנים דאורייתא או דרבנן: היחס בין נאמנות האדם להוכחות מהמציאות / הרב נריה טובי
55...	נטילת ידיים לסעודה: שיטת הראב"ד והרשב"א, ועל משמעות נטילת ידיים / הרב דוד מאלי
67	שער שני: מאמרים וחידושים על פרק אלו מציאות
67.....	יסודות משמעות דין ייאוש / הלל סנדו
71.....	ייאוש שלא מדעת ודין ברירה – אותו הדבר? / אהוד גרשוני
78...	ייאוש שלא מדעת – למה ההלכה לא כרבא? / יהודה מאיר וידר, ישי גילוני וידידיה אלטשולר
82.....	אלו מציאות? / דוד נחשוני ואלידע הרשקו
87.....	תוס' ד"ה ת"ש קציעות / נעם מאירסון
90.....	סיפורו של מרי בר איסק: הבנתו והנפק"מ ההלכתית / נתאי ויזן
97.....	ירדן – שיטת הרמב"ן על פי הירושלמי – גבולות ארץ ישראל / יגאל ישראל סנדו
102.....	המעשה בפרדס של מרי בר איסק והתוספות על סוגיה זו / אשוריה דורפמן
107.....	למהות הסימן / אשוריה דורפמן
118.....	פרשנויות של הפסוק "והיה עמך עד דרוש אחיך אותו" / יגאל ישראל סנדו
123.....	"מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא" / אהוד גרשוני
129.....	ואיה השה? / ידידיה אלטשולר ויהודה מאיר וידר
135.....	הכרזה – עיון במשנה / הלל שיר ונעם מאירסון

141..... האם DNA נחשב סימן מובהק? / ישי ציונוב וחננאל זקבך

144..... האם תמיד צריך לחשוש לשאלה? / צור עמישב ויאיר שיפרים

147..... שיטת רבא בסוגיות דיני השבת אבידה / ישי גילוני, עיוני בר יוסף ויהודה שיפרים

151..... אבידה שאין בה שווה פרוטה / ישעי סולומון ודוד זקבך

153..... היחס ל-DNA בהלכה / אורי משה בר יוסף וארי סנדרס

157..... שור לגיזת זנבו / נתאי ויזן

161..... סימנים דאורייתא? הכרעת הסוגיה / הלל שיר ונעם מאירסון

166..... זיהוי מתים על פי סימנים: מהסוגיא והפוסקים לאסון התאומים ושיירת ה"ה / בנימין פוקס

175..... כוחם של חכמים / דוד נחשוני ואריאל כהן

179 **שער שלישי: מאמרים על סוגיות מפרקים ראשון, רביעי ושביעי**

179..... אוחזין או לא אוחזין? – זו השאלה... / ישר-אל מוכתרי

184..... התורה ועם ישראל / נתאי ויזן

189..... "כל ההולך בעצת אשתו נופל בגיהנום" / עיוני בר יוסף, ישי גילוני וידידיה אלטשולר

193..... 'עמיתך' – עם שאיתך בתורה ובמצוות / נעם מאירסון והלל שיר

199..... הדרת פנים – על יופי תואר ויופי מראה / ישי גילוני

201..... הנחשים בסוגיות / יאיר הילו

מקבץ מאמרים ופירושים מזוויות שונות על סיפורם של ר' יוחנן וריש לקיש:

199..... על כוח המחלוקת והיכולת למחול / ידידיה אלטשולר, עיוני בר יוסף, וישי גילוני

209..... "ומאי אהנת לי?" הרדיפה אחרי הכבוד / הלל שיר

213..... בלסטיותיה ידע / בנימין פוקס ואריאל כהן

216..... חילך לאורייתא / ארי סנדרס

219..... משיצרפם במים / נעם מאירסון

.....

224 שער רביעי: עבודת ה' מתוך הסוגיות ובעקבותיהן.

- 224..... שקוף במים – בעקבות ר' ירמיה / ישר אל מוכתרי
- 230..... המחלוקת על 'יאווש שלא מדעת' וחזרה בתשובה / בנימין פוקס
- 234..... יאווש מביאת המשיח? "אין בן דוד בא עד שיתייאשו מן הגאולה" / יאיר שיפרס וצור עמישב
- 236..... יאווש, ידיעה, אמונה ומה שבניהם / אריאל פוקס
- 239..... מחפש הכרעה / טל נפתלי
- 242..... תעיתי כשה אובד / יאיר הילו
- 245..... הסימנים בעבודת ה' – למצוא את שורשו על ידי סימנים / ישר-אל מוכתרי ונהוראי חדד
- 248..... פתוחים לקודש / אהוד גרשוני

250 שער חמישי: מאמרים מבוגרי הישיבה.

- 250..... "והכינו את אשר יביאו" – גוף ונפש בתפילה ובשבת / חזקי אברהמי
- 265..... א-ל עולם: אוניברסליות בבלעם ואיוב / אמרי דוד
- 279..... פנינים וחידושים / יעקב מאיר קיורר
- 282..... בל תאחר בנדירים נזיר וקרבת / יונתן זמרת
- 292..... יחזקאל / אמרי דוד
- 298..... "כי אני ידעתי" – על שיחה א בספר שיחות הר"ן / יהונתן מוכתר
- 303..... רבי עקיבא / חזקי אברהמי
- 307..... בלעם, חטא העגל ועין הרע / נעם קליין
- 341..... הבנות שונות בדיון 'יחלוקו' – בבא מציעא דף ב / אריה יוליוס

344 שער שישי: שער מעגל השנה ועבודת ה'.

- 344..... חנוכה – אז והיום / נתאי ויזן
- 347..... תשועות, ניסים ונפלאות / דב צייטלין
- 349..... חנוכה נגד עמלק / שי אל פאקנהאד

- 352..... מה אפשר ללמוד מאחשוורוש ומהמן / יאיר הילו
- 355..... משמעות המילה 'פסח' / הלל שיר
- 358..... על מניין מכות מצרים / נתנאל יאיר הילו
- 361..... ה"צעצוע" של חג השבועות / אהוד גרשוני
- 365..... בעניין ביטול מצוות עשה וקיום התורה / אשוריה דורפמן
- 368..... ממלכת כוהנים וגוי קדוש / יאיר הילו
- 371..... אור וחושך / ישר אל מוכתרי
- 374..... ותופשי התורה לא ידעוני / נתנאל יאיר הילו ששמע מהרב דוד שלם
- 380..... "עברתם אותי" – דברי יעקב אבינו על המעשה בשכם / אשוריה דורפמן
- 391..... התוועדות / נתאי ויזן וישר אל מוכתרי
- 396..... אז... למה לומדים גמרא? / אהוד גרשוני
- 403..... ירמיהו / נתנאל יאיר הילו
- 409..... דין עניית אמן על ברכות שמברכים האשכנזים / ישר אל מוכתרי
- 413..... חיידושים ופנינים על פרשות השבוע / אשוריה דורפמן
- 432..... תם – תמים תהיה עם ה' אלוֹקִיךְ / יאיר הילו
- 436 שער שביעי: שירים על הסוגיות ועל עבודת ה'!**

אבידה אינה פוסקת לעולם
הרחמים נשפכים כבכי ברחובות
בשבית המקדש היה קיים
שיר לכותל
סידור החורף
אור (לפתיחת מסכת פסחים)
ברק המבריק (תניא פרק ג)
מילים
חייב אדם לראות את עצמו

- 447. דרך ארוכה וקצרה – חזון לישיבה / הרב עדין אבן ישראל שטיינזלץ זצ"ל נשיא הישיבה.**
- 449..... חבורת אשכולות – ישיבת שפע

דברי פתיחה לקונטרס 'חידושפע' התשפ"א

קובץ החידושים והמאמרים 'חידושפע' מביא לפניכם חידושים, מאמרים ושירים בענייני הסוגיות במסכת בבא מציעא שנלמדו בישיבתנו, ישיבת שפע, בשנת הלימודים ה'תשפ"א. נוסף על כך, בקונטרס זה מאמרים, חידושים ושירים בענייני מעגל השנה ובענייני עבודת ה'. החידושפע בעיקרו הוא מפירות הלימוד של תלמידי חבורת 'אשכולות' אשר כמה פעמים בשנה, בסיום תקופת לימוד, התכנסו לכתיבת מאמרי סיכום וחידושים על הסוגיות שנלמדו בתקופה זו, וכן על ענייני עבודת ה' שהעסיקו אותנו כחבורה וכיחידים. הרבה מהלימוד בשנה מורכבת זו היה לימוד מרחוק, עם כל הקושי והחיסרון שכרוכים בכך. אוירתו וחומו של בית המדרש והמפגש פנים אל פנים היו חסרים מאוד לכולנו. אף על פי כן, דווקא בתנאים אלו היה לנו לימוד התורה, ובמיוחד הלימוד והכתיבה בחבורות ובחבורה, עוגן ומקור של שמחה וחיות.

לשמחתנו גם השנה נוצרו חיבורים משמעותיים בין העיסוק והכתיבה בענייני הסוגיות ובין העיסוק בענייני עבודת ה', ואף ייחדנו לכך שער מיוחד שבו מאמרים על 'עבודת ה' מתוך הסוגיות ובעקבותיהן'.

התברכנו גם השנה ב'מדור בוגרים' נרחב, ובו מאמרים מאת בוגרי הישיבה שלומדים כיום במגוון ישיבות. מאמרי הבוגרים יוצרים שילוב מעניין של שיטות ודרכי לימוד שנוהגות בישיבות השונות שאליהן הגיעו בוגרינו. הרוח הייחודית שכל אחד

מהבוגרים מביא עימו מהלימוד שלו בישיבתו, יחד עם ההמשכיות של הכתיבה והרוח החסידית של ישיבת 'שפע' משתלבות למדור ייחודי, איכותי ומעניין. המאמרים במדור זה עוסקים בסוגיות שונות ממסכתות שונות, וכן בענייני מחשבה, אמונה וחסידות.

בקונטרס חידוש שפע התברכנו גם השנה במקצת מפירות 'כולל הרמ"ם' של הישיבה. חבורת הלימוד של הכולל המשיכו ללמוד מרחוק במהלך השנה למרות הריחוק והפיזור, והן היו כוח משמעותי בלימוד בישיבה בשנה מורכבת זו. יישר כוח ותודה רבה לכל כותבי ולומדי כולל הרמ"ם ובכלל לצוות הרמ"ם על הלימוד וחדוות התורה ועל השותפות והשמחה זה בזה.

תודה רבה לה' יתברך שזיכנו ללמוד תורתו ביחד "וְנָתַן לָנוּ תוֹרַת אֱמֶת, וְחַיֵּי עוֹלָם נָטַע בְּתוֹכֵנוּ". יהי רצון שיתקיים בנו "הוא יִפְתַּח לִבֵּנוּ בְּתוֹרָתוֹ. וְיִשֶּׁם בְּלִבֵּנוּ אֱהָבָתוֹ וְיִרְאָתוֹ וְלַעֲשׂוֹת רְצוֹנוֹ וְלַעֲבֹדוֹ בְּלֵב בָּשָׁלִים."

יישר כוח גדול ועצום לכל כותבי המאמרים והחידושים ולכל חברי 'אשכולות', חדשים עם מתחדשים, על שנה נפלאה של לימוד, עמל, העמקה וחידוש, ועל הרוח הטובה של שמחת ועונג לימוד התורה ששורה בבית המדרש בכלל ובחבורה בפרט. תודה רבה.

ברכת הצלחה וברכה לתלמידי י"ב היקרים והאהובים שמסיימים את לימודם בישיבתנו הקדושה. יהי רצון שיזכו להמשיך בעז"ה כל אחד בדרכו שלו להשקיע ולשקוע בעולם של תורה, קדושה ואמונה.

התודה והברכה לראש הישיבה, הרב יהונתן גוטמן שליט"א, על התמיכה, האמון, הדחיפה והעמידה מאחורי כל הנעשה בישיבה וכל דבר שבקדושה; ובפרט על האמון והתמיכה בכולנו, ועל ההשראה הרבה לעולם של עבודת ה', לימוד בהתמדה ובשמחה, והתקשרות פנימית לתורה בעומק ובחן, והכול בבחינת 'סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה'.

מורנו הרב עדין אבן ישראל (שטיינזלץ) זצ"ל, נשיא ומייסד הישיבה, הרינו כפרת משכבו, הסתלק לישיבה של מעלה לפני כשנה. בשנים הקודמות זכינו בחבורת אשכולות להגיע ולהגיש לרב עדין את קונטרס 'חידושפע', והוא שמח בו מאוד. הרב אף עבר לעיתים על המאמרים של התלמידים שיצאו בשלבים הראשוניים שלהם כטיוטות וכעלונים תקופתיים שיצאו במהלך השנה. ברצוננו לומר תודה רבה לרב עדין על שנים של הרבצת תורה ו'הדלקת' תורה בתלמידים ובתלמידי התלמידים, ועל הדחיפה ללימוד תורה ברצינות, ברוחב דעת ובמסירות. הרב עדין עודד והמריץ אותנו גם לכתיבת חידושי התורה, ללימוד בהעמקה ובהרחבה, וכל זאת מתוך חיבור וקשר אמיתי לתורה ולנותן התורה. יהי רצון שנזכה ללכת בדרכי הרב ולהידבק ולהדביק בזיק של האש הלוחשת שאותה ניסה להדליק בנו, אש עבודת ה' ולימוד התורה שהולכת ומציתה בעולם מחדש את החיות והחיוניות של היהדות החיה והבועטת,

אש של צלילות ושפיות הדעת המאירה את העולם מחדש ושואפת לתיקונו על ידי
 "מְלָאָה הָאֶרֶץ דְּעָה אֶת ה' בַּמַּיִם לַיָּם מְכַסִּים" (ישעיה יא, ט).

נבקש להביא כאן כמעין הקדמה גם את דברי הגאון הגדול, חסידא קדישא ופרישא, ר'
 אליעזר פאפו זצוק"ל, בעל ה'פלא יועץ', בעניין מעלת כתיבת חידושי התורה:

"ידוע **מעלת המחדש חידושי תורה שהוא חשוב מאוד בשמים ממעל** עד שאמרו בזהר
 הקדוש (בהקדמה דף ד) שבונה שמים חדשים ועליו הכתוב אומר (ישעיה נא, טז): "לנטוע
 שמים וליסוד ארץ ולאמר לציון" – שערים המצויינים בהלכה – "עמי אתה", אל תקרי
 "עמי", אלא "עמי" (שם דף ה) שנעשה שותף להקב"ה. **וכל אדם אינו חייב אלא כשיעורו,**
רק שיעמול בכל כוחו לחדש חידושי תורה. דהיינו, להקשות ולתרץ בתנ"ך ובש"ס או
לפרש פירושים בפרד"ס על תנ"ך וש"ס, והוא תיקון גדול לכל עון ולכל חטאת...

וכל אשר יחדש יכתוב ידו בספר ואל יהי בז להם, וכן יכתוב ידו כל אשר ישמע דבר חדש,
 שהרי כתבו המפרשים (ברית עולם על ספר חסידים, סימן תקל) שעבשיו שאין בית
 המקדש קיים ואין קרבנות, **הכותב חידושי תורה מכפר עליו כאילו הקריב קרבנות,**
 ואסמכוה אקרא (תהילים מ, ז): "עולה וחסאה לא שאלת, אז אמרתי הנה באתי במגילת
 ספר כתוב עלי". וכתבו גם כן שעתידי אדם ליתן את הדין על שגילו לו חידושי תורה ולא
 כתבם, שלא גילו לו אלא על מנת שיכתבם ויהנו ממנו ולמטי ליה הנאה שיהיו שפתותיו
 דובבות בקבר. **ומי יתן והיה שיכתוב אדם כל אשר שומע חידושי תורה מילדותו והיה יכול**
לעשות טוב מדברים מתוקים מדבש ונחמדים מזהב, ואף שיש דברים שכבר המה
 בכתובים, אבל יש הרבה שעדיין לא נתנו ליכתב, ועל כל פנים היה יותר טוב מאוד ללקט
 ביחד כל אשר ישמע דברים מתוקים וחריפים, וחסד היה עושה עם אותם שאין בידם אותם
 ספרים וילמדו הדבר מתוך ספרו, ומינה ומניהו יתקלס עלאה.

...הנה מי שחננו ה' דעת ושם חלקו מיושבי בית המדרש, מה טוב שירשום בכתב כל
 אשר חננו ה' לחדש דבר קטון ודבר גדול, **ואל יתרשל...** ועל ידי הכתיבה מתגלה הדבר,
 והרי הוא כאלו דרשו בתוך רבבות אלפי ישראל, כמו שכתב הרמב"ם, ויבוא זמן שיהיו
 שפתותיו דובבות בקבר, ותשביע בצחצחות נפשו... (פלא יועץ, ערך 'חדוש' וערך
 'כתיבה')

גלות וגאולה במשנת החסידות הרב עדין אבן ישראל (שטיינזלץ) זצ"ל – נשיא הישיבה

חיי עם ישראל בכללותם עוברים בתוך מחזורים גדולים של גלות וגאולה. על כן העיון של מושגים אלה איננו רק בתופעות החיצוניות החומריות של הדברים, אלא יותר מזה ועמוק מזה – בתכנים הפנימיים, במהות הרוחנית ובבעיות:

מפני מה ולשם מה?

גלות מתגלה בצורות שונות, בדרגות שונות של עמקות בכל המציאות כולה. והרי מחזור הגלות והגאולה מתעמק והולך, נעשה פנימי יותר ויותר ככל שמרבים לחשוב בדבר, ככל שמוסיפים להיכנס יותר אל הצד הרוחני של התופעות החיצוניות. גלות ישראל מארצו היא הגלות הגדולה, הניכרת והמפורשת. אך לפני מונה מצויה הגלות של ישראל בתוך עצמו, גלות התמצית הרוחנית, גלות ישראל שבישראל בתוך החומריות. היא גלות הנפש האלוקית בתוך ההסתר וההעלם של הנפש הבהמית. ועוד פנימה מזאת – הגלות של שכינת ה' בתוך עולמנו, גלותו של האור האלוקי בתוך העולם החומרי המסתיר והמחשיך.

בתפיסה הכללית ביותר, גלות הריהי התייחסות בלתי נכונה בין דברים. בכל מקרה שהיחסים הנכונים הראויים על פי האמת אשר בין הדברים בעולם או באדם, אינם באים על תיקונם, כשאין העליונים עומדים במקומם הגבוה, וכאשר הנמוכים בדרגה נמצאים למעלה, הרי זו היא גלות. אכן, בהבנה כוללנית כל כך של המושג הגלות, לא

רק גלות ישראל מארצו או שיעבוד ישראל נכללים ב'גלות', אלא עצם סדריו של העולם הקיים, אף הם בעומקם ובפנימיותם – גלות.

הבנה מוגדרת יותר של הגלות מדגישה יותר את הדברים: הגלות מתבטאת בכך שלכאורה, למראית עין, יש קיום סדיר ותקין, בעוד שמבחינה פנימית יש באותו מצב פגם יסודי, סתירה שאינה ניתנת ליישוב. משום כך הסמל לגלות הוא השינה, החלום. "אני ישנה וליבי ער" – אני ישנה – בגלותא. החלום מבטא את הגלות, בהיותו אף הוא עצמו צירוף כעין זה של תקינות וסדירות שלמראית עין, המכסה על דברים שאינם נכונים, שאינם מסוגלים להיות נכונים. שהרי החלום הוא צירופם של דברים, מאורעות, תופעות בעולם אשר אומנם כל אחד מהם יכול לעמוד לעצמו, אך צירופם יחד הוא בלתי אפשרי לחלוטין. ועם זאת, המאפיין את החלום, הלוא הוא הרגש הפנימי שבו – שכל זה הוא נכון, שבשעת החלום הבלתי אפשרי נעשה מציאות קיימת, מובנת כביכול מעצמה.

"בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים", כי ימי הגלות אינם אלא חלום ביעותים ארוך, חלום שבו 'חולם' העם היהודי כאילו קיומו הלא טבעי, הוא אפשרי, נסבל – ניתן להבנה כלשהי.

מן הבחינה הנפשית, הרי הגלות היא המצב שבו נמצאים רוב בני האדם. מצד אחד בשעת התפילה ועבודת ה' חי האדם חיים נעלים, בלימוד התורה ובזמן התפילה הריהו מצהיר כי חיי החומר והגוף שלו אינם אלא טפלים ובלתי חשובים לחייו הפנימיים והאמיתיים, חיי רוחו ונפשו. האדם חושב אז (באמת ובתמים, עד כמה שאפשר לקרוא להרגשה חולפת כעין זו בשם 'אמת') כי חייו האמיתיים אינם אלא

דרכו ומאמציו להתקרב אל ה', לנסות להפוך את עצמו לכלי אשר האור האלוקי ישרה בתוכו. ואילו מן הצד השני לאחר התפילה ושלא בשעת לימוד תורה, חיי אותו אדם עצמו הם חיים חומריים לגמרי. כל תשוקותיו ושאيفותיו של אדם, כל המאוויים והרצונות הרגילים – הריהו חש בהם ככל אדם אחר. הוא חש שמניעים ומטרות של חומריות וגופניות הם הם המשפיעים על דרכו למעלה בחיים. ואם כן, חיי מתנהלים במסגרת כפולה המלאה סתירות פנימיות, ואף על פי כן, אין הוא חש כלל כי קיימת סתירה כזו. כמו בחלום, מתקבלת התמונה הקיימת של המציאות ללא הבנה כי מצב זה, לא ייתכן שיימשך.

ועוד עמוק וכללי מזה הוא חלומו של העולם כולו, החלום שבתוכו מסתתרת גלות השכינה. הרי חיי של העולם אינם יכולים, אף לא לרגע אחד, להינתק מן החיים האלוקיים השופעים בתוכו, החיים של אור ה' הממלא את כל העולמות. כל הנבראים בעולם, הגדולים כקטנים, העליונים המכירים את גדולת ה' כמו אלה המסוגלים לשכוח את מציאותו, או אפילו להכחישה – כולם חיים רק בכוח זה השופע בהם. ועם זאת, אין העולם חש בשפע המחיה אותו, אין העולם מרגיש כי מציאותו תלויה ברצונו המתמיד, המתחדש תדיר של בורא העולם. וכל מציאות בעולם בונה את עצמה כמרכז, כאילו היא קיימת לעצמה, בזכות עצמה, ללא קשר עם האלוקות. ואם כן, הכוח האלוקי, שהוא הוא תמצית החיים, שהוא ה'אני' האמיתי של כל הדברים, מסתתר ומתעלם בתוך כיסויו המרובים, ומתגלה בצורות מוזרות, לא אמיתיות ולא טבעיות. "היתפאר הגרן על החוצב בו?!" אך הלוא כל חלק מן העולם עושה זאת, בתוך התחושה שלו כאילו הוא נפרד מן השפע האלוקי, כאילו אינו תלוי בו ואינו חלק

ממנו. וגם זה הוא חלום, חלומו של העולם המנסה לחלום שהוא נפרד, אך גם החלום הזה בא מכוח עליון, משפע שאינו ניתק בפנימיות והסתר מן המקור הראשון.

ועדיין יש מקום להוסיף ולעיין בדברים. מהו הדבר המאפשר לחיי חלום אלה להימשך? משום מה אין האדם, העם והעולם מתעוררים ממצבם המוזר הזה? ויתר על כן, מהו הדבר היוצר את החלום? התשובה לכך היא שכל גלות היא בבחינת מצרים – עולם מוגבל ומצומצם, עולם של מיצרים וגבולים. ובתוך העולם המוגבל הזה, הכוחות העילאיים של הנפש משתתקים – עקב הצרות, עקב חוסר יכולת להתפתח, בגלל המציאות המנוגדת לחיים אמיתיים – ורק כוחותיה הפשוטים יותר מוסיפים לפעול, כוחות שמצד אחד הם אומנם כוחות ראשוניים, אך מצד שני, אין עמם הכרה והבנה. אין זאת אומרת שאין כלל יכולת להבין ולהשיג גם במצב של גלות, אולם ההבנה שבגלות נשארת מרוחקת מן החיים הממשיים. אף שהשכל משיג במופשט כי אין הדברים כפי שהם נראים מבחוץ, וכי יש פנימיות ופנימיות עמוקה ממנה, עדיין אין הדברים מגיעים עד להכרה ממש. כל זאת משום שהגלות מבוססת על חסרונה של הדעת, של הכוח המקשר בין ההבנה השכלית המופשטת לבין החיים הרגשיים והמציאותיים. וכל עוד אין כוח נפשי להוציא את המסקנות מן הדברים, הרי נשארים החיים רק בגדר 'חלום' – יודעים הכול, מבינים כי כל זה הוא מוזר ובלתי ניתן ליישוב אמיתי, ואף על פי כן ממשיכים באותו אורח חיים, באותה גישה עצמה אליהם. ומאחר שאין כוח ההבנה בנפש בפועל, הרי מצויים כוחותיה העליונים במצב של הסתר, אף הם בגלות. ואילו המתגלה בנפש, בעם ובעולם הוא רק הצד החיצוני, קליפתם של הדברים. אומנם בשום מצב של גלות אין ההסתר מגיע

עד כדי כך שיכבה ויעלים לגמרי את צורתה של הפנימיות, של המהות האמיתית, אך אף על פי כן החלק שמתגלה בתוכה אינו חלק ההכרה שבה, אלא רק מהות יסודית יותר שאותה אי אפשר כלל להעלים – כוח האמונה.

מצד אחד כוח האמונה הוא כוח יסודי, מהותי, ראשוני בנפש, שכן הוא מבטא את החלק היציב שמאומה לא יכול לקרות בו, שלעולם לא יכול להתמוטט. ואף כי יגברו ההסתרים והחושך כמה שיגברו, הרי בכל עת, יתגבר כוחה של האמונה, שכן האמונה הריהי הגילוי של עצם מהות החיות הממלאה כל מצוי. ומאידך, מאחר שהאמונה נעלה היא כל כך במקורה ושורשה, הרי היא בתוך חלקי הנפש וההכרה המגלים – מתגלה דווקא בצורה שאינה גבוהה ועליונה, כי מאחר שהיא מלמעלה מן הדעת, הרי אין הדעת מסוגלת להעריכה ולשופטה, ומשום כך עשויה האמונה להגיע גם לדרגות אשר מצד ההכרה לא היו מתאפשרות כלל. על כן, גם מי שאמונתו איתנה, אינו ניצל בהכרח מן התוצאות של הגלות, של אותו חלום המקשר דברים שאין יחס ביניהם. להפך, האמונה עצמה נותנת מקום לשפע של תועפות שאין יכולות להיות זו עם זו, ואשר למרות זאת משום שאין כאן הבחנה שמתוך הכרה, ייתכן ש"גנבא אפום מחתרתא רחמנא קריא" – מבלי להרגיש כי יש סתירה בין הבקשה מה' שיצליח דרכו לבין מעשהו שהוא מתכוון לעשות.

נמצא אפוא שפנימיותה של הגלות היא שקיעתו של כוח ההבחנה וההבדלה בין דברים, ביטולה או הסתתרותה של החוכמה שבנפש שהיא המבררת את המעשים והגילויים החיצוניים בהתאם לתוכנם הפנימי. ומשום שאין עוד יכולת להבחין בין

דברים, יכול להשתרר מצב חלומי, כאשר אותו אדם, אותו עם, יעשה וישאף לדברים שונים, אפילו מנוגדים זה לזה, מבלי לחוש שאי אפשר לצרפם.

לכן גלות היא מצב המכיל את שברו בתוכו – מוזר בלתי מציאותי – וקיים בכל זאת. עם כל מה שיש לומר על הגלות, הרי עוד שאלה אחת מצויה ברקעם של הדברים – מהו תפקידה של הגלות?

הסברה לעניין זה ניתנת לנו בדימוי האחר של הגלות, דימוי הגרעין הנזרע בארץ. מצד אחד, הגרעין הנזרע בארץ מונח בתוכה עד להירקבו, אין הוא שומר עוד על מציאותו העצמית שלו, הוא הופך להיות כמעט אין, ומראהו וכל תכונותיו מתבטלים כמעט לגמרי. ומאידך – הגרעין הוא תחילתם של חיים חדשים. מן הגרעין צומח העץ השלם, בתוספת מרובה על העיקר. וכיוצא בזה נאמר במדרש על גלות ישראל: "וזרעתי לי בארץ" – שאין אדם זורע קב, אלא אם כן רוצה הוא שיצאו ממנו כמה וכמה קבין.

וכאן יש להדגיש: אין זה מקרה, צירוף נסיבות בלבד, לזרוע את הגרעין לפני שהוא צומח. זריעתו של הגרעין היא השלב ההכרחי לפני גידולו. ועל כן, כיוצא בזה: אין הגלות שלב של מקרה, של עונש גרידא הבא לפני הגאולה. הגלות היא המכשיר ההכרחי, שבהכרח חייב לבוא לפני הגאולה. אין גאולה ללא גלות קודמת לה. וכן נאמר באברהם "גר יהיה זרעך בארץ לא להם" – כדי שתוכל להיות עבורם יציאת מצרים, עם הגילויים העליונים שבה.

אך משום מה צריך הגרעין להיזרע בארץ כדי לצמוח? מדוע חייב הוא להירקב כדי שיוכל לגדול? הבנת הדבר באה מצד ההתבוננות במהותה של הצמיחה. הגרעין השלם, המוגמר והבשל, הלוא הוא יחידה שלמה, סגורה ומיוחדת של חיים. אולם

הגרעין אינו יכול לתת ולהצמיח אלא את המצוי בו כעת, ואם כן לא יכול הגרעין השלם להוסיף ולגדול. משום כך דורש הגידול שיינק הגרעין את שפע החיים הנוסף הדרוש לו מתוך האדמה, מכוח הצמיחה הגולמי המצוי באדמה. וכוח הצמיחה הזה שהוא כמעט בלתי מוגבל יזרום בתוך הגרעין המוגבל, עד שגרעין זעיר יוכל להפוך לעץ ענק – השואב מן האדמה את כוחותיה, את הצמיחה המצויה בה. אלא שאין הגרעין השלם יכול לעשות זאת, שכן הריהו מציאות לעצמו, קיום לעצמו, ואין לו קשר עם כוח הצמיחה שבאדמה. אכן, מן האדמה הוא בא, ואף על פי כן אינו יכול לשאוב ממנה כל עוד הוא לעצמו, גרעין של פרי מיוחד. ולכן טומנים את הגרעין באדמה, והגרעין צריך שיתבטל בתוכה, שיבטל בה את כל צורתו החיצונית, את כל מה שנראה מבחוץ כעצם הגדרתו – ואז, כאשר ניצוץ כמוס של המהות נשאר מן הגרעין הנרקב, אז מתחיל הוא לשאוב את כוחה של האדמה, עולה ומצמיח עץ אדיר וענף כתבניתו. וכן הוא גם בדרגות הגבוהות יותר של עלייה משלב לשלב. אין נפש החיים יכולה לעלות מעבר לאותה דרגה שבה היא מצויה כבר, או מעבר למה שטמון בתוכה. אך הגאולה היא מעבר לשלב גבוה יותר של קיום, עלייה למדרגה רמה יותר, ועל כן נחוצה ירידה צורך עלייה: התבטלות ה'אני' המכיר והמבין, ירידה אל שלב נמוך של אמונה ללא דעת, של חלום שאינו קשור אל המציאות. זאת כדי שבתוך הירידה הזו תימשך מציאותו של האדם, חייו של העם, מהותו של העולם, שפע חדש של דרגות גבוהות יותר דווקא מתוך המציאות הנמוכה לכאורה של התנאים החיצוניים. החלום, כל כמה שהוא בלתי מציאותי, יש לו משמעות עמוקה מאוד של מציאות: הוא נותן את האפשרות לחיים להמשיך הלאה גם בתנאים הגרועים ביותר. לולא החלום,

לולא היות החלום מסוגל להכיל בתוכו את הניגודים הבלתי מתיישבים, אי אפשר היה קיום הנפש בגלותה, בירידתה לצורך העלייה, ובמקום שיחולו משברים, ירידות ונפילות באה במקומם הגלות – שעם הכאב שבה נוסף בה משהו מן החלום, מן היכולת למזג בכל זאת את רצונה הפנימי האמיתי של הנפש המאמינה עם המציאות הזרה, שאינה מקבלת ואינה סובלת זאת.

והגאולה, אף שהיא לכאורה שלב שלם וחדש שאינו קשור כלל עם הגלות הקודמת, אינה אלא המשכה וסיומה ההכרחי של הגלות. כל עוד מצוי העובר בבטן אימו הריהו משולל כל חוש, והוא חי חיים מצומצמים מוגבלים ומוזרים. אך עברו זהו הזמן שבו עובר הוא את השינוי – ממה שהיו שאין בו ממש, מטיפה שאין בה חיים שלמים, למציאות שלמה וגמורה של אדם. ולכן כאשר נגמר שלב ההכנה, שלב הגלות, מגיעה הגאולה המגלה לעין כול את הדברים שבסתר צמחו והתפתחו בעול הגלות. ומשום כך ככל שמרה היא יותר הגלות, וככל שאורכה היא יותר – הריהי מכינה להתגלות שלמה ועליונה יותר של מה שנעשה בסתר, של גאולה שלמה יותר.

שער ראשון

מאמרים מ'כולל הרמ"ם' של רבני הישיבה

דברי פתיחה למסכת בבא מציעא

בעקבות דין ייאוש ומשמעותו

ר"מ חבורת אשכולות – ר' יהושע מרק

בהקדמתו של הרב עדין זצ"ל למסכת בבא מציעא מגדיר הרב את הנושא המרכזי של המסכת בשני מובנים. ראשית מציג הרב את המכנה המשותף החוזר ומייחד את הדינים השונים שהובאו במסכת זו:

"הנושא המרכזי של מסכת זו הוא בענייני משא ומתן בין הבריות, שיש דינים והלכות מיוחדים בתורה הבאים להגדירם ולהגבילם, ולעצב אותם בצורה מיוחדת. אין המסכת עוסקת בכל הלכות מסחר וקניינים, אלא באותם דברים שיש גם דינים, איסורים וציוויים בתורה הבאים להוסיף דברים מיוחדים להלכות הקניינים והמסחר בכללותם... במובן מסוים מבטאת אפוא מסכת בבא מציעא אחד מצדדי הייחוד הבולטים של התורה בכללה: החוק האזרחי והמו"מ בין איש לרעהו אינם עניין רק להסכמים חופשיים בין הבריות, או לאמנה חברתית שרירותית המספקת את רצונם של רוב בני הקהילה. התורה איננה מבחנת הבחנה מהותית בין "דברים שבין אדם למקום" ו"דברים שבין

אדם לחברו", משום שגם מערכת היחסים בין אדם לחברו שייכת וקשורה

ליחסים שבין אדם למקום."

לאחר הזיהוי וההגדרה של האופי והייחוד של הדינים השונים שבהם עוסקת המסכת,

ממשיך הרב ומגדיר גם את הנושא המרכזי של המסכת מבחינת התוכן והבסיס

המשפטי של דיניה – נושא הקניין:

"אף מן הבחינה המשפטית-העיונית יש נושא אחד המשולב בכל דיוניה של

מסכת בבא מציעא, והוא בעיית הקניין בכללותו. הקניין הוא זכות הבעלות

המהותית שיש לו לאדם על חפץ שהוא 'שלו'. למעשה הגדרתו של המשא

ומתן בדיני ממונות הוא בהעברת הקניין, או זכויות מסוימות הקשורות בקניין,

מאדם אחד לחברו. הקניין לעצמו הוא הוא קשר מהותי בין האדם ובין חפץ

מסוים."

בדברים הבאים נבקש להדגים כיצד שני מובנים ונושאים רעיוניים אלו באים לידי

ביטוי בדיון 'יאווש' דרך תפקידו בסוגיית 'יאווש שלא מדעת', ודרך משמעותו הרעיונית

להבנת תפיסת הקניין בסוגיות. את הדיון נבקש לעשות בעיון רחבי בסוגיה ובעיון

בפרשנות רבותינו הראשונים והאחרונים בסוגיה ובמשמעות דין יאווש.

בסוגיית 'יאווש שלא מדעת' (בבא מציעא, כא ע"ב–כב ע"ב) הובאה מחלוקתם של

אביי ורבא "איתמר: יאווש שלא מדעת, אביי אמר לא הוי יאווש, ורבא אמר הוי יאווש".

הגמרא הסבירה את המחלוקת והעמידה אותה בדבר שאין בו סימן ובשלב שבו טרם

נודע לבעלים שאיבד את אבידתו. לאחר מכן יוצאת הגמרא למסע של ניסיונות הוכחה ('תא שמע') של כל אחד מצדדי המחלוקת. קולמוסים רבים נשתברו בביאור מחלוקת זו וסוגיה זו, אולם במסגרת זו לא נפתח את כל הנושאים והמשמעויות שבהם עוסקת הסוגיה, אלא רק נבקש להתבונן מלמעלה על המהלך שעובר ומתרחש בסוגיה ובשלב הכרעת המחלוקת, ובעקבות כך לדון במשמעות דין ייאוש.

במבט מלמעלה על מהלך הסוגיה ניתן להבחין בתהליך שבו הדיון בשאלת 'ייאוש' שלא מדעת' עובר התפתחות והפשטה. בניסיונות ההוכחה הראשונים (פירות מפוזרים, מעות מפוזרות, עגולי דבילה, לשונות של ארגמן, ומעות בבית הכנסת) עוסקת הגמרא בהוכחות מהתחום שבו עסקה הסוגיה במקורה – באפשרות הזכייה של מוצא האבידה במקרים שבהם ברור שלכשייוודע דבר האבידה לבעלים הוא יתייאש ממנה. בהמשך ההוכחות ממשיכה הגמרא ומרחיבה את הדיון למקרים נוספים שבהם ישנו ייאוש בעלים, אולם לאו דווקא בהקשר של מציאה ואבידה, אלא בהקשר רחב יותר של ויתור ומעין הפקר של בעלים כלפי רכושם (לקט, קציעות, זיתים וחרובים, גנב שנטל, ירדן, שטף נהר). אולם התפנית המשמעותית בדיון בשאלת ייאוש שלא מדעת מתרחשת לקראת סיום הסוגיה, בשני ניסיונות ההכרעה מ'התורם שלא מדעת' ומ'כי יותן', שבהם (מתוך הדיון בדיני תרומה והכשר זרעים לקבל טומאה) מתרחב העיסוק בשאלת הייאוש לשאלת חלית דעת האדם למפרע גם במקרים הפוכים שבהם דעת האדם הנדרשת היא התרצות, הסכמה ושמחה.

בעצם המהלך של הסוגיה מעביר את הדיון מהדיון הספיציפי באשר לחלות ייאוש הבעלים ופקיעת הבעלות של החפץ, אל הדיון הרחב בשאלת חלות דעת הבעלים למפרע. דיון זה לכאורה הופך את משמעות מסקנת הסוגיה והכרעת המחלוקת של אב"י ור"ב לרבת משמעות לדיני תורה רבים המצריכים את דעת האדם.

לקראת סיום הסוגיה מובאת ההוכחה האחרונה:

"תא שמע: דאמר רבי יוחנן משום רבי ישמעאל בן יהוצדק, מנין לאבידה ששטפה נהר שהיא מותרת? דכתיב: 'וכן תעשה לחמורו וכן תעשה לשמלתו וכן תעשה לכל אבידת אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה' – מי שאבודה הימנו ומצויה אצל כל אדם, יצאתה זו שאבודה ממנו ואינה מצויה אצל כל אדם, ואיסורא דומיא דהיתירא: מה היתירא בין דאית בה סימן ובין דלית בה סימן שרא, אף איסורא בין דאית בה סימן ובין דלית בה סימן אסורה. **תויבתא דרבא תויבתא, והלכתא כוותיה דאב"י ביע"ל קג"ם.**" (בבא מציעא, כב ע"ב)

הלימוד מהפסוק על חיוב השבת האבידה מובן כחיוב שמתקיים דווקא כאשר האבידה אבודה מהבעלים אך מצויה לשאר העולם, אולם כאשר האבידה אבודה גם משאר העולם אין חיוב השבת אבידה, והיא מופקעת מבעליה – ומותרת למוצאה. ומכאן לצעד הבא שעושה הגמרא – השוואה בין היתר זה, שאין בו חילוק בין חפץ עם סימן לחפץ בלי סימן, לבין מצבי האיסור שבהם יש חיוב של השבת אבידה ואיסור לקחת את החפץ – וגם כאן אומרת הגמרא שאין חילוק אם יש סימן או אין סימן – תמיד יש איסור לקחת את האבידה, וממילא ההלכה נפסקת כאב"י.

רש"י מפרש שהלימוד שהכריע את הסוגיה הוא מעין 'היקש':

"איסורא דומיא דהיתירא – כיון דמחד קרא ילפינן מצויה אצל כל אדם שיחזור,

ושאינה מצויה יזכה בה איתקושי אתקוש להדדי, זו לאיסורא וזו להיתירא."¹

לפי ההבנה שהצגנו לעיל בהבנת מהלך הסוגיה, לכאורה לאחר הכרעת הסוגיה הגמרא הייתה אמורה להחיל מסקנה זו על כל דיני חלות דעת האדם למפרע.

ואכן ניתן לראות פרשנות כזו להכרעת הסוגיה בדברי התוספות בסוגייתנו. התוס' (כב ע"א, ד"ה 'מר זוטרא') דן בהבנת הסיפור שמופיע בסוגיה על אמימר, רב אשי ומר זוטרא בבוסתנו של מרי בר איסק. בסיפור זה הביא אריסו של בעל הבוסתן תמרים ורימונים לחכמים, ובין החכמים נתגלעה מחלוקת: אמימר ורב אשי אכלו מפירות אלו, ומר זוטרא לא אכל מהם. במהלך הדיון שבו התוס' דן בסיבות שבגללן אכלו מרימר ורב אשי ולא אכל מר זוטרא מהפירות שהביא האריס, התוס' שולל את האפשרות שרב אשי אכל מהפירות משום שהוא סמך על כך שיתרצה בעל הבוסתן לכשידע מכך:

"ורב אשי לא היה חושש לזה, ולכך אכל קודם שבא מרי בר איסק, משום

דאריס מדנפשיה קא יהיב, דאין לומר שהיה סומך שיתרצה מרי בר איסק

כשידע דהלכה כאב"י ואע"ג דהשתא ניחא ליה מעיקרא לא הוה ניחא ליה."

¹ ועיינו בתוס' על אתר שמפרש אחרת את הכרעת הסוגיה

לפי התוס', הפסיקה כאב"י לא מאפשרת את הפירוש שר"ב אשי אכל משום שסמך על ההתרצות למפרע של מרי בר איסק בעל הבוסתן. זאת משום שבהבנת התוס' אכן כאשר הוכרעה הסוגיה כאב"י – גם בשאר דיני חלות הדעת וההתרצות למפרע אנחנו צריכים לפסוק כאב"י.

פרשנות כזו למשמעותה ההלכתית של הכרעת הסוגיה תלויה בקבלת הנחת היסוד שהצגנו – שאכן המחלוקת שבה דנה הסוגיה היא השאלה השורשית במצבי חלות הדעת למפרע, ולא רק דיון מקומי בדיני ייאוש באבידה.

אולם ניתן לפרש בעקבות דברי רש"י שהכרעת הסוגיה דוחה את הבנה זו של המחלוקת, ושהיא דין מיוחד ומעין 'גזירת הכתוב' בדיני השבת אבידה ופקיעת בעלות שאינם משפיעים על שאר תחומי חלות הדעת למפרע.

ה'חמדת שלמה' מבאר בחידושו את מהלך הסוגיה כך: הוא מחלק בין שתי האפשרויות של הבנת מחלוקת אב"י ור"ב – ממהלך הסוגיה נראה שזו מחלוקת שתלויה ב'סברא', ולעומת זאת במסקנתה, כך הוא טוען, הסוגיה חוזרת בה מהבנה זו ותולה את דברי אב"י לא ב'סברא' אלא ב'קרא':

"ע"כ נראה לי דאפשר לומר עד"ז דעד כאן לא מקשה הגמרא על אב"י מהא דהתורם שלא לדעת רק קודם דאסיק הגמרא דאיכא למילף יאוש שלא מדעת לא הוי יאוש מהאי דאשר תאבד ממנו ומצאת, וע"כ דבלא שום ראייה אמר אב"י דיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש רק מצד הסברא דלא מהני ריצוי למפרע,

וע"כ גם בתרומה יש לאמר דלא מקני והוצרך לאוקמי דמיירי בשווא שליח אבל לבתר דאסיק דיליף מאשר תאבד... וודאי דהוי יאוש... ולפ"ז יש לומר דגם אביי הוי סבירא ליה דמצד הסברא יאוש שלא מדעת הוי מהני לולי דגלי לן רחמנא.²

(חמדת שלמה' על בבא מציעא, כא ע"ב)

ה'חמדת שלמה' מפרש אם כן שאומנם בתחילת הסוגיה חשבה הגמרא שהמחלוקת בין אביי ורבא היא מחלוקת כללית שתלויה בסברא, אולם לפי הכרעת הסוגיה, הבנה זו נדחתה, והתברר שאביי כלל לא חולק על סברת רבא, ונראה שהיה מסכים לולא הפסוקים ו'גזירת הכתוב' שחידשה לנו כאן דין זה².

התפיסה שרואה את יסוד הכרעת הסוגיה כמעין גזירת הכתוב, נרמזת למעשה כבר בתחילת הסוגיה כאשר הגמרא מסייגת את מחלוקתם של אביי ורבא וטוענת שבמקרי קצה מסכימים אביי ורבא שאפילו אם יש סימן, יש דין יאוש, ומותר לקחת את המציאה:

"בזוטו של ים ובשלוליתו של נהר, אף על גב דאית ביה סימן, רחמנא שרייה, כדבעין למימר לקמן." (כא ע"ב)

² שיטה זו מתאימה אף לכך שאנו יודעים שבמחלוקת של אביי ורבא על עד זומם (בבא קמא עב ע"ב וסנהדרין כז ע"א – אביי ורבא חולקים באופן הפוך מכאן על פסילת העד למפרע: לדברי אביי, עד זומם למפרע הוא נפסל, והלכה כמותו שכן זו הע' של יע"ל כג"ס, מה שמראה שאין הדיון הוא בסברא כללית על דיני 'למפרע'.

ישנם אם כן מקרי קצה שבהם ישנו דין ייאוש לכולי עלמא משום ש'רחמנא שרייה' – ורש"י מפרש ש'כדבעינן למימר לקמן' רומז לדרשה שראינו בסיום הסוגיה על "מנין לאבידה ששטפה נהר."

ואכן חלק מהראשונים³ הסבירו את דין 'זוטו של ים' ו'שלוליתו של נהר' בגזירת הכתוב שחלה אפילו כאשר האדם עומד וצווח שאינו מתייאש – שכן "רחמנא אפקריה"⁴.

חדלה אדנותו והוא חוזר לאדון כל הארץ / למשמעותו של דין ייאוש

את משמעותם הרעיונית של 'גזירת הכתוב' זו ושל דין ייאוש בעלים הנלמד ממנה ניתן לפרש בכל מיני דרכים. כאן נבקש להציג ולפתוח פתח להבנת הלימוד שאותו התורה מבקשת ללמד אותנו בדין זה בעקבות דברי רבותינו גדולי ישראל. כמובן, אין אנו יודעים את סיבות המצוות ואת טעמיהן כי גבהו, שכידוע בספרים הקדושים בשורש כל המצוות ובעומק כל טעמיהן נמצאת 'חוקה חקקתי', ורק שם נמצאת הסיבה האחת שה' ציוונו את מצוותיו. אלא שתורה היא, ולטעום מטעמה אנו

³ פירושים אחרים לסיבת דין זה ראו ברמב"ם ובנמוק"י. אולם אנו במאמר זה נלך דווקא בדרך הפרשנות של 'גזירת הכתוב'.

⁴ לדוגמא: רא"ש בבא מציעא פרק ב: "זוטו של ים ושלוליתו של נהר, אף על גב דאית ביה סימנא, רחמנא שריא. דאמר ר' יוחנן משום ר"ש בן יהוצדק, מנין לאבידה ששטפה נהר שהיא מותרת? שנא': 'כן תעשה וגו' אשר תאבד ממנו ומצאתה' – מי שאבודה ממנו ומצויה אצל כל אדם, יצתה זו שאבודה ממנו ומכל אדם. ואפי' עומד וצווח נעשה כצווח על ביתו שנפל ועל ספינתו שטבעה בים..." חידושי הריטב"א בבא מציעא דף כא ע"ב: "רבא אמר הוי יאוש, בדבר שיש בו סימן כולי עלמא לא פליגי דלא הוי יאוש [וכו'], בזוטו של ים ובשלוליתו של נהר כולי עלמא לא פליגי דהוי יאוש, פירוש ואפי' ידע לאלתר ולא נתייאש כלל דרחמנא אפקריה כיון דאבודה ממנו ומכל אדם, ואף על גב דאמר 'לא מייאשנא' ומרדף אחריה, הרי זה כמרדף אחר ספינתו שטבעה בים."

מבקשים, וללמוד מה רוצה התורה ללמדנו בדרכי עבודת האדם בעולמו בהתהלכו לפני בוראו.

המהר"ל בספרו 'באר הגולה' מייחד דיון שלם להבנת משמעות דין ייאוש ולהבנת הפטור מהשבת האבידה לאחר הייאוש. במהלך הדברים מבאר המהר"ל את הטעם של דין ייאוש הבסיסי והראשוני – מדוע בכלל ייאוש מפקיע את הבעלות ואת החיוב להשיב את האבידה:

"בפרק ב' דבבא מציעא (כא ע"א), אמרו שם שאין צריך להחזיר האבידה אחר ייאוש בעלים. ודבר זה נראה לבני אדם רחוק, שיקח אדם את שאינו שלו... ומפני שהממון של אדם אינו עצם מעצמו ובשר מבשרו, רק הוא קנינו אשר הוא שייך לאדם, ולפיכך כאשר נאבד הממון ממנו, שאין הממון ברשותו, כי כל אבידה הממון יוצא מתחת רשותו, הרי הממון עצמו אינו ברשותו, וגם דעתו אין עליו, שנתייאש והוציא את הממון מלבו, הרי דבר זה אינו עוד ממונו כלל, שאינו ברשותו, וגם אינו בדעתו, והוא הפקר גמור. ולכך כאשר מתייאש מן הדבר, ומוציא הממון מדעתיה, אינו עוד ממון שלו... ואם לא יצא מרשותו בייאוש, אם כן מתי יצא מרשותו. ולכך אם מצא דבר שאין הבעלים מתייאשים ממנו, אפילו עד מאה שנים לא יגע בו, כי גם זה 'תורת אמת', שכל זמן שלא יצא הממון מרשותו ומדעתו, אסור להשתמש בו כלל, עד שיבא אליהו, כי הוא ממון אחר הוא..." (מהר"ל, באר הגולה, באר השני פרק ו' עמ' לא-לג)

המהר"ל מבקש להגדיר את טיב הקשר בין האדם לרכושו ואת מהות הקניין של האדם, ולהפריד את התפיסה הקניינית משייכות קרובה יותר. הממון של האדם אינו עצמו ובשרו, ולכן כל השייכות בין האדם לקניינו תלויה בדעתו ובהימצאות ברשותו, וכאשר שתי אלה פוקעות, גם בעלותו של האדם פוקעת. נראה שהמהר"ל הופך את סימן השאלה לסימן קריאה, ומנכיח את המציאות ההלכתית כאמירה מהותית על יסוד תפיסת התורה ויחס התורה לממונו של האדם ועל היחס הנכון של האדם לממונו. ואכן הוא ממשיך ומפרש את 'הלימוד' שאנו צריכים לדעתו ללמוד מדין זה:

"ומזה נלמד ענין הממון ומדריגתו, שלא יעשה בממון כאילו היה גופו ונשמתו, שהרי כאשר אינו עם האדם, אין לו חלק בו. ולכך כאשר האדם מסתלק מן העולם, ואינו אצל ממונו, אין מלוין אותו כסף וזהב. אבל תורה ומעשים טובים מלוין אותו, והם עם האדם לא יסורו ממנו. וזה ההפרש שיש בין קנין תורה ומעשים טובים. ואם היה הדין שכאשר הממון היה נאבד ומסולק ממנו שעדיין היה שם בעליו עליו, היה האדם מחשיב העושר יותר ממה שהוא. ובזה נדע ענין העושר, ולא נהיה סכלים..." (שם)

המהר"ל מסביר אם כן שבעומק הדברים, כל תפיסת היחס לממון גלומה בהבנה שעולה מדין ייאוש ומפקיעת הבעלות. מבחינת המהר"ל החשיבות הגדולה היא בעצם המציאות של פקיעת הבעלות שמכוננת את היחס הנכון לממון, "ואם לא יצא מרשותו בייאוש, אם כן מתי יצא מרשותו?". ובזה התורה מדריכה אותנו לידע את עניין העושר ואת היחס הנכון אליו שלא יעשה האדם את הממון כגופו ונשמתו.

בעל ה'שרידי אש'⁵ מרחיב את הדיון במשמעות דין ייאוש, ומבקש לבאר את משמעות 'גזירת הכתוב' של הייאוש – מדוע יש צורך לפעמים שהתורה תבוא ותפקיע את הבעלות גם אם אין ייאוש בפועל.

"והנראה בזה שמהות היאוש היא שבשביל שנעקרה האבידה מדעתו, היא יוצאת מתחום אדנותו ותוקף בעלותו. וזו גזירת הכתוב שאין המוצא מחוייב להשיב אבידה זו, שהתורה לא חייבה בהשבת אבידה אלא אם האבידה אינה עדיין אבידה גמורה, היינו אם עודנו מצפה שהאבידה תחזור לו, ועי"כ היא עומדת עדיין בתחום אדנותו ושליטתו, אבל אם הסיח דעתו ממנה ועקר את האבידה מלבו, פקעה תוקף בעלותו והיא מותרת לכל אדם." (חידושי שרידי אש, ב"מ סימן לד)

ה'שרידי אש' מציג ומדגיש את משמעותה של פקיעת הבעלות כ'פקיעת אדנותו' של האדם על קנייניו. גזירת הכתוב יוצרת מציאות שבה הדעת של האדם מכוננת את הבעלות או את אי הבעלות שלו על החפץ, וזו לדבריו מהות הייאוש.

"וכאן אנו רואים דעת התורה בצמצום רכוש הפרטי של האדם. אין הרכוש הפרטי קנין עולמי בלתי מוגבל של בעל הרכוש. התורה הכירה בדרך כלל את זכות הרכוש הפרטי, אבל היא הגבילה זכות זו בתחומים ידועים, וזה כל זמן שרכוש זה הוא ברשותו, ואפילו אינו ברשותו אבל הוא בתחום מחשבתו. אבל

⁵ כפי שהערנו לעיל ישנם פרשנים שלא ראו בדיון זה גזירת הכתוב, אלא דין שיש בו סברא פשוטה (רמב"ם, נימוק"י ועוד). וראו גם ב'שערי יושר', שער ה פרק יב. אולם אנו בדברינו כאן נלך דווקא בדרך הפרשנות המוצעת שמבינה דין זה כ'גזירת הכתוב'.

משיצא הדבר מרשותו והוסח לגמרי מלבו, חדלה אדנותו והוא חוזר לאדון כל

הארץ והוא התירה למי שמצאו. (חידושי שרידי אש, ב"מ סימן לד)

פקיעת הבעלות שמתאר בעל השרידי אש אינה הפקר אקטיבי, אלא מעין הרפיה וחזרה למציאות שקדמה לבעלות. ביטול אדנותו של האדם מכוון וקשור להגבלת הקשר של האדם לרכושו, והוא מאפשר מעין היזכרות וחזרה של הדברים ל"אדון כל הארץ". לפי ה'שרידי אש' ההיתר של החפץ לאחר הייאוש למוצאו ניתן לו על ידי אדון כל הארץ לאחר שהבעלות הראשונה של האדם פקעה וחזרה למקורה הראשון. הסברו של ה'שרידי אש' לדין ייאוש נותן לדין זה משמעות הדומה למשמעותה של שנת השמיטה ודיניה (ואף של דיני הרפיה ו'שמיטה' נוספים⁶) הבאים לשמוט מהאדם את תודעת אדנותו על העולם ולהזכיר לו את מציאותו של אדון העולם האמיתי.

סוגיה זו היא דוגמה מובהקת לתופעות שעליהן עמד הרב עדין זצ"ל בהקדמתו למסכת: בקיעת המרחב של 'החוק האזרחי', וההתערבות של התורה בדיני הקניינים ופקיעת הבעלות. תופעה זו היא מהנושאים המרכזיים של המסכת, וכפי שהגדיר הרב, 'אחד מצדדי הייחוד הבולטים של התורה בכללה'. זהו העירוב של מערכת היחסים בין אדם לחברו כקשורה וכשייכת למערכת היחסים שבין האדם למקום. דבר זה משפיע בסוגיה זו גם על משמעותה ההלכתית של הפסיקה בסוגיה, שכן אם

⁶ וראו על תודעה זו וחשיבותה גם בפירוש רש"י הראשון על התורה. רש"י מסביר שם ע"פ המדרש את התחלת התורה בבראשית מטעם שאם יאמרו הגויים לעמ"י ליסטים אתם על אר"י יזכירו ויזכרו עמ"י באדנותו של הקב"ה על הארץ – שברצונו נתנה להם וברצונו נטלה ונתנה לנו.

וכאשר אנו מפרשים את הכרעת הסוגיה כהכרעה של גזירת הכתוב ולא כהכרעה בסברא, ממילא הפסיקה בסוגיה תקפה רק לנושאים המוגדרים של דיני השבת אבידה או דיני ייאוש ופקיעת הבעלות. אך אין הדבר משליך ומשפיע הלכתית על הפסיקה בתחומים ובדינים נוספים התלויים בחלות דעתו של האדם. כמו כן, גם הדיון במהות הקניין והקשר בין האדם לקניינו ודרכי פקיעת הבעלות של האדם מקבל בסוגיה זו משמעות יתרה בדרך הפרשנות שהצגנו, שבה פקיעת הבעלות ודין הייאוש הם מעין גזירת הכתוב שמשמעותה הרעיונית מחברת גם היא בין דיני אדם לחבירו ובין דיני אדם למקום – אדון כל הארץ.

אין בן דוד בא עד שיתייאשו מן הגאולה \ אסור להתייאש? על הייאוש הנצרך בעבודת

ה'

לסיום נבקש לצעוד צעד נוסף מהבנת משמעות דין הייאוש אל דרכי עבודת ה'. ראינו בסוגיה ובפרשניה הראשונים והאחרונים גישה פרשנית הרואה בדין ייאוש מעין 'גזירת הכתוב'. כמו כן ראינו כיצד המהר"ל והשרידי אש דורשים ומפרשים את הלימוד הרעיוני שהתורה מלמדת אותנו בדין זה של הייאוש כפתח להבנת תפיסת היחס הנכון של האדם לחפציו וממונו, ובכלל ל"אדונותו" בעולם הקנייני ובעולם הזה בכלל. הייאוש של האדם מחפציו, גם אם הוא אינו מבחירתו ומרצונו של האדם, מבטא צד חשוב ומשמעותי בהבנת מקומו של האדם בעולם, ואף את החשיבות הנכונה שהוא צריך לתת לתחומי הממון אל מול הגוף והנשמה שלו. הייאוש של האדם מחפציו נתפס פה כלימוד חיובי וחשוב שעובר האדם.

ה'שם משמאל' לוקח את העניין צעד אחד קדימה, ומסביר כיצד גם ייאוש מהותי יותר מייאוש האדם מממונו יכול להיות בעל חשיבות לעבודת ה':

"ולפי האמור יש לפרש מאמרם ז"ל 'אין בן דוד בא עד שיתיאשו מן הגאולה', וח"ו לומר כפשוטו, שהרי זה עיקר מן י"ג העיקרים, אלא הפירוש הוא שהגאולה לא תהי' כתנאי בעבודתו, כי אפי' ח"ו אם לא יגאלנו הש"י אין אנו נפטרים מלעבוד אותו, ואחת הוא אם יגאלנו בדור הזה או באחד מן הדורות הבאים. וכל זה מפאת הירושה שהנחיל לנו יעק"א ע"ה לעבוד ה' אפילו כשאין בנו מתום מכף רגל ועד ראש ואין מקווה. וכמו שאיתא בשם בעש"ט זצלה"ה שפעם אחת שמע שמכריזין עליו שאיבד את עוה"ב בשביל מעשה שהי', והי' שמח שמעתה יעבוד את ה' בתכלית הלשמה בלי שום תקות פרס. וכן איתא בתלמידו אחריו המגיד הקדוש הרבי ר' בער זצלה"ה מראוונא, שאמר על עצמו שאפילו הי' ח"ו עובר עבירה היותר חמורה לא היה נופל מעבודתו עבודת ה', כי לא בשביל שיוורש גיהנם נפטר מעבודת ה', כי איננו עובד בשביל השכר שאם יצויר שלא ישיג שכר מלאכתו יניח עבודתו אלא כעבד נאמן לצורך גבוה בלי שום תקוות שכר..." ('שם משמאל' פרשת וישב, שנת תרע"ד)

הקושיה של השם משמאל על הבנת דברי הגמרא ש"אין בן דוד בא עד שיתיאשו מהגאולה" מביאה אותו לפרשנות מחודשת על הייאוש הנצרך בעבודת ה'. הייאוש שעליו מדבר ה'שם משמאל' הוא ייאוש בשני מובנים: ראשית הוא מתאר את הייאוש

מהגאולה כעבודת ה' ללא תנאי – אין תנאי בעבודתו. גם אם הקב"ה לא היה גואל אותנו ח"ו, וגם אם הגאולה לא תהיה בימינו, אנחנו עובדים אותו ללא תנאי, וכביכול מתייאשים מהגאולה. אולם ישנו עוד מובן לייאוש החיובי של העבודה ללא תנאי, והוא מובע באופן חזק בסיפורים על הבעש"ט ועל 'המגיד', העבודה גם במצב שבו אני חושב שאני לא מושלם, ויותר מזה – ממש חוטא שלא עומד לקבל שכר ועולם הבא על עבודתי. ה'עבודה' של הייאוש היא לשמוט את הגאווה של האדם שאומרת לו, 'אם אתה לא מושלם, אם נפלת, אתה כבר לא שווה ולא יכול לעבוד את ה'". בשביל היצר הרע הזה ש'מתלבש' בלבושים של קדושה כביכול, אנחנו צריכים את הייאוש מהשלמות הדמיונית שלנו ואת העבודה ללא תנאי. מה שמפתיע הוא שהשם משמואל מסביר שדווקא ייאוש זה הוא שיציל את האדם מ'מחלת הייאוש':

"ובאמצעות קדושת שבת יש דרך לכל איש ישראל להגיע למעלה רמה זו כנ"ל. וכמו שהגיד כ"ק אדמו"ר הרי"ם זצלה"ה מגור שבשבת צריך שיהי' כאילו כל מלאכתך עשוי' אפילו בעיני שמים נמי, והיינו שלא יזכור כלל ממצבו, ולא יתרפה במלאכתו בשביל שהוא במצב בלתי נכון ואפי' ח"ו גיהנם פתוחה לו מתחתיו, ולכל הפחות לדחות ממנו מחלת היאוש, אפילו כשרואה עצמו בתכלית מצב רע, כי סוף כל סוף ישראל נרצים להשי"ת, וכמו שאומרים בקידוש 'ורצה בנו', וזוהי מצות קידוש היום לכל איש מישראל יהי' מי שיהי', הרי שכולם נרצים ואין להתיאש ח"ו בשום אופן..." (המשך דברי ה'שם משמואל', שם)

בזכות קדושת השבת כל יהודי יכול להגיע למדרגה של להרפות מהגאוה ולא לזכור כלל ממצבו ומעצת היצר שרוצה להפילו מעבודת ה' בשל נפילותיו וכדו'. ודווקא עבודה כזו שבה ממשיך האדם לעבוד בלי תנאי ובלי קשר למצבו היא שתצילו מ'מחלת הייאוש'. הייאוש השורשי של האדם מעצמו בא כשאינו מוכן להתייחס מהגאוה ומה'מושלמות' שלו. וכשאדם מוכן לקבל את עצמו כמו שהוא ולזכור שה' 'רצה בנו', ושכל מצב שבו יהודי נמצא הוא נרצה ורצוי אצל ה', וכשהוא מוכן להתייחס מהדברים שאינם עצם העניין – הממון וההצלחות של האדם, דווקא אז הוא אינו מתייחס מעצמו ומהקשר שלו עם ה' לעולם. כך הייאוש החיובי של ההרפיה והשמיטה של התלות של האדם בממון שלו ב'שכר' ואף בהצלחות הרוחניות שלו הם שמביאים מרפא מהייאוש הבעייתי, והם שמביאים שמחה של עבודת ה' ללא תנאי עם נחת דקדושה ו'דעת' של שבת. ואולי זה העומק של ההרפיה והייאוש הנצרך של האדם מממונו בסוגייתנו, כאשר לעיתים צריך האדם להתייחס לא רק מממונו הגשמי, אלא גם מזה הרוחני כדי לזכור את עצם התכלית והשמחה לעבוד את ה' לשמה וכדי לשמוח בעצם הקשר העצמי שלנו עם ה'.

מציאה או אבידה – שני צדדים למטבע

עיון בסדר המשניות בפרק 'אלו מציאות'

הרב רפאל מעתוק

א. מיקומה של משנת 'השמלה'

פרק שני פותח בכותרת "אלו מציאות שלו ואלו חייב להכריז". תחת הכותרת הזו יש רשימת מציאות לכאן ולכאן. לכאורה, פתיחה הגיונית לפרק. אומנם, מה שעורר אותנו לעיין בסדר המשניות הוא המשנה בדף כז ע"ב.

אף השמלה הייתה בכלל כל אלה.

למה יצאת?

להקיש אליה, לומר לך: מה שמלה מיוחדת שיש בה סימנים ויש לה תובעים, אף כל

דבר שיש בו סימנים ויש לו תובעים חייב להכריז.

בלימוד משנה זו עלו לנו שתי שאלות.

א. מדוע המשנה היסודית הזו, שמגדירה מהי אבידה, לא מופיעה בתחילת הפרק, לפני רשימת 'אלו חייב להכריז'? הרי ראוי שיופיע העיקרון, ולאחריו הפרטים והדוגמאות.

ב. לשון המשנה 'בכלל כל אלו', על מה מוסבת? קשה לומר שעל המשניות הקודמות 'אלו חייב להכריז'. אכן הגמרא שואלת: "מאי בכלל כל אלו?", ועונה: "אמר רבא:

בכלל כל אבדת אחיך". כלומר, ש'בכלל כל אלו', הכוונה היא למילה "כל" בפסוק, ולא ל"אלו" שבמשניות. 'תנא אקרא קאי'...

נראה שמדובר כאן במדרש הלכה⁷ שרבי בחר להכניס אותו כצורתו למשנה. דבר זה אינו מצוי במשניות, והוא מעורר את השאלה מדוע בחר רבי דווקא כאן לנקוט בדרך זו. נתבונן במהלך המשניות של הפרק, ומתוך כך ננסה בס"ד לענות על שתי השאלות: מיקום המשנה ולשון המשנה.

ב. התבוננות במהלך המשניות – לכל חפץ יש סיפור

נראה שהמשנה שוזרת מהלך שמתחיל במציאה עצמה כחפץ סתמי ומסתיים בסיפור של האדם שעומד אחרי האבידה. ניתן רק כותרות למשניות כדי לא להאריך בפרטים:⁸

חלק א' – האם זה שלי?

⁷המופיע בספרי על הפסוק. רמב"ם הלכות גזלה ואבדה פרק יד: ולמה פרט השמלה ללמוד ממנה. מה השמלה מיוחדת שיש לה סימנין וחזקתה שיש לה תובעין וחייב להחזיר, אף כל דבר שיש לו סימנים הרי הוא בחזקת שיש לו תובעין וחייב להחזיר, אבל דבר שאין לו תובעין אלא נתיאשו ממנו הבעלים הרי הוא של מוצאו אף על פי שיש בו סימנים. תורה תמימה הערות, דברים פרק כב הערה כ: פירש"י סתם שמלה יש בה סימן, וכל שמלה יש לה בעלים תובעים אותה שנעשית בידי אדם ולא באת מן ההפקר, עכ"ל. ופי' זה קצת דחוק. ולא ידעתי למה לא פירש כפשוטו דסתם שמלה יש לה סימן ממילא יש לה תובעין ולכן אין מתייאשין הבעלים. גם יש לפרש באור דרשה זו עפ"י המבואר בכ"מ דסתם שמלה הוא בגד נאה ומכובד, כמו בשבת קי"ג ב' דרשו הפסוק ברות ושמלת שמלותיך עליך - אלו בגדי יום טוב, ולעיל בריש הפרשה (כ"א י"ג) והסירה את שמלת שביה, דרשו בספרי מלמד שמעביר ממנה בגדים נאים וכו', יעו"ש ברש"י, ולפי"ז י"ל הבאור כאן, דמפני שהשמלה הוא בגד נאה ומכובד לפיכך הבעלים מרגישים בה ביותר, ולכן יש לו סימנים בתוכה וממילא יש לה תובעים. ועיין בתוס' ב"ק ס"ו א' ד"ה מוצא דמכאן ילפינן דיאוש קונה באבידה, אבל לדעתי א"צ לזה דבסמוך נביא דרשה מיוחדת לענין זה, וע' בסמוך אות כ"ו. ודרשה זו דשמלה אצטריך רק לענין זה להורות דדבר שיש בו סימן חזקתו שיש לו תובעין וחייב להחזיר, וכ"מ ברמב"ם פי"ד ה"א מאבידה, יעו"ש.

⁸ כמו כן, לא נתייחס למשניות שבסוף הפרק במאמר זה.

1. 'אלו מציאות שלו ואלו חייב להכריז' – אני מוצא דבר מה ושואל: "האם זה שלי?" והתשובה תלויה באבידה עצמה – אם יש בה סימן או לא.

2. 'מצא אחר הגפה' – כעת אני שואל: "האם זו בכלל אבדה?" אולי החפץ לא נפל למישהו, אלא הוא 'הניח' את החפץ שלו במקום שמור והוא ישוב לקחת אותו. לכאורה שאלה זו קודמת לשאלה 'האם יש לאבידה הזו סימן' שבה דנה המשנה הקודמת. (ובאמת לפי חלק מהראשונים גם אם יש סימן אני לא חייב להחזיר). אך מבחינת המהלך של המשנה יש כאן התפתחות – קודם ראיתי רק את החפץ עצמו, כעת אני רואה בתוך החפץ את האדם השני. האם זו צורה או מקום של הנחה או של נפילה?

3. 'מצא בכותל חדש, בחנות, השולח פירות' – כאן כבר השאלה היא ממש על האדם המאבד: "ממי נפל החפץ?" גם אם זו ודאי אבידה, האם היא מאדם מיוחד שאני יכול לזהות אותו – בעל הכותל, החנות, הפירות, או משאר בני אדם?

4. משנת השמלה – לכאורה חוזרת לשאלה הראשונה: "האם יש באבידה סימן או לא?" וזה, כפי שאמרנו, מעורר שאלה.

חלק ב' – אחריות המוצא

אחרי שנוכחנו לדעת שמציאה זו אינה שלי – כיצד אני משיב את האבידה?

5. 'ועד מתי חייב להכריז' – שלב ההכרזה שמטרתו למצוא את האדם המאבד.

6. 'אמר את האבידה ולא אמר סימניה' – כבר פגשנו אדם שמציג את עצמו כמאבד, ולמרות זאת אני מצווה לחקור אותו ולבדוק אם זה באמת הוא. "והרמאי, אע"פ שאמר סימניה לא ייתן לו" – אפילו שאני יכול להיפטר בטענה פורמלית שעשיתי כל שמוטל עליי, עדיין איני יכול להיפטר מהחובה להשיב באמת למי שהאבידה שלו.

7. 'כל דבר שעושה ואוכל', 'מצא ספרים' – עד שאני אמצא את המאבד אני צריך להיזהר שהמציאה לא תאבד מאליה מתוך שחיקה – לכן אני צריך לטפל בה.

8. 'איזו היא אבידה? חמור וכליו הפוכים, פרה רצה בין הכרמים' – גם על משנה זו ניתן לשאול מה ששאלנו על משנת השמלה – לכאורה שוב אנו חוזרים לשאלה שבתחילת הפרק – מהי אבידה ומה לא? שאלה זו שייכת לכאורה לחלק הראשון של הפרק שעוסק בשאלה מהי אבידה, ולא בהליך השבת האבידה.

נסכם, אם כן, שיש שני חלקים בפרק: א. האם זו אבידה? ב. איך משיבים אותה? ובסוף כל חלק יש משנה שבה שאלה יסודית שלכאורה הייתה צריכה להופיע בהתחלה – משנת השמלה שמגלה לנו את היסוד של 'סימנים', ומשנת הפרה ששואלת 'איזו היא אבידה'.

כעת נחזור לעיין בחלוקת הפרק בצורה עמוקה יותר, ונגלה בס"ד רעיון עמוק שרבי מסר לנו בין המשניות.

ג. מציאה או אבידה

נראה ששני החלקים בפרק עוסקים בשני מישורים זה על גבי זה. המישור הראשון ממוני, והשני רוחני. בחלק הראשון האדם רואה חפץ ברשות הרבים ושואל את עצמו: 'האם זה שלי? האם זכיתי בממון מן ההפקר או לא? אולי זה לא שלי, אבל בכל זאת אני לא אמור להכריז, כי זו כלל לא אבידה?' כעת נשאל שאלה לשונית פשוטה: האם יש הבדל בין 'מציאה' ל'אבידה'? מובן שמדובר על אותו חפץ בדיוק, אלא שתלוי במי מדובר: במאבד או במוצא. לכן בתחילת הפרק לא מופיעה בכלל המילה 'אבידה' אלא 'מציאה'. המשנה מדברת על הצד של המוצא. בינתיים המוצא לא רואה דבר אחר זולת עצמו והחפץ שייכתן שזכה בו. לעומת זאת, בחלק השני האדם שואל את עצמו את אותה שאלה במישור גבוה יותר: 'האם אני חייב להשיב את האבידה לחברי או שמא אני לא יכול לקיים את המצווה כי אין פה סימן, ולכן גם אין מי שתובע את האבידה?' המבט על המקרה מהצד של המאבד, ולא מהצד של המוצא.

את החלוקה לרובד הממוני ולרובד הרוחני אפשר לראות במילה אחת יסודית שמקבלת בפרק כמה משמעויות – 'סימנים'. משמעות היעדר הסימנים בחלק א' היא שיש כאן ייאוש, ואז דין החפץ הוא הפקר, ואין פה גזל, ואם כך המוצא יכול לקחת את המציאה לביתו שמח וטוב לב. אומנם בחלק ב' משמעות היעדר הסימנים היא – שאין למוצא אפשרות לקיים את המצווה. יש כאן חפץ שהבעלים התייאש ממנו, ולכן הוא הופך להיות 'אבידה' של הבעלים. אכן יש בזה נפקא מינה: האם המוצא לוקח את האבידה לעצמו או לא. אבל זו בכלל לא השאלה פה. לכן במשנה הראשונה אומנם מופיעות דוגמאות בלי סימן, אך המילה 'סימן' לא מופיעה בה כלל. הסימן הוא רק

סימן לכך שהאדם עשוי להתייאש, אבל ייתכן שהוא התייאש גם אם יש סימן, כגון 'שתיך טפי', 'משכירו', בחנות⁹ ובלוקח מן התגר. אומנם במשנת השמלה הסימן הוא חלק מהותי במצוות השבת אבידה. הוא סימן לכך שיש לחפץ הזה תובעים שמחפשים אותו והמוצא אינו רשאי להתעלם מהסיפור של אדם אחר שמחפש ותובע כעת את אבידתו.

לפי זה נבין לא רק את מהלך המשנה, אלא גם את מקומן של שתי סוגיות יסודיות בגמרא: סוגיית 'יאוש' וסוגיית 'סימנים'. הגמרא הסמיכה את שאלת 'יאוש' שלא מדעת' למשנה הראשונה, כי בחלק הראשון ה'סימן' הוא סימן לכך שהאדם טרם התייאש, ולכן מבחינה ממונית החפץ לא שייך למוצא. לעומת זאת, את סוגיית 'סימנים דאורייתא' הגמרא הסמיכה למשנת השמלה, כי בחלק הזה ה'סימן' הוא סימן לכך שיש תובע, יש מאבד שמחפש את אבידתו, והמוצא אינו רשאי לא להשיב לו אותה.

מעתה ניתן לענות על שתי השאלות ששאלנו בפתיחה. רבי יהודה הנשיא מיקם את משנת השמלה לא בתחילת הפרק משום שהיא לא פתיחה לשאלה 'האם המוצא יכול לקחת את האבידה?', אלא: 'כיצד המוצא מחזיר?', ולכן היא לא סוגרת את החלק הראשון של הפרק אלא אדרבה, היא כותרת הפתיחה של החלק השני של הפרק – אחריות המוצא. המשנה אם כן במקומה המדויק.

⁹ לדעת תוס', רא"ש ועוד. אומנם לרש"י משנה זו מדברת דווקא במקרה שאין סימן.

על פי זה נבין מדוע בחר רבי להכניס למשנה את מדרש ההלכה בשלמותו. בפסוקי התורה יש אפשרות אחת: ראית אבידה של אחיך? השב אותה! אין בתורה מציאות של 'אבידת אחיך' שהמוצא יכול לקחת לעצמו. התורה מדברת על הרובד המצוותי. יש למוצא מצווה להשיב אבידה. באמת ישנה גם אפשרות שהמוצא לא חייב להשיב חפץ מבחינה ממונית, כי האדם כבר התייאש והפקיר את אבידתו. אפשרות זו רמוזה במילה 'שמלה' אך היא לא המוקד של מצוות השבת אבידה.

לכן רבי יהודה הנשיא פותח את חלק ההשבה ברמיזה אל הפסוקים. כשהמוצא משיב אבידה, הוא יוצא מנקודת הנחה של אדם שזוכה לעשות מצווה ולהשלים חיסרון של אחיו. הוא איננו 'מפסיד' את המציאה שבאה לידו. אכן, 'תנא אקרא קאי'.

התבוננות בסוגית סימנים דאורייתא או דרבנן: היחס בין נאמנות האדם להוכחות מהמציאות הרב נריה טובי

לעילוי נשמת גלעד בן משה

חלק א: הפסוקים ומשנת השמלה – דף כז ע"א

לֹא תִרְאֶה אֶת שׂוֹר אַחִיךָ אוֹ אֶת שִׁיּוֹ בְּדָחִים וְהִתְעַלְמָתָּ מֵהֶם הִשָּׁב תְּשִׁיבֵם לְאַחִיךָ: וְאִם
לֹא קָרֹב אַחִיךָ אֵלֶיךָ וְלֹא יִדְעָתוּ וְאַסְפִּיתוּ אֶל תוֹךְ בֵּיתְךָ וְהָיָה עִמָּךְ עַד דְּרֹשׁ אַחִיךָ אֹתוֹ
וְהִשְׁבֹּתוּ לוֹ:

וְכֵן תַּעֲשֶׂה לַחֲמֹרוֹ וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְשִׁמְלָתוֹ וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְכָל אֲבֹדֶת אַחִיךָ אֲשֶׁר תֹּאבֹד מִמֶּנּוּ
וּמִצָּאָתָהּ לֹא תוּכַל לְהִתְעַלֵּם: (דברים כב א-ג)

הפסוקים העוסקים בהשבת אבידה מעלים הרבה תמיהות. כפילויות וחזרות, כלל
ופרט ועוד. המשנה בבבא מציעא דף כז ע"א מעלה את שאלת ה"יוצא מן הכלל",
ומיישמת את המידה של "כל היוצא מן הכלל, לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על
הכלל כולו יצא".

אף השמלה היתה בכלל כל אלו, ולמה יצאת? להקיש אליה, לומר לך: מה
שמלה מיוחדת שיש בה סימנים ויש לה תובעין, אף כל דבר שיש בו סימנים ויש
לו תובעים חייב להכריז.

כלומר השמלה מלמדת אותנו על הכלל שרק על אבידה עם סימנים ועם תובעים,
חייב להכריז.

האם שני התנאים 'סימנים' ו'תובעים' קשורים זה בזה, או כל אחד עומד בפני עצמו?
מפירוש רש"י (ד"ה 'למה') נראה שכל תנאי עומד בפני עצמו. יש סימנים – ולכן יש להכריז, ויש תובעים – ולכן יש להכריז. נראה את דבריו:

סתם שמלה יש בה סימן, וכל שמלה יש לה בעלים תובעין אותה, **שלא נעשית אלא בידי אדם**, ולא באת מן ההפקר.

כלומר לפי רש"י, יש תובעים לא משום שיש סימנים, אלא עצם העובדה ששמלה נעשית בידי אדם מעידה על כך שיש לה שייכות למישהו (להבדיל אולי מחמור ושור וכו' המופיעים גם הם בפסוק, אך הם לא מעשה ידי אדם במהותם אלא יצירי כפיו של ה' יתברך, וממילא לא בטוח שיש להם תובעים).

לעומת רש"י, **בתוספות** (ד"ה 'מה שמלה') נראה שהסימנים הם הגורמים לכך שיש תובעים:

ו"ל דמהכא נפקא לן, דמה שמלה מיוחדת שיש בה סימן **ואין הבעלים מתייאשין אלא תובעין שיחזירוה להם בסימנים**.

וכן באופן דומה עולה גם מהרמב"ם (הלכות גזלה ואבדה פרק יד הלכה א):

ולמה פרט השמלה? ללמוד ממנה: מה השמלה מיוחדת שיש לה סימנים וחזקתה שיש לה תובעין וחייב להחזיר, **אף כל דבר שיש לו סימנים הרי הוא בחזקת שיש לו תובעין וחייב להחזיר**, אבל דבר שאין לו תובעין אלא נתיאשו ממנו הבעלים הרי הוא של מוצאו, אף על פי שיש בו סימנים.

מהרמב"ם עולה שכל דבר שיש לו סימן, חזקתו שיש לו תובעים, כלומר, הסימנים מעידים על כך שיש תובעים.

ניתן לבסס כיוון זה של הרמב"ם ושל תוספות מתוך תשובת הגמרא בדף כז ע"ב לעניין השאלה האם סימנים מדאורייתא או מדרבנן. הגמרא מנסה להוכיח מהמשנה של השמלה שסימנים הם מדאורייתא. ניסיון זה נדחה בטענה: "תנא, תובעין איצטריכא ליה, סימנים כדי נסבה". תוספות ד"ה 'מה שמלה' שהובא לעיל מסביר את תירוץ הגמרא:

והא דקאמר בגמרא סימנים כדי נסבה, אף על גב דצריך הסימנים דע"י זה יש

לה תובעין, מ"מ כדי נסבה, דאפילו אי לא תני אלא שיש לה תובעין, מ"מ

ידעין דע"י סימנים יש לה תובעין, ואין הבעלים מתייאשים, כדפרישית.

כלומר עיקר מה שהמשנה מבקשת לומר הוא ששמלה מייצגת אבידה שיש לה שייכות, בעלים, ולכן הסימן הוא רק 'היכי תמצוי' שלבעלים תהיה אפשרות לתבוע.

אם כן, מהסבר הלימוד מ'שמלה' עולים שני כיוונים:

לרש"י – סימנים ותובעים לא תלויים זה בזה, אלא כל אחד עומד בפני עצמו.

לתוספות ולרמב"ם – הסימנים הם הגורם לכך שיש תובעים (או שהם מעידים על כך שיש תובעים). ועל כן בעצם ניתן לומר שהתורה כרכה אותם זה בזה לתנאי אחד.

חלק ב' – לעצם שאלת מקומם של הסימנים

ראינו לעיל שישנה מחלוקת ראשונים בהבנת מרכזיותם של הסימנים בתוך משנת השמלה ויציאתה מן הכלל. לשיטת רש"י לכאורה נראה שלימוד 'סימנים' מהפסוק עומד בפני עצמו ולא תלוי בקריטריון השני – 'תובעים', ואילו לתוספות נראה שהסימנים הם רק גורם לכך שיש כאן תובעים, אך "סימנים כדי נסבה". בהמשך הגמרא בדף כז ע"ב עולה השאלה על משקלם של הסימנים באופן ישיר:

איבעיא להו: סימנים דאורייתא או דרבנן? מאי נפקא מינה? לאהדורי גט אשה בסימנים. אי אמרת דאורייתא – מהדרין, ואי אמרת דרבנן, כי עבוד רבנן תקנתא – בממונא, אבל באיסורא – לא עבוד רבנן תקנתא.

הגמרא מעלה שאלה עקרונית: מה תוקפם של הסימנים? עד כמה ניתן לסמוך עליהם בכל מצב מסופק? מתוך מדרש הפסוקים לעיל התמונה עדיין לא ברורה, ועל כן בבית המדרש בזמן האמוראים השאלה עודנה מהדהדת בחלל.

נעיר כי אם נתבונן בהמשך הסוגיה נראה כי השאלה על מקומם ועל עוצמתם של הסימנים אינה שאלה מקומית בדיני אבידה, אלא נוגעת גם לדיני גיטין, להתרת עגונות ועוד. כבר בהצגת השאלה מחפשת הגמרא נפקא מינה שנושקת לדיני אבידה, אך עוברת כבר לתחום ה'איסורא'. מציאת תשובה לשאלה זו היא רחבת היקף מעבר לנושא השבת אבידה.

אם ננסה להתבונן בשאלה זו, תעלה השאלה, **מדוע סימנים אינם מדאורייתא?** מה יכולה להיות הסיבה לכך שהתורה לא תרצה לסמוך על סימנים? נראה את תשובת ה'פני יהושע' (דף כז ע"א):

איבעיא להו, סימנים דאורייתא או דרבנן? למאי נפקא מינה לאהדורי גט אשה בסימנים כו'. פרש"י לאהדורי גט שאבד מן השליח המביאו כו'. ונראה לכאורה מפשטא דסוגיא דשמעתין ומפרש"י, דהא דמספקא לן אי סמכין אסימנים מדאורייתא היינו **משום דאיכא למימר דלא חיישינן מדאורייתא שמא יש עוד אחר שנמצאו בו אותם סימנים עצמן...**

ועוד היה נראה לי לפרש פירוש אחר בכוונת הסוגיא דהא דמספקא ליה בסימנים אי דאורייתא או דרבנן לאו, משום האי חששא לחוד דשמא איתרמי סימנים בסימנים מספקא ליה, אלא דמספקא ליה נמי **אי סמכין אסימנים מדאורייתא ולא חיישינן לרמאי שכבר הכיר בסימנים או לא**, ולפי זה מספקא ליה שפיר נמי לענין גט, אם אשה אומרת סימני גט אי סמכין עליה ולא חיישינן לרמאות או לא, וכן לענין שליח שלא נתפרסם שליחותו בעדים ולא ראינו הגט בידו קודם שנאבד אלא שהוא אומר שהוא שליח הגט ושיחזירו לו ע"י סימנים, דבכה"ג אי חיישינן לרמאי ולא סמכין אסימנים תו לא הוי האי שליח אלא כעד אחד בעלמא דלא מהימן בגט אשה... כן נראה לי, ולקמן בשמעתין יבואר יותר, ודוק היטב בכל מה שכתבתי בזה.

אם נסכם את דבריו – הפני יהושע מציע שני כיוונים אפשריים לתשובה לשאלה שהצגנו לעיל:

א. סימנים הם לא תמיד דבר חזק וייתכן שיהיו בשני חפצים סימנים דומים.

ב. העיקר איננו חוזק הסימנים, אלא החשש שמא יהיה רמאי שכבר ראה את הסימנים ויבוא לשקר.

אם ננסה לדייק ולברר מה לב השאלה לפי כל אחת מהתשובות, הרי שעולה לנו הדבר הבא: לפי התשובה הראשונה של הפנ"י, הנושא כאן הוא **בירור המציאות**. המציאות מסופקת ולא ברורה, וסימנים בדרך כלל אינם מוחלטים ואינם יכולים לעזור לברר באופן מוחלט למי שייך החפץ.

לפי התשובה השנייה של הפנ"י העיקר אינו המציאות עצמה. ייתכן שסימנים הם דבר חזק, אך יש חשש לשקרן. הנושא העיקרי כאן הוא הנאמנות. סימנים אינם מסייעים לבדיקת הנאמנות של דורש האבידה, ולכן "חיישינן לרמאי".

בכיוון דומה לתירוץ זה הולך בעל 'קצות החושן' על השולחן ערוך (סימן רנט ב):

ושיש סימן בגופה. בפרק ב דמציעא דף כ"ז (ע"א): איבעיא להו, סימנין

דאורייתא או דרבנן? מאי נפקא מינה לאהדורי גט אשה בסימנין, אי אמרת

דאורייתא מהדרינן ואי אמרת דרבנן כו' באיסורא לא עבוד רבנן תקנתא כו'.

ועלתה בספיקא, וכדקאמר בגמ' פרק קמא דמציעא דף יח (ע"ב) **רב אשי**

מספקא ליה סימן דאורייתא או דרבנן. וכן הסכמת כל הפוסקים, וכמבואר

בטור וב"י ושו"ע (אה"ע) סימן יז (סעיף כ"ד) שלא להתיר בעדות אשה על ידי סימנין. והקשו בזה מהא דאמרינן בחולין פרק אתו ואת בנו דף עט (ע"א), בהא דאמר עייל לי הנך דדמיין להדדי, ואמרינן עלה שמע מינה סימנין דאורייתא. וראיתי בשו"ע הקטנים בשם הרב הגאון מוהר"ר עוזר להוכיח מזה דשני סימנין דאורייתא דהו"ל כמו סימן מובהק והתם שני סימנין היו ע"ש.

בחלק הראשון מעלה ה'קצות' ששאלת 'סימנים דאורייתא או דרבנן' למסקנה נשארת בספק. על כך הוא מקשה ממסכת חולין, שם נראה שבסימנין בהמות לענין כלאיים סימנים מדאורייתא. על כך הוא מתרץ ששני סימנים (כלומר, לדמות סימני בהמה אחת לסימני השנייה) אולי כן נחשבים דאורייתא.

בהמשך הוא כותב תירוץ שיותר משמעותי לענייננו:

אמנם נראה דלא קשה מידי לפי מ"ש הר"ן בחידושיו לחולין שם (ע"ב ד"ה סימנין דאורייתא) ז"ל: סימנין דאורייתא, פירש רש"י (שם ד"ה וסימנין דאורייתא) דמסימני אבידה קאמר. והקשה הרמב"ן מה ענין זו לזו, אפילו כשתמצא לומר סימנין אלו דאורייתא יש לומר שאין מחזירין אבידה בסימנין דלמא מחזא חזא א"נ כסומא בארובה. אלא ודאי סימנין אלו קאמרינן שהן עיקר לסמוך עליהן בענין זה וגמרא גמירי לה, והאי דומיא דאמרינן בפרק אלו טריפות (שם סד ע"א) גבי סימני ביצים סימנין לאו דאורייתא עכ"ל. וא"כ התם הגמרא גמירי לה לסמוך בהנך סימנין דדמיין באודני כו', והו"ל כמו סימני חיה ובהמה וזה ברור.

כלומר, מדברי הרמב"ן שמביא ה'קצות' עולה כי ייתכן שבאופן עקרוני סימנים אכן מדאורייתא, אך באבידה לא נחזיר בסימנים מדאורייתא משום **שיש חשש לשקר**, שמא מישהו ראה את הסימנים או שניחש ו'קלע', "כסומא בארובה".

עולה מכאן שהשאלה שלנו בסוגיה עוסקת בסימנים כאלו שיש בהם חשש לגבי הנאמנות, אך בסימנים שאין בהם חשש זה – יש לומר שסימנים מדאורייתא.

"והנה בזה נראה, לפי עניות דעתי, הא דבעי לה לאהדורי גט אשה בסימנין ולא קאמר נפקא מינה לעדות אשה במיתת הבעל בסימנין. ולפי מ"ש הרמב"ן י"ל דסבירא ליה דגבי הכרת מת ודאי מהני סימנין מן התורה, אלא דבעי לה לאהדורי גט אשה דיש לומר מחזא חזא או כסומא בארובה, ובעדות אשה דנאמן עד אחד ולא חשיד למשקר אלא להכרה בסימנין וסימנין ודאי מהני מן התורה.

ולפי זה כיון דבעי לה לאהדורי גט אשה ומשום דגבי גט **אין השליח נאמן**, וכמ"ש הרשב"א (גיטין כז ע"א ד"ה מצאו) והר"ן (שם, ויג ע"ב בדפי הרי"ף) דחשוד למשקר משום דלא ניחא ליה דליהוי תרעומת הבעל עליה או משום נוגע בשכרו, יש לומר דסימן לא מהני ומשום דמחזא חזא או כסומא בארובה. (קצות החושן סימן רנט ס"ק ב)

בפסקה זו מסביר ה'קצות', לפי המהלך שהביא לעיל, מדוע הגמרא מציעה נפקא מינה למחלוקת האם סימנים דאורייתא או דרבנן מהשבת גט לשליח (או לאשה). הרי

אם רצוננו למצוא נפקא מינה בתחום ה"איסורא" גדולה מזאת, אפשר לתת את הדוגמה של סימנים בהכרת המת להתרת אשתו – עגונתו!

אלא שלשיטתו מסביר ה'קצות' שהשאלה כאן היא רק במקרה של חשש בנאמנות, ולכן **בגט – יש חשש לשקר** משום שהשליח רוצה לעשות שליחותו (בגלל תרעומת או שיקולי ממון), אך **בעדות להכרת המת גם עד אחד נאמן וגם אשה נאמנת, ואין חשש של שקר**, ולכן לא הובאה כאן נפקא מינא כזו.

"לזה הוכיחו שם מהא דאמרו אף השמלה היתה בכלל כו' אף כל דבר שיש לו סימנים, והיינו דא"כ באבידה לא מהני סימן משום דמחזא חזי וכסומא בארובה, ומשני סימן כדי נסבה, והדר פשט לה מחמור בסימן אוכף ודחי לה בעדי אוכף. והקשו בזה **דאמאי לא משני בסימן מובהק** דודאי מהני. ולפי מ"ש יש לומר כיון דבעי לה לאהדורי גט אשה ולא בעי לה בהכרת מת בסימן, אלמא דסבירא ליה דסימנים דאורייתא, אלא באבדת הגט משום מיחזא חזי כו', **א"כ מה לי סימן מובהק או לא כיון דאמרי מיחזא חזי או כסומא בארובה.**"

נחתום את דברי ה'קצות' בעוד הוכחה שהוא מביא משאלת הראשונים על הגמרא. בתוך ניסיונות ההוכחה לספק האם סימנים דאורייתא או דרבנן, מביאה הגמרא שלל הוכחות ודוחה אותן. את אחת מהן, "חמור בסימני אוכף", דוחה הגמרא – "בעדי אוכף". מדוע הגמרא לא מתרצת שמדובר בסימן מובהק שוודאי מועיל לכולי עלמא?

מכאן מוכיח ה'קצות' את שיטתו – אם השאלה היא שאלת בירור מציאות, ברור שסימן מובהק מועיל, משום שהוא מברר את המציאות למעלה מכל ספק. אך כאן השאלה היא של **נאמנות**, ועל כן סימן מובהק לא עוזר לבירור נאמנותו של מבקש האבידה.

ניתן לענ"ד להוכיח את טענת ה'קצות' מפשט הסוגיה. שני ה"תא שמע" האמצעיים בניסיונות ההוכחה לספק האם סימנים דאורייתא או דרבנן הולכים בדרך אחת:

ת"ש חמור בסימני אוכף אימא **בעדי אוכף**. ת"ש (דברים כב, ב) והיה עמך עד דרוש אחיך אותו, וכי תעלה על דעתך שיתננו לו קודם שידרשנו? אלא דרשהו אם רמאי הוא או אינו רמאי. מאי לאו בסימנין? **לא – בעדים**.

הגמרא שוב ושוב מנגידה בין סימנים לבין עדים. מה המתח בין השניים האלו? אפשר לומר שסימנים = ראיות מציאותיות, ואילו עדים = נאמנות האדם. "על פי שנים עדים יקום דבר".

בתוך המתח הזה הגמרא "מושכת" לכיוון הנאמנות. השאלה כאן היא שאלת נאמנות, ולא חוזק הסימן.

חלק ג' – סיכום ומבט עכשווי

החל מהפסוקים ועד המשניות אנו רואים את המתח בין הראיה המציאותית (הסימנים), לבין שאלת האדם ונאמנותו (עדים או תובעים מאידך גיסא).

בשאלת **חובת ההכרזה** ראינו את מחלוקת הראשונים (רש"י, תוספות ורמב"ם) לגבי מרכזיות הסימן, אך וודאי שלכולי עלמא הנושא המרכזי הוא האדם-התובע והתודעה שלו (התייאש או לא התייאש).

גם בהסתפקות הגמרא בשאלת **תוקפם של סימנים** (דאורייתא או דרבנן) ראינו את שתי האפשרויות שמציע ה'פני יהושע': האם אנחנו לא סומכים על סימנים בגלל ספק בבירור המציאות, או בגלל שאלת הנאמנות של האדם.

'קצות החושן' הלך בבירור לכיוון השני. לשיטתו, השאלה כאן בעיקרה עוסקת בנאמנות, וכששאלה זו אינה על הפרק, וודאי שסימנים מועילים.

לעצם שאלת הראיה המציאותית מול נאמנות האדם, יש לענ"ד לתת דגש גדול על דרכם של חז"ל ביחס לעולם בו אנו חיים.

התורה וחכמים בעקבותיה ראו **בעדים את המקור הכי גבוה לנאמנות**, ואילו (לפחות ממה שעולה כאן) לראיות המציאותיות משקל פחות, מכיוון שבאלה דווקא יכול להיות חשש שקר, "מיחזא חזי או כסומא בארובה".

בעולם שבו אנו חיים, לרוב המבט שלנו הוא הפוך: בני אדם עלולים לשקר (לא משנה מי הם וכמה הם), אך ראיה מציאותית היא אמת מוחלטת. אנחנו לא נוטים לסמוך על שום אדם, אבל כן נוטים להשתכנע מהוכחה מציאותית שלכאורה תיראה לנו כראיה מוחצת.

טענתו של ה'קצות', שכאשר יש חשש שקר אפילו סימן מובהק לא מועיל, הופכת את הקערה על פיה.

השאלה בעולם התורה היא שאלת הנאמנות. המציאות תלויה בעיני המתבונן וניתנת לפרשנות ולשינוי. רק האדם (או, ליתר דיוק, שני עדים ששכינה ביניהם) הוא המקור הבטוח ביותר לבירור המציאות.

האמון באדם, ורק באדם, הוא שמנחה את התורה. כל ניסיון להוכיח מדעית ומחקרית ומציאותית כל ראייה שהיא אינו שווה ערך לעדות של שני בני אדם – ללא קשר לחוכמתם ובינתם, לו רק משום ש"בצלם אלקים עשה את האדם".

נטילת ידיים לסעודה – בפעם אחת או בפעמיים? הראב"ד והרשב"א ב'תורת הבית', וקצת על משמעות נטילת ידיים הרב דוד מאל

את ספרו 'תורת הבית' הקדיש הרשב"א להלכות נפוצות המצויות בכל בית וקשורות באכילה ובדיני נידה. לצד הלכות אלו, שנכנסו מאוחר יותר לטור 'יורה דעה', כלל הרשב"א בחיבורו את הלכות נטילת ידיים. הרשב"א כלל חלק זה, 'בית הקדושה' שמו, יחד עם שאר החלקים שעסקו באכילה עצמה (בניגוד לר' יעקב בן הרא"ש, שחי דור אחד לאחר מכן, שכלל את הלכות נטילת ידיים בטור 'אורח חיים' ולא בטור 'יורה דעה').

ב'תורת הבית' כלל הרשב"א שני חלקים: א. 'תורת הבית הארוך', שבו הביא הרשב"א את סוגיות הגמרא, משא ומתן הלכתי הכולל את דעות הראשונים, ואת הכרעותיו. ב. 'תורת הבית הקצר', שבו הביא הרשב"א את ההכרעות ההלכתיות בלבד ללא המשא ומתן שהביאו להכריע כך. בתשובה שהודפסה מכתב יד פירט הרשב"א את מטרת ספרו:

אני לא עשיתי חבורי לספק על המעיינים ההוראות הצריכים את מעשיהם, כאלו לא באתי להראות להם ספקות הראשונים, אלא להתיר ולאסור הלכה למעשה, כדי שימצא המעיין מה שיצטרך לעשותו אם יראה לסמוך עלי במעשהו. וכדי שלא יטעון עלי המעיין דלפי שלא ראיתי דברי הראשונים התרתי מה שהתרתי, שאילו עמדתי על דבריהם לא הייתי מתיר כן, לפיכך

כתבתי הדעות בארוך שאינו אלא דרך משא ומתן, ומי שירצה להחמיר על עצמו מחמת דעת אותם הראשונים ז"ל יבא ויחמיר ותבא עליו ברכה. אבל כשאני כותב דרך פסק אני כותב מה שנראה לי שראוי לסמוך עליו מדין הגמ', ולא אספק המעיין הצריך להוראה את מאכלו ויין משתייו. אלא שלעתים יהיה הדבר ראוי בעיני לספקו מפני שהדבר קרוב לומר כן, ובאותן המקומות אני כותב דעת המחמיר. וכן יארע לכל פוסקי הלכות, גם כן תמצא לרב אלפס ז"ל ולר"ם במז"ל בספריהם.¹⁰

דבריו של הרשב"א בתשובה זו מבהירים את היחס בין 'תורת הבית הארוך' ל'תורת הבית הקצר' – תורת הבית הארוך הוא הרקע לקצר, והוא נכתב כדי שיהיה מובן מדוע הגיע הרשב"א להכרעה שאליה הגיע. לאחר ראיית הדיון ההלכתי יוכל המעיין בספר לסמוך על פסקיו של הרשב"א בלי לחשוש שהרשב"א לא הכיר את הדעות החלוקות. יש לציין שבהקדמתו לתורת הבית כתב הרשב"א תיאור שונה במקצת, שבו תיאר את שני החלקים כמשלימים – החלק הארוך מוקדש ל'תלמוד', והחלק הקצר ל'מעשה', ואכמ"ל.

נטילת ידיים – בפעם אחת?

בתשובה שכתב הסביר הראב"ד את הטעם לכך שבנטילת ידיים לסעודה מחלקים את שיעור הרביעית ליותר מנטילה אחת:

¹⁰ שו"ת הרשב"א החדשות (מכתב יד) סימן מט.

שעיקר טומאת הידים שאמרו לא טומאה ודאית היא, אלא טומאת לכלוך מפני מגע זיעה וצואה או שהרג מאכולת. וגזרו עליהם טומאה מאותו לכלוך כאלו נגע בטומאה. ועשו אותם שניות לפסול את התרומה במגען, ושלא לאכול בהן חולין אלא על ידי הדחה. וזה שאמרו מטהרין את היד כלומר מעוררין מהם את הזיעה ואת הצואה והלכלוך שעליהם שממנו הם טמאות ובאים השניים ומדיחים אותם המטושטשים עם הזיעה ולכלוך ונשארו הידים נקיות. וזהו השניים מטהרים את המים שעל היד כלומר מדיחים המים המטושטשות על הלכלוך מעל היד. ומפני זה צריך שיפסיק במים הראשונים שאם יתן כל הרביעית בפעם אחת יהיו מעוררין את הלכלוך שעליהן. מכל מקום המים הנשארים על היד משיירי הטשטוש ולכך צריך שיפסיק בהם, כי השניים ראשון ראשון מדיחים את הטשטוש ומה שנשאר על גב היד מן הנקיים הוא ולכך חששו שמא יצאו מים שניים חוץ לפרק ויחזרו ויטמאו את הידים כלומר טומאת לכלוך, כי השניים יצאו עתה חוץ לפרק מטושטשות הן מאותו מקום שהן ראשונים בו, ויחזרו את הידים טומאת לכלוך. ולפיכך צריך להגביה ידיו השניים כך נראה לי באמת ובברור.¹¹

הראב"ד מסביר כי מקור הדין שנוטלים ידיים פעמיים על כל יד הוא שהנטילה הראשונה מוציאה את הלכלוך שבלוע בידיים, והשנייה שוטפת ומעבירה אותו. לכלוך זה הוא גם טעם תקנת הטומאה על פי הראב"ד – 'כאילו נגעו בטומאה'.

¹¹ 'תמים דעים', סימן ס"ז.

הרשב"א ב'תורת הבית הארוך' (בית ו' שער ב) ציטט את פסיקתו של הראב"ד, אך לא התייחס לטעם דבריו:

פירש הראב"ד ז"ל: שופך פעם אחת ומפסיק, ואח"כ שופך פעם שניה כדי לטהר המים הראשונים. וכמו ששנינו בפ' ב' דמס' ידים, מים ראשונים מטהרים את הידים שניים מטהרים את המים שעל גבי היד. ואני תמה אחר שהראשונים מטהרים את הידים מה לנו לטהר את המים שעל הידים והלא הידים כבר נטהרו ואין המים הראשונים מטמאים אותן שאם כן מה טהרו המים הראשונים. ורבינו שמשון ז"ל נראה שפירש נוטל ומפסיק אם נוטל פלגא ידיה ואח"כ שופך על החצי האחר של יד קודם שינגב החצי שנטל ראשונה ידיו טמאות מפני המים שיצאו חוץ למקוה שנטל ידיו ראשונה וטמאו את המים שעל מה שנטל ראשונה אלא כיצד הוא עושה מפסיק ביניהם בניגוב ומנגב ואח"כ יטול. ולפי פירושו אתיא דלא כר' ינאי דאמרינן בפרק ב' דגיטין אלא דקא משי פלגא פלגא ידיה הא אמרי דבי ר' ינאי ידים אינם טהורים לחצאין.¹²

הרשב"א הקשה מדוע צריך את הנטילה השנייה: היד הרי נטהרה כבר במים הראשונים ששפכו עליה! ואם המים הראשונים מטמאים את המים השניים, מה עשו המים הראשונים? לאחר מכן הביא את דעתו של ר"ש, שפירש בצורה שונה את דברי הירושלמי על 'נוטל ומפסיק', ולפי דעתו ניתן לשפוך את כל הרביעית בפעם אחת.

¹² תורת הבית הארוך, בית ו', שער ב

מקושייתו של הרשב"א נראה שלא ראה את דבריו של הראב"ד בספר 'תמים דעים', אלא רק פירוש משמו לגמרא, בלא ההסבר לפירוש. על פי עדויותיהם של רבותינו הראשונים, הראב"ד היה מגדולי מפרשי הגמרא בדורו (כך כתב המאירי), אלא שלידינו הגיעו רק מעט מפירושיו. ייתכן גם שפסיקתו של הראב"ד הגיעה אליו בלי הנימוקים שמאחוריה. בכל אופן, ניכר שהרשב"א אינו מתייחס להסברו של הראב"ד: הנחת היסוד של הראב"ד היא שהבעיה היא הלכלוך, ושבגללו נגזרה טומאה, ושבשל כך חייבים ליטול פעמיים. הרשב"א לעומתו הסביר את הגזירה אך ורק על פי דיני טומאה וטהרה, ולכן הקשה את קושייתו.

בתורת הבית הקצר על אתר פסק הרשב"א:

מים ראשונים צריך להיות שופך מקצתן על הידים ומפסיק מפני שהמים הראשונים של מים ראשונים טמאים שנטמאו מחמת הידים ואחר כך שופך פעם שנייה מותר הרביעית על הידים כדי לטהר המים הראשונים שעל הידים.

וי"א שאם ירצה לצוק כל הרביעית בפעם אחת על הידים ועד מקום הפרק שהוא צריך ליטול עושה ואינו נמנע. ולא אמרו להפסיק אלא בשלא נטל תחילה אלא עד חצי הפרק, ולפיכך אם בא עכשיו ליטול החצי הנשאר מפסיק בניגוב כדי שלא יחזרו המים שעל החצי שיטול עכשיו ויטמאו את המים שעל החצי הראשון. ואם כדברי זה אינו כהלכה שהנוטל ידיו לחצאין ידיו טמאות כמו שהיו.

למרות קושייתו, פסק הרשב"א בסתמא כמו הראב"ד, שבנטילה לסעודה צריך ליטול פעמיים. לאחר מכן הביא ב'יש אומרים' את דעתו של ר"ש שאפשר ליטול בפעם אחת. קושייתו בסוף דבריו על ר"ש אינה על פסיקה זו, אלא על מצב שבו נטל רק חצי מידיו.

הרא"ה, בן עירו של הרשב"א, השיג עליו בהשגותיו 'בדק הבית':

ודבריו תמהים מאד, והלא ענין ידיים אין בו ענין משורת הדין אלא כולו משערין אותו ברואין, שהרי הדברים מעיקרן מתמיהין שיהא אבר אחד טמא ושאר הגוף טהור ויהא מיטמא מולד הטומאה ואדם וכלים אין מקבלין טומאה אלא מאב הטומאה ויהא אבר אחד מיטהר בפני עצמו ויהא מיטהר בשאובה ובכלים. אלא כלן תקנות חכמים ועיקרו של דבר למדו אותו חכמים מקידוש ידיים ורגלים, ובדין הוא לפי דבריהם שאמרו שהידיים טמאות שניות ושני עושה משקין תחילה שאי אפשר לידיים בנטילה שהרי המים מיטמאין מן הידיים אלא שעשו המים כמקוה לענין טהרת הידיים ולא לענין גופו של מים, ואמר שהמים השניים מטהרים את המים הראשונים ואמרו שאם יצאו מים ראשונים שבאין לטהר הידיים חוץ לפרק וחזרו לפניו מן הפרק שמטמאים את הידיים דכיון דידיים שניות עושות המשקין תחילה ומטמאין את הידיים, והם לא תקנו שלא יחזרו המים ויטמאו את הידיים אלא למה שתקנו נטילה והיינו עד לפרק שהם אינן חוזרין לטמאות ואפילו חוץ לפרק אין המים שהם חוץ לפרק מטמאין במקומן כל זמן שלא יחזרו שאם כן אין לדבר סוף, אבל

חזרו המים שהם חוץ לפרק לפנים מן הפרק כיון שהיו במקום שאינו בנטילה בעיקר תקנה הרי הן מטמאין, וכל היד היא בגזרה זו של טומאה עד חבור קנה הזרוע ומכל מקום לא תקנו נטילה אלא עד הפרק, וצריך לו ליזהר שלא ליגע באוכלין במותר ידו.

הרא"ה אינו עונה לשאלתו של הרשב"א על נטילת ידיים, אלא מתנגד להנחת היסוד של הסבריו ושאלותיו על נטילת הידיים – שהרי כל תקנת נטילת ידיים היא חידוש, כפי שעולה לדוגמה מהעובדה שאבר אחד בלבד מן הגוף טמא! לכן הסביר הרא"ה כי זוהי תקנת חכמים – שהיד תטמא את המים הראשונים, והמים השניים יטהרו אותם. אחרי שפרסם הרא"ה את השגותיו, ענה לו הרשב"א (בעילום שם) בהשגות משלו בשם 'משמרת הבית', שם כתב בנושא זה:

אמר הכותב: הרבה דברים בלא הועיל למה שתמה על המחבר. ואם עיקר דבריו לומר שעשו הכל הלכתא בלא טעמא, מה לו להאריך כל כך? לימא גזרות נינהו ושוינהו כהלכתא בלי טעמא.

אחרי דברים אלו שבהם כתב הרשב"א שאם נטילת ידיים היא גזרה אין מה להאריך בהסברים לשיטתו של הרא"ה, התמודד הרשב"א עם הסברו של הרא"ה:

ואמת שאמרו שהמים השניים מטהרין את הראשונים וכי זה מוצאו מיד תמה אדרבה מוסיף תמה על תמה, דאדרבה, כיון שהמים הראשונים טמאין איך

מטהרין אותן השנים? אדרבה, היה למים הראשונים לטמא את השנים להיות

תחילה, כל שכן שלא יטהרו את הטמאים.

לאחר שאלות נוספות על הרא"ה כותב הרשב"א:

ועל כן אמר המחבר שרבנו שמשון פריש מפסיק ושונה אם נטל חצי ידו

מפסיק ומנגב ואחר כך שונה ונוטל החצי האחר כמו שכתוב בחבור, ולא

שיהא צריך לשפוך על ידיו שתי פעמים מים שניים אחר ראשונים על כל פנים.

סיכום דברי הראשונים:

הראב"ד הסביר כי מקורה של תקנת נטילת הידיים הוא בלכלוך שבלוע ביד, וגם

הצורך בנטילה כפולה נובע מלכלוך זה. הרשב"א ככל הנראה לא ראה את ההסבר

לדבריו של הראב"ד, אלא רק את פסיקתו, ועליה תמה, שכן אם הבעיה היא טהרת

הידיים, צריכה להספיק נטילה אחת. בפסיקת ההלכה הביא הרשב"א את שתי

הדעות – דעת הראב"ד שמצריך נטילה פעמיים, ודעת רבנו שמשון שמתיר גם בפעם

אחת. במסגרת הדיון ראינו את מחלוקתם של הרשב"א והרא"ה בשאלה האם הלכות

נטילת ידיים נוהגות על פי הכללים הרגילים של טומאה וטהרה או שהן גזרות חכמים

שלא ניתן להסביר את ההיגיון שלהן.

פסיקה זו מבטאת את דרכו של הרשב"א ב'תורת הבית' כפי שכתב עליה בתשובה

שהובאה לעיל. עיקר דיונו הוא בפרשנות דברי הגמרא (הירושלמי במקרה הזה)

שמהם הוא מסיק שמספיק לשפוך פעם אחת, אולם הוא מביא גם את דברי

המחמירים. מניסוח הדברים בתורת הבית הקצר משמע שמקרה זה הוא מן המקרים שעליהם כתב הרשב"א 'אלא שלעתים יהיה הדבר ראוי בעיני לספקו מפני שהדבר קרוב לומר כן, ובאותן המקומות אני כותב דעת המחמיר'. כך גם בתורת הבית הקצר כאן – ראשית הביא הרשב"א את דעת הראב"ד, ולאחר מכן את דעת הר"ש.

הלכה למעשה:

סוגיה זו כרוכה בשתי סוגיות נוספות – השאלה האם להגביה את הידיים בשעת הנטילה, והשאלה עד איזה מקום ביד צריך ליטול את הידיים. כדי להביא את ההלכה למעשה בלי לפרט את פרטי השאלות השונים הנוגעים לשני דיונים אלו בראשונים ובאחרונים, אביא רק את הפסיקה בשו"ע ואת דברי ערוך השולחן שנוגעים לענייננו.

שו"ע או"ח סימן קסב ס"ב:

הנוטל ידיו שופך עליהם קצת מהרביעית להסיר מהם הלכלוך וכל דבר שחוצץ, ואח"כ שופך עליהם פעם שנית וגם אלו המים הם טמאים, ואח"כ שופך עליהם פעם שלישית לטהר המים שעל גבי הידים; ואם אין בידים לכלוך ודבר החוצץ, שופך על שתי ידיו רביעית בבת אחת, וא"צ מים שניים. הגה: וה"ה אם היו לו מים רבים, רוחץ תחילה מעט כדי להסיר הלכלוך, ואח"כ שופך רביעית כאחד וא"צ מים שלשים. הנוטל ידיו צריך לשפשפשם זה בזה (מיימוני פ' י"א מהלכות מקואות וכל בו וסמ"ג הרא"ש פ' כל הבשר).

במקרה שיש לכלוך על הידיים פסק השו"ע שיש לנקות אותן מעט עם מים, ולאחר מכן ליטול פעמיים את הידיים. לעומת זאת אם אין לכלוך, הסתפק השו"ע בשפיכת

רביעית בפעם אחת. כהסברו של הראב"ד על מקורה של נטילת הידיים, אך לא בפסיקתו שחובה ליטול פעמיים.

ערוך השולחן התייחס לטעמו של הראב"ד כדי לתרץ את הקושיה שהביא הרשב"א בתורת הבית (דברי הרמ"א שמצטט ערוך השולחן הם מסעיף א', לענין הגבהת הידיים בשעת הנטילה):

ערוך השולחן אורח חיים סימן קסב:

סעיף ח וכתב רבינו הרמ"א די"א דאם שופך על ידיו ג' פעמים א"צ ליזהר בכל זה, וכן נהגו להקל, עכ"ל. והטעם דבג' פעמים ודאי כבר יצאו מים הראשונים לגמרי [מג"א סק"ב] ואין לשאול דהראשונים יטמאו להשניים והשניים להשלישים [שם], דבאמת יש כאן שאלה גדולה דאיך אנו אומרים שהשניים מטהרים הראשונים, דממ"נ אם המים הראשונים טמאים למה לא יטמאו השניים? אמנם הראב"ד בס' תמים דיעים שם ביאר הדבר, וז"ל שעיקר טומאת הידים לא טומאה ודאית היא אלא טומאת לכלוך מפני מגע זיעה וצואה או שהרג מאכולת וגזרו על אותו לכלוך כאלו נגעו בטומאה ועשו אותם שניות לפסול התרומה במגען ושלא לאכול בהן אלא ע"י הדחה וכו'. וזהו השניים מטהרים את הראשונים, כלומר מדיחין המים המטושטשין מהלכלוך שעל היד וכו' עכ"ל. ולפ"ז כל הדברים הם תקון חכמים, וברביעית בבת אחת הידים מנוקים לגמרי וכן בג' פעמים יצאו הראשונים כמ"ש:

סעיף ט ובזה מובן למה תקנו חכמים ליטול שני פעמים הידים בהרביעית, למה לא יטול בפעם אחת? אלא משום דבשני פעמים יסור הלכלוך מהידיים יותר מרביעית בפעם אחת, ומ"מ אם נטל הרביעית בפעם אחת לא מוקינן ליה למים שניים ולכתחלה תקנו בשני פעמים:

נספח – 'נטילת ידיים', על שם מה?

על אף שהפירוש שיובא להלן שייך לשאלה ההלכתית האם צריך להגביה את הידיים בשעת הנטילה ולא לשאלה שבה עסק המאמר, אביא את הדברים כפתח למחשבה על משמעותה של נטילת הידיים.

מדוע נקרא מעשה זה 'נטילת ידיים'?

שני פירושים בדבר. הפירוש הראשון הוא שמעשה הנטילה נקרא כך על שם הכלי – 'נטלא' בלשון הגמרא. בפירוש זה אחזו ר' שרירא גאון,¹³ ר' יהודה ברצלוני,¹⁴ ורבים מן הראשונים.

פירוש שני הוא מלשון 'וַיִּנְטְלֵם וַיְנַשְׂאֵם' – נטילה שמשמעותה הגבהה. בפירוש זה אחזו רבנו בחיי בן אשר (תלמידו של הרשב"א) בספרו 'שולחן של ארבע':¹⁵

¹³ אוצר הגאונים, ברכות, עמ' 95.

¹⁴ פירוש ספר יצירה, ברלין תרמ"ה, עמ' 210.

¹⁵ שולחן של ארבע, כל כתבי רבנו בחיי, הוצאת מוסד הרב קוק, עמ' תסג. פירוש זה נמצא אצל גאונים וראשונים נוספים – לדוג', המדכא במסכת ברכות (פרק אלו דברים רמז קצב), מחזור ויטרי שמצטט את רב האי גאון (סימן סז), ספר חסידים (סימן נח) ועוד.

ותקנו רז"ל בנוסח ברכה זו לשון נטילה שהיא הגבהה, מתרגם 'ותשאני רוח' – 'ונטלתני', וכתוב 'וינטלם וינשאם כל ימי עולם', שצריך שיגביה ידיו למעלה. ועוד יכלול עיקר בנטילת ידים לתפלה שיתכוין בהם להתקדש בהם מן העשר כמי שמגביה ידיו למעלה ומתכוין לפתוח (מן) המקור העליון וממשיך ומוריד שפע למטה, וזה שאמר הכתוב 'ואשא כפי אל מצותיך אשר אהבתי', למדך הפסוק כי יש בקצת המצות ציור למעלה שיצטרך אדם בעשות אותם למטה שישא כפיו אליהן למעלה. גם בכאן על השלחן בגשתו לעת האוכל ראוי שיטול ידיו ויגביהם למעלה בנטילתו, ושיכוין אל העשר בנטילה קודם שיאכל, וכן לאחר שיאכל במים אחרונים כענין שכתוב 'שאו ידיכם קדש וברכו את ה'', וכן בי' דברים שהצריכו בכוס של ברכה ממנהג הותיקים, כל זה לרמוז שאין תכלית כונתו באכילתו על השלחן אלא שיתקיים גופו ויכול לעבוד את בוראו עד שתזכה נפשו ותעמוד בתוך העשר ויהיה אור הבהיר מזונה ושיחופף עליה.

על פי רבנו בחיי הסיבה שפעולת הנטילה נקראת כך היא מהותית – בפעולה זו צריך להגביה את הידיים, והכוונה הפנימית של פעולת הגבהת הידיים, משמעותה הורדת שפע מן המקור העליון. הנטילה מרוממת את האכילה ומכוונת את האדם לקבל את האור הבהיר שממנו ניזונה הנפש.

שער שני

מאמרים וחידושים על פרק אלו מציאות

יסודות משמעות דין ייאוש הלל סנדו

סוגייתנו עוסקת בענייני אבידה: במקרים שבהם מותר ליטול את האבידה ובאילו נסיבות אסור. הנחת היסוד היא שרק במקרה שהמאבד מתיימש מאבידתו ניתן לקחת את החפץ. סוגיית 'ייאוש שלא מדעת' עוסקת במקרה שבו הבעלים עתידים להתיימש כי אין סימן באבידה, אבל לא ידוע אם התיימשו או לא. במקרה כזה חלוקים אב"י ורבא. אב"י אומר: לא הווי יאוש, ורבא אומר: הווי ייאוש. המחלוקת מראה שיש כאן מצב ביניים. ישנו מצב פשוט אחד שבו אדם מצא אבידה שיש בה סימן, ולכן חייב להכריז עליה. מצב פשוט שני הוא שאדם מצא אבידה ללא סימן, וידוע שהמאבד מיד שם לב, כגון מעות שמכיוון שאדם ממשמש בכיסו בכל שעה ושעה, ומותר ליטלה לעצמו. המקרה השלישי, שבו הבעלים איבד חפץ עם סימן אך לא ידוע אם התיימש כבר או לא – במקרה זה תהיה מחלוקת בין אב"י לרבא.

במאמר זה ננסה לגעת בכמה דעות ולהבין מהו הייאוש שעליו מדברים האמוראים. לפני שניגש למחלוקת, נברר את ההגדרה של ייאוש, ומתוך כך נוכל להבין את סברותיהם של אב"י ורבא בנוגע לייאוש שלא מדעת.

ה'שערי יושר' סובר:

"ולדעתי נראה דהוא ענין התרצות וניחותא, דבדבר שהבעלים חושבים שאבוד ממנו לעולם ולא יוחזר אליו, מתרצים המה על כל המקרים שיתהוו עוד ואינם חסים עוד עליו, מחמת שכבר הוא אבוד מהם אין להם שום קפידא מעתה אם יטלנו זה או אחר, שאין שום תועלת בו עוד, וכל חפץ שאין הבעלים מקפידים על חסרונו יכול כל אדם לזכות בו"

כלומר הוא סובר שעניין הייאוש הוא התרצות של הבעלים והשלמה עם כך שהם לא יקבלו את החפץ בחזרה, ולכן אין הקפדה על כך שאדם אחר זוכה בחפץ. נוסף לכך, הוא מוסיף הגדרה חשובה, שכל חפץ שאין הבעלים מקפידים על חסרונו, יכול כל אדם לקחתו. מבחינת ר' שמעון שקופ, 'התרצות וניחותא' – הכוונה היא שהבעלים לא להוט אחר אבידתו, והוא איננו עסוק לחפשה מכיוון שידע שאין טעם לחיפושיו.

בשיעורי ר' שמואל מצינו הבדל בין שני סוגי מחשבות. ישנן מחשבות אקטיביות של מחשבה או רצון שיקרה כך וכך, וישנה מחשבה שלא באה ברצון אלא כתוצאה מחוסר ברירה, כמו בייאוש שלא מדעת שהיא מחשבה של חוסר דעת ורצון ולא מחשבה של אפשרות לשינוי, אלא השלמה עם המציאות. זו לשונו:

"והפלוגתא דיאוש שלא מדעת היינו דוקא בהתרצות וניחותא, והיינו במקום דבעינן להדין רצון אי צריך רצון בפועל או סגי ברצון בכח. וכן הוא הגדר ביאוש, דמחשבת היאוש איננה מעשה הפועל כמחשבה דהפרשת תרומה, אלא

נחשבת כהתרצות וניחותא, דע"י אמירת ווי לחסרון כיס דהבעלים מחשיבים את החפץ לאבוד מהם החשיבה התורה כאילו מצידם אין יותר עיכוב שאחרים יזכו בהחפץ."

כלומר, ר' שמואל מראה שיש שני סוגי מחשבות, כמו שראינו לעיל: יש מחשבה בפועל, ויש מחשבה בכוח. מחשבה בפועל היא מחשבה עם כוונה, כמו בהפרשת תרומות ומעשרות, ואילו כאן ישנה מחשבה בכוח של התרצות וניחותא, ומהרגע שבו הבעלים לא מאמינים שהחפץ יחזור אליהם, התורה התירה לכל מי שרוצה לזכות בחפץ זה.

הרב יחיאל יעקב וינברג, בעל 'השרידי' אש, כותב:

"והנראה בזה שמהות היאוש היא, שבשביל שנעקרה האבידה מדעתו היא יוצאת מתחום אדנותו ותוקף בעלותו. וזו גזירת הכתוב שאין המוצא מחוייב להשיב אבידה זו."

כלומר, לדעת בעל השרידי אש הגדרת היאוש היא הזמן שהאבידה נעקרה מליבו ומידיעתו של האדם ושאינו מייחל שתחזור אליו. התורה חייבה להחזיר אבידה כל עוד אינה אבידה גמורה, אבל ברגע שהאבידה נעשתה גמורה והבעלים כבר לא מצפה לקבלה, אזי האבידה נעשית גמורה ואין שום חובה להחזירה.

הרב וינברג מחדש כאן חידוש לגבי היחס לרכוש הפרטי של האדם. הוא אומר כך: "וכאן אנו רואים דעת התורה בצמצום רכוש הפרטי של האדם. אין הרכוש הפרטי קנין

עולמי בלתי מוגבל של בעל הרכוש. התורה הכירה בדרך כלל את זכות הרכוש הפרטי, אבל היא הגבילה זכות זו בתחומים ידועים, וזה כל זמן שרכוש זה הוא ברשותו, ואפילו אינו ברשותו אבל הוא בתחום מחשבתו. אבל משיצא הדבר מרשותו והוסח לגמרי מלבו חדלה אדנותו והוא חוזר לאדון כל הארץ והוא התירה למי שמצאו. כלומר, התורה הכירה בזכות הקניין של האדם הפרטי, אך כאשר הקניין כבר לא מעניין את הבעלים והוא סר ממחשבתו, התורה מגבילה את זכותו של אדם בקניין זה מכיוון שאין הרכוש הפרטי קניין לעולם, ולכן הרכוש עובר 'לאדון הכול' והוא מאפשר לכל אדם ליטול את הקניין לעצמו.

לסיכום, רואים שמשמעות המונח 'יִיאוּשׁ' לדעת ה'שערי יושר' ולדעת ר' שמואל היא התרצות וניחותא, משמע, השלמה עם כך שהחפץ לא יחזור לרשות הבעלים. הם מסייגים ואומרים שאין צורך בכוונה אקטיבית, אלא גם מחשבה פסיבית נחשבת ייאוש. בעל ה'שרידי אש' אומר שהגדרת ייאוש היא הזמן שבו האבידה נעקרת מליבו של האדם. הוא מוסיף שההגדרה הזו מראה שהקניין הוא פרטי לא לעולמי עד, ואם אדם הסיר מחשבתו מאבידתו ואינו מאמין שיקבלה, הרכוש עובר לאדון כל הארץ ומעתה כל אדם רשאי לזכות באבידתו.

יִאוּשׁ שֶׁלֹא מַדַּעַת וְדִין בְּרִירָה – אוֹתוֹ הַדְּבַר? אֶהוּד גִּרְשׁוֹנִי

במסכת בבא מציעא (כא ע"ב) נחלקים רבא ואביי בדיון 'יִאוּשׁ שֶׁלֹא מַדַּעַת':

"יִאוּשׁ שֶׁלֹא מַדַּעַת, אַבֵּי אָמַר: לֹא הוּא יֹאשׁ. (לֹא נִחְשַׁב יִאוּשׁ) וְרַבָּא אָמַר: הוּא יֹאשׁ. בְּדִבְרֵי שֵׁשׁ בּוֹ סִימָן כּוֹלֵי עֲלָמָא לֹא פְּלִיגִי דְלֹא הוּא יֹאשׁ (כּוֹלָם מַסְכִּימִים שְׁאִינוּ נִחְשַׁב יִאוּשׁ), וְאִף עַל גַּב דְּשִׁמְעִינִיה דְּמִיֹּאשׁ לְסוֹף, לֹא הוּא יֹאשׁ (אֲפִילוּ אִם שִׁמְעֵנוּ שֶׁהִתִּיֵּאשׁ הַבְּעֵלִים בְּסוֹפּוֹ שֶׁל דְּבַר, זֶה לֹא נִחְשַׁב יִאוּשׁ). דְּכִי אַתָּא לִידֵּיהּ, בְּאִיסוּרָא הוּא דַּאֲתָא לִידֵּיהּ (שֶׁנִּחְשַׁב הַחֲפֶץ לִידּוֹ שֶׁל הַמוֹצָא הוּא בֹא לִידּוֹ בְּאִיסוּר שֶׁל גִּזְלָה, שֶׁהִרִיב הַבְּעֵלִים עוֹד לֹא יוֹדֵעַ עַל חֲפֶצוֹ שֶׁאֵבֵד!) דְּלִכִּי יָדַע דְּנִפְל מִיֵּנִיה לֹא מִיֹּאשׁ! (שֶׁהִרִיב כְּשִׁידַע הַבְּעֵלִים שֶׁנִּפְל לוֹ הַחֲפֶץ, הוּא לֹא יִתִּיֵּאשׁ). מִיִּמַר אָמַר: 'סִימָנָא אֵית לִי בְּגוּיָה יִהְיֶנָּה סִימָנָא וְשִׁקִּילְנָא לִיה' (הַבְּעֵלִים יֹאמְרוּ: "יֵשׁ לִי סִימָן לַחֲפֶץ, אֲתָן אוֹתוֹ לְמוֹצָא וְאִקָּח חֲזָרָה אֶת הַחֲפֶץ שְׁלִי")... כִּי פְּלִיגִי בְּדִבְרֵי שְׁאִין בּוֹ סִימָן (אַבֵּי וְרַבָּא חֲלוּקִים בְּאִבְדֵּיה שְׁאִין בֶּה סִימָן). אַבֵּי אָמַר: ^אלֹא הוּא יֹאשׁ. דִּהָא לֹא יָדַע דְּנִפְל מִיֵּנִיה (לֹא נִחְשַׁב יִאוּשׁ, שֶׁהִרִיב הַבְּעֵלִים עוֹד לֹא יוֹדֵעַ שֶׁחֲפֶצוֹ נִפְל לוֹ). רַבָּא אָמַר: הוּא יֹאשׁ. דְּלִכִּי יָדַע דְּנִפְל מִיֵּנִיה, מִיֹּאשׁ. (כְּשֶׁהוּא יָדַע שֶׁנִּפְל מִמֶּנּוּ הַחֲפֶץ, הוּא יִתִּיֵּאשׁ). מִיִּמַר אָמַר: 'סִימָנָא לִית לִי בְּגוּיָה' (הַבְּעֵלִים יֹאמְרוּ: "אֵין סִימָן בַּחֲפֶץ שְׁלִי"), מִהִשְׁתָּא הוּא דְּמִיֹּאשׁ (מִעֲבָשִׁיו נִחְשַׁב כְּאִילוֹ הוּא מִתִּיֵּאשׁ).

המקרה: אדם איבד חפץ, אך אינו יודע עדיין על כך שהוא אבד. אדם אחר עבר ברחוב, ומצא את האבידה. השאלה: האם מותר (כשאין שום סימן שיוכיח שהאבידה שייכת לבעליה) למוצא לקחת את האבידה לעצמו בלי להכריז כלל?

לדעת רבא מותר לקחתה, מכיוון שכשייוודע לבעלים על כך שחפצו אבד לו, הוא מיד יתייאש מלחפש את החפץ ומלנסות למצוא אותו כי אין לחפץ סימן מסוים שעל ידו הוא יוכל להחזיר לעצמו את אבידתו. לדעת רבא, אנחנו מסתכלים על המצב כך: לא משנה לי שהבעלים כרגע לא מיואש מלמצוא את האבידה (הרי הוא כלל לא יודע על כך שחפצו אבד לו) אם ידוע שהוא יתייאש בעתיד. אנחנו משליך על ההווה (שבו הוא עוד לא מיואש) מהעתיד (שבו הוא יתייאש), וממילא הוא נחשב גם בהווה מיואש, כי זה יהיה מצבו בעתיד, ולמה לנו כביכול "לדחות את הקץ"? וממילא החפץ שייך למוצא האבידה.

לעומת זאת, אב"י סובר שמכיוון שכרגע הוא אינו מיואש, שהרי אינו יודע שחפצו אבד לו, אסור לקחת את האבידה, ואיננו משליכים מהעתיד על ההווה. ומכיוון שברגע המציאה היה אסור על המוצא להשתמש בחפץ מכיוון שהוא עוד לא מופקר בשל חוסר הייאוש של הבעלים כרגע, אין לקחת את האבידה, אלא אם כן אנו יודעים בוודאות שהבעלים התייאש כבר.

נענין בדברי הראב"ד על המסכת בדף כא ע"ב:

"הך פלוגתא דאביי ורבא ביאוש שלא מדעת קשיא לי, דשייכא ליה ברירה ואין ברירה ולפלגי בעלמא אלא שיש למבין להפליגו מענין ברירה."

(תרגום: זו המחלוקת של אביי ורבא בדין ייאוש שלא מדעת, קשה לי. כיוון שהיא שייכת למחלוקת האם יש ברירה או אין ברירה).

כדי להבין את קושיית הראב"ד נסביר קודם על מהו דין 'ברירה' שעליו הראב"ד מתבסס בקושייתו.

דין ברירה הוא דין העוסק ברטרואקטיביות ההלכתית, ובמילה אחרת – 'בדיעבד'. דהיינו, אומרים על משהו שקרה בהווה, ש"התברר למפרע" שהוא כביכול כבר קרה בעבר.

לדוגמה: אדם הניח בערב שבת שני עירובי תחומין – (בשבת אסור לאדם לצאת ממקומו יותר מאלפיים אמה לכל כיוון, אלא אם כן הניח בערב שבת בין השמשות מזון שתי סעודות במרחק מסוים ממקום שביתתו, ומאותו מקום שבו הונח עירובו, הוא 'מרוויח' עוד אלפיים אמה נוספות משם, והמקום שבו מונח העירוב נחשב מקום שביתתו החדש, ותחום אלפיים האמה שלו נמדד ממקום הנחת העירוב) אחד לצד מזרח, ואחד לצד מערב (אין עירובי תחומין לשני צדדים, ובפועל הוא יוכל ללכת בשבת רק לכיוון אחד מהיכן שהניח את עירובו). בזמן הנחת העירוב אמר לעצמו המניח: 'אם יגיעו בשבת שוודדים מהמערב, ואינני רוצה שהעירוב שהנחתי בצד

המערבי, צד השודדים, 'יכנס לתוקף', העירוב שעליו אני מסתמך הוא העירוב שהנחתי במזרח. וכן להיפך: אם יגיעו מהמזרח עירוב שהנחתי במערב הוא הקיים.

והנה הגיעה השבת, והשודדים, לצורך העניין, הגיעו מצד מערב.

לדעת הסוברים ש'יש ברירה', שיש רטרואקטיביות, אנחנו 'חוזרים בזמן' לאותו הרגע שבו הוא הניח את עירובו, ורואים כאילו כבר בשעה שהניח את עירובו, הוא כביכול **התכוון** שעירובו בצד המזרחי, הצד שאליו לבסוף לא הגיעו השודדים, הוא זה שיחול, אף על פי שהוא הניח לשני הצדדים ולא התכוון לאחד מהצדדים דווקא. אנחנו אומרים שהאדם כביכול **ידע כבר** אז מאיזה כיוון יגיעו השודדים, למרות שבפועל הוא לא באמת ידע להיכן יבואו. ממילא, נחשב הדבר כאילו היה בדעתו כבר אז שהעירוב שייכנס לתוקף יהיה העירוב שהונח במזרח.

ולענייננו, מקשה הראב"ד: במה שונה דין ייאוש שלא מדעת, שבו לדעת רבא אנחנו מבצעים לכאורה רטרואקטיביות, ואומרים: 'העובדה שהבעלים יתייאש בעתיד, ממנה אפשר להשליך גם על ההווה, ולומר שהוא מיואש כבר עכשיו', מדין ברירה? הרי גם כאן אנחנו מבררים בדעתו של המאבד שכאשר הוא יתאייש אנחנו 'נחזור אחורה בזמן', כמו בדין ברירה, וקובעים שהייאוש שלו קרה כבר אז! אם כן, מדוע הגמרא אינה קוראת למחלוקת זו: "יש ברירה או אין ברירה"? הרי לכאורה הדברים נראים אותו הדבר!



אך למעשה נראה שיש כמה הבדלים שגורמים להבחנה בין דין ברירה לדין ייאוש שלא מדעת. אמנה שניים מההבדלים.

ההבדל הראשון הוא שבדין ברירה, כשמו כן הוא, אכן נעשה בירור, בירור של ממש. אנחנו **לא יודעים** מאיזה צד השודדים יגיעו. אנחנו בספק, צריך לברר, לבדוק, ואחר כך להסיק בדיעבד מה קרה. אחרי שנראה מהיכן הגיעו, נחזור לעבר, וניתן את החלות על העירוב שנמצא בצד שאליו השודדים לא הגיעו לבסוף.

לעומת זאת, בדין ייאוש שלא מדעת אנחנו יודעים באופן מוחלט שבעתיד, כשיתגלה דבר האבידה, הבעלים אכן יתייאש מאבידתו. אין כאן שום דבר לברר. המחלוקת של אב"י ורבא היא האם אנחנו "דוחים את הקץ" או לא, בלשון ימינו. לדעת רבא, אין טעם לדחות את הקץ. הבעלים יתאייש הרי בעתיד, נכון? בזה גם אב"י יסכים. אז למה לא לומר כבר עכשיו כאילו הוא התייאש? אב"י לעומתו מחשיב את העתיד. לדעתו זה

שהבעלים אכן בעתיד יתיאש זה לא רלוונטי, ומה שחשוב הוא שכרגע הוא איננו מיואש מהאבידה.

ההבדל הנוסף הוא שבדין ברירה ישנה אקטיביות פוטנציאלית. במקרה עם השודדים לדוגמה, אם אני הוא מניח העירוב, אני מבצע את הפעולה, וממילא אפשר לברר את דעתי למפרע. אולם בדין ייאוש שלא מדעת, אנחנו תלויים בדעתו של המאבד, אנחנו הפסיביים. המחלוקת האם מבררים אותה למפרע או לא אינה בתוך גדר "יש ברירה או אין ברירה". מחלוקת בדין ברירה היא כשהדבר שמתברר למפרע היה בשליטתנו והיה בידינו לעשותו, משא"כ בייאוש שלא מדעת, שם אנו תלויים במאבד ובדעתו. (האיר את עיניי בהסבר זה חברי א"ל). בדין ברירה אנחנו לא יודעים מה יקרה בעתיד, וכשמתברר לבסוף מה קרה, אנחנו משליכים על העבר ו"משנים" אותו בהתאם למה שיתברר לבסוף שקרה בהווה. בדין ייאוש שלא מדעת המחלוקת היא האם אנחנו מתחשבים במה שיקרה בעתיד, **במה שייקרה בוודאות בעתיד**. האם אנחנו נותנים תוקף למה שיקרה בוודאות בעתיד ומשנים את הווה על פיו (שיטת רבא), או לא (שיטת אביו). זאת ועוד, המחלוקת היא האם ניתנת חשיבות לדבר אשר אינו בשליטתנו ואנחנו פסיביים כלפיו או לא.

אבסס את דבריי על דברי הרב עדין אבן ישראל שטיינזלץ זצ"ל, שמסביר באחד ממאמריו¹⁶ שמחלוקתם של אביו ורבא כאן אינה קשורה לדין "אומרים דברים למפרע" (ניתן לראות זאת במחלוקת על עד זומם, האם הוא נפסל למפרע או לא. שם

¹⁶ ראו בספר 'אישים בתלמוד' עמ' 75-77

אביי סובר לכאורה בדיוק הפוך ממה שהוא סובר בדין ייאוש שלא מדעת, ואומר שאכן אומרים "למפרע", ושהעד הזומם ייפסל וכל העדות תקרוס כשתיחשף זמימותו, ורבא להפך), אלא בעיקר להסתכלות על המציאות. דעת רבא היא ה'הגיונית' בביכול, ואביי מוכן 'ללכת רחוק'. הדבר בא לידי ביטוי גם באחד הסיפורים שבמסכת ברכות. לפי המסופר שם, שאלו את אביי ואת רבא בילדותם היכן נמצא הקב"ה. רבא, ההגיוני, הלא מתחכם, הצביע כלפי התקרה, בעוד אביי יצא החוצה והצביע על השמיים – תשובה יותר כללית ויותר נכונה, על פניו.

סוגיית ייאוש שלא מדעת – למה ההלכה לא כרבא? יהודה מאיר וידר, ישי גילוני וידידיה אלטשולר

בפרק אלו מציאות שבמסכת בבא מציעא נמצאת המחלוקת הידועה בין אב"י לרבא לגבי 'ייאוש שלא מדעת'.

המחלוקת היא בשאלה האם למוצא אבידה מותר לקחת את האבידה, כשלא ברור אם הבעלים כבר יודע שאבדה לו, אך ברור שכשידע – בוודאי יתייאש.

לדעת אב"י אסור מכיוון שלא משנה שבעתיד הבעלים יתייאש, כרגע המוצא לוקח את האבידה באיסור.

לדעת רבא מותר מכיוון שהבעלים יתייאש, וזה לא משנה שכרגע הוא לא יודע על דבר האבידה, כי בעתיד הוא ידע ויתייאש.

לאחר ניסיונות הוכחה רבים לשני הצדדים, הסוגיה הוכרעה כאב"י מהיקש המלמד על מצוות השבת אבידה:

מנין לאבידה ששטפה נהר שהיא מותרת? דכתיב: 'וכן תעשה לחמורו וכן תעשה לשמלתו, וכן תעשה לכל אבידת אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה' – מי שאבודה הימנו ומצויה אצל כל אדם, יצאתה זו שאבודה ממנו ואינה מצויה אצל כל אדם.

כלומר, צריך להחזיר אבידה שאבודה רק מהבעלים, ולא מכל שאר העולם. אבל אם זו אבידה 'שאינה מצויה' – שאבודה מכולם, שכמעט אין סיכוי שימצאו אותה (כמו אבידה ששטפה נהר), מותר לקחת אותה, כי הבעלים בטוח יתייאשו. בעניין זה אומרת הגמרא: הרי לא חילקה התורה בין אבידה שיש בה סימן לאבידה שאין בה סימן. וממשיכה הגמרא ולומדת:

ואיסורא דומיא דהיתירא – מה היתירא בין דאית בה סימן ובין דלית בה סימן
שרא, אף איסורא – בין דאית בה סימן ובין דלית בה סימן אסורה.

כמו שבאבידה שלמוצא מותר לקחתה, אין הדבר תלוי בהימצאות סימן, כך גם
באבידה שלמוצא אסור לקחתה אין הדבר תלוי בשאלה האם באבידה יש סימן או לא.
כלומר, גם אבידה שאין בה סימן אסור למוצא לקחתה, כי ייאוש שלא מדעת לא
נחשב ייאוש, כדברי אביי. לכן מסכמת הגמרא ואומרת:

תויבתא דרבא תויבתא, והלכתא כוותיה דאביי ביע"ל קג"ם.

אם כן, הגמרא פסקה כאביי. אבל לפי דעתנו, לכאורה דעתו של רבא הרבה יותר
מסתברת, משום שאם ברור שהבעלים יתיימש בעתיד, למה לא לקחת את האבידה
כבר עכשיו?

ועוד, שלפי אביי כמעט בכל מקרה אי אפשר לקחת את האבידה מכיוון שלפי דעתו,
אסור לקחת את האבידה חוץ ממקרה שבו ידוע בוודאות שהאבידה הופקרה,
והמקרים הללו בודדים מאוד.

בנוסף, הפתיע אותנו שלאחר שמונה הוכחות לשיטת רבא ורק ארבע לאביי, ההלכה
הוכרעה כאביי.

גם ה'חמדת שלמה' סבור שהגמרא תומכת בסברא של רבא יותר משל אביי.

ויעוין בחמדת שלמה בסוגיין... דהנה בכל הסוגיא דילן מבואר דהך נידון אי
יאוש שלא מדעת הוי יאוש אינו רק לענין יאוש אלא גם בשאר דיני התורה כגון
תרומה והכשר זרעים, ועל כן שאין כאן נידון מסוים לגבי יאוש אלא נידון כללי
בכל ענינים הצריכים דעת, האם בכהאי גוונא חשיב כדעת או לא.

וכתב החמדת שלמה, דיש לומר דלמסקנת הגמרא אינו כן, דהנה מרהיטת
הסוגיא נראה דשורש פלוגתא אביי ורבא הוא מסברא, דאביי סבירא ליה
מסברא דיאוש שלא מדעת לא הווי יאוש, אכן למסקנת הגמרא דילפינן לה

מקרא דאבודה ממנו ומכל אלה נראה דדברי אב"י אינם מסבירא אלא מקרא, ועל כן דלמסקנא הדר ביה הש"ס דטעמיה דאב"י אינו מסבירא אלא מקרא, דבאמת מסבירא גם איהו מודה לרבא דיאוש שלא מדעת הוי יאוש אלא דאיבא גזרת הכתוב דלא הווי יאוש. (חידושי ר' נחום מסכת בב"מ דף כב:)

כלומר, ה'חמדת שלמה' טוען שבשאר המקרים שבהם נצרכת דעת, ההלכה תהיה כרבא. ואפילו בייאוש שלא מדעת, אם היינו הולכים לפי הסברה, הדין היה שונה וההלכה הייתה כרבא. לדבריו, בייאוש שלא מדעת נפסקה ההלכה כאב"י רק בגלל שלומדים כך מהפסוק, אבל הסברה של רבא באמת יותר מסתברת לפי ההיגיון.

גם הרב עדין אבן ישראל שטיינזלץ זצ"ל טוען שבדרך כלל ההיגיון של רבא, ולא של אב"י, הוא זה שהתקבל:

ביסוד המחלוקת קיימת שאלה עקרונית של רטרואקטיביות בתפיסת ההלכה. רבא, הסובר שקיים ייאוש שלא מדעת, מניח שיש רטרואקטיביות. אב"י, האומר שאין ייאוש שלא מדעת, סבור שייאוש חייב להיות פעולה מסוימת ומודעת; גישתו של אב"י היא בדרך כלל פורמליסטית ושל רבא ריאליסטית.

למרות שבשתי מחלוקות אלו (עד זומם וייאוש שלא מדעת) נקבעה ההלכה כאב"י, הרי שבהיקף הגדול פסק ההלכה הוא דווקא כרבא. הגדרותיו המורכבות יותר מבחינה אינטלקטואלית של רבא הועדפו להלכה על פני תפיסתו הפורמליסטית של אב"י.

אב"י טוען שייאוש שלא מדעת אינו ייאוש כי הוא הרבה יותר פורמלי, וכל עוד הבעלים לא התיימש אין ייאוש. לעומתו, רבא הוא ריאלי, חי את העולם ומבין 'תכל'ס' מה נכון ופשוט יותר לעולם. אומנם בסוגיה כאן נפסק כדעת אב"י, אבל ברוב הסוגיות בש"ס הפסיקה היא כשיטתו הריאלית של רבא.

לסיכום: סוגיית ייאוש שלא מדעת הוכרעה כאב"י בגלל היקש מפסוק, אבל בהחלט ייתכן, כפי שאומר החמדת שלמה, שאב"י מסכים עם רבא בסברא, ולכן במקרים דומים שנצרכת בהם דעת בעלים, ההלכה תהיה כרבא.

כשחשבנו על מה לכתוב את המאמר, הנושא הזה תפס אותנו מיד, כי זו המשמעות של הסוגיה לחיים שלנו, והרגשנו שדעת רבא הגיונית יותר. במהלך הלימוד שמחנו לגלות שבאמת יש הוכחות לכך שדעתו של רבא היא המקובלת יותר, אף על פי שבמקרה הזה לא פסקו כמוהו.

אלו מציאות?

דוד נחשוני ואלידע הרשקו

אלו מציאות שלו ואלו חייב להכריז. אלו מציאות שלו: מצא פירות מפוזרין, מעות מפוזרות, כריכות ברשות הרבים ועגולי דבילה, ככרות של נחתום, מחרוזות של דגים וחתיכות של בשר וגזי צמר הלקוחין ממדינתן ואניצי פשתן ולשונות של ארגמן – הרי אלו שלו, דברי ר' מאיר. ר' יהודה אומר: כל שיש בו שינוי, חייב להכריז. כיצד? מצא עיגול ובתוכו חרס, ככר ובתוכו מעות. רבי שמעון בן אלעזר אומר: כל כלי אנפוריא אין חייב להכריז.

למדנו את המשנה כפי שהיא כתובה. לכאורה, המשנה ברורה מאוד. כל המקרים שהמציאות של המוצא הם מקרים שאין סימן בחפץ הנמצא. פירות שמונחים בפיזור על הרצפה, כסף זרוק על המדרכה ואפילו מאכלים שאין דרך לדעת מי הבעלים שלהם. אבל האמת היא שזה לא כל כך פשוט.

נתחיל עם פשט המשנה. המקרים של "מציאות שלו" ושל "חייב להכריז" די דומים אלו לאלו. אפשר אולי לומר אפילו שהם הפכים אחד של השני. מול פירות מפוזרין יש פירות מסודרים בכלי, מול מעות מפוזרות יש מעות בארנק, מול כריכות ברשות הרבים יש כריכות ברשות היחיד וכן הלאה. מהמשנה הזאת הגמרא מסיקה מסקנה שתתברר בסופו של דבר כלא נכונה – שהייאוש הוא החלטי ולא ניתן לשינוי. דומה במקצת לדעה של רבא – אם החפץ נמצא במצב שהבעלים בוודאי יתייאש – החפץ

מופקר כבר עכשיו. שיטה זו נראית מההתחלה פשוטה ומובנת, עד שבא אב"י ושינה את התפיסה הזאת. ייאוש שלא מדעת הווי ייאוש או לא הווי ייאוש?

שאלת הריטב"א כאן היא שאלה חזקה ביותר: "הוה ליה למיתני סתם כל דבר שאין בו סימן הרי הוא שלו, דהא כל הני דמני ואזיל לית בהו סימן!" כלומר, למה שלא נשנה במשנה שכל דבר שאין בו סימן אדם יכול לקחת לעצמו? מדוע יש צורך לפרט?

כבר בתחילת הגמרא מובאות שאלות וקושיות על הפרטים והמקרים במשנה. הגמרא מתחילה עם שאלה שאולי הייתה צריכה להיענות כבר במשנה: מהי הצפיפות המקסימלית של הפירות המפוזרים כך שיהיה אפשר לקחתם? ור' יצחק עונה: קב מפוזר בשטח של ארבע אמות. הגמרא מקשה על העניין הזה: אם הפירות מפוזרים ולא מסודרים, הבעלים הרי יתיאש כי אין סימן, אז למה כמות הפירות רלוונטית? אפילו בצפיפות יותר גדולה הבעלים יתיאש! ולחילופין, אם הפירות מסודרים, גם אם הצפיפות קטנה יותר הבעלים לא יתיאש, כי יש לו סימן! וכאן מגיעה התשובה שאולי משנה הכל והופכת את הדיון לדיון שהוא לא רק באבידות ומציאות, אלא בכל מקום ששייך עניין הייאוש, התשובה של ר' עוקבא בר חמא: לא מדובר באבידה, אלא בייאוש מדעת. כבר לא 'שווה' למאבד לחזור לקחת את הפירות (גרגירי חיטים). כאן ניתן לראות כיוון אחר לייאוש. בסוגיית ייאוש שלא מדעת עסקנו הרבה במשמעויות של הייאוש, אבל בעצם הכול התחיל כאן, כשר' עוקבא בר חמא ענה תשובה שהיא לאו דווקא באבידות ומציאות.

בהמשך מופיעות שאלותיו של ר' ירמיה. אנחנו מכירים בש"ס את ר' ירמיה כאמורא ששואל שאלות קשות, ולפעמים אף שאלות שנראות מיותרות, אבל כאן הוא שאל שאלות שבאמת צריך לברר – כמה אדם מוכן להשקיע בשביל היבול? האם הוא יהיה מוכן לאסוף פירות יותר יקרים אך בעמל גדול יותר או שיעדיף פירות יותר זולים אך עם פחות מאמץ? זהו דיון שלא כל כך קשור להבנת המשנה עצמה.

לאחר שאלותיו של ר' ירמיה הגענו לסוגיה ששינתה את כל ההבנה שלנו במשנה והשאירה אותנו מבולבלים לגמרי. הגענו מדיני ייאוש לדיני הפקרה בדעת, ומדיני הפקרה בדעת לדיני תרומה, משם דיני לקט ולעוד הרבה מקרים שנראים לכאורה לא קשורים בשום צורה לייאוש.

בהמשך חוזרת הגמרא לעסוק במשנה, ופתאום נראה כאילו קיבלנו משנה חדשה, הרבה יותר מורכבת ומפורטת. נראה שאולי אין שום קשר בין כל המקרים שבמשנה: פירות מפוזרין זה דין אחד של אדם שהפקיר את מה שנשאר לו בבית הגרנות, במעות מפוזרות זה דין אחר של אדם שממשמש בכיסו בכל שעה ושעה, בעיגולי דבלה וכיכרות של נחתום זה בכלל דברים כבדים שהמאבד מרגיש כשהם נופלים, ולשונות של ארגמן אלה דברים יקרים שהוא דואג להם כל הזמן.

אולי זו התשובה לשאלת הריטב"א – לא כל דבר שאין בו סימן אפשר לקחת. צריך לוודא שהבעלים אכן התייאש. אחרת, העובדה שאין סימן לא רלוונטית, הרי ייאוש שלא מדעת לא הווי יאוש!

אנחנו ניסינו לקשר בין כל המקרים. האם יש קשר בין כל האבידות והחפצים המופקדים במשנה שמוזכרים במשנה? נראה שיש קשר, הרי הם אינם כתובים באותה המשנה לחינם.

מכך למדנו שהמשנה היא לאו דווקא כמו שהיא נראית בהתחלה. לאדם יהודי אמיתי אסור להסתכל על דברים כמו שהם. יהודי צריך לרדת לעומק הדבר, לחתור להבין את כל המהלך ולא סתם ללמוד ולהמשיך הלאה. זוהי התכלית של לימוד הגמרא. בלימוד הגמרא אסור להיות פאסיבי! חייבים להיות שותפים במהלך, ולהבין עד הנקודה הכי עמוקה כל מילה וכל תג.

אחרי התבוננות ארוכה ועמוקה ראינו כי יש קשר בין הדברים. אם כל פעם שאדם מוצא אבידה הוא יצטרך לפתוח מסכת בבא מציעא פרק שני דף כא עם רש"י, תוספות ואולי עוד ראשונים ואחרונים, יכול להיות שהוא לא ירצה להשיב את האבידה, או אפילו לגעת בה. המשנה מבקשת לתמצת בפשטות מה צריך לעשות. ב'זמן אמת', הפלפולים של רבא ואב"י לא משמעותיים למוצא האבידה, הוא בסך הכול רוצה לדעת מה עליו לעשות! כיום יש ספרי הלכה כמו קיצור שולחן ערוך ומשנה ברורה, אבל בתקופת המשנה והגמרא אדם היה לומד בעל פה מרבותיו את ההלכות, והוא למד שאת כל הדברים האלה הוא יכול לקחת לעצמו. רק אחר כך הוא התחיל להתפלפל בסוגיית ייאוש שלא מדעת.

אנחנו למדנו מהמאמר שכתבנו עוד דבר. ב'זמן אמת', אדם לא צריך להתפלפל ולהסתבך יותר מדי. כשאדם מתחיל לחשוב כל הזמן על מה שהוא עושה, הוא עלול

בטעות להגיע למצב של "יאוּשׁ שלא מדעת" – הוא מיואש, ואפילו לא יודע מזה! בזמן אמת האדם צריך להתעסק בענייניו ובמה שעליו לעשות, ורק בסוף היום אדם צריך לעשות חשבון נפש ולשאול מה המטרות ומה התכלית של מעשיו. בשעת מעשה אין מקום למחשבות כאלה. מחשבות אלה מורידות את האדם לשאול תחתיות, ומקשות עליו לבצע את משימת חייו.

תוס' ד"ה ת"ש קציעות נעם מאירסון

במהלך סוגיית 'יאוש שלא מדעת' בנסיונות ההוכחה במחלוקת אביי ורבא הגמרא (דף כא ע"ב) מביאה משנה ממסכת מעשרות¹⁷ שאומרת שתאנים שנפלו מהאילן מותר למוצאם לקחתם, אך בזיתים וחרובים שנפלו אסור. לדעת אביי אפשר לתרץ שבתאנה הבעלים של האילן יודע שהתאנים רגילות לנשור, בניגוד לזיתים וחרובים שלא רגילים לנשור, ולכן יש כאן יאוש שלא מדעת, ואסור לקחתם. אך לפי רבא לא מובן מהו החילוק בין זיתים וחרובים לתאנים ולמה בזיתים אסור, הרי לדעתו יאוש שלא מדעת הווי יאוש!

רבי אבהו מתרץ שגם זיתים וחרובים רגילים לנשור, אלא שהם נחשבים שיש בהם סימן¹⁸. מקשה הגמרא, אם כן, למה בתאנה מותר? ומתרץ רב פפא: תאנה עם נפילתה נמאסת (או: נמסה).

¹⁷ פרק ג משנה ד

¹⁸ שעל זה אין מחלוקת כדלעיל. וצריכים במהלך הסוגיה לשים לנגד העיניים תמיד את ההתחלה של הגדרת המחלוקת, כי הגדרה זו חוזרת מספר פעמים (ראו למשל ת"ש פרות וכן ת"ש אחרונה, וברש"י על שטף נהר ד"ה כשיכול להציל).

בתוספות הובאו שתי דרכים עיקריות להבנת תירוצם של רבי אבהו ורב פפא, בהתאם לגרסאות השונות בגמרא¹⁹ (ראו בטבלה למטה). התירוצים בעיקרם, תלויים על מבנה מעגלי מוזר במקצת: הבעלים מתייחס משום שהוא יודע שהמוצא ייקח את האבידה, והמוצא לוקח רק כשהוא יודע הבעלים מתייחס (חוץ מעוברי דרכים דלא מעלי בתוס'²⁰) (וראה רשב"א נפלא בהערה 15).

	הסבר ראשון	הסבר שני (גרסת רוב ספרים)	הארות והערות
הבעלים	מתייחסים רק מתאנים שנפלו כי הם נמאסות, ²¹ אבל לא משאר הפירות מכיוון שהם יודעים שהמוצא לא ייקחם.	מתייחסים בדרך כלל מכיוון שהם יודעים שעוברי דרכים ייקחו את הפירות, אבל בזיתים וחרובים הם לא מתייחסים כי יודעים שהמוצא לא ייקחם.	עפ"י המהר"ם בפירוש דברי התוספות. ועיין ב'חכמת שלמה' שפירש את ההסבר השני בתוספות קצת אחרת. לדבריו, בזיתים וחרובים לא תולים בגלל שמן הדין לא תולים בעוברי דרכים, כמו שכתבו התוס'. אבל בתאנה אפשר לתלות, "שאנינה דומה כלל לאותן שבאילן ומוכרחים לומר שמעוברי דרכים נפלו". ואולי יש הבדל הלכתי ביניהם: האם שאר פירות, שאין הכרח לומר שמאילן נפלו? אך אין גם הכרח לתלות בעוברי דרכים, לדעת המהר"ם יהיה מותר ולדעת החכמת שלמה אסור? צ"ע, ועיין בפני יהושע.
המוצא	אסור לו לתלות בעוברי דרכים, אבל בתאנה יכול לקחתה כי הבעלים הפקיר אותה.	מותר לו לתלות בעוברי דרכים בתאנים כי הן נמאסות ואין דומות לאותן שבאילן. אבל בזיתים וחרובים הוא לא יכול כי הם דומים לזיתים ולחרובים שבאילן לכן אי אפשר לומר שהם נפלו מעוברי דרכים.	עוד נקודה מעניינת למחשבה היא התלייה בעוברי דרכים. הרי אנחנו אומרים כביכול למוצא שהתאנה נפלה לעובר דרכים כי התאנה כבר לא דומה לתאנים שעל האילן, אבל אנחנו בעצמנו מודים באותו הזמן שהיא נפלה מהאילן.

¹⁹ הרב עדין אבן ישראל שטיינזלץ זצ"ל בעיונים על הגמרא

²⁰ והתלייה בעוברי דרכים (שנמצאת רק בפירוש השני בתוספות (מהר"ם)) הופכת את כל המבנה ליותר מורכב

²¹ והרשב"א הקשה שלפי פרוש זה אז גם שהתאנה לא נוטה לדרך יהיה מותר כי הבעלים הפקיר ותרוץ שדווקא בנוטה לדרך הוא מתייחס כי הוא חושב שהעוברי דרכים חושבים שהבעלים מתייחס כי התאנה נמאסת וייקחו את התאנים אבל באמת שאין עוברי דרכים הוא לא מתייחס מן התאנים למרות שהן נמאסות (וזו מציג באופן נפלא את המעגל של הבעלים והמוצא שהזכרנו קודם)

להלכה הרמב"ם פסק: "המוצא קציעות בדרך ואפילו בצד שדה קציעות הרי אלו שלו. וכן תאנה שהיא נוטה לדרך ונמצאו תאנים תחתיה מותרות משום גזל. שהתאנה וכיוצא בה עם נפילתה נמאסת. ופטורות משום מעשר. אבל זיתים וחרובין וכיוצא בהן אסורין:"²² וכן לעניין מעשר: "המוצא זיתים תחת הזית וחרובין תחת החרוב חייבין במעשר שחזקתן שמאילן זה נפלו מצא תאנים תחת התאנה הרי הם ספק שהרי משתנות ומתלכלכות בעפר שמא מתאנה זו נפלו או מתאנים שנתעשרו"²³:

לכאורה הרמב"ם מאוד תמוה: איך הוא פוסק כתירוץ רבא, והרי הלכה כאב"י? והקשה את זה ה'לחם משנה'²⁴ ועוד הקשה על רש"י²⁵ ולא תירץ.

ה'מעשה רוקח' תירץ שאת הטעם 'עם נפילתה נמאסת' גם אב"י צריך, כי זה שהתאנים רגילות לנשור אין זה מספיק כי עדיין בעל התאנים לא יתיימש כי הוא חושב שעוברי דרכים ייתלו שהפירות נפלו מהאילן. לכן גם אב"י צריך את הטעם של 'נמאסת' כדי להתיר תאנים שנפלו, ותירוצם של רבי אבהו ורב פפא הוא אליבא דשתי השיטות²⁶.

²² ספר דיקין הלכות גזילה ואבידה פרק טו הלכה טו

²³ ספר זרעים הלכות מעשרות פרק ג הלכה כד (ונראה שהרמב"ם סובר כפי התירוץ השני בתוס' ועיין בהשגות הראב"ד ובנושאי כליו)

²⁴ וכן הכסף משנה בהלכות מעשרות שהבאנו ותרץ עיי"ש

²⁵ וז"ל "וכן יש לדקדק כגון זה על רש"י ז"ל שפירש שם תאנה עם נפילתה נמאסת הילכך כיון ידיע דנתרא מעיקרא מייאש משום מאיסותא דמכי נפלה לא חשיבא עליה ומפקר לה דכיון דמתרץ לרבא למה אמר כיון דמעיקרא וכו' דזה אינו אלא לאב"י דאית ליה דיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש:"

²⁶ לענ"ד כל התירוצים הם מתאימים גם לרבא וגם לאב"י ולכן אפשר גם לפסוק כתירוץ רבא (ראה למשל את פסק ההלכה של ת"ש התורם שלא מדעת)

סיפורו של מרי בר איסק: הבנתו והנפק"מ ההלכתית נתאי ויזן

מובא במסכת בבא מציעא: (דף כב ע"א)

תא שמע: כיצד אמרו, התורם שלא מדעת הבעלים, תרומתו תרומה? הרי שירד לתוך שדה חבירו וליקט ותרם שלא ברשות בעה"ב. אם חושש משום גזל בעה"ב, אין תרומתו תרומה. ואם לאו חושש בעל הבית תרומתו תרומה. ומנין הוא יודע אם חושש משום גזל ואם לאו? הרי שבא בעל הבית ומצאו ואמר לו כלך אצל יפות (כלומר, למה לא תרמת מהיפות?). אם נמצאו יפות מהן תרומתו תרומה, ואם לאו אין תרומתו תרומה. ליקטו הבעלים והוסיפו עליהן בין כך ובין כך תרומתו תרומה.

מקשה הגמרא על אביי: "וכי נמצאו יפות מהן, תרומתו תרומה? אמאי?! בעידנא דתרם הא לא הוה ידע (בזמן שתרם הרי לא היה יודע בעה"ב שתרם!) ולכן ה'יאוש' במקרה נחשב שלא מדעת כרבא, וקשה לאביי!

תירוץ של רבא: "תרגמה רבא אליבא דאביי: (תירץ רבא לשיטתו של אביי) דשויה (מינה) שליח. ה"נ מסתברא (כך מסתבר) דאי ס"ד דלא שוויה שליח מי הוויא תרומתו תרומה (שאם יעלה על דעתך שאנו עוסקים לא כאשר מינה שליח, האם תרומתו יכול בכלל להיות תרומה?!). והא אתם – גם אתם אמר רחמנא! (ומהייתור לומדים:) לרבות שלוחכם. ולכן נקיש: מה אתם, לדעתכם, אף שלוחכם לדעתכם.

אלא הכא במאי עסקינן? (במה אנו עוסקים כאן?)

ישוב התירוץ הסופי לשיטת אב"י:

בגון דשויה בעה"ב שליח, ואמר ליה: 'זיל תרום', (בגון שמינה שליח ואמר לו לך תרום) ולא אמר ליה: 'תרום מהני' (מאלו). וסתמיה דבעל הבית כי תרום מבינונית הוא תרום (בד"כ סתם שבעל הבית תרום הוא תרום מבינוניות). ואזל איהו (הוא) השליח ותרם מיפות, ובא בעל הבית ומצאו. ואמר ליה: 'כלך אצל יפות'. אם נמצאו יפות מהן, תרומתו תרומה ואם לאו אין תרומתו תרומה.

הגמרא מביאה כעת סיפור שקשור לנאמר לעיל:

אמימר ומר זוטרא ורב אשי אקלעו לבוסתנא דמרי בר איסק. אייתי אריסיה תמרי ורימוני ושדא קמיהו. (אמימר, מר זוטרא ורב אשי נקלעו לבוסתן של מרי בר איסק. הביא אריסו של מרי בר איסק תמרים ורימונים וזרק לפניהם, כלומר נתן להם). אמימר ורב אשי אכלי (אכלו) מר זוטרא לא אכיל (לא אכל). אדהכי אתא מרי בר איסק אשכחינהו ואמר ליה לאריסיה: 'אמאי לא אייתית להו לרבנן מהנך שפירתא?' (בא מרי בר איסק ומצאם. אמר לאריסו: למה לא הבאת להם לחכמים מאלו היפות?) אמרו ליה אמימר ורב אשי למר זוטרא: 'השתא אמאי לא אכיל מר?' (למה אדונינו – מר זוטרא – לא אוכל עכשיו?) והתניא: אם נמצאו יפות מהן תרומתו תרומה! אמר להו הכי (כך) אמר רבא: לא אמרו כלך אצל יפות, אלא לענין תרומה בלבד משום דמצוה הוא, וניחא ליה. (מהברייתא שהבאתם זה אכן נכון, אבל רק משום שזה דבר מצווה, ובדבר מצווה נוח לו בכך) אבל הכא משום כסיפוטא הוא דאמר. (כאן אמר את זה משום שהתבייש), ולכן אני עדיין לא אוכל למרות שכביכול גילה דעתו.

תוספות:

מר זוטרא לא אכל. וא"ת, ואמאי לא אכל? האמר רבא פרק הגוזל בתרא (ב"ק דף קיט ע"א) אריסא מדנפשיה קא זבן? ויש לומר דהתם שהביא האריס מבית, דמסתמא ממה שהגיע לחלקו מביא, אבל הכא שהביא מן הפרדס היה חושש מר זוטרא שמא בשעת חלוקה לא יאמר לבעל הפרדס תטול כנגד מה שנתתי להם, ורב אשי לא היה חושש לזה, ולכן אכל קודם שבא מרי בר איסק משום דאריס מדנפשיה קא יהיב דאין לומר שהיה סומך שיתרצה מרי בר איסק כשידע דהלכה כאב"י, ואע"ג דהשתא ניחא ליה מעיקרא לא הוה ניחא ליה.

נבאר את התוספות:

התוספות רואה את הסיפור מכיוון אחר לגמרי. הוא לא חש לומר שרב אשי סובר כרבא, ולכן אין לרב אשי בעיה לאכול מתחילה, כי הוא סמוך ובטוח שמרי בר איסק יתרצה לבסוף, ומר זוטרא סובר כאב"י, ולכן הוא לא אוכל, מכיוון שהוא לא סומך על ההתרצות של מרי בר איסק.

התוספות רואה את מחלוקתם בזווית שונה:

רב אשי: אין בעיה לאכול מהפירות מכיוון שבוודאי האריס מביא מחלקו שלו ולא משל בעל הבית או משל שניהם, ואחר כך הוא לא יודיע לבעל הבית. אם כך, האריס מביא להם משל עצמו מתנה אישית, ולכן אין בעיה לאכול.

מר זוטרא: יש חשש שמא האריס נוטל מחלקו של בעל הבית ולא יודיע, ואם כן אסור לקחת, שכן זה גזל.

למעשה, שתי הדעות סוברות שהלכה כאביי, כפי שהסקנו בסוף, אלא שמחלוקתם לא תלויה ב'יאווש שלא מדעת', אלא בשאלה האם האריס מביא מחלקו או מחלקו של בעל הבית.

אם כן, נשפוך אור על סוף המעשה. רב אשי שואל את מר זוטרא: 'מדוע כעת אתה לא אוכל? הרי גילה דעתו מרי בר איסק שאכן הוא מעוניין במתנה הזאת, וכבר ראינו בברייתא שאם התרצה בעל הבית לבסוף נחשב תרומה, אז גם כאן, התרצות בעל הבית לבסוף נחשבת כהתרצות!'

מר זוטרא משיב: 'בברייתא זהו מקרה מיוחד, מכיוון ששם זה דבר מצווה. אבל כאן משום כסיפותא (בושה) אמר לנו בעל הבית'.

סוף המעשה הזה מעלה בתהיות רבות. ננסה לכתוב את כולן:

- כיצד רב אשי מביא לראיה את הברייתא שמדברת על התרצות לבסוף

שנחשבת התרצות, בעוד התוספות אומר ששניהם סוברים שהלכה כאביי?

היה לו פשוט לומר: הנה, אפילו אם אתה חושש שאכן האריס הביא משל בעל

הבית, ממה נפשך? הרי הוא מתרצה למתנה שנתן האריס!

- מדוע מר זוטרא לא אומר כפי שאמרנו לעיל: 'הלכה כאביי', ולכן אין כאן כל

קשר להתרצות?

- בכל מקרה יכול היה לאכול מר זוטרא מכיוון שבעל הבית לכאורה נותן לו את

הפירות כמתנה!

- למה מר זוטרא לא מוכן היה לאכול? אז מה אם ההתרצות היא משום

כסיפותא? בכל זאת הייתה כאן התרצות!

על כל פנים, ניתן לסכם את שלל התהיות בקצרה: לא הגיוני שבסוף המקרה הם מידיינים במישור של ייאוש שלא מדעת, מכיוון שלפי התוספות כולם סבורים שהלכה כאביי!

הרמב"ן מבאר את העניין. הרמב"ן גם הוא אומר כתוספות, ומעמיד את מחלוקת האמוראים במישור של האריס והבעלים, אך כאן הרמב"ן מעט שונה:

הרמב"ן אומר שמר זוטרא, שלא אכל, סובר כמו שאמר רבא (לעיל בתוס') רק במקרה שברור שחלקו כבר, אך במקרה הזה ברור לכול שעוד לא חלקו האריס ובעל הבית. כאן הרמב"ן מוסיף או חולק על התוספות. התוספות אמר שמר זוטרא חשב שהאריס לא יודיע לבעלים ולכן יכול להיחשב מחלקו של הבעלים ולהוות גזל, ורב אשי סובר שהוא יודיע. הרמב"ן לעומת זאת סובר, להבנתי, שהמחלוקת בין מר זוטרא לרב אשי היא לא בשאלה האם יודיע האריס לבעל הבית או לא, אלא האם נוח לבעלים בדיעבד בחלוקה של האריס. הרמב"ן מוכיח זאת מהתירוצו שתירץ לעיל רבא אליבא דאביי. שהרי איך זה דומה? הרי שם מדובר שמינה שליח! אלא כאן מדובר שהאריס הוא השליח עצמו לחלוקת הפירות בין הבעלים לאריס, ממילא גילוי דעת הבעלים יכול להועיל לבסוף כשמינהו שליח, כפי שראינו בברייתא, שכן הוא מינה אותו שליח. השאלה היא רק האם לבעלים יהיה נוח בחלוקתו של האריס או לא. כאשר הוא מגלה דעתו שאכן נוח לו, החלוקה נחשבת. אך אם הוא לא מגלה דעתו, היא איננה נחשבת. זאת דעת רב אשי. אך מר זוטרא סובר שדבר זה, כלומר התרצות הבעלים בדיעבד כאשר מינה שליח, היא רק במקרה של דבר מצווה. אך כאן לא התרצה הבעלים באמת.

אם כן נסכם:

התוספות לקח את מחלוקת רב אשי ומר זוטרא למישור שעל פניו נראה לא קשור לייאוש שלא מדעת, אלא לשאלה האם האריס מביא מחלקו או לא.

שאלנו: אם כך, מדוע רב אשי ומר זוטרא מתווכחים במישור של ייאוש שלא מדעת? ע"פ הרמב"ן ענינו, שהאריס עצמו נחשב שליח של בעל הבית. ולכן, ההתרצות לגבי החלוקה עצמה בסוף יכולה להועיל לכאורה כפי שראינו בברייתא שבשעה שמינה שליח התרצות לבסוף מועילה, על אף שהלכה כאב"י. אם הבעלים התרצה, ממילא האריס הביא מחלקו לשיטת רב אשי, ומר זוטרא חושב שאין כאן התרצות, וממילא האריס מביא מחלקו של בעל הבית ולא מודיע לו כלל, מה שמתאים לשיטת התוספות. וכך אנחנו חוזרים למישור של ייאוש שלא מדעת: האם התרצות הבעלים מהחלוקה של האריס נחשבת בדיעבד או לא? אם כן, תירצנו את שיטת התוספות בעזרת הרמב"ן.

נותנה עוד שאלה אחת: לשיטת מר זוטרא, החלוקה של האריס שעשה שלא מדעת בעל הבית לא נחשבת. ממילא, הפירות שהביא האריס עדיין של הבעלים באיזה שהוא אופן, ולכן הוא נחשב גזלן. ממילא נחשבים הפירות כגזולים, ושנינו שגזלן שנטל מזה ונתן לזה נחשב ייאוש! אם כן, אין זה משנה אם לא התרצו הבעלים, הרי ישנה ברייתא שאומרת לעיל שכן נחשב ייאוש!

לפי המהלך לעיל שממנו עולה קושיה על אב"י, משמע שזה רק במקרה שהבעלים ידעו וראו, שאז הם אכן מתייאשים, אבל כאן, במקרה של האריס שמחלק שלא מדעת

הבעלים, הוא לא יודע, ולכן לא נחשב ייאוש, **כאביי**. כלומר, כל המהלך לעיל של ירדן וגנב וגזלן וכו' שממנו מקשים על אביי, מגיע לסייע לו במקרה שלנו. שכן הגמרא איננה מחשיבה את הפירות כגזולים, ולכן מותר לקחתם אפילו לשיטת מר זוטרא, מכיוון שהוא אינו יודע. ואם הוא אינו יודע, ממילא לא מתייאש, ולא הווי ייאוש, כשיטת אביי!

על כל פנים, עדיין לא ענינו מדוע כסיפותא לא נחשבת התרצות. הרי אם הוא אישר את החלוקה מסיבות כאלו או אחרות, מדוע לא ייחשב התרצות? על כך ניתן לענות בשאלה: כאשר אומר מר זוטרא את סיבותיו לכך שעדיין אינו אוכל, הוא מציין את שני הכיוונים. גם מכיוון שכאן יש כסיפותא, וגם מכיוון ששם זוהי מצווה. מדוע לא מסתפק מר זוטרא כיוון אחד? למה צריך שניים? לאור שתי השאלות הללו ניתן לומר שמכיוון שאין כאן מצווה במקרה הזה, הוא עדיין אומר את זה בנימת זלזול, ולא באמת התרצה, אפילו לא משום כסיפותא. יכול להיות שהשתמש בעל הבית בלשון כזאת משום שמתבייש להראות כעסו אל מול החכמים, אך בכל זאת הוא אומר זאת בנימת זלזול.

ירדן – שיטת הרמב"ן על פי הירושלמי בהבנת המקרה והדין – גבולות ארץ ישראל יגאל ישראל סנדו

איתא בסוגייתנו (דף כא ע"ב -כב ע"א:) "הגב שנטל מזה ונתן לזה, וכן הגזלן שנטל מזה ונתן לזה, וכן ירדן שנטל מזה ונתן לזה – מה שנטל נטל, ומה שנתן נתן". ההקשר הוא קושיה על אביי מדין גב: לכאורה לא רואים את הגב, ובכל אופן אומרים ש'מה שנתן נתן'. הברייתא הזו היא בעצם תוספתא בכתובות פרק ח הלכה ד, ובבבא קמא פרק י הלכה כג (מהדורת ליברמן).

רש"י מפרש שמדובר שנהר הירדן העביר חפצים ממקום למקום, ושהברייתא הזכירה דווקא ירדן משום שהתנא ששנה את זה התגורר ליד נהר הירדן. עם זאת נראה מדברי רש"י שירדן הוא רק דוגמה וה"ה לכל נהר – שמה שהעביר הנהר לרשות מישהו אחר, מה שעשה עשוי.

הריטב"א גורס שצריך לקרוא ירדן, במשמעות אנס שרודה באחרים, ואם כן ההקשר של גזלן וגב מתאים.

לעומת זאת הרמב"ן (וכן הרשב"א, הר"ן ושיטה מקובצת) סובר שמה שהזכירו את הירדן הוא ללא קשר לסוגייתנו, אלא קשור לעניין אחר: גבולות ארץ ישראל, והאזכור הוא בדרך אגב, מפני דמיון הלשון: "מה שנטל נטל ומה שנתן נתן".

המקור של הרמב"ן לכך שמדובר על שינוי גבולות ארץ ישראל הוא **הירושלמי**, חלה פ"ד ה"ד: "ירדן שנטל מזה ונתן לזה, מה שנטל נטל ומה שנתן נתן. ומה נן קיימי', אם במקום שהיה ארץ ישראל ונעשה בסוריא חזקתו למעשרות ולשביעית. רבי ירמיה רבי אימי בשם רבי יוחנן ר' סימון בשם רבי יהושע בן לוי לחזקות ולביעורין ולמעשר בהמה". הירושלמי מצטט את התוספתא (כתובות פרק ח משנה ה): "וכן **ירדן** שנטל מזה ונתן לזה, מה שנטל נטל ומה שנתן נתן". הגמרא שואלת מה הנפקא מינה מהדין הזה, ועונה ששמיטה ומעשרות: פשיטא שהדין משתנה בהתאם לירדן: אם הירדן העביר קרקע מסוריה לארץ ישראל, אותה קרקע תתחייב בשמיטה ותרומות ומעשרות וכן להיפך. החידוש הוא לחזקת קרקעות לביעור פירות שמיטה, ולמעשר בהמה.

ביאור המושגים:

לחזקות: שנינו במסכת בבא בתרא ששלוש ארצות לחזקה: יהודה ועבר הירדן והגליל. אם הירדן סחף קרקע, דינה כדין עבר הירדן לגבי חזקה – שאם החזיק בקרקע זו והבעלים נמצאים מהצד השני של הירדן, אין זו חזקה כיוון שאין שיירות מצויות משום שהירדן קוטע את הדרך. לכן אפילו אם מיחה אין מחאתו נשמעת ואינה מחאה, ולכן אפילו אם לא מיחה אין חזקתו חזקה, ואם החזיק שם שלוש שנים, לא עשה כלום.

לביעורים: שנינו בשביעית פרק ט ששלוש ארצות הן לביעור: יהודה ועבר הירדן והגליל. משמע, שאם כלה ביהודה אפילו אם לאוכלה בעבר הירדן חייב לבער.

למעשר בהמה: אם יש חמש בהמות מצידו האחד של הירדן וחמש מצידו השני, אינן מצטרפות, משום שעשר הבהמות אינן משתמרות על ידי רועה אחד. הוא הדין לשאר נהרות. התנא בעל התוספתא חולק על רבי מאיר, שהרי לרבי מאיר הבהמות שבעבר הירדן אינן מצטרפות.

הרמב"ן, הרשב"א והר"ן מסכימים לפירוש שהירדן מוזכר לגבי גבולות הארץ בלבד, ואינם גורסים "בשלמא גזלן וירדן", אלא "בשלמא גזלן", מכיוון שהירדן לא נאמר בהקשר של הלכות אבידה.

הפסוק שבו כתוב שהירדן הוא גבול של הארץ נמצא בספר דברים ג, יז:

"וְהָעֲרֶבָה וְהַיַּרְדֵּן וְגִבְלֵי מִכְנֶזֶת וְעַד יַם הָעֲרֶבָה יָם הַמֶּלַח תַּחַת אֲשֶׁדֶת הַפְּסָגָה מִזְרָחָה."

הרמב"ם מזכיר שהירדן הוא גבול הארץ לכמה נושאים:

הלכות ביכורים פרק ב הלכה א: מצות עשה להביא בכורים למקדש, ואינם נוהגין אלא בפני הבית ובארץ ישראל בלבד. שנאמר: ראשית בכורי אדמתך תביא בית יי' אלהיך. ומביאין בכורים של דבריהם מערי סיחון ועוג ומסוריא, שהקונה בסוריא כקונה בירושלים. [אבל עמון ומואב ובבל] אף על פי שהן חייבין בתרומה ובמעשרות מדבריהם אין מביאין מהן בכורים, ואם הביא בכורים מחוץ לארץ אינן בכורים.

הלכות שמיטה ויובל פרק ד הלכה כח: עבר הירדן, שביעית נוהגת בה מדבריהם. וספיחי סוריא ועבר הירדן מותרין באכילה, לא יהיו ארצות אלו חמורין מארץ ישראל שהחזיקו בה עולי מצרים.

הלכות שמיטה ויובל פרק ז הלכה ט-י: שלש ארצות לביעור: ארץ יהודה כולה, ההר והשפלה והעמק ארץ אחת, עבר הירדן כולו שפלת לוד והר שפלת לוד ומבית חורון עם הים ארץ אחת, והגליל כולו העליון והתחתון ותחום טבריא ארץ אחת. ואוכלין בכל אחת ואחת משלשתן עד שיכלה האחרון שבה. י כיצד? היו לו פירות בארץ יהודה אוכל מהן כל זמן שיש מאותו המין בכל ארץ יהודה כולה, וכן אם היו לו פירות גליל וכן בעבר הירדן.

נחזור לירושלמי. מבחינה גאוגרפית, היכן נמצא האזור שעליו מדבר הירושלמי? אם נגיד שמדובר בין הכנרת לים המלח, צריך לומר שמה שאנחנו מכנים 'עבר הירדן', זה סוריא וזה קשה. אלא צריך לומר שמדובר מצפון לכנרת, וצריך לומר שהנהר שיורד לכיוון הכנרת נקרא גם הוא ירדן. יוצא שאכן כינו את סוריה עבר הירדן, כי ההבדל לארצות בביעור למשל הוא בין עבר הירדן לארץ ישראל. וצריך עיון.

נספח: שאלה ששאלו את הרב יעקב אריאל שליט"א

שלום כבוד הרב, לפי כל המחקרים הגיאולוגיים, השבר הסורי-אפריקני ממשיך כל הזמן להתרחב, ובעוד כ-20 מיליון שנה יהיה אוקיאנוס במקום שבו נמצא עכשיו נהר הירדן. במלים אחרות: בין ארץ ישראל לבין מה שקרוי כיום ממלכת ירדן ישתרעו אלפי קילומטרים של מים (לבנון, לעומת זאת, תישאר כנראה צמודה אלינו). 1. מהי העמדה התורנית ביחס למהלך הדברים הזה (האם הוא בכלל מקובל? האם זה עולה בקנה אחד עם תיאורי העתיד ואחרית הימים)? 2. נניח שדבר כזה היה קורה היום ולא בעוד 20 מיליון שנה (כתוצאה מרעידת אדמה מאוד חזקה או מפגיעת מטאור) – מה זה אומר על מעמדה המיוחד של ארץ ישראל, על קדושתה וכו'? האם זה בכלל אמור להשפיע עליו, או שמעמד זה כלל אינו תלוי במיקומה הגאוגרפי של הארץ?

תשובה: שאלותיך מעניינות, אבל איני יודע עליהן תשובה ברורה. לגבי העתיד, הנסתרות לה' אלקינו. וכך כתב המשנה ברורה על בעיות בחשבון העיבור: "ואין לנו לדאוג כ"כ יותר, כי בודאי בעת ההיא וגם הרבה קודם יהיה הגאולה ונקדש ע"פ הראיה" (באור הלכה ריש סי' תכח). וע"כ אין צורך לחוש כ"כ, ויהיו לנו נביאים שיורונו את הראוי לעשות. ואם ח"ו יקרה הדבר היום, בפשטות קדושת א"י וירושלים במקומה עומדת. וכבר נשנה בבכורות שירדן היינו מסלול ערוץ הנחל שנתן מזה ונתן לזה מה שנתן נתן וכו', ועפ"י ערוץ הירדן נחלה עוברת משבט לשבט. היינו קדושת א"י במקומה עומדת וחלקים שהגבול השתנה בהם דינם בהתאם לשינוי הגבול.

המעשה בפרדס של מרי בר איסק והתוספות על סוגיה זו אשוריה דורפמן

ננסה לברר לשיטת התוספות מהי השאלה ששאלו רב אשי ואמימר את מר זוטרא, ומהי התשובה שהשיב להם.

אציע בע"ה כיוונים שונים.

גמרא בבא מציעא דף כב ע"א:

"אמימר ומר זוטרא ורב אשי אקלעו לבוסתנא דמרי בר איסק. אייתי אריסיה תמרי ורימוני ושדא קמייהו. אמימר ורב אשי אכלי, מר זוטרא לא אכיל. אדהכי אתא מרי בר איסק אשכחינהו, וא"ל לאריסיה: אמאי לא אייתית להו לרבנן מהנך שפירתא? אמרו ליה אמימר ורב אשי למר זוטרא: השתא אמאי לא אכיל מר? והתניא אם נמצאו יפות מהן תרומתו תרומה. אמר להו: הכי אמר רבא, לא אמרו כלך אצל יפות אלא לענין תרומה בלבד משום דמצוה הוא וניחא ליה, אבל הכא משום כסיפותא הוא דאמר הכי."

שתי מסקנות נקודתיות:

א. משמע שהיו פירות יפים יותר.

ב. משמע שנתינת פירות לחכמים אינה דבר מצווה כל כך כמו תרומה, אם בכלל.

תוספות שם, ד"ה 'מר זוטרא לא אכל':

"מר זוטרא לא אכל. וא"ת, ואמאי לא אכל? האמר רבא פרק הגוזל בתרא (ב"ק קיט ע"א) אריסא מדנפשיה קא זבן! ויש לומר דהתם שהביא האריס מבית, דמסתמא ממה שהגיע לחלקו מביא, אבל הכא שהביא מן הפרדס היה חושש מר זוטרא שמא בשעת חלוקה לא יאמר לבעל הפרדס תטול כנגד מה שנתתי להם, ורב אשי לא היה חושש לזה, ולכך אכל קודם שבא מרי בר איסק משום דאריס מדנפשיה קא יהיב, דאין לומר שהיה סומך שיתרצה מרי בר איסק כשידע דהלכה כאב"י. ואע"ג דהשתא ניחא ליה, מעיקרא לא הוה ניחא ליה."

נשאל מספר שאלות:

א. מנין לו לתוס' שהביא האריס מן הפרדס? אולי הוא אומר זאת על דרך האפשר, ואם אפשר, שוב לא ניתן להוכיח לכאן או לכאן. אולי זה לא קשור כלל לסוגיית 'ויאוש שלא מדעת'!

ב. עכשיו, כשבעל השדה רואה, אם נאמר שהוא יודע שאריס מדנפשיה הביא, אז הוא זוכר לתת לאריס קצת פחות. למרות שמהגמרא אולי לא משמע כן.

ג. אם רב אשי לא היה חושש לכך שהאריס בסוף לא יתחשבן עם מרי בר איסק, ומר זוטרא כן היה חושש, מדוע הוא שואל את מר זוטרא 'השתא אמאי לא אכיל מר'? מה התחדש בכך שגילה מרי בר איסק דעתו? הרי ההיתר מבוסס על כך שזה על חשבון האריס!

ד. מהגמ' קצת משמע שכשמרי בר איסק מגיע לשדה, הוא מתרצה שיאכלו מפירותיו שלו. כך בדעתו. יכול להיות שבאמת האריס הביא לחכמים מחלקו, ומרי בר איסק לא ידע שזה מחלקו של האריס, ועכשיו כשהוא בא לשדה, הוא מתרצה לתת מחלקו,

וכשהאריס יודע זאת, אינו אומר שמשלו הביא, כיוון שהתרצה בעל הפרדס, ולכך מה שעכשיו הוא מתרצה להם שיאכלו מהפירות, זה בהנחה שאלה הפירות שלו, ונחשב הדבר שמעיקרא התרצה שהאריס ייתן להם משלו, כלומר משל מרי בר איסק. ולכך מלכתחילה אכלו רב אשי ואמימר, ביודעם שהאריס מדנפשיה הביא, וסמכו כדברי התוס' על זה שהאריס יחשב אחר כך עם בעה"ב. וכשבא מרי בר איסק, הבינו אולי גם הם שהאריס לא הולך לחשב עם בעל הבית ושבעל הבית התרצה שיאכלו מפירותיו, [ועכשיו גם אם הפירות הם של האריס, הוא מתרצה, וגם אם הם של בעה"ב הוא התרצה], ולכן הם אוכלים, שהרי שנינו 'אם נמצאו יפות מהן תרומתו תרומה'. ובעת הם שואלים את מר זוטרא מדוע אין הוא אוכל, [הרי התברר שבין כה ובין כה, בין שהפירות של האריס ובין שהם של בעה"ב, שניהם מתרצים], שהרי כעת כבר התרצה מרי בר איסק, ולפני שהתרצה, סמכו על האריס שמשל עצמו הביא ושהאריס יאמר לבעל הבית. ועכשיו כשבא בעה"ב והסכים לתת משלו, אולי הם עדיין חושבים שיבוא האריס בחשבון אח"כ עם בעה"ב, או שגם הם יודעים שיסמוך האריס על התרצותו של בעל הבית, והרי אם מר זוטרא לא סמך על האריס שיאמר לבעל הבית, הרי שעכשיו [כשבעה"ב יודע] כשבא בעה"ב, ואמר שמשלו יהיו הפירות, שוב אין לו צורך לסמוך על האריס. והשיב להם מר זוטרא שלא אמרו כלך אצל יפות אלא לענין תרומה בלבד שהיא דבר מצווה, ומועילה התרצותו עכשיו כהתרצות מעיקרא, משא"כ פה שאין זה דבר מצווה [כל כך], והתרצותו עכשיו אינה מועילה כהתרצות מעיקרא כיוון שאין זה דבר מצווה. ועוד, שמשום כסיפותא הוא אמר הכי, ואין דעתו שלמה כל כך מלכתחילה כמעכשיו.

ה. האם מה שאומר מר זוטרא שמשום כסיפותא הוא דאמר הכי, הכוונה בזה היא שאין דעתו עכשיו שלמה באמת, ושרק משום כסיפותא הוא אומר שהוא מסכים [ואין פיו וליבו שווים – אולי הוא אכן התרצה, אך יש לו איזו טרזניה כיוון שאין פה דבר מצווה, והוא לא שלם עם התרצותו, ומשום כסיפותא הוא לא יאמר שלא יאכלו עוד מהפירות, או שיביא להם מהפירות היפים יותר]?]

ואולי 'השתא אמאי לא אכיל מר?' נאמר אחרי שהביא להם בפועל מהפירות היפים יותר, שאם לא הביא להם, מה טעם יש שיאמר זאת מרי בר איסק? הרי הוא לא יאמר זאת לידם באופן שיבינו שהוא ציני. ולפי זה, אילו באמת לא רצה לתת להם, ורק התבייש, היה צריך שלא לומר דבר. אבל בכל זאת הוא בחר להגיד לאריס שיביא מהיפות, ואכן הביא מהיפות, ומה הטעם שעדיין אינך אוכל? ואולי הפירות שהביא האריס באמת לא היו "סוג א'" (בלשון המעטה), ולכן לא היה יכול לשתוק, כי בכל מקרה תהיה לו כסיפותא.

בטבלא להלן אבקש להציג מספר אפשרויות בהבנת הגמרא והתוספות:

בסלקא דעתך	מה שהיה בדעתו של מרי בר איסק כשבא לשדה	יופי הפירות שהיו בשדה	מה חשב האריס לפני שבא מרי בר איסק ומאיזה פירות הביא	מה חשב האריס לאחר שבא מרי בר איסק ואמר כלך אצל יפות	מדוע אכלו / מה - אכלו רב אשי לפני שבא מרי בר איסק	מדוע לא אכל מר זוטרא לפני ואחרי שבא מרי בר איסק
א	שהאריס נתן מפירותיו שלו – של מב"א, והוא מתרצה לזה.	היו יפים יותר.	הביא מפירותיו שלו, וחשב לחשב אח"כ עם מרי ב"א.	שעבשיו כיוון שאמר מב"א שהוא מתרצה שזה יהיה משלו, אין צורך לחשב איתו ובאמת ניקח משלו.	כי האריס נתן מפירותיו שלו.	לפני – כי חשש שמא האריס לא יחשב עם בעה"ב, ואחרי שמב"א בא לא אכל כי לא אמרו כלך אצל יפות אלא לעניין תרומה בלבד ומשום כסיפוטא מב"א אמר כך.
ב	כנ"ל	כנ"ל	כנ"ל	עדיין בדעתו לחשב איתו.	הם סומכים עליו שיחשב.	הוא לא סומך על האריס. וגם אם נאמר שבין כה ובין כה בעה"ב הסכים, הרי לא אמרו כלך אצל יפות אלא לעניין תרומה, ומשום כסיפוטא הוא דאמר הכי.
ג (אומנם אפשרות זו לא נראית כל כך, אך בכל זאת כדאי לציין אותה)	שהאריס נתן מהפירות שלו – של האריס, שהרי האריס לא יגזול, ואולי חשב לחשב אח"כ עם האריס, או לסמוך על האריס שיחשב איתו זאת אח"כ, או שהסכים לקחת את הפירות האלה על עצמו שהאריס לא יצטרך לשלם עבורם.	היו יפות יותר.	מהפירות של עצמו ויחשב.	אולי עדיין חשב לחשב עם מרי בר איסק.	הם סומכים על האריס שיחשב עם בעה"ב, או שהם סומכים גם על בעה"ב שידאג שהאריס יחשב.	לפני – הוא לא סומך על האריס, ואחרי – אם מב"א מניח שהאריס הביא משל עצמו, אין סיבה שלא לסמוך, ולכן כנראה מב"א חושב שהאריס לא הביא משל עצמו, או שהוא אכן חושב כך אך לוקח על עצמו את התשלום על הפירות, ואז מר זוטרא לא אוכל משום שלא אמרו כלך אצל יפות וכו' ומשום כסיפוטא, ואולי גם כשבא מב"א הוא חשב שהאריס משל עצמו הביא, אך סמך עליו שהוא כבר ידאג לחשב, ולכן לא אכל מר זוטרא כי לא סמך על האריס.

למהות הסימן

למהות הסימן, וההבדל בין סימן בגוף החפץ לבין סימן חיצוני במצב החפץ
אשוריה דורפמן

בבא מציעא פרק ב משנה א: "אלו מציאות שלו, ואלו חייב להכריז. אלו מציאות שלו: מצא פירות מפוזרין, מעות מפוזרות, כריכות ברשות הרבים ועיגולי דבלה, ככרות של נחתום, מחרוזות של דגים וחתיכות של בשר וגזי צמר הבאות ממדינתן ואניצי פשתן ולשונות של ארגמן, הרי אלו שלו, [דברי רבי מאיר]. רבי יהודה אומר: כל שיש בו שינוי, חייב להכריז. כיצד? מצא עיגול ובתוכו חרס, ככר ובתוכו מעות. רבי שמעון בן אלעזר אומר: כל כלי אנפוריא אינו חייב להכריז".

בבא מציעא פרק ב משנה ב: "ואלו חייב להכריז: מצא פירות בכלי או כלי כמות שהוא, מעות בכיס או כיס כמות שהוא, ציבורי פרות, ציבורי מעות, שלשה מטבעות זה על גב זה, כריכות ברשות היחיד וככרות של בעל הבית וגזי צמר הלקוחות מבית האומן, כדי יין וכדי שמן, הרי אלו חייב להכריז".

נראה כי ההבדל העיקרי בין הדברים שבמשנה א', שעליהם אין צריך להכריז, לבין הדברים שבסוף משנה א' ושבמשנה ב' שעליהם צריך להכריז הוא שבמשנה ב' הדברים שהוא מוצא אינם ב'מצב הטבעי'. ה'בלאגן', שכידוע הוא המצב הטבעי והראשוני – אם אין מישהו שמתערב ומסדר אותו, אלא הדברים נותרו בסדר מסוים – נעשה במצבם איזשהו שינוי. ולכן, מכיוון שהם לא במצב הטבעי שלהם וניכרת התערבות של מישהו שסידר אותם – הרי זה סימן, והדבר מעיד על הבעלים של

החפץ – שיד אדם נגעה בו, ולכן יש בינו ובין החפץ איזושהי זיקה, שייכות. משהאדם נגע בדברים וסידר אותם, הם לא במצב של הפקר. חלק מהסימנים האלו [משנה ב'] הם לא סימנים בגופו של החפץ, אלא משהו חיצוני לחפץ, כמו צורת הנחתו וכו'. למשל, בשלושה מטבעות המונחות זו על גבי זו, הסימן הוא לא בגופם של המטבעות, אלא הסימן הוא במשהו חיצוני לגופם של המטבעות – צורת הנחתם. השינוי שנעשה ושמוכיח את הבעלות, לא נעשה בגופו של החפץ, אלא במצבו החיצוני של החפץ. זאת לעומת כיכרות של בעל הבית (במשנה ב') וכיכר ובתוכו מעות (במשנה א'), שבהם השינוי הוא בגופו של הכיכר עצמו, ולא במצבו: לא בצורת הנחתו, לא במקום הנחתו וכיו"ב.

כך למשל, במעות מפוזרות שעליהם נאמר במשנה א' שלא צריך להכריז עליהן, אין בהן או במצבן סימן, והן מפוזרות, נתונות במצבן הטבעי – מצב של 'בלאגן'. כסף כזה יכול להיות של כל אחד, מאחר שאף אדם לא התערב במצבו הטבעי. אף אחד לא עשה בו או במצבו איזשהו מעשה של בעלות המראה את בעלותו על הכסף ושקושר את הכסף אליו ['אליו' – למעט אל אנשים אחרים].

נראה שבמשניות אלו הדבר המוכיח את בעלותו של אדם על חפץ מסוים ושמעיד על זיקתו אליו, הוא ההתערבות של האדם או בגופו של החפץ, או במצב הטבעי של החפץ. השינוי שהאדם עושה בחפץ או במצבו, מראה את בעלותו על החפץ, ומאחר שהחפץ הזה, נעשה בו שינוי, שוב הוא אינו דומה לכל החפצים הדומים לו בעולם, אלא יש בו משהו שמיוחד רק לו. ממילא אם אדם מכיר בייחודיות הזו שיש לחפץ שלו,

הוא יוכל בידיעתו להוכיח את בעלותו על החפץ, ולקבלו. כאשר השינוי הוא במצבו של החפץ, אומנם אין זה ייחודי לאותו חפץ, כי מצב מסוים יכול להיות בשני חפצים, אבל זה מבדיל את החפץ שבגופו עצמו אין סימן משאר החפצים שכיוצא בו שאין להם סימן. למשל כל המעות הן במצבן הטבעי – הבלאגן, והמעות האלו שמונחות זו ע"ג זו – יצאו כבר ממצבן הטבעי. במילים אחרות: אומנם כשיש סימן רק במצבו של החפץ, אין הסימן מייחד את החפץ מכל החפצים שכיוצא בו משום שיכול להיות עוד חפץ במצב כזה, אבל הסימן כן מבדיל את החפץ הזה מכל שאר החפצים שכיוצא בו, שאינם נמצאים במצב זהה: הוא אינו עושה אותו מיוחד לכשעצמו לגמרי, רק הוא מוציא אותו מכלל כל החפצים בכך שמצבו שונה.

במשנה א' מופיעים כמה סוגי פריטים: יש קבוצה של פריטים שאינו צריך להכריז עליהם, וישנם הדברים שיש בהם שינוי, שצריך להכריז עליהם. [כאן יש מחלוקת בפרטים בין תנא קמא לר' יהודה לגבי רמת השינוי הנדרשת. בגמרא מובאות אוקימתות לגבי מחלוקתם בסימן העשוי להידרס או בסימן הבא מאליו].

מה שמשותף לכל הדברים שאין צריך להכריז עליהם, הוא היעדר הסימן – אין סימן לא בגופה של המציאה, ואין גם סימן בסביבתה – כמו סימן בצורת הנחתה או במקום הנחתה, וממילא אי אפשר לדעת של מי היא. מה שמשותף לדברים שצריך להכריז עליהם, הוא שיש בהם שינוי – כלומר: בגוף החפץ עצמו יש סימן, ואין הסימן בא מדברים חיצוניים לחפץ, כמו מקום הנחתו, צורת הנחתו וכיו"ב.

בדברים שצריך להכריז המופיעים המשנה א', "כל שיש בו שינוי", הסימן הוא בגוף החפץ ממש: כיכר ובתוכו מעות – הסימן הוא בגופו של החפץ, ולא במקום הנחתו של החפץ וכיו"ב – דברים שהם חיצוניים לחפץ.

במשנה ב' נמנו שני סוגים של סימנים: סימן בגוף החפץ, וסימן חיצוני במצב החפץ. ניקח כסימן לדוגמה את הפת של בעל הבית. בעל הבית יודע איך היא נראית כי יש בה, בגופה עצמה, איזה שינוי, מעשה של התערבות של בעל הפת המראה את בעלותו עליה, שינוי שנחשב סימן (זאת לעומת כיכרות של נחתום, שנראים אותו דבר, ולכן אי אפשר לדעת של מי הכיכר שנמצא. אין לאף אדם משהו בכיכר שהוא קנה שמראה על שייכותו של הכיכר אליו, וברגע שאדם עושה בו סימן או שינוי כלשהו בחלה, השינוי מראה על בעלותו על הכיכר, וממילא ניתן להוכיח שהוא שלו). דוגמה לסימן במצב החפץ – שלושה מטבעות מונחים זה ע"ג זה. אין פה סימן בגופם של המטבעות, שהרי כל המטבעות באותה טביעה וזהים לכל דבר. הסימן פה הוא רק בצורת ההינוח החיצונית של המטבעות, במצב של המטבעות – בכך שהם מונחים זה על גב זה.

סימן מובהק

סוגיית סימנים מובהקים מופיעה בדף כ"ז ע"ב. נעיין בה ונראה מהו הסימן המובהק, ומהו ההבדל בינו לבין הסימן הרגיל.

הגמרא דנה בשאלה האם סימנים הם מדאורייתא, או שמא מדרבנן. הגמרא בדף כ"ז ע"ב מביאה ראיות לכאן ולכאן, ובמהלך אחד מניסיונות ההוכחה היא מציעה טענה שזו מחלוקת תנאים, על פי סוגיית השומא לגבי עדות על מיתת הבעל. דוחה הגמרא ואומרת שאולי סימנים לכולי עלמא דרבנן, ושם נחלקו אם שומא היא סימן מובהק או לא. מזה משמע שסימן מובהק הוא בוודאי דאורייתא.

בהמשך שואל רבא: אם אכן סימנים הם מדרבנן, איך מחזירים אבידה על פי סימנים? הרי זה על חשבון המאבד, ומדאורייתא אסור לתת את האבידה לכל מי שנותן סימנים! הסיק מכך רבא שנוח למאבד שיכירו בסימנים ושיחזירו אבידה על פיהם. במהלך ההסבר שניתן לכך, הגמרא השתמשה במילים 'סימנים מובהקים': "ניחא ליה לבעל אבידה למיהב סימנא ולמשקליה. מידע ידע דעדים לית ליה, ומימר אמר: כולי עלמא לא ידעי סימנא מובהקים דידה, ואנא יהבנא סימנא מובהקים דידה ושקלנא לה".

וקשה: מדוע נקטו בלשון "מובהקים"? הרי מדובר כאן דווקא בלא מובהקים, משום שדייקנו בגמרא לעיל שמובהקים הם בוודאי דאורייתא, וכפי שדייק רש"י שם!

תירוץ רש"י: רש"י לא הזכיר את המילה 'מובהקים', וייתכן שלא גרס אותה כלל בגמרא.

תירוץ התוספות: יש שני סוגי סימן מובהק – מובהק ממש, ומובהק יחסי. כלומר, מובהק ממש הוא דאורייתא, ומובהק יותר מאשר כל אחד יכול לדעת – הוא המובהק שדיברנו עליו כאן.

מהתוס' ניתן להסיק שהחזרת אבידה בסימנים היא רק כשיש איזו מובהקות כלשהי בסימנים.

תירוצ ראשון בריטב"א: יש שלושה סוגי סימנים מובהקים, שלוש דרגות: מובהק ממש, כמו נקב בשטר בצד אות פלונית. מובהק, כמו אורך, רוחב, מידה ומשקל. מובהק בסיסי – 'לאפוקי חיוורי וסומקי', משהו מעט ייחודי.

תירוצ שני בריטב"א: באמת מחזירים גם אם יש סימן שאינו מובהק. הגמרא הזכירה את המובהקים משום שהמחשבה של המאבד הוא כזו: אם מדובר בחפץ שיש בו סימן מובהק – הוא בוודאי מעוניין שיחזירו לו. אם יש בחפץ גם סימן שאינו מובהק, הוא בכל אופן מעדיף שיחזירו למי שיגיד סימן כלשהו, אפילו לא מובהק. מדוע? משום שבחשבון הכללי זה טוב לו: אם במקרה ישיג אותו מי שיגיד סימן לא מובהק, הוא ילך ויוציא ממנו ע"פ סימן מובהק. ואם לא יוציא, לפחות בפעם הבאה שיאבד חפץ שיש בו רק סימן לא מובהק, יוכל לקבלו.

הרמב"ם בהלכות גזילה ואבידה (פרק י"ג) אומר שלא מחזירים כלל אבידה שאין בה סימן מובהק. ודבריו קשים, כי לכאורה הם נגד כל הגמרא שלנו, שאומרת שמחזירים אבידה עם סימן לא מובהק, רק שזה דרבנן, והגמרא הסבירה באריכות את כל הטעם לכך.

מסביר ה'מגיד משנה' כך: ישנם שלושה סוגי סימנים: א. סימן מובהק ממש – כגון נקב בצד אות פלונית בשטר הגט. על סימנים כיוצא באלו אמר הרמב"ם שמחזירין עליהם אבידה דבר תורה לדברי הכל, והרי הן כעדים. ב. סימנים חשובים, כגון מידת

אורכו ומידת רוחבו משקלו וכיו"ב, מחזירים עליהם אבידה. על סימנים אלו נאמרה המחלוקת בגמרא האם סימנים דאורייתא או דרבנן, ולפעמים אלו נקראים סימנים מובהקים בגמרא. לאלו הסימנים קרא הרמב"ם סימנים "מובהקים", ועליהם אמר שמחזירים על פיהם מדאורייתא, ושלא מחזירים בסימנים מהסוג השלישי, שהוא: ג. סימנים גרועים כגון חיוורי וסומקי.

נראה אם כן שהסימן המובהק ביותר, כגון נקב בצד אות פלוני, אינו התערבות של אדם במצבו של החפץ, כי אם התערבות של האדם בגופו של החפץ, כמו כיכר ובתוכו מעות [זה איננו סימן מובהק, אבל כל סימן מובהק הוא בגופו של החפץ ולא במצבו], וזו התערבות כל כך ייחודית, והאדם מכיר אותה בצורה כל כך מעולה, שחייבים לומר שהחפץ שייך לו. אומנם לא כל סימן שהוא בגוף החפץ הוא סימן מובהק כמו נקב בצד אות פלונית, כפי שראינו בדברי הריטב"א (מובא להלן) ובדברי ה'מגיד משנה' שיש חילוק בסוגי הסימנים המובהקים, אבל כל סימן מובהק כזה, צריך להיות סימן בגוף החפץ, ולא סימן בהקשר – במצב של החפץ – כמו סימן בכך ששלושה מטבעות היו מונחים זה ע"ג זה (שבזה הסימן הוא לא בגוף המטבעות עצמם, אלא במצב של הסביבה, במשהו חיצוני לחפץ).

כלומר, אנחנו למדים שסימנים מובהקים הם גם שינוי שנעשה בגופו של החפץ, וגם משהו מאוד מסוים החיצוני לגופו של החפץ, והוא ההכרה של האדם את אותו הסימן שיש בחפץ, והסימן המובהק הוא עצם הכרתו של האדם את החפץ עד לפרטי פרטיו,

וגם שיהיה פרט זה שהוא מכיר, פרט מספיק ייחודי ונדיר וכזה המוכיח את בעלותו רק של אותו האדם על החפץ, כמו נקב בצד אות פלוני.

כך למשל, לפי חלוקת הסימנים של ה'מגיד משנה', בנקב בצד אות פלוני – הסימן מורכב גם מכך שזהו פרט ייחודי ונדיר מספיק, וגם יש בזה היכרות של האדם את החפץ בדקדוק עד לסימן הספציפי, וגם זה שינוי שנעשה בגוף החפץ. זה בסימן מובהק ממש.

בסימנים פחות מובהקים – כמו מידת אורכו ומידת רוחבו – אומנם זהו פרט ייחודי וזה מה שהופך את הסימן לחשוב, אבל בניגוד לסימן המובהק ממש, פה הסימן הוא לא שינוי שנעשה בגופו של החפץ, כי אם הכרת האדם את החפץ, עד שיודע הוא למשל את משקלו.

בסימנים גרועים, הגם שהם דומים לסימנים החשובים בכך שהסימן אינו בגופו של החפץ אלא בהכרת האדם את החפץ, בכל זאת הם גרועים יותר מהסימנים החשובים משום שבהם הסימן הוא אינו פרט ייחודי כל כך, לא כמו מידת אורכו, רוחבו או משקלו, וכל שכן שלא כמו נקב בצד אות פלונית.

ישנם סוגים נוספים של סימנים, סימנים שיש בהם משהו מקביל לסימן המובהק ממש, והם הסימנים באבידות שצריך להכריז עליהם ומופיעים במשנה א' (כל שיש בו שינוי חייב להכריז, כמו כיכר ובתוכו מעות). בשניהם השינוי הוא בגופו של החפץ – בגוף הכיכר, וכן בנקב בגט – השינוי הוא בגט עצמו. אומנם סימנים אלו אינם נחשבים לסימנים מובהקים [ממש], כי הפרט שמהווה את הסימן אינו פרט ייחודי

ונדיר כל כך שרק בעל החפץ מכירו. בעצם אין זה פרט המבטא את הכרת האדם את החפץ לפרטי פרטים כמו בנקב בצד אות פלונית, ואף ייתכן שמאליו בא הסימן הזה (נפלו המעות מאליו אל תוך העיסה).

כמו כן נראה כי יש עוד סוג של סימנים. בסוג זה יש משהו שמקביל לסימנים החשובים (שהם פחות מסימן מובהק ממש), והם הסימנים שבחלק מהדברים שנשנו במשנה ב' – אלו שבהם הסימן הוא במצבו החיצוני של החפץ. מה שמקביל הוא שבשניהם הסימן הוא לא בגופו של החפץ, ובסימנים חשובים הסימן הוא בהכרתו של האדם את החפץ לפרטיו (אומנם לא בדקדוק), ובסימנים האלו הסימן הוא במצבו החיצוני של החפץ (כמו שלושה מטבעות זה על גב זה).

נספחים

חידושי הריטב"א, מסכת בבא מציעא דף כז ע"ב:

דכי היכי דאתו כו"ע ולא ידעי סימן מובהק ידידה ואתי איהו ויהיב סימן מובהק ידידה. פירוש, סימן מובהק לאו דוקא. דהא השתא אמרינן דאמור רבנן דניהדר בסימנין והיינו סימנים שאינם מובהקין, דאלו סימן מובהק דאורייתא הוא לדברי הכל וכדאיתא בפ"ק ובכל דוכתא, אלא האי סימן מובהק דאמרינן הכא היינו סימן מכוון יותר מן הסימנים הבינוניים, כגון זה אומר מדת ארכו ורחבו וזה אומר מדת משקלותיו. ולקמן אמרינן

אמר את המציאה ולא אמר סימניה דלא אמר סימן מובהק דידה, ובעי לומר שלא אמר שום סימן בינוני אלא כגון חוורי ואוכמי, דלאו חשיב סימן. ולגבי מי שגרוע ממנו קרי ליה סימן מובהק, אשתכח דלשון סימן מובהק נאמר על ג' פנים: מובהק ממש, כגון נקב יש בו בצד אות פלונית, ומובהק שהוא מכוון יותר בסימנים בינוניים והיינו האי דהכא, ומובהק שהוא סימן בינוני לאפוקי לבן ושחור והיינו ההוא דלקמן, כן פי' בתוספות.

רמב"ם, הלכות גזילה ואבידה, פרק יג, הלכה ג:

בא בעל האבדה ונתן סימנים שאינן מובהקין, אין מחזירין לו, עד שיאמר סימנים מובהקין. והרמאי, אף על פי שאמר סימנים מובהקין, אין מחזירין לו עד שיביא עדים שהיא שלו. אמרו חכמים: 'והיה עמך עד דרוש אחיך', עד שתחקור אחר אחיך אם רמאי הוא אם לאו.

השגת הראב"ד: בא בעל האבדה ונתן סימנים שאינן מובהקין אין מחזירין לו עד שיאמר סימנים מובהקין. א"א לאפוקי חיוורי וסומקי קאמר.

השגת הראב"ד: והרמאי אף על פי שאמר סימנים מובהקין אין מחזירין לו עד שיביא עדים שהיא שלו. א"א סימן מובהק לגמרי.

הלכה ד: בראשונה כל מי שאבדה לו אבדה ובא ונתן סימניה, מחזירין אותה לו, אלא אם כן הוחזק רמאי. משרבו הרמאין התקינו בית דין שיהו אומרים לו הבא עדים שאין אתה רמאי, וטול.

הלכה ה: הסימנים המובהקין, סומכין עליהם ודנין על פיהם בכל מקום דין תורה.

והמדה או המשקל או המנין או מקום האבדה סימנין מובהקין הן.

פרשנויות של הפסוק "והיה עמך עד דרוש אחיך אותו" יגאל ישראל סנדו

התורה בפרשת כי תצא מצווה על מצוות השבת אבידה:

"לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים והתעלמתי מהם השב תשיבם
לאחיו: ואם לא קרוב אחיך אליך ולא ידעתו ואספתו אל תוף ביתך והיה עמך
עד דרש אחיך אותו והשבתו לו:"

אנו נתמקד בביטוי "עד דרוש אחיך אותו".

לכאורה ההבנה הפשוטה של הפסוק היא שצריך לשמור את האבידה עד שהמאבד
יבקש וידרוש את החפץ.

נסקור את פירושיהם של הפרשנים השונים על הפסוק.

אונקלוס: "ואם לא קרב אחיו ליתר ולא ידעת לה ותכנשנה לגו ביתך והי עמך עד
דיתבע אחיו יתה ותיבנה לה:"

התרגום מבין כפשוטו של פסוק, שהמאבד צריך לדרוש את החפץ כדי לקבל אותו.

הרמב"ן כותב: "ואם לא קרוב אחיך אליך. שאינו קרוב אצלך, כי אינך מתחייב ללכת
אל ארץ אחרת עם האבדה להשיבה אליו או שלא ידעת אותו כלל. ובספרי (תצא מז):
אין לי אלא קרוב, רחוק מנין? תלמוד לומר ולא ידעתו. וא"כ יאמר ואם לא קרוב אחיך
אליך בעירך שתשאל עליו ותדענו יהיה עמך עד דרוש אחיך אותו."

דהיינו, הרמב"ן מסביר שאם המאבד לא 'קרוֹב אליך', אין חיוב על המוצא ללכת אל עיר אחרת כדי להחזיר לו את אבידתו, והמאבד צריך להגיע למוצא לדרוש את אבידתו. בדרך אגב למדנו שהוא סובר כאונקלוס.

לפי הבנה זו של הפשט, הדורש הוא המאבד.

הגמרא בפרק 'אלו מציאות' דנה בשאלה האם סימנים הם דאורייתא (ואז אפשר לסמוך עליהם גם בדינים חמורים כגון גט או עגונות) או דרבנן (וחכמים תיקנו את תקנתם רק בדיני ממונות). הגמרא מנסה להוכיח שסימנים הם דאורייתא מהפסוק 'והיה עמך עד דרוש אחיך אותו'. שואלת הברייתא המובאת שם: מדוע צריך הכתוב לומר את זה? וכי תעלה על דעתך שייתן המוצא למאבד את החפץ בלי שהמאבד ידרוש לקבל אותו?!

אלא דורשת הגמרא שכוונת הפסוק היא שהמוצא 'ידרוש', כלומר – יחקור, את הטוען, שהוא המאבד, אם הוא רמאי או לא. איך בודקים את זה? בסימנים! אם הוא מכיר את הסימנים של החפץ, מוכח שהוא לא רמאי. מכאן שסימנים דאורייתא.

דוחה הגמרא: לא נאמר 'דרשהו' על סימנים, אלא כוונת דרשהו היא: שיביא עדים שיוכיחו אם החפץ שייך לו או לא.

בסוף הסוגיה (להבנת רש"י), רבא מוכיח שסימנים דאורייתא מהמשנה: "מצא תכריך של שטרות או אגודה של שטרות הרי זה יחזיר (למי שיתן סימן)". אי אפשר לומר

שחכמים תיקנו להחזיר שטרות למלווה, כי זה לא נוח ללווה. אם כן, משמע שתוקף הסימנים הוא מן התורה. לאחר מכן שוב מביא רבא את הלימוד מהפסוק 'עד דרוש אחיך אותו' – דרשהו אם רמאי הוא אם לאו.

כיצד הבינו חכמים את הפסוק? לפעמים יש תחושה שההבנה של חכמים בדרשות היא יותר מדי גמישה, ולא ממש מסתדרת עם הפשט.

ננסה להוכיח שחכמים הבינו את הפסוקים בדרך עמוקה ויצירתית, וכן שמרו על ההבנה הפשוטית, דרך כמה פרשנים.

כל הפרשנים הבאים הבינו שניתן ללמוד מהפסוק שצריך סימנים, כל אחד בדרכו הוא:

רש"י ד"ה 'עד דרוש אחיך' מצטט את הגמרא דלעיל: "וכי תעלה בלבבך שיתנהו לו קודם שידרשהו? אלא דרשהו שלא יהא רמאי (שם כח ע"א)."

איך רשי הבין את הביטוי 'עד דרוש אותו'? ה'שפתי חכמים' הסביר: "ומלת 'אותו' שב לאחריך, כלומר שתדרוש את אחיך שהוא בעל אבידה, מה סימנים היו לדבר שנאבד ממנו".

לפי זה הדורש הוא המוצא שחוקר, וכוונת המילה 'אותו' היא למאבד.

'בעל הטורים' כותב: "עד דרוש אחיך אותו." פי' שידרוש האות שלו, שיתן לו סימן בו.

וזה שדרז"ל: דרשהו אם הוא רמאי אם לאו, מאי לאו בסימנים שעליה.

הפירוש של 'בעל הטורים' מבריק: המאבד צריך לדרוש, הכוונה להסביר, את 'אותו', דהיינו האות שלו = הסימן שלו. וכן הביא 'הכתב והקבלה'.

ודברי ה'כלי יקר': "ואם לא קרוב אחיך וגו' והיה עמך עד דרוש אחיך אותו. חז"ל אמרו (בבא מציעא כז ע"ב) דרשהו אם הוא רמאי. ומכל מקום 'אותו' קאי על השור או שה, כי הוה ליה לומר עד שיבקש אחיך אותו אלא שיבוא אחיך וידרוש בדרישה וחקירה, והיינו על ידי סימנים, עד שיתברר לך שבאמת הוא דורש אותו זה השור ולא אחר, וממילא שמעינן שצריך לדרוש אם אינו רמאי, אבל המקרא אינו יוצא מידי פשוטו..."

ה'כלי יקר' כותב שמילת 'אותו' מכוונת לשור ולשה, מכיוון שהיה צריך להיות כתוב 'עד שיבקש אחיך'. ולכן לדבריו הכוונה היא שהמאבד צריך לבוא ולדרוש ולחקור, דהיינו לברר על ידי סימנים אם זה אכן השור שהוא איבד ולא שור אחר. וממילא מזה מבינים שצריך לדרוש לחקור את המאבד אם רמאי הוא אם לאו.

כדי להקל על המעיין נביא סיכום בטבלה:

משמעות המילה 'אותו'	מי דורש?	משמעות המילה 'דורש'	
החפץ האבוד	המאבד	לבקש	תרגום אונקלוס והרמב"ן
המאבד	המוצא	לחקור	רש"י ע"פ שפ"ח
סימן שלו	המאבד	להסביר	בעל הטורים, כוה"ק
החפץ האבוד	המאבד	לברר	כלי יקר

למדנו שאכן חכמים ירדו לעומק הפשט כשדרשו שצריך לבדוק את המאבד על ידי סימנים, ושאין חס ושלום סתירה בין התורה שבכתב לבין הדרשות של חז"ל בלימוד ההלכות מן המקרא. ובע"ה נתחזק באמונת חכמים.

"מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא" אהוד גרשוני

הגמרא במסכת בבא מציעא (כ"ז ע"א) מביאה פסוקים מספר דברים:

"לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים"

"וְכֵן תַּעֲשֶׂה לַחֲמֹרוֹ וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְשִׁמְלָתוֹ וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְכָל אֲבֵדַת אֲחִיךָ אֲשֶׁר תֵּאבֹד מִמֶּנּוּ

וּמִצֵּאתָה"

שואלת הגמרא: מדוע התורה מביאה כל כך הרבה דוגמאות לסוגים שונים של אבידה

שצריך להחזיר? הרי כבר כתבה התורה שצריך להחזיר את "כל אבדת אחיך"!

הגמרא מנסה בדרכה להסביר מדוע הייתה זקוקה התורה לכל אחת מהדוגמאות

המובאות בפסוק, אך עם זאת, היא 'נתקעת' ואיננה מצליחה להבין מדוע כתבה

התורה שצריך להחזיר גם "שה".

הגמרא מנסה להסביר ולומר שהמילה 'שור' נכתבה כדי לרבות שצריך להחזיר אפילו

את גיזת הזנב של השור, ו'שה' נכתבה כדי לרבות שצריך להחזיר גם כן את גיזותיו,

את הצמר, של השה.

הגמרא דוחה את ההצעה הזו ואומרת: הרי הדבר יכול להילמד ב'קל וחומר'! הרי אם

מחזירים דבר כה קטן כמו גיזת זנבו של השה, קל וחומר שמחזירים את צמרו היקר

ושווה הערך של השה! וממילא לא יכול להיות שכתבה התורה את המילה 'שה'

בשביל דבר היכול להילמד בקל וחומר.

על מימרא זו של הגמרא מעירים התוספות (ד"ה 'שה דאבידה'): "מקשינן: ונימא: 'דאטיא בק"ו – טרח וכתב לה קרא!' ותירץ הר"י כהן, דכיון דנכתב 'שור' לגיזת זנבו, הוי גיזת שה בכלל 'כל אבידת אחיך'."

התוספות מציעים לומר כך: נכון, באמת יש קל וחומר בין השור לשה, אבל על כל פנים, לפעמים התורה כותבת ומרחיבה, גם דברים שמגיעים בקל וחומר. אך דוחים התוספות את הקושיה ואומרים, שכאן אין קל וחומר, אלא ברגע שהתורה כתבה, 'שור' ממילא המילה 'שה' נהיית מיותרת, והיא נכנסת לכלל הגדול של 'כל אבידת אחיך'. ועל כן אין זה קל וחומר מפורש, וממילא לא ניתן לומר את הכלל: 'כל מילתא דאטיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא', כלל שאומר שלפעמים התורה מרחיבה וכותבת דברים מיותרים לכאורה, על אף שהיינו יכולים להבין אותם בקל וחומר.

הכלל 'מילתא דאטיא בקל וחומר...' שמציעים התוס' כתירוץ לגמרא ודוחים אותו, מופיע בגמרא בהרבה מקומות בש"ס, ונשאלת השאלה: אנחנו הרי יודעים שאין מילה מיותרת בתורה, וזו גם דרכה של הגמרא – בכל מילה לחפש את הדרשה והמשמעות המתאימה לה. אז אם כן, האם הכלל 'מילתא דאטיא בק"ו..' הוא לכתחילה!? זאת אומרת, האם כשאנחנו לומדים את דברי התורה, אנו יודעים שהתורה לפעמים מרחיבה, או שבדיעבד כאשר אנחנו 'נתקעים' עם מילה 'מיותרת' כמו המילה 'שה' בפסוק אצלנו, אז ורק אז, אנחנו נעזרים בכלל "מילתא דאטיא..." ופותרים את הבעיה? הרי לכאורה כשאנחנו לא מצליחים למצוא סיבה לכתיבתה של מילה בתורה, האמירה 'לפעמים התורה מרחיבה דברים על אף שאינם היו צריכים

להיכתב כי הם מובנים 'בקל וחומר', יכולה לשנות הרבה דברים בתפיסת העולם שלפיה אף מילה בתורה אינה מיותרת ולכל מילה יש משמעות. יתרה מזאת, למה אם כן לא אומרים כך על עוד מידות שבהן נדרשת התורה, כמו גזירה שווה וכדומה?

ננסה בעז"ה לענות על שאלה זו בשני מישורים: במישור השכלי, ובמישור הרעיוני.

במישור השכלי ניתן להסתכל על המשפט 'מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא' באופן אחר. ראשית, המילה 'טרח' מראה כביכול את 'הטרח' של התורה לכתוב דוגמה שלכאורה היינו יכולים להבין לבד. ממילא, אם התורה טרחה לכתוב דברים שהיינו יכולים לחשוב עליהם לבד, כנראה זה לא לשווא. כנראה הדוגמה שהתורה טרחה לכתוב, יש לה סיבה, אבל אנו איננו יודעים אותה.

לא כל דבר שנכתב בתורה אנו יכולים להבין. אגב, בשל כך כותב רש"י לגבי המילה 'שה' בסוגייתנו, שיש בוודאי טעם לכך שהתורה כתבה אותה. אך טעם, זה נשגב מבינתנו.

אם כן, ניתן לפרש ולומר שאכן התורה בכללה אינה כותבת 'דברים סתם'. לכל דבר שכתוב יש טעם. הגמרא ואנחנו הלומדים מנסים למצוא את הסיבה לכתיבה של כל מילה ודוגמה בתורה. וממילא, כאשר הגענו למצב שיש מושג שהיינו יכולים להבין אותו גם בלי שהתורה הייתה כותבת אותו והיא בכל זאת כתבה אותו – כנראה באמת אולי אין כאן איזשהו קל וחומר, ואנחנו טועים בהבנתנו, או שמא למרות הקל וחומר ישנו איזשהו חידוש בדוגמה ה'מיותרת' שאנו פשוט איננו יודעים אותו.

עוד ניתן לומר, שדיברה התורה בלשון בני אדם. גם אצלנו, בני האדם, יש דברים המגיעים בקל וחומר, ובכל זאת אנחנו אומרים אותם.

לדוגמה: מורה מעניש את התלמיד הטוב והמצטיין בכיתה עקב דיבור לא יפה שנפלט לו בטעות. מיד לאחר מכן, תלמיד אחר מהכיתה, הידוע בדיבורו הנגוע, אומר מילה לא יפה לעיני כל הכיתה, רגע אחרי שהתלמיד המצטיין נענש על כך. המורה מיד יפנה לתלמיד הפחות טוב שזה עתה דיבר לא יפה ויאמר לו: "פלוגי, גם אתה נענש על דיבורך הלא יפה, בדיוק כמו שנענש אלמוני המצטיין". נשאלת השאלה: בוודאי שייענש התלמיד הפחות טוב! הרי התלמיד המצטיין והאהוב על המורה נענש, קל וחומר שהתלמיד הידוע בדיבורו הנגוע ייענש, אפילו לא צריך לומר את זה! ברור לכולנו שיכולות להיות הרבה סיבות לכך שהמורה ציין בכל זאת גם את ענישתו של התלמיד הפחות טוב, על אף העובדה שברור שהוא ייענש גם כן, אך המורה בכל זאת לא ציין את הסיבות הללו בפני הכיתה, כי הוא לא ראה בכך צורך בכך.

כך גם כאן, ישנה בוודאות סיבה להבאת הדוגמה שהייתה יכולה להיות מובנת לפי ההיגיון, אך לפעמים, מטעמים שאינם ידועים לנו, טורחת התורה וכותבת גם דוגמאות שהיו פשוטות להבנה ממילא.

ולכן כשאנחנו איננו מצליחים למצוא את ההיגיון הטמון בכתיבת מילה מסוימת, אנחנו מרימים ידיים כביכול ואומרים: 'טוב, נשגב מבינתנו מדוע כתבה זאת התורה'.

בהביט הרעיוני, העמוק והנפלא יותר, נעיין בפירושו של ה'בני יששכר':

והנה אודיעך ידידי אגב אורחא בכאן ותשכיל ותדע, בזה הים הגדול רחב ידים תלמוד שלנו, תמצא בו כמה פעמים מלתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא, ולמה כזאת, ולמה לא מצינו כזאת בשארי המדות הי"ג שבתורה לומר מלתא דאתיא בגזירה שוה ובבנין אב וכיוצא טרח וכתב לה קרא, (הגם שהר"ן ז"ל דחק לפעמים מחמת הכרח איזה קושיא לומר מלתא דאתיא בגזירה שוה טרח וכו', אבל לא מצינו בש"ס בפירוש רק מדת קל וחומר), ומהראוי להבין למה ישתנה בזה מדת הקל וחומר מכל המדות, וגם טורח זה למה לנו גם במדת הקל וחומר. ונראה לי, דהנה כל המדות אינם על פי שכל אנושי רק מקובלים בתורה, ומדת קל וחומר בלבד הוא גם כן על פי השכל, ובכדי שנדע שהתורה הוא למעלה מן השכל והוא רצונו ית"ש ואין להשתמש בחקירות אנושיית בדרכי התורה, על כן מלתא דאתיא בקל וחומר (שהוא שכל אנושי) טרח וכתב מן התורה, וכיון שנכתב הדבר בתורה הרי הוא למעלה מן השכל.

ה'בני יששכר' עונה על אחת משאלותינו הראשונות: מדוע לא נמצא באף מקום בש"ס שאומרים 'מילתא דאתיא בגזירה שווה טרח וכתב לה קרא', או בכל מידה אחרת שהיא אינה קל וחומר?

ותשובתו: מכיוון שקל וחומר הוא דבר שאנחנו יכולים להשיגו גם מהשכל, הרי הוא דבר הגיוני שגם קורה לנו ביומיום, התורה טורחת לכתוב לנו אותו כדי שנדע שהתורה היא למעלה מהשכל. ואפילו דברים שהיינו יכולים להשיגם או להבינם בשכלנו,

התורה היא למעלה מכך, והיא 'תטרח' ותכתוב דברים שהיינו יכולים להבין לבד כדי שנזכור שהתורה היא יותר מזה.

הסבר זה גם מתקשר להסבר הראשון: מכיוון שהתורה היא למעלה מהשכל, אנחנו לא מוצאים תמיד הסברים לכל מילה שכתובה בתורה, כי היא מעלינו בחלק מהמקרים.

ואיה השה?

ידידיה אלטשולר ויהודה מאיר וידר

בגמרא במסכת בבא מציעא דף כ"ז ע"ב מובא פסוק מספר דברים פרק כ"ב פסוק א':

"לֹא תִרְאֶה אֶת שׁוֹר אָחִיךָ אוֹ אֶת שִׁיׁוֹ כְּדָחִים וְהִתְעַלְמָתָּ מֵהֶם הִשָּׁב תְּנִיבֵם לְאָחִיךָ:"

וכן את פסוק ג': "וְכֵן תַּעֲשֶׂה לַחֲמֹרוֹ וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְשִׁמְלָתוֹ וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְכָל אֲבֹדֶת אָחִיךָ

אֲשֶׁר תֵּאבֹד מִמֶּנּוּ וּמִצִּאתָהּ לֹא תִוָּכַל לְהִתְעַלֵּם:"

הגמרא מנסה להבין מדוע הוציאו מכלל האבידות שצריך להשיב את השמלה, את

השור, את החמור ואת השה.

הגמרא מציעה אפשרויות:

את השמלה התורה הוציאה מכלל 'אבידות אחיך' על מנת ללמד שכמו שבשמלה יש

סימנים, ויש תובעים – אנשים שרוצים בה, כך בכל 'אבידות אחיך' – אתה צריך

להשיב רק אם יש לאבידה סימנים ותובעים.

את החמור התורה הוציאה מכלל 'אבידות אחיך' כדי ללמד שצריך להחזיר את החמור

גם אם הסימנים לא בגופו ממש אלא באוכף שלו – וכך בכל אבידות מעין אלו.

את השור התורה הוציאה מכלל 'אבידות אחיך' כדי ללמד שאם מישהו מוצא את גיזת

זנבו (הצמר שבזנב השור שנשאר אחרי התספורת שעשו לו) צריך להשיב אותה

לבעליה (בסימנים ותובעים).

כך הגמרא תירצה את השאלה מדוע הוציאו את השמלה, החמור והשור מכלל אבידות אחיך.

כשהגמרא מגיעה אל השה, היא 'מסתבכת' ולא מצליחה לתרץ אותו.

רבא אומר: "חמור דבור לרבי יהודה, ושה דאבידה לדברי הכל קשיא". רבא אומר שיש מקרה בידינו נזקי כלים שבו רבי יהודה לא מצליח לפרש את צורכו של החמור בפסוק, ושאצלנו לדברי כולם לא נמצא פתרון למילה המיותרת 'שה'.

הגמרא מציעה שלוש אפשרויות לצורך במילה 'שה', ואת שלושן היא דוחה.

ההצעה הראשונה היא שלומדים משה שאפילו אם מישהו מוצא את הצמר של השה אחרי שגזזו אותו, צריך להחזירו.

דוחה הגמרא: זה מיותר! אפשר ללמוד את זה מ'קל וחומר'. אם צריך להחזיר את גיזת זנבו של השור, קל וחומר שצריך להשיב את הצמר של השה, שהרי פה הרווח גדול הרבה יותר.

הגמרא מנסה שוב: אולי נלמד מהשה שאפילו את הגללים שלו צריך להחזיר?

דוחה הגמרא: ידוע שאת הגללים הבעלים מפקירים על אף שיש בהם איזושהי חשיבות, משמע שזו אבידה שאין לה תובעים, ולא צריך להשיבה.

ההצעה השלישית: אולי לומדים מהשה שסימנים דאורייתא!

גם את ההצעה הזאת הגמרא דוחה ואומרת: אם תלמד שסימנים דאורייתא, אפשר ללמוד זאת מהשמלה, שעליה נאמר כבר במשנה: "מה שמלה מיוחדת שיש בה סימנים ויש לה תובעין, אף כל דבר שיש בו סימנים ויש לו תובעים חייב להכריז."

פה הגמרא כביכול 'מתייאשת'.

אומר רש"י: "אמרי, מדנקט תנא במתני' למילף סימנים משמלה בהדי תובעין, פשיטא ליה דשה למלתא אחריתי אתא, ואנן הוא דלא ידעינן. משום הכי לא פשיטא ליה לקמן סימנים משה, הלכך קשיא לן למאי אתא". רש"י אומר שאנחנו יודעים שהשה נועד ללמד משהו, אך איננו יודעים מהו הדבר הנלמד.

בשלב זה הגמרא יודעת שיש משמעות לשה, אבל היא איננה מוצאת מהי, ועוברת לסוגיה הבאה!

נשארנו עם שאלה גדולה: מהי משמעות המילה 'שה', המיותרת לכאורה? ניסינו לחפש במפרשים וגם לחשוב בעצמנו, והגענו למספר תשובות. לפי התשובות שמצאנו הגענו למסקנה שגם המפרשים שהצליחו לפרש את המשמעות של השה, טוענים ש'השה המיותר' נועד למטרה רוחנית דווקא ובגלל זה אין לו הסבר פשוט. התשובה הראשונה היא של המהרש"א.

מהרש"א, 'חידושי אגדות' מסכת מכות דף כד ע"א:

"שנאמר: תעיתי כשה אובד בקש וגו'. אמר תעיתי כשה אובד המתבקש מבעליו בן בקש עבדיך האובד בגלות, ואף שפשע העבד בך, הנה מצותיך לא שכחתי והם עמי

בגלות, וראוי לך לבקש אותי בשביל מצותיך אשר עמי. ובדרך צחות נאמר בזה הכתוב לפי מה שנאמר בפרק אלו מציאות דשה דכתבה בפרשת אבדה לכולי עלמא קשיא דלא איצטריך ליה, וע"ז אמר כ"י הנני אומר תעיתי כשה אובד, ר"ל כשה האובד האמור בפרשת אבדה דלא איצטריך ליה בקרא, אבל הוא רמוז על ישראל הנקראים שה פזורה והם המה שה דאבדה שבתורה, שהשם יתברך ברוך הוא הוא בעליו של אותו השה ומבקשו להוציא מאבדתו מן הגלות וק"ל."

במילים שלנו:

כתוב בתהלים קי"ט: "תעיתי כשה אובד". האדם בגלות אומר לה: תעיתי כמו שה שאבד מבעליו, אך למרות שחטאתי ושפשעתי, את מצוותיך לא שכחתי וראוי לך שתחזיר אותי אליך בשל מצוותיך שאני שומר. כך המהרש"א בעצם מפרש את עניין השה הנוגע אלינו, ומחדד שישראל מכונים 'שה פזורה', **וזה השה 'המיותר' שבתורה, השה הזה רומז על עם ישראל**. עם ישראל הוא אבידה, וה' יתברך הוא בעליו שרוצה להוציאו מהגלות.

גם ה'שם משמואל²⁷ מפרש שעם ישראל הוא האבידה. הוא אומר שצריך כל אדם שיהיו לו תמיד שני אותות – אות ברית המילה ואות התפילין, ובשבת במקום אות

²⁷ "ונראה דהנה אמרו ז"ל שצריך כל אדם להיות לו תמיד שני אותות אות מילה ואות תפילין ובשבת במקום אות תפילין אות שבת. ובטעמו של דבר שצריכין שני אותות דוקא ולא סגי לי' באחת, הגיד כ"ק אבי אדומו"ר זצלה"ה כי האדם בזה העולם הוא כאבדה, כמ"ש (תהלים קי"ט) 'תעיתי כשה אובד', ואבדה מחזירין בסימנים, והיינו שכל אחד ימצא את שרשו ע"י סימנים, ושני סימנים הם סימן מובהק דמועיל מדאורייתא, ודפח"ח." (שם משמואל פרשת אמור, ח)

התפילין – אות השבת. מה הסיבה לכך? אבידה צריכה שני סימנים דווקא, על מנת שסימנה יהיה מובהק ושהבעלים יוכל לקבל אותה בחזרה.

ואביו זצ"ל נותן את סיבת האותות. הוא אומר שאדם בעולם הזה הוא כאבידה, כמו שכתוב: (תהלים קיט, קעו) "תעיתי כשה אובד", ובזכות הסימנים הטמונים בו ובנפשו (ואלו אלו האותות) יוכל כל אדם למצוא את עצמו ואת נשמתו בעולם הזה!

ניסינו להציע גם פירוש משלנו לקושיה מדוע הוציאו את השה מכלל אבידות אחיך, אבל בסגנון קצת שונה מהגמרא:

הגמרא תירצה את השמלה, החמור והשור, וגילינו שבכולם יש משהו משותף שבשה אין.

את שלושתם האדם צריך ליום יום:

את השמלה כי זהו מלבושו, הוא לא יכול בלי זה.

את החמור כי רק ככה הוא יכול להיות נייד ולעבור ממקום למקום, במיוחד בתקופה ההיא שהייתה סכנה ללכת בדרכים ברגל מפני שודדים וחיות מסוכנות.

ואת השור כי רק ככה אפשר לעבוד, והעבודה נחוצה לשם פרנסתו של האדם.

למרות הייחוד הקיים בכל אחד מהם, בשלושתם ישנו הצורך הבסיסי ליום יום, ואילו השה כביכול לא נחוץ, הוא רק גור, אין לו כמעט צמר, אין לו חלב – ורק בעתיד תהיה לו חשיבות. אבל כרגע לא קיים בו שום צורך יומיומי.

תירצנו שציינו אותו רק כדי להדגיש שגם אם כרגע החפץ אינו נחוץ, מצוות השבת אבידה קיימת בו ואין לדחותה.

לומדים מזה שכך גם את כל 'אבידות אחיך' צריך להשיב לבעליהם, ואפילו אם אלה דברים שכרגע אינם נחוצים, ולכאורה אין שום תכיפות בהחזרתיהם, בעתיד יהיה בהם צורך!

הכרזה – עיון במשנה הלל שיר ונעם מאירסון

"ועד מתי חייב להכריז? עד כדי שידעו בו שכניו, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: שלש רגלים, ואחר הרגל האחרון שבעה ימים, כדי שילך לביתו שלשה ויחזר שלשה ויכריז יום אחד²⁸:"

המשנה פותחת בשאלה: "ועד מתי חייב להכריז?" שאלה זו נובעת מהסיפא של המשנה הקודמת: "...כל דבר שיש בו סימנים ויש לו תובעים, חייב להכריז." רבי מאיר סובר, שצריך להכריז עד שהשכנים ידעו.

לעומתו רבי יהודה סובר שצריך להכריז שלוש רגלים ועוד שבעה ימים אחרי הרגל השלישי - "כדי שילך לביתו שלשה (ימים) ויחזר שלשה ויכריז יום אחד:".

המקור לחובת ההכרזה

כתוב בתורה: "לא תראה את נשור אחיך או את שיו נדחים והתעלמת מהם השב תשיבם לאחיה: ואם לא קרוב אחיך אליך ולא ידעתו ואספתו אל תוף ביתך והיה עמך עד דרש אחיך אתו והשביתו לו:"²⁹

²⁸ בבא מציעא פרק ב משנה ו

²⁹ דברים כב א-ב

נראה שהחובה מהתורה היא לשמור את המציאה בבית עד שהמאבד יבוא וידרוש אותה. אם כן מהו מקור דין הכרזה? והאם חובת ההכרזה היא מהתורה או מדברי חכמים?

אולי לומדים דין הכרזה מהדרשה המופיעה משנה הבאה: "עַד דְּרַשׁ אַחִיךָ אֹתוֹ" - "עַד שֶׁתִּדְרֹשׁ אֶת אַחִיךָ", כלומר שגם המוצא דורש את המאבד. וכן מופיע במכילתא: "עד דרוש אחיך - עד שיצא עליו כרוזה"

עוד אפשרות למקור דין הכרזה היא מהפסוק: "השב תשיבם" שהמוצא צריך לטרוח כדי להשיב את האבדה.

ויש המדייקים זאת מהסיפא של המשנה הקודמת: "חייב להכריז" אחרי שהמשנה דְּרַשָּׁה דְּרַשָּׁה מהתורה.

הרמב"ם פוסק: "המוצא אֲבֵדָה שֶׁהוּא חַיֵּב לְהַחֲזִירָה חַיֵּב לְהַכְרִיז עָלֶיהָ וְלְהוֹדִיעָה וְלֹא מִי שֶׁאֲבֵד לוֹ מִין פְּלוֹנִי יִבֹּא וְיִתֵּן סִימָנִין וְיִטַּל"³⁰.

לסיכום חלק זה, מסתבר שחובת ההכרזה נלמדת מהתורה, אך מקום ומשך ההכרזה הם תקנת חכמים ועליהם נחלקו התנאים במשנתנו.

עיון לשוני:

שיטת ר' מאיר - "עד כדי שידעו בו שכניו"

³⁰ הלכות גזילה ואבידה יג א

הגמרא מסבירה ש"שכניו" הכוונה לשכניו מקום שנמצאת בו אבדה³¹.

שיטת ר' יהודה - "שֶׁלֶשׁ רְגָלִים, וְאַחַר הָרֶגֶל הָאַחֲרוֹן שְׁבַע יָמִים, כְּדִי שְׁיִלַּךְ לְבֵיתוֹ
שְׁלֹשָׁה וַיַּחְזֹר שְׁלֹשָׁה וַיִּכְרִיז יוֹם אֶחָד".

בגמרא מפורש שלדעת ר"י מכריזים בירושלים באבן הטוען.

סוף לשונו של ר"י (כְּדִי שְׁיִלַּךְ וכו') אינה ברורה והמפרשים פירשוה בכמה דרכים:

א. המאבד ילך לביתו שלושה ימים, יבדוק אם איבד חפץ, יחזור שלושה ימים
לירושלים, והמאבד יכריז יום אחד: "אני איבדתי ואלו סימניה" (רש"י, ריטב"א). או
שביום השביעי המוצא עדיין יכריז (תוספות, תורת חיים, רמב"ם).

ב. המאבד ילך לביתו שלושה ימים, יחפש (לדעת ר"ת, המילה להכריז כאן היא
במשמעות של חיפוש) בביתו יום אחד כדי לדעת אם איבד את החפץ, ויחזור שלושה
ימים לירושלים. וכתבו "ויכריז יום אחד" בסוף (ולא באמצע) בגלל שרצו לשנות
הליכה וחזרה ביחד³². (ר"ת)

ג. המשפט "כדי שילך וכו'" מוסב על המוצא שאם הוא מצא את המאבד הוא חוזר
לביתו להביא את האבדה ואז חוזר ומחפש את המאבד עוד פעם כדי להחזיר לו. שלא
יצטרך לקחת איתו את האבידה כל פעם.

³¹ הגמ' דחתה את האפשרות שהכוונה לשכני המאבד, אך אולי ניתן לפרש שהכוונה לשכני המוצא.

³² ריטב"א, אך הוא דוחה את סברת ר"ת.

מעניין לציין שר"מ אומר את מטרת ההכרזה: "עד... שידעו... שכיניו" ולא אומר כמה זמן צריך, ואילו ר"י אומר זמן "שלוש רגלים..." ולא אומר לשם מה.

המחלוקת

מחלוקתם של רבי יהודה ורבי מאיר היא די קיצונית,

ר"מ חושב שמספיק שאדם יכריז בסביבת המקום לאלו שיש סיכוי גבוה שאיבדו את החפץ, ואילו ר"י מצריך שההכרזה תגיע לכל ישראל גם לאלו שבתפוצות ובמשך זמן ארוך כל כך עד שבטוח שכל יהודי ישמע על כך.

יכול להיות שטעם מחלוקתם הוא רק בכמה מחמירים ומטריחים את המוצא, או עד כמה חוששים לאנשים ומקרים רחוקים.

אך גם יכול להיות שמחלוקתם היא מהותית יותר, ר"מ חושב שאין שום חיוב או צורך להכריז לכל עם ישראל, למה שמה שמצאתי באמצע תְּקוּעָה יהיה שייך ליהודי שגר בסוריא. זה יהיה סתם בזבוז זמן להכריז שלוש רגלים בירושלים. ור"י סובר שהשבת אבידה היא מצווה הקושרת את כלל ישראל ומראה את האחוה החיבה והאחדות שבינינו ואם כן ראוי לעשותה בזמן שכל העם עולים יחד לבית המקדש³³.

³³ אם כי לפי הסבר זה פחות מובן מדוע צריך 3 רגלים ושבע ימים ולא סגי בחד.

ה"דברות משה" מפרש שבמקום שאין חשש שהאבידה נפלה מעולי רגלים, גם ר' יהודה מודה שמספיק להכריז ל"שכנים". ובמקום שהרוב עולי רגלים, גם ר' מאיר סובר צריכים להכריז בירושלים. הם נחלקו שהאבידה נמצאה במקום שהמיעוט עולי רגלים שר' מאיר לא חושש להם ור' יהודה כן.

והוא גם מוסיף שיכול להיות שגם ר' יהודה חושב שבהתחלה המוצא מכריז לשכנים. והם נחלקו במקרה שהמוצא לא מצא את המאבד: שר"מ סובר שתהא מונחת האבידה אצלו עד שיבוא אליהו, ור"י מצריך את המוצא להכריז גם בירושלים.

אפשרות נוספת להבנת המחלוקת היא שר"י ור"מ לא נחלקו על מקום ההכרזה שנמצא בירושלים כפי שמופיע במקומות אחרים³⁴, אלא במשך ההכרזה: ר"י סובר שלושה רגלים להבטיח את זה שכולם ישמעו, ור"מ סובר שמספיק בזמן מועט שאם הוא היה מכריז במקום האבידה היו יודעים כבר שכיניו³⁵.

להלכה

הרמב"ם פסק כר"י, והוא מוסיף "משחרב בית המקדש התקינו שיהיו מכריזין בבתי כנסיות ובבתי מדרשות. משרב האנסיין ואמרו המציאה של מלך היא התקינו שיהיו מודיעין לשכניו ולמידעיו ודיו".

³⁴ ראה בתענית "אבן הטוען".

³⁵ לפי הסבר זה מדויקת הלשון "כדי..." בכף הדמיון.

והשו"ע מוסיף "ובזמן שיש אנשים שאומרים אבידה הנמצאת של מלך היא מודיע לשכניו ומיודעיו ודיו"³⁶

לסיכום

ראינו שמחלוקתם של ר"מ ור"י על היקף ההכרזה היא קיצונית. ר"מ סובר שמספיק להכריז בסביבת מקום המציאה עד שידעו השכנים, ור"י מצריך להכריז שלוש רגלים עד שידעו כל ישראל.

ראינו שלשונו של כל אחד מהם אינו ברור דיו, וניסינו להבין את טעם מחלוקתם.

ראינו שהרמב"ם והשו"ע פסקו כר"י, אך משחרב הבית ורבו האנסיין נוהגים כרבי מאיר.

³⁶ אולי הרמב"ם והשו"ע חולקים האם המערכת של השבת אבידה התחלפה לגמרי או רק התחלפה זמנית, כמו שהפוסקים נחלקו לגבי מקום הדלקת נר חנוכה.

האם DNA נחשב סימן מובהק? ישי ציונוב וחננאל זקבר

רצינו לבדוק האם DNA נחשב סימן מובהק.

מה זה בעצם משנה?

הנה מקרה לדוגמה: מצאו מת ולא יודעים מי הוא, אבל יודעים את ה-DNA שלו ויודעים שהוא שייך לפלוני אלמוני. השאלה היא האם יכולים לשחרר את אשתו של פלוני מעגינותה.

מצד אחד הסיכוי של DNA לאיתור הוא עצום, ואף שואף למאה אחוז. מצד שני כן יש חשש מסוים.

הגמרא בסוגייתנו דנה בענייני הסימנים:

"איבעיא להו, סימנין דאורייתא או דרבנן? מאי נפקא מינה? לאהדורי גט אשה

בסימנים. אי אמרת דאורייתא, מהדרין, ואי אמרת דרבנן, כי עבוד רבנן

תקנתא בממונא, אבל באיסורא לא עבוד רבנן תקנתא."

הגמרא ממשיכה לדון בשאלה האם סימנים הם דאורייתא או דרבנן, ומביאה הוכחות

לשני הצדדים, אבל אנחנו לא מצליחים להבין חד משמעית למה הגמרא התכוונה:

האם היא הצליחה להוכיח שהסימנים דאורייתא או לא?

לדעת רוב הראשונים סימנים הם דרבנן, ומעט מהראשונים סוברים שסימנים דאורייתא.

לדעת רוב הפוסקים, אפילו אלו שטוענים שסימנים דרבנן, סימנים מובהקים הם דאורייתא.

בעניין התרת עגונה על פי זיהוי DNA:

הגאון ר' זלמן נחמיה גולדברג זצ"ל אומר: "בדיקת DNA נראה שנחשב סימן מובהק", ומסביר מדוע: "הסיכוי למציאת אדם בעל סימני זיהוי דומים הוא אחד מתוך לעשרה בליון".

הגר"ן פוסק: "וכינתן להתיר אישה על סמך בדיקה זאת". אומנם הוא מסייג ואומר שלדעתו עדיף לצרף שני רבנים מובהקים ולדון בעניין.

אולם ישנם פוסקים שלשיטתם DNA הוא סימן בינוני בלבד, הקרוב למובהק.

הרב יעקב רוז'ה שליט"א, רב הארגון זק"א, הסתמך על פסיקת בית הדין של הגר"ש וואזנר שפסקו: "כשהשוואה נעשית בין התאים שבגופה לתאים שמוכרים מהאדם בהיותו חי, זהו סימן בינוני הקרוב למובהק; כשהשוואה נעשית בין הגופה להורי הנעדר או לצאצאיו, אין זה יותר מסימן בינוני".

לדברי הרב רוז'ה, "כאשר מדובר באדם נשוי, יש להחמיר כדעת בית הדין של הגר"ש וואזנר שליט"א (כך במקור, נפטר בשנת ה'תשע"ה), אולם בשעה שמדובר ברווק או באשה, יש להקל כדעת הרב גולדברג והחילוק פשוט".

חשוב לציין שהגר"ש וואזנר אומר שכשמדובר בסימן בינוני קרוב למובהק, אי אפשר להסתמך רק עליו, אלא צריך לצרפו לסימנים נוספים.

לסיכום, התרת עגונות על סמך זיהוי DNA היא נושא מורכב מאוד, וישנה מחלוקת עיקרית בין הגר"ן לבין הגר"ש וואזנר בשאלה האם DNA הוא סימן מובהק או קרוב למובהק (כלומר האם מספיק DNA לבדו או שצריך סימנים נוספים להתרת עגונות). הגר"ש וואזנר מוסיף ואומר שיש גם הבדל אם בדיקת ה-DNA נעשית בהשוואה למת עצמו או בהשוואה לקרוביו: אם בהשוואה לקרוביו הבדיקה היא סימן בינוני, ואם בהשוואה למנוח, הבדיקה תהיה סימן בינוני הקרוב למובהק.

(חשוב לנו לציין שכל מה שהבאנו כאן הוא דווקא בנוגע ל-DNA לעניין התרת עגונות, אבל בנושאים אחרים, כגון הרשעה של אדם על סמך DNA, אי אפשר בכלל להרשיע על סמך DNA, אלא רק להביא כיווני חקירה נוספים בעקבותיו.)

וכך כתוב באינציקלופדיה היהודית:

"לעניין זה נקבעה הלכה ברורה, 'על פי שניים עדים יקום דבר'. לא על בסיס ראיות

נסיבתיות, תהיינה מוכחות וחותכות ככל שתהיינה."

האם תמיד צריך לחשוש לשאלה?

צור עמישב ויאיר שיפריס

אומרת הגמרא: (בבא מציעא כ"ז ע"ב).

ת"ש: אין מעידין אלא על פרצוף הפנים עם החוטם, אע"פ שיש סימנין בגופו ובכליו (אסור להעיד על אדם שמת שזה הוא האדם, אלא אם רואים את הפנים שלו עם האף, זאת אף על פי שיש לו סימנים בגופו ובכליו שהוא באמת הוא). **שמע מינה, סימנין לאו דאורייתא** (מכאן לומדים שסימנים לא מדאורייתא). **אמרי, גופו דארוך וגוץ, כליו דחיישינן לשאלה** (אמרו גופו מדובר בארוך או גוץ – יש הרבה כאלה, והבגדים שלו יכולים להיות מושאלים). **אי חיישינן לשאלה, חמור בסימני אוכף, היכי מהדרינן?** (אם באמת חוששים שישאיל, איך מחזירים חמור בסימני אוכף?) **אמרי: אוכף לא שאולי אינשי, אוכפא משום דמסקב ליה לחמרא** (אוכף לא משאילים לחמור אחר, משום שהוא לא נוח לו ועלול לפצוע אותו). **איבעית אימא, כליו – בחיורי ובסומקי** (אם תרצה אמור שמדובר כאן בכלים עם צבעים שונים, אבל זה לא נחשב סימן, כי יש הרבה עם צבעים כאלו). **אלא הא דתניא: מצאו קשור בכיס, או בארנקי, ובטבעת, או שמצאו בין כליו – אפילו לזמן מרובה, כשר (זה סימן כשהוא מוצא ארנק או טבעת שהם כן סימן טוב מספיק!). ואי סלקא דעתך חיישינן לשאלה, כי מצאו קשור בכיס – אמאי כשר? ניחוש לשאלה!** (מקשה הגמרא: אבל אם אמרו שבכליו חוששים שהוא השאיל למישהו, למה ארנק וטבעת כן יהיו סימן טוב מספיק?) **אמרי, כיס וארנקי וטבעת לא משאלי אינשי. כיס וארנקי – משום דמסמני, וטבעת – משום דמזייף.** (מתרצת הגמרא: כיס וארנק וטבעת אנשים לא נוהגים להשאיל. כיס

וארנק משום שהם מביאים מזל, ומי שמשאיל אותם נותן כביכול את מזלו למישהו אחר, וטבעת משום שאדם משתמש בטבעת שלו כדי לשלוח דברים, ולכל אחד יש טבעת מיוחדת משל עצמו והוא אינו רוצה להשאיל אותה לאחרים).

באשר לקביעת הגמרא 'כיס ארנקי וטבעת לא משאלי אינשי' תמהו המפרשים היאך אמר יעקב כשהביאו לו את כתונת יוסף 'טורף טורף יוסף'?! הרי חיישין לשאלה! ואם כן, ניחוש שהשאיל יוסף בגדיו לאחר, ואותו אדם נטרף, ויוסף עודנו חי!

עונה האדמו"ר בעל ה'אמרי אמת' שדבר שלא נוהגים להשאיל, לא צריך לחשוש לשאלה, שכן כתונת יוסף הייתה חפץ שקיבל מאביו מאהבתו אליו, והיה חשוב ויקר לו מאוד, ולכן לא ייתכן שהיה משאיל אותה לאדם אחר, וכך יעקב ידע שזה אכן הוא שנטרף.

בשו"ת 'חמדת שלמה' מוסיפים שהכתונת הייתה שייכת ליעקב, ולא היה יוסף יכול להשאילה לאחר.

מקור נוסף בתנ"ך שמוזכר בו נושא הסימנים הוא סיפור של מות שאול. בסיפור של מותו של שאול המלך מופיע נער עמלקי, מספר על מותו של שאול, ומביא את חפצי המלוכה שלו:

"וְאֶקַח הַנֶּזֶר אֲשֶׁר עַל-רֹאשׁוֹ וְאֶצְעָדָה אֲשֶׁר עַל-זְרְעוֹ וְאֶבִּיאֵם אֶל-אֲדֹנִי הַנָּה:"

הנער מביא את הכתר והצמיד של שאול המלך אל דוד, ומספר לו על מות שאול.

מדוע דוד לא חשש לשאלה?

נראה שכאן אלו חפצים יקרים, ידועים ומובהקים, ואפשר לדעת בוודאות שהם של המלך ושהוא לא היה משאיל אותם לאף אחד.

מדבר זה אנו למדים שכאשר חפץ חשוב לאדם, הוא לא ישאיל אותו לאחרים כי הוא מפחד שהוא יאבד, ועל כן איננו חוששים שהוא השאיל את החפץ למישהו אחר.

שיטת רבא בדיני השבת אבידה

הקשר בין פסיקת רבא בסוגיית 'סימנים דאורייתא או דרבנן' לבין פסיקתו בסוגיית 'יאוּשׁ שלא מדעת' ישי גילוני, עיוני בר יוסף ויהודה שיפריס

במחלוקת בין אביי לרבא בשאלה האם 'יאוּשׁ שלא מדעת' נחשב יאוּשׁ, רבא פוסק שייאוּשׁ שלא מדעת נחשב יאוּשׁ:

"איתמר: יאוּשׁ שלא מדעת, אביי אמר: לא הוי יאוּשׁ, ורבא אמר: הוי יאוּשׁ.

אביי אמר: לא הוי יאוּשׁ, דהא לא ידע דנפל מיניה. רבא אמר: הוי יאוּשׁ, דלכי ידע דנפל מיניה. מימר אמר: סימנא לית לי בגויה, מהשתא הוא דמיאשׁ." (בבא מציעא כא ע"ב)

בסוגיית סימנים דאורייתא או דרבנן, רבא פוסק (לכאורה) שסימנים דאורייתא: "אמר רבא: סימנין דאורייתא, דכתיב "והיה עמך עד דרש אחיך אתו". וכי תעלה על דעתך שיתננו קודם שידרשנו? אלא דרשהו אם רמאי הוא או אינו רמאי. לאו בסימנין? שמע מינה." (בבא מציעא כז ע"ב–כח ע"א)

האם יש לרבא שיטה מסוימת שחוזרת על עצמה בכל דיני השבת אבידה? האם הדעה שלו, שייאוּשׁ שלא מדעת נחשב יאוּשׁ, קשורה לדעתו שסימנים נלמדים מהתורה?

לפי רבא, ב'יאוּשׁ שלא מדעת' המוצא לא חייב להכריז על האבידה, אפילו אם הוא מצא אותה לפני שהמאבד בכלל יודע שהיא אבדה. לפי רבא יש חוק, הגדרה כללית,

שאפשר להחזיר אבידה אם יש ייאוש. אפילו במקרה שהמאבד עדיין לא התייאש – זה לא משנה. גם אם במקרים מסוימים ההלכה נראית פחות מתאימה, ישנה הדרך שהיא הכי נוחה ברוב המקרים, והולכים בה תמיד.

בדיון האם סימנים דאורייתא או דרבנן, רבא בהתחלה מנסה להסביר שסימנים זה בכלל דרבנן:

אמר רבא: את"ל סימנין לאו דאורייתא, היכי מהדרינן אבידתא בסימנין? דניחא ליה למוצא אבידה דנהדר בסימנין, כי היכי דכי אבדה ליה לדידיה נמי נהדרו ליה בסימנין.

אמר ליה רב ספרא לרבא וכי אדם עושה טובה לעצמו בממון שאינו שלו? אלא ניחא ליה לבעל אבידה למיהב סימנין ולמשקליה; מידע ידע דעדים לית ליה, ומימר אמר: כולי עלמא לא ידעי סימנין מובהקים דידה, ואנא יהיבנא סימנין מובהקים דידה ושקלנא לה.

רבא מנסה להוכיח שסימנים הם תקנת חכמים מכך שהכי נוח למאבד שיחזירו לו את האבידה ע"פ סימנים; הוא יודע שאין לו עדים, ומכיוון שהוא מכיר את האבידה הכי טוב, כנראה הוא ייתן את הסימן הכי ברור, וכך יוכל לקבל את האבידה.

לאחר מכן, מקשים על הסברה הזאת של רבא:

אלא הא דתנן: מצא תכריך של שטרות או אגודה של שטרות, הרי זה יחזיר.

הכי נמי דניחא ליה ללוה לאהדורי ליה למלוה!?

במקרים מסוימים, לא נוח למאבד אם יחזירו את האבידה ע"פ סימנים. למשל, יכול להיות שיחזירו שטר חוב למלווה במקום ללווה, ואז המלווה יוכל לתבוע מהלווה את הכסף שהיה חייב לו, למרות שהלווה כבר החזיר! במקרה כזה, אי אפשר להגיד שזאת הדרך הכי נוחה למאבד, ולכן חכמים תיקנו את האפשרות להחזיר אבידה ע"פ סימנים.

רבא חוזר בו מהסברה שסימנים דרבנן, ופוסק שסימנים דאורייתא:

אלא אמר רבא: סימנין דאורייתא, דכתיב: "והיה עמך עד דרוש אחיך אותו";

וכי תעלה על דעתך שיתננו קודם שידרשנו? אלא דרשהו אם רמאי הוא או

אינו רמאי. לאו בסימנין? שמע מינה.

רבא מצטט פסוק שאומר לכאורה שהמוצא צריך לשמור על האבידה עד שהמאבד ידרוש אותה. אולם לכאורה הפסוק הזה נשמע 'מיותר'; ברור שהמוצא ישמור את

האבידה עד שהמאבד ידרוש, הוא לא יכול לדעת מי המאבד לפני שהוא אומר!

אלא הכוונה של הפסוק היא שצריך בדוק את המאבד אם הוא רמאי או לא, האם באמת הוא המאבד. ואיך נדרוש אותו? על ידי סימנים – המאבד צריך לתת סימנים על האבידה, ואם הוא ייתן סימנים נכונים, המוצא ידע שהוא לא רמאי.

נראה שיש מקום להגיד שרבא לא פוסק שסימנים דאורייתא, מכיוון שהוא אומר שוב:

"אם תמצו לומר סימנים דאורייתא", אבל רש"י מפרש שרבא לא רוצה לומר שאולי

סימנים לאו דאורייתא, אלא שאפילו שסימנים דאורייתא, עדיין עדים עדיפים, ובמקרה

של עדים מול סימנים, עדים ינצחו.

אנחנו התבססנו במאמר שלנו על שיטתו של רש"י, ואנחנו חושבים שבאמת שיטת רבא היא שסימנים דאורייתא.

אומנם רבא פוסק שסימנים דאורייתא, אבל הקושיה הראשונה עדיין עומדת: איך יכול להיות שהתורה מאפשרת להחזיר אבידה ע"י סימנים, אם במקרים מסוימים יכולות לקרות טעויות, והמאבד האמיתי לא יקבל את האבידה?

יש בזה דמיון לדעתו של רבא בסוגיית 'יאוש שלא מדעת'. בשתי השיטות שלו, ייאוש שלא מדעת נחשב ייאוש וסימנים דאורייתא, רבא פוסק לפי הדרך הכללית, זו שנוחה ברוב המקרים. גם אם במקרים ספציפיים נראה שההלכה פחות מתאימה – לא משנים אותה, אלא הולכים לפיה:

בייאוש שלא מדעת רבא פוסק שהמוצא יכול לקחת את האבידה אפילו שהמאבד עוד לא יודע בכלל שהוא איבד משהו. רבא יודע שהמאבד יתייאש כשידע, ולכן לא משנה שכרגע עדיין אין דעת בעלים ודין ייאוש נראה כרגע פחות מתאים.

וכך גם בפסיקה של רבא שסימנים דאורייתא – יכולים להיות מקרים ספציפיים שהמאבד לא יהיה מרוצה מהחזרת האבידה על פי סימנים, אבל ברוב המוחלט של המקרים, סימנים הם הדרך הנוחה והפשוטה ביותר להחזיר את האבידה.

רבא פוסק לפי ההלכה הכללית, זו שהכי מתאימה ברוב המקרים. לדעתו לא מתחשבים בדעה הפרטית של האדם, אלא הולכים לפי הכלל.

אבידה שאין בה שווה פרוטה

ישעי סולומון ודוד זקבך

הגמרא בבא מציעא דף כז ע"א אומרת:

"ת"ר: אשר תאבד – פרט לאבידה שאין בה שווה פרוטה."

ויש לעיין: האם זהו רק מיעוט מחובת השבה, או שזהו גם היתר זכייה?

הרמב"ם (גזילה ואבידה יא, יב) כותב: "אבידה שאין בה שווה פרוטה, אינו חייב

להטפל בה ולא להחזירה."

מדבריו משמע שהמיעוט הוא רק מחובת השבה, אך אין זו הפקעת בעלות המאבד.

[כך מדייק ה'אבן האזל' (גזילה ואבידה יא, י"ב) מדברי הרמב"ם].

אולם הטור (סי' רסב) כותב:

"כל אבידה שאינה שווה פרוטה בשעת אבידה ובשעת השבה, אינו חייב בה. ואפי'

אבידה ששוה הרבה, אם היא של שותפין הרבה שאין מגיע לכל אחד שווה פרוטה –

אינו חייב להחזירה. ואם אח"כ נודע לו שלא מחלו אחד לחבירו – הרי היא שלו. ואם

אינו שווה אלא פרוטה – הרי הוא שלו."

מדבריו עולה שאבידה שאינה שווה פרוטה הרי היא של מוצאה.

בעל ה'אבן האזל' כותב שהרמב"ם והטור נחלקו האם מיעוט התורה מחובת השבה

מתיר את האבידה למוצאה.

לפי הרמב"ם, המיעוט הוא רק מחובת ההשבה, אך הבעלות אינה פוקעת ואין היתר

זכייה. לעומת זאת, לפי הטור, המיעוט מחובת ההשבה גורם שגם הבעלות תפקע.

על פי הגאון רבי נפתלי טרופ זצ"ל נראה שלפי הרמב"ם, הבעלות קיימת מצד עצמה. לעומת זאת, לפי הטור, הבעלות נובעת מחובת ההשבה, ולכן כשאין חובת השבה גם הבעלות פוקעת.

האבן האזל מוסיף שבכך הרמב"ם הולך לשיטתו שההיתר ב'זוטו של ים' הוא מדין ייאוש (כפי שכותב הרמב"ם בפי"א ה"י), שכן לפי הרמב"ם, כל דין אחר הנלמד מהפרשה הוא רק פטור מחובת ההשבה, אך אינו מפקיע את הבעלות, ומאפשר למוצא לזכות באבידה.

היחס ל-DNA בהלכה אורי משה בר יוסף וארי סנדרס

בסוגיית סימנים דאורייתא או דרבנן הגמרא מדברת על סוגים שונים של סימנים: מובהקים, בינוניים וגרועים. הסוגיה נכתבה לפני אלפי שנים כמובן, וחייבים אנו לשאול האם DNA ובדיקות מעבדה מודרניות אחרות נחשבות לסימן מובהק, גרוע או בינוני.

סימן מובהק ביותר הוא סימן כמו נקב או כתם במקום מסוים, וההגדרה שלו היא שיש כמוהו רק אחד מאלף.

סימן בינוני (או סימן מובהק) הוא סימן שאפשר לסמוך עליו, אבל הוא לא סימן ממש מובהק. הרמב"ם (הלכות גזילה ואבידה פרק יג הלכה ה) ציין מה נחשב לסימנים מובהקים: "הסימנים המובהקין – סומכין עליהם, ודנין על פיהם בכל מקום דין תורה. והמדה, או המשקל, או המנין, או מקום האבדה – סימנין מובהקין הן (מה שהרמב"ם מכנה 'סימנים מובהקים' נקראים גם 'סימנים בינוניים')."

סימן גרוע הוא סימן שלא סומכים עליו, והוא חסר משמעות גם אם הוא מתווסף לסימנים גרועים נוספים כגון גודל של בגד בייצור המוני, גובה של גופה מסוימת (שגובהה לא חריג מהממוצע).

ראשית, נסביר מהו DNA. DNA הוא צירוף של מספר רצועות של גנים שמכונות STR, והן מחולקות לאזורים. פרט לתאומים זהים, נדיר למצוא שני אנשים עם תבנית

DNA זהה בארבעה אזורים שונים. בדיקת שישה אזורים ב-DNA של אדם מסוים נותנת פרופיל ייחודי לאדם, בדומה לטביעת אצבעות. ליתר בטחון, כיום מקובל לבדוק עשרה אזורים ב-DNA למטרות זיהוי של אדם. המידע לקוח ממאמר של הרב מרדכי הלפרין על סמך ניסיונו בחקירת מז"פ במשטרה.

השאלה ההלכתית היא מה מעמדה ההלכתי של זהות פרופיל STR מדגימת גופה עם פרופיל דגימה מגופו של האדם הנעדר. האם זהות כזו היא סימן גרוע, סימן בינוני, סימן מובהק, או שזהות כזו שווה להכרת פנים בתביעת עין?

לפי מה שהבאנו למעלה, נראה שבדיקת DNA היא סימן מובהק, שהרי התאמה של DNA בארבעה אזורים שונים היא דבר נדיר יותר מאחד לאלף, והתאמה בשישה אזורי DNA בין שני אנשים שונים לא קיימת, אז על אחת כמה וכמה שעשרה אזורים ייחשבו סימן מובהק! (כאמור, כיום דוגמים עשרה אזורים בבדיקות התאמה).

על מנת להוכיח בדיקת DNA בוודאות עדיף שתהיה בדיקה קודמת של האדם כדי שיהיה אפשר להשוות בין הבדיקות. אבל אם בדיקת ההשוואה נעשית בין דגימה שנלקחה מהגופה לבין דגימה שנלקחה מקרובי משפחה של הנעדר, זה כבר יותר מורכב.

אם הבדיקה מוכיחה קרבה לאדם מסוים (אביו, בנו, או אימו של הנעדר) ניתן להוכיח שהוא קרוב שלהם, ומכאן לצמצם את האפשרויות שקיימות לזיהוי הגופה, אך לא באופן ודאי. לדוגמה, משפחה עם תשעה ילדים – שישה בנים ושלוש בנות, והתגלה שהנעדר הוא בן מהמשפחה הזאת. ניתן להוכיח לפי בדיקת DNA שהגופה היא אכן

של אחד הבנים, אבל לא בטוח שזהו דווקא הנעדר, אולי היא של אחד מאחיו! אם כל אחיו נמצאים וידוע היכן הם, מן הסתם הגופה היא של הנעדר הספציפי, וניתן להתיר את העגונה, אבל אם שניים מהאחים הלכו לטיול ביחד, והם נעדרים שניהם, ומצאו רק אחד מהם, איך ניתן לדעת בוודאות לאיזה מהאחים שייכת הגופה? ומעבר לכך, האם הסימן הזה הוא בינוני, גרוע או מובהק?

ככל הנראה, בדיקת DNA היא סימן בינוני משום שאחרי שקבענו שהגופה יכולה להיות אחד משניים, משמע שהסימן לא גרוע, אבל גם לא סימן מובהק, כי לא ניתן לדעת בוודאות של מי הגופה.

אולם אם יש למשל צלקת בנקודה מסוימת בגוף (סימן בינוני), וידוע שרק לאחד מהאחים יש כזו, והיא מופיעה על הגופה, ניתן להוסיף זאת לסימן הבינוני הקודם – בדיקת ה-DNA שמוכיחה שהוא בן למשפחה מסוימת, ולהפוך לסימן מובהק שעל פיו ניתן להתיר עגונה.

סימן דומה לבדיקת DNA הוא טביעת אצבע. בדומה ל-DNA, עדיין לא נמצאו בעולם שני אנשים עם אותה טביעת אצבע, כמו שעדיין לא נמצאו שני אנשים עם התאמה של DNA בשישה אזורים שונים. ולכן, כמו בדיקת DNA בינו לבין עצמו, ניתן על פי סימן זה להתיר עגונה, גם אם אין סימנים נוספים.

למסקנה, רוב הפוסקים סוברים ש-DNA ודומיו (צילומי שיניים ובעיות אצבע) נחשבים לסימן מובהק (במקרה של DNA אם זה בינו לבין עצמו), או לכל הפחות בינוני (DNA במקרה של התאמה בין בני משפחה).

אם בן ראוי לשאול, למה בדיקות DNA לצורך הוכחת יהדות לא נחשבות בדרך כלל לסימן שהנבדק יהודי? התשובה לכך היא שגם אם נמצאו אצל הנבדק גנים יהודיים, אין זה אומר שהוא יהודי! ייתכן שאבא שלו יהודי ואמא שלו איננה יהודייה. ויותר מזה, אם אפשר להכניס אנשים ליהדות רק על סמך בדיקה שמוכיחה שיש להם גנים יהודיים, יכול להיות שיש מישהו שהוא צאצא של גרים בלבד, ולכן אין לו הגנים היהודיים, ולי זה נצטרך להוציא אותו מהיהדות, ומובן שדבר זה לא ייתכן. לכן הבדיקות שמוכיחות שיש לנבדק גנים יהודיים אינן מוכיחות יהדות, אלא משמשות סימן בינוני לכל היותר שלא ניתן להסתמך עליו.

עם זאת, ישנן בדיקות DNA שכן מוכיחות יהדות – בדיקות שמוכיחות אימהות. נניח שמישהו עשה בדיקת DNA שמוכיחה שאישה מסוימת היא אימו. הבדיקה עצמה אינה נעשית על מנת לחפש גנים יהודיים, אלא על מנת להוכיח אימהות. גם אם המטרה מלכתחילה הייתה להוכיח את היהדות, הבדיקה עצמה אינה מוכיחה יהדות אלא אימהות, ואם האם יהודייה, זוהי תוצאה נלווית. למסקנה, בדיקת DNA שמוכיחה אימהות של מישהי שהיא יהודייה מעל לכל ספק, יכולה להוכיח יהדות. אבל בדיקה שמוכיחה שקיימים אצל האדם גנים יהודיים – אינה יכולה להוכיח יהדות.

שור לגיזת זנבו נתאי ויזן

"מאי בכלל כל אלו? אמר רבא, בכלל 'כל אבדת אחיך' (דברים כב, ג). אמר רבא: למה לי דכתב רחמנא: שור, חמור, שה ושמלה? צריכי. דאי כתב רחמנא שמלה, הוה אמינא הני מילי בעדים דגופה וסימנין דגופה, אבל חמור בעדים דאוכף וסימנין דאוכף אימא לא מהדרינן ליה. כתב רחמנא חמור, דאפילו חמור בסימני האוכף. שור ושה דכתב רחמנא למה לי? שור ודאפילו לגיזת זנבו ושה לגיזותיו. ולכתוב רחמנא שור דאפילו לגיזת זנבו, וכ"ש שה לגיזותיו! אלא אמר רבא: חמור דבור לרבי יהודה ושה דאבידה לדברי הכל קשיא." (בבא מציעא, כז ע"א)

כפי שראינו בקטע, הגמרא מנסה להסביר למה השה בפסוקים "(א) לא תִּרְאֶה אֶת שׁוֹר אֲחִיךָ אוֹ אֶת שִׁי וְהִתְעַלְמָתָּ מֵהֶם הִשָּׁב תְּשִׁיבֵם לְאֲחִיךָ: ... (ג) וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְחֶמְרוֹ וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְשִׁמְלָתוֹ וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְכָל־אֲבֵדֶת אֲחִיךָ אֲשֶׁר־תֹּאבֵד מִמֶּנּוּ וּמִצֻּאֲתָהּ לֹא תִּוְכַל לְהִתְעַלֵּם" (דברים כב א, ג) יצא מהכלל של "כל אבידת אחיך". ראינו שלא יכולה להיות שהשור נאמר כדי לרבות את גיזת זנבו והשה לרבות את גיזותיו, שכן ניתן להביא מגיזת זנבו של שור את גיזותיו של השה בקל וחומר ללא צורך בפסוק.

לפני שנתחיל לשאול את השאלות המהותיות, נעמוד על ההבדל בין השיטות המסבירות את כוונת המילים "שור לגיזת זנבו". רש"י טוען שיש להחזיר אף את השיעור שבקצה הזנב. תוספות מקשה עליו: אם השיעור שבקצה הזנב שווה פרוטה,

אזי פשיטא שצריך להחזיר, ואם לא, אז לא צריך להחזיר כלל! אלא מתרץ תוספות ואומר שהכוונה היא שצריך לטפל אפילו בשיער שבקצה הזנב של השור.

לאחר שהבהרנו את הסוגיה יש לשאול: מדוע היינו יכולים להביא קל וחומר של גיזת השה וגיזת זנבו של השור? הרי באופן טבעי ניתן לומר שגיזת זנבו של השור היא דווקא הרבה יותר קלה מלגזוז את כל הצמר של הכבשה. אם כן, זה שהתורה אמרה ש"שור לגיזת זנבו" אין זה מוכיח כלל וכלל כי צריך אף לגזוז את הצמר של השה, שכן זה הרבה יותר קשה!

כדי להתחיל לענות על השאלה הזאת ננסה לשלב בין שיטת תוספות ורש"י, ועל ידי כך לנסות להגיע לתשובה. ייתכן שתוספות לא דוחה את שיטת רש"י ולא חולק עליה. ייתכן שהוא מוסיף על דבריו, ואומר שאכן צריך לגזוז את קצה זנבו של השור, אך כפי שיטת רש"י צריך להחזיר את מה שנגזז, אפילו שאין בכך שווה פרוטה. סברא זאת נתמכת על ידי הריטב"א שאומר בלשונו כך:

"מהדרינן שור לגיזת זנבו וכו'. פי', דאע"ג דלית ביה שוה פרוטה, חייב להחזיר כיון דעיקר האבדה יש בה שוה פרוטה, דאלו לגיזת זנבו שיש בה שוה פרוטה לא איצטריך קרא, ואפשר דאפילו להא איצטריך דלא תימא דאפקורי מפקיר לה לגביה כיון דטרח בגיזתו כדי שיחזור ויגדל, כנ"ל".

כעת נשאלת השאלה, למה לא נשער שהבעלים מפקיר את השערות שנגזזו מקצה הזנב, בייחוד שאין בהם שווה פרוטה? הרי בהמשך הגמרא נאמר לגבי גללים שאי אפשר ללמוד מהם מכיוון הבעלים מפקיר אותם בשל חוסר חשיבותם, אז לכאורה קל

וחומר ששערות שור מזנבו יופקרו! כנראה, שער זנב השור היה משמש לדברים מסוימים. למה שער זנב השור שימש? למשל, בתפילין יש לכוך את הפרשיות לפני הכנסתן לתפילין בשיער של בעל חיים כשר. נהוג להשתמש בשער עגל כדי להזכיר שלא יעשה שנית את חטא העגל, והחטא יכופר על ידי התפילין.

תשובה נוספת נמצאת בדברי המהרש"א.

מהרש"א, חידושי אגדות, מסכת מכות דף כד ע"א:

"שנאמר: תעיתי כשה אובד בקש וגו'. אמר, תעיתי כשה אובד המתבקש מבעליו, כן בקש עבדיך האובד בגלות. ואף שפשע העבד בך, הנה מצותיך לא שכחתי והם עמי בגלות, וראוי לך לבקש אותי בשביל מצותיך אשר עמי. ובדרך צחות נאמר בזה הכתוב לפי מ"ש ב'פ' אלו מציאות דשה דכתבה בפרשת אבדה לכ"ע קשיא דלא איצטריך ליה, וע"ז אמר כ"י הנני אומר תעיתי כשה אובד ר"ל כשה האובד האמור בפרשת אבדה דלא איצטריך ליה בקרא, אבל הוא רמוז על ישראל הנקראים שה פזורה והם המה שה דאבדה שבתורה, שהש"י ב"ה הוא בעליו של אותו השה ומבקשו להוציא מאבדתו מן הגלות וק"ל:"

התוספות בד"ה 'ושה דאבידה לדברי הכל קשיא' שואל: מדוע הגמרא לא יכולה לתרץ את קושיית הקל וחומר ב"מידי דאתיא בקל וחומר טרח וכתב רחמנא"? כלומר, פעמים שהתורה טורחת וכותבת דברים על אף שהם נלמדים בקל וחומר. עונה התוספות, שלא מדובר פה בקל וחומר, אלא עצם זה שאנו אומרים ששור נאמר לגיזת זנבו, זה גורם לכך שגיזת צמר תהיה בכלל "כל אבידת אחיך".

מה פשר הדברים הללו? ראינו ששערות השור צריכות להיות מוחזרות למאבד אפילו אם הם פחות משווה פרוטה, ושיש בהם שימוש: קשירת פרשיות התפילין כפרה לחטא העגל. המהרש"א דורש שהשה שקשה לנו עליו פה, משול לעם ישראל שאבוד בגלות והקב"ה מחזר אחריו להוציאו. ראינו שעצם זה שכתוב שור לגיזת זנבו, זה מכניס את השה תחת כל אבידת אחיך.

אולי ניתן לומר על דרך הדרש כך:

כבר אמרנו שנהגו לקשור את פרשיות התפילין בשערות עגל כדי שיהווה כפרה לחטא העגל. אם כן, בעצם זה שצריך להחזיר אפילו את השערות שנגזזו מזנב השור, למעשה זה מסייע לתיקון חטא העגל, וכך מתקנים את החטא. תיקון חטא העגל הוא לא משהו פרטי, כך ניתן ללמוד מכאן, אלא כל עם ישראל ביחד מתקנים את החטא על ידי השבת אבידה. לכן, כאשר נדייק גם בדברי התוספות (ששאל מדוע לא אומרים: "דמילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב רחמנא") שאמר שזה נכלל בכלל כל אבידת אחיך, נבין את מהלך הגמרא. עם ישראל ששוטט ואבד בגלות, צריך להיתקן יחד כנגד החטא, ולכן זה בכלל כל אבידת אחיך. עם אחיך. שכן בחטא העגל יש בחינה של גלות (עם ישראל שוטט ארבעים שנה במדבר). לכן השה נכנס ל"כל אבידת אחיך", ושם הוא נשאר בלי שהגמרא עונה על השאלה.

סימנים דאורייתא? הכרעת הסוגיה הלל שיר ונעם מאירסון

במסכת בבא מציעא דף כז ע"א הגמרא שואלת: "סימנין דאורייתא או דרבנן?", כלומר, האם האפשרות לתובע האבידה לקבל את אבידתו בחזרה על ידי נתינת סימנים, היא אפשרית מהתורה או רק מתקנת חכמים?

מיד הגמרא שואלת "מאי נפקא מינה?", כלומר, מה זה משנה להלכה אם זה מדאורייתא או מדרבנן? הרי גם אם זה לא מהתורה יש לחכמים רשות לתקן תקנות בממון (שהרי הפקר בית דין הפקר, רש"י).

משיבה הגמרא: "לאהדורי גט אשה בסימנים". כלומר, השאלה היא האם לסימנים יש תוקף גם ב'איסור והיתר', לדוגמה – לזהות בוודאות גט אישה. באיסור והיתר אין לחכמים סמכות להתיר מה שאסרה תורה, ואם סימנים יכולים להוות הוכחה מהתורה, אפשר להשתמש בהם בתור ראיה בגט, ואם רק מדרבנן, אסור. (נפקא מינה נוספת שהגמרא תתייחס אליה בהמשך, היא זיהוי גופת מת על מנת להתיר את אשתו).

לאחר דיון (שבו שלוש הוכחות לכך שסימנים דאורייתא, ואחת לכך שסימנים דרבנן), מנסה רבא להבין מדוע שחכמים יתקנו להחזיר בסימנים. מכיוון שהוא לא מוצא טעם מספק, מגיע רבא למסקנה שסימנים דאורייתא, בעזרת דרישת הפסוק "עד דרוש אחיך אותו" – בסימנים.

מקשה הגמרא על אמירה זו של רבא (כח ע"א): "אמר רבא: אם תמצי (תמצא, תרצה) לומר סימנין דאורייתא" – אם ברור לרבא שסימנים דאורייתא, למה הוא הסתפק ונקט בלשון 'אם תמצי לומר'? משיבה הגמרא: "משום דאיכא למימר (לדרוש את הפסוק) כדשנינן", שמדובר בפסוק על עדים ולא על סימנים.

לא ברור כיצד הוכרעה הסוגיה. בשאלה זו נחלקו המפרשים והפוסקים.

שתי האפשרויות העיקריות להבין את מסקנת הסוגיה הן:

א. רבא הכריע שסימנים דאורייתא מכיוון שהוא לא מצא טעם לסימנים דרבנן, וכשאמר 'אם תמצי לומר', התכוון שאפילו שסימנים דאורייתא, עדים עדיפים, ולא שיש ספק האם סימנים דאורייתא (רשב"א, ר' אהרן הלוי, 'חכמת שלמה'). הסבר נוסף הוא, שקושיה זו היא תוספת מאוחרת של רב יהודאי גאון, ואיננה חלק מהגמרא (ריטב"א).

ב. הסוגיה לא הוכרעה. רבא לא מצא טעם לתקנת חכמים, ולכן הוא מניח שסימנים דאורייתא. זו כמובן אינה הוכחה טובה (בדומה ל"לא ראינו" אינו ראיה). בלשון הרא"ש: "ואין זה הוכחה, דאם ממנו נעלם הטעם שתקנו חכמים להחזיר אבידה בסימנים, הם ידעו טעמו של דבר", ולכן רבא אומר 'אם תמצי לומר' (רמב"ן, רא"ש, 'שיטה מקובצת', 'פני יהושע', רי"ף). (להלכה, המפרשים מחמירים לפי הכלל ש'ספק דאורייתא – לחומרא', ופוסקים כאילו סימנים דרבנן).

להבנת תחומי המחלוקת נקדים שלדעת רוב המפרשים יש שלושה סוגי סימנים:

א. סימנים מובהקים, כמו נקב בגט בצד אות פלונית, או אדם עם אצבע שישית (בלשון 'משאת בנימין': "שלא ימצא רק א' מאלף"). סימנים אלה לדעת כולם מדאורייתא.

ב. סימנים גרועים, כמו אדם ארוך או גוך, בגד לבן או אדום, וכיוצא בהם, אינם מועילים בשום מקרה מכיוון שהם מאוד נפוצים.

ג. סימנים בינוניים, שאינם מובהקים אך גם אינם גרועים, כמו מידה ומשקל וכיוצא בהם, שבהם עוסקת סוגייתנו (חלק מהפוסקים סוברים שצירוף שני סימנים מסוג זה נחשב סימן מובהק).

דעת הרמב"ם

בנוסף לזה שהכרעת הסוגיה לא ברורה, גם הרמב"ם מביא שיטה לא בהירה, ומפרשיו ניסו להבין את דעתו. בהלכות גזילה ואבידה הרמב"ם פוסק: "הסימנים המובהקין סומכין עליהם ודנין על פיהם בכל מקום דין תורה. והמדה או המשקל או המנין או מקום האבדה סימנין מובהקין הן" (פרק יג הלכה ה). פה נראה בפשטות שמידה ומשקל (שכפי שהסברנו הם הסימנים שבהם עוסקת הסוגיה) הם מדאורייתא.

לעומת זאת, בהלכות גירושין הרמב"ם פוסק להפך: "מצאוהו הרוג או מת. אם פדחתו וחוטמו ופרצוף פניו קיימין והכירוהו בהן שהוא פלוני, מעדיין עליו. ואם ניטל

אחד מאלו, אף על פי שיש להם סימני בגופו ובכליו ואפילו שומא, אין מעידין עליו שמא אחר הוא" (פרק יג הלכה כא).

ה'כסף משנה' מדייק בלשון הרמב"ם בהלכות אבידה שהרמב"ם לא התכוון לומר שמידה ומשקל הם מדאורייתא, ושלדעתו הסוגיה לא הוכרעה.

'מרכבת המשנה' מסביר שבהרוג, לדעת הרמב"ם, שום סימן לא מועיל, כי סימנים עשויים להשתנות לאחר מיתה, אך הרמב"ם סובר שסימנים דאורייתא.

ה'נתיבות חיים' מציע הסבר חדשני להבנת הרמב"ם:

יש שני חששות בהחזרה על פי סימנים: א. חשש לרמאות. ב. חשש שאולי יש עוד חפץ עם סימנים זהים. אם אדם אמר את סימני האבידה, לפי התורה מאמינים לו שהוא איבד (עפ"י רבא שהדרישה בסימנים), והחשש הראשון הוסר. ממילא גם החשש השני הוסר כי גם אם נחשוש שיש עוד אדם עם חפץ דומה, לא סביר שגם הוא איבד את חפצו באותו זמן. מכיוון ששני החששות הוסרו, אפשר להתייחס לסימן הבינוני כמובהק.

לעומת זאת, בהרוג אין חשש רמאות, אלא ישנו רק החשש שיש עוד אדם דומה, ואולי הוא ההרוג, ולכן לגבי הרוג הסימנים אינם נחשבים מובהקים.

בזה מיושבת הסתירה ברמב"ם: באבידה הסימנים הם מובהקים, ובהרוג לא. (ע"ש בעניין סימני גט)

דעת השולחן ערוך

ב'חושן משפט' (סימן רסז סעיף ו) ה'שולחן ערוך' פוסק: "בראשונה כל מי שאבד לו אבידה ובא ונתן סימנים מחזירים אותה לו... משרבו הרמאים התקינו ב"ד שיהיו אומרים לו: 'הבא עדים שאין אתה רמאי וטול'. הגה: ויש אומרים דבסימן מובהק מחזירין אפילו בזמן הזה ואינו צריך לעדים שאינו רמאי (טור בשם הרא"ש)".

סעיף ז: "המדה או המשקל או המנין או מקום האבידה סימנים מובהקים הם."

וב'אבן העזר' (סימן יז סעיף כד): "מצאוהו הרוג או מת, אם פדחתו וחוטמו ופרצוף פניו קיימים והכירוהו בהם שהוא פלוני, מעידין עליו... אבל היה להם בגופו סימנים מובהקים ביותר, מעידין עליו. הגה: כגון שהיה לו יתר או חסר או שינוי באחד מאיבריו."

זיהוי מתים על פי סימנים

מהסוגיה דרך הפוסקים ועד אסון התאומים ושיירת הל"ה בנימין פוקס

במאמר זה אעמיק בסוגיית 'ת"ש אין מעידין' (מתוך סוגיית סימנים דאורייתא או דרבנן). בעניין זיהוי מתים: כיצד, באילו סימנים, מה דין זיהוי לפי DNA, וסיפורה המעניין של שיירת הל"ה והקשר שלה לסוגייתנו.

"ת"ש: אין מעידין אלא על פרצוף הפנים עם החוטם אע"פ שיש סימנים בגופו ובכליו. שמע מינה, סימנים לאו דאורייתא. אמרי גופו דארוך וגוף כליו דחיישינן לשאלה. אי חיישינן לשאלה, חמור בסימני אוכף היכי מהדרינן? אמרי אוכף לא שאולי אינשי, אוכפא משום דמסקב ליה לחמרא. איבעית אימא כליו בחיורי ובסומקי" (בבא מציעא כ"ז ע"ב).

ראשית, חזרה קצרה על הסוגיה: הגמרא מנסה להוכיח מהברייתא שסימנים דרבנן. הברייתא אומרת שכדי לזהות את המת להתרת עגונות, "אין מעידין אלא על פרצוף הפנים עם החוטם, אע"פ שיש סימנים בגופו ובכליו". לכאורה סימנים הם מדרבנן כי אם הם מדאורייתא, אז סימנים לא חלים על דיני גט. ללא קשר להוכחה שסימנים מדרבנן, לכאורה, אי אפשר לזהות מת אלא לפי צורת הפנים ולא לפי בגדים וכלים.

הגמרא דוחה ואומרת שמדובר בסימנים גרועים: "אמרי גופו דארוך וגוץ", כלומר אלה סימנים כלליים מדי, אבל סימנים בגופו מועילים. בהוכחה גם מופיע הטעם לכך שכלים לא נחשבים סימן: "כליו דחיישינן לשאלה". בכליו של המת אנחנו חוששים לשאלה, שמא המת השאיל את כליו למישהו אחר ואי אפשר לדעת מי הוא.

הגמרא מקשה: גם אוכף של חמור אנשים משאילים זה לזה! כאן הגמרא מביאה שני תירוצים: תירוץ אחד הוא שהחמור עלול להיפצע אם שמים עליו אוכף אחר, ולכן לא נהוג להשאיל אוכל, והתירוץ השני יותר רלוונטי לענייננו – שכשנאמר שכליו של האדם לא נחשבים כסימן, הכוונה היא רק צבע הכלים, אבל שאר הסימנים בכלים מועילים.

נסכם את הסימנים שבעזרתם אפשר לזהות מת לעניין התרת עגונות:

- צורת הפרצוף של המת
- סימנים נקודתיים בגופו של המת, כגון מידת גובהו של המת
- לכאורה, למסקנת הסוגיה, סימנים בכליו של המת נחשבים, חוץ מצבעם של הכלים. אולם ה'שולחן ערוך' פוסק אחרת:

"מצאוהו הרוג או מת, אם פדחתו וחוטמו ופרצוף פניו קיימים והכירוהו בהם שהוא פלוני, מעידין עליו; ואם ניטל א' מאלו, אף על פי שיש להם סימנים מובהקים ביותר בכליו אינם כלום, דחיישינן לשאלה." (אבן העזר, סימן יז, סעיף כד)

כדי להבין מהם סימנים בגופו של המת, עלינו ללכת לסוגיית 'לימא כתנאי – אין מעידין על השומא'. הגמרא בסוגיה מנסה להגיד שהמחלוקת אם סימנים דאורייתא או דרבנן היא מחלוקת תנאים, והיא דוחה את זה בשלושה תירוצים. התירוץ השלישי הוא שהשומא יכולה להשתנות לאחר המוות.

ועל כך אומר הראב"ד:

"והכא בשומא מצויה בבן גילו קמיפלגי וכו'. בן גילו שנולדו שניהם ביום ובשעה אחת. ואני תמה על שאר ענינים הנולדים עם האדם כגון רגלו עקומה ויתר בידיו וברגליו שש ושש וכמה חידושין שנולדים עם האדם אם הם מצויין בבן גילו אם לא, ומה הפרש בין השומא לשאר חידושין, ולמה דברו על השומא יותר מכולן, או שמא דברו עליה והוא הדין לכולם. אבל כשהעמידו חלוקתן בשומא סימן מובהק או לא, ודאי אפשר דשומא היתה דוקא, אבל יתרת או שאר חידושין שאינם מצוי באדם סימן מובהק הם, וכן בסימנים עשויין להשתנות לאחר מיתה, דוקא שומא שאינה שינוי אלא בעור האדם אבל שאר חידושין שהן מן העצמות ומן עובי הבשר כגון בעל חטורת וראשו שקוע ושקפם וכיוצא בהם, ודאי אינם עשויין להשתנות." (שיטה מקובצת, בבא מציעא דף כז ע"ב, ראב"ד)

מדברי הראב"ד אפשר להבין שסימנים שאינם משתנים (שעליהם מדברת הסוגיה) הם סימנים שאינם בעור האדם, אלא דווקא בצורת העצמות: אדם רזה או שמן, צורת הגב והצוואר, וכפי שאמרנו בתחילת הסוגיה – צורת הפרצוף.

נעבור כעת לזמננו. בשנת 1953 התגלה מבנה ה-DNA. מה דינו של ה-DNA בעניין זיהוי מתים? האם הוא נחשב כסימן ובאמצעותו אפשר להתיר עגונות? בשנת 2001, ה'תשס"א, אירע בניו יורק 'אסון התאומים', ונהרגו בו עשרות יהודים, ביניהם תשעה שלא זוהו, אלא כעזרת DNA. גדולי הרבנים באותה תקופה יצאו במכתב שבו הם מתירים את אשתו של אחד הנספים:

מסקנת הדברים

מסקנת דמילתא שמכל הלין מעמא דלעיל יצא הדבר להחזירא, ובסיד זכינו גם להעשות סניף לנרולים, היה פוסק הדור מרן הגאון רבי יוסף שלר אלישיב שליט"א.

היתר נישואין

במותב חמשה כחדא הוינא וקיבלנו את פניית בי"ד ממונסי של הרב דן אונגארישער והרב מרדכי אויערבך והרב ישראל מאיר זאקס כדי שנדרן בפניית מרת ח. בת א. אשת א. ל. בן ב. פ. מהעיר מונסי אשר בניו יורק, שבאה לפנייהם ואמרה שבעלה א. ל. בן ב. נעדר מיום כ"ג אלול תשס"א ובקשה להתירה להגשא. והועד בפנינו שעי"פ הכרת קולו מ"טייפ" מוכח שהיה בבנין מגדלי התאומים Twin Towers בקומה המאה וחמש בזמן שפע בו המטוס ונהרס אותו בנין ולא היה בידו להמלט משם. וכן הועד בפנינו שרופא מומחה להכרת DNA מעיד שנמצאו חלקים מגופו במפולת של מגדלי התאומים, וניכר ע"י ה-DNA שהם מגופו, והרופא ג"כ מעיד שא"א שחלקים כאלו יתפרקו מגופו ויהיה אם לא ע"י ניתוח, וג"כ ניכר ע"י אופן מציאתם שהם מאותו זמן. וכל הנ"ל יותר מבואר בקונטרס שלנו שיצא לאור בענין הנ"ל בעזה"ת. ואחר ששמענו כל העדיות הנ"ל ודנו בעובדות הנ"ל לאור ההלכה, ונראה לנו שיש בזה ראיות מוצקות שא. ל. בן ב. נספה ומת באותו אסון במקום הנ"ל, ודיברנו עם מרן הרב יוסף שלר אלישיב שליט"א מירושלים והסכים להתירה, וע"כ פסקנו ביום חמישי כ"ו אייר תשס"ב שהאשה מרת ח. בת א. אשת הנעדר א. ל. בן ב. פ. מהעיר מונסי אשר בניו יורק, מותרת לעלמא לינשא לכל גבר.

וע"ז באנו על התתום יום חמישי כ"ו לחודש סיון תשס"ב בעיר ליקוואד ניו דו.

נאום אליהו דב וכטפוגל
(ר"י דיישיבת ספ. פאלובערג)

נאום אברהם דוב בן הרב יונה הלוי ברומברג
(ר"י כיישיבת בית התלמוד)

נאום לוי יצחק בן יוסף שמחה הכהן
(חבר כולל חרם ואהעיו)

נאום שמואל מרדכי בן יהושע יצחק גרסטן
(חבר כולל חרם ואהעיו)

נאום מאיר בן הרב משה הלוי אייזמאן
(חבר כולל חרם ואהעיו)

גם אני אליהו בן הרב משה הלוי לויין משתתף בכך להתירה
(ראש כולל חרם ואהעיו)

כנים הדברים האמורים לעיל
מרז הרב הגאון רבי יוסף שלר אלישיב שליט"א

בזירת האסון נמצאו חלקי גוף שבלעדיהם האדם לא יכול לחיות. בחלקי הגוף זוהה ה-DNA של אותו אדם, ועלתה השאלה – האם DNA הוא סימן מובהק אף על פי שלא הוזכר בסוגייתנו ועל אף שאי אפשר לזהות אותו בעין?

לפני שנענה על שאלה זאת, נקפוץ שוב פעם לשולחן ערוך להגדרת סימנים מובהקים:

"מצאוהו הרוג או מת, אם פדחתו וחוטמו ופרצוף פניו קיימים, והכירוהו בהם שהוא פלוני, מעידין עליו. ואם ניטל אחד מאלו, אף על פי שיש להם סימנים מובהקים ביותר בכליו, אינם כלום דחיישינן לשאלה. ואפילו היו להם סימנים בגופו, ואפילו שומא, אין מעידין עליו. אבל היו להם בגופו (עב) סימנים מובהקים ביותר, מעידים עליו. הגה: כגון שהיה לו יתר או חסר או שינוי באחד מאיבריו. אבל קטן או ארוך או חזיר וסומק, לא הוי סימן מובהק (תשו' הרא"ש כלל נ"א). (עג) ואפי' ק' סימנים שאינן מובהקים אינם כלום, ואפי' להצטרף לשאר אומדנות המוכיחות אינם כלום (פסקי מהרא"י סימן קפ"א / קס"א / ורכ"ד). (שולחן ערוך אבן העזר הלכות אישות סימן יז סעיף כד)

בית שמואל סימן יז ס"ק עב: סימנים מובהקים. עיין תשו' משאת בנימין שם וכתב הכלל הוא ס"מ (סימנים מובהקים) הוא שלא ימצא רק אחד מאלף והוא דבר זר ומופלג נקב מפולש בשן הוי ס"מ וכן צואר עקום... **ס"ק עג:** עג ואפילו ק' סימנים שאינן מובהקים. בתשו' מ"ב כתב בשם תשו' מהרא"מ דוקא סימנים גרועים לא מהני הצירוף אבל סימני' אמצעים מצטרפי' דע"י הצירוף נעשה סי' מובהק ביותר ובט"ז הבי' דברי המ"ב בפשיטו' ובח"מ חולק עליו וע' בק"ע:

על דברי ה'שולחן ערוך' שרק סימנים מובהקים ביותר מעידים על המת, אומר הרמ"א שאפילו צירוף של כמה סימנים שאינם מובהקים לא מועיל. ה'בית שמואל' מביא בשם ה'משאת בנימין' שני חידודים:

1. סימן מובהק הוא סימן שאפשר למצוא אותו רק אצל אדם אחד מתוך אלף אנשים.

2. כשהרמ"א אמר שצירוף של כמה סימנים לא מועיל הוא התכוון דווקא לסימנים גרועים ולא לבינוניים.

אז אם כך מהו DNA? סימן מובהק שהסיכוי למצוא עוד אחד כמוהו הוא אחד מאלף?

או שמא צירוף של כמה סימנים בינוניים?

תשובה לכך מצאנו בדברי הרב זלמן נחמיה גולדברג זצ"ל על זיהוי מתים באסון

התאומים:

הרב זלמן נחמיה גולדברג

היתר עגונות מ'מגדלי התאומים' בניו יורק

ביום מר ונמהר, כג באלול תשס"א (11 בספטמבר), פגשו שני מסוים שהובילו בידי חתאבדים, בשני מגדלי התאומים במנהטן שבניו-יורק בארה"ב, ונתן זמן קצר קרסו שני המגדלים על יושביהם. רבים הצליחו לחלס עצמם ברגע האחרון, אלה שנותרו בתוך הכניינים נקברו תחת הריסותיהם. אל האסון והכאב נוספה זעקתם של כמה עגונות, שבשעתו לא בדור היה אם גם בעליהם בין החתים. כשנה לאחר הפיגוע בבנייני התאומים, נודע עגונותי של מר סעאדה זוהמה באמצעות בדיקת DNA שהושגותה עם הוריו. וראה שניתן לסמוך על בדיקה זו ולהתיר את אסמיו.

צילומי שיניים

יחידי... לחניד גדולתו של הקבירה - שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד, כולם דומים זה לזה; ושלך מלני המלכים הקבירה טבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון, ואין אחד דומה לחבירו. יש בכך גדולה מיוחדת, שכן כולם באו מאדם הראשון, ועם זאת איתם דומים זה לזה. אבל חפצים שלא נעשו בחותם אחד, כשטו שאין אחד דומה לחבירו, ולכן מחזירים אותם ע"פ טבעיות עין. וגם אם נעשו בחותם אחד, מכל מקום על ידי השימוש הם משתנים משהו זה מזה, ובה יש טבעיות עין¹.

וכן כל רובא דליתא קמן, וכמו רוב בהמות כשרות, מהיכן יודעים שרוב בהמות כשרות? וכי בדקו חכמים בכל העולם אלמי שנים וראו שרובן כשרות! אלא ודאי שבדקו מה שהיה נראה לעיניהם, שרוב הבהמות שראינו ששחטו הן כשרות, ומה שהיטו שכן טבע הבריאה שברא הקבירה בהמות כשרות; ואם יש טרמות, הן במקרה ולא מכח טבע הבריאה. וכן רוב נשים מתעברות ויולדות - וכי בדקו חכמים בכל העולם וראו שרוב נשים מתעברות! אלא שדנו ממה שראוים. וכן עדים שמעידים על קיום חתיכות - איך יודעים שאין עוד אחד בעולם שחותם כך? וכל שכן כשיש כוונה לוייף².

למיד נראה שזה ההבדל בין סימנים לכין טבעיות עין - טסימנים הם למשל שיש לאדם נקב בשן או מצע בראש, או שיש נקב בגט. אדם אינו מכיר שנקב כזה, באותו גודל ובאותו צורה, היה בגט קודם; כל שהוא יודע הוא שהיה נקב. וכן יודע הוא שהיה לאדם מצע בראש, אבל אינו יודע בדיוק את גודלו וצורתו. אבל בטבעיות עין מכיר אדם שזה בדיוק אותו מצע ואותו גודל ואותה צורה. וכן אם יאמר אדם שהקדעו שיש הוא בגודל מסוים, ואף יקוב במידותיו - זה ייחשב בטבעיות עין.

על כל מים, גם ההבדלים המתגלים בבדיקת DNA הם מגדולתו של הקבירה, שאף שנברא אדם יחידי, עם כל זה יש לכל איש ואיש סימני DNA שונים משאר אנשי העולם לנך גם טבעיות אצבעות ומבנה מערכת השיניים, ואף צילום דיוקנו של אדם כמו שהעלה בשוית עין-הצחק, אהיע סיי לא, וניתן להחיר אשה על סמך בדיקה זו.

נזמחו של מר ל וזהותה על פי צילומי השיניים. אלו הם סימנים מונחקים שבהם נעורים גם ביהודיים של חללי צה"ל, ועל כיהם ניתן להחיר את אשמו. על ראייתם של צילומי השיניים והשוואתם לצילומים שביד רופא השיניים של המטח העידו שני עדים, שאחד מהם הוא שומר תורה ומצוות. אבל אין הם מעידים על עצם המעשה שראו כיצד מצלמים את שיניו של המת. מכל מקום, אם ניכר מתוך הצילום שהוא צילום של מת, הרי ברור לנו שהואש שצילומי שיניו הם כך מת. גם אם אין מכירים שזה צילום של שיני מת, מים נראה שאין חשש שמה הלכו לחופא שיניים והעתיקו מצילום השיניים שנקשה בחייו, שהרי אם יתברר שכן עשו, יתעשו קשות.

גדון דידן הדבר עוד יותר קל, מאחר שהרופא שבדק הוא ממונה, ורובן כערבאות, והרי הסכיסו האחרונים שמאמינים לערכאות בענין זה, כמוכא באוצר-המוסקים (כרך 1 דף 16), מספר אוצרות-יוסף להריי עוגל. משחבר שלמסמכים העוסקים בצילומים ולצילומים המצורפים להם, מסתברא שיש לזה דין ערכאות, ועין באריכות בשו"ת חת"ס (אה"צ) סימן מג-מד) שהעלה שסומכין על ערכאות, ואילו לא לני תמו. ובנידון דידן אפשר שזה לני תמו, שהרי המבקר הרמזאי כתבו לעצמו, ועייש חת"ס שזה נחשב לני תומס, ועין לום בחת"ס סימן ס"ו ד"ה וזהה. מה עוד, שאין לחפא סיבה לשקר ולומר שהצילום של המת מתאים עם הצילום מהחי. מכל זה לבדו נראה כשוט שיש להחיר את אשמו של מר ל לעשא.

בדיקת DNA

בדיקת DNA נראה שחשבת כסימן מובהק, שהרי כאמור לעיל הסיכוי למציאת אדם בעלי סימני זיהוי דומים הוא אחד מתוך עשרה בליון. אלא שיש מי שנוע, שהבדיקות לא נעשו בכל האנשים שחיו מאז ימות האדם הראשון, ואין להקיש מסמך האנשים שנבדקו על כלל האנושות.

כל DNA של אדם הוא ייחודי אך ורק לאדם הזה. לא אחד מאלף, אלא אחד מתוך 10 מיליארד, יותר מאוכלוסיית העולם! כלומר אין שום סיכוי בעולם למצוא שני מבני DNA זהים, ואם כן לא רק ש-DNA הוא סימן מובהק, הוא הסימן המובהק ביותר! ההבדלים שבין DNA של אדם אחד לבין זה של חברו גדולים יותר מכל סימן שאפשר לזהות על פי מראה עיניים.

הרב גולדברג מוסיף ואומר שאפשר ללמוד מכך על גדלותו של הקב"ה שברא את העולם כך שכל אדם נברא מיוחד, ולכך אחד יש DNA ייחודי משלו.

ומה לגבי זיהוי מתים בדרך לא רגילה? לא עם סימנים, אלא בעזרת רוח הקודש?

לפני מלחמת השחרור, בליל ה' בשבט ה'תש"ח (באותו תאריך של כתיבת שורות אלו), יצאה בסודיות מחלקה של 35 לוחמים (ומכאן שמה – 'מחלקת הל"ה') להוביל אספקה אל גוש עציון שהיה אז במצור. עם עלות השחר רועים ערבים גילו את המחלקה, ולאחר מכן התחולל קרב שבסופו נהרגו כל 35 הלוחמים.

מאוחר יותר הגופות נמצאו וזוהו, אך כשהועברו להר הרצל לאחר נפילת הגוש, לא היה ניתן לזהות 12 מהן. משפחות 12 הנספים פנו אל רבה של ירושלים, הרב צבי פסח פרנק, והוא הציע להם לפנות אל הרב אריה לויין כדי שיערוך להם 'גורל הגר"א'. הרב אריה לויין סירב בתחילה לעשות זאת, אבל לבסוף הסכים.

הגורל נערך בעליית הגג של הרב לויין. הרב קיבל לידיו מצד אחד את רשימת החללים שמקומם לא היה ידוע, ומהצד השני – קיבל תרשימים של מקומות הקברים ללא שם.

עדות מפי יצחק דויטש שנכח במקום פורסמה בעיתון "חירות" בשנת ה'תשכ"ה
(1965):

"דממת קדש שררה בהיכל. הנרות הדולקים הוסיפו למעמד נורא זה. פתחו את
התנ"ך מבלי לדעת או לכוון דף ועמוד. לאחר כל פתיחה עלעלו שוב דרך עלמא, שבע
פעמים, וכך חזרו על המעשה שבע פעמים, וקבעו שלפי אשר ימצא, ייקבע של מי
הוא קבר פלוני לפני שיסמנו בו את המצבה. וזה הכלל הנקוט: הפסוק האחרון בעמוד
צריך לכלול את שמו, או רמז לשמו של אחד מאלה שמחפשים את זיהויו. ומה רבה
היתה ההשתוממות, כאשר אחד הפסוקים שהופיעו לראשונה היה "לה' הארץ
ומלואה – תבל ויושבי בה". הרי בתחילת הפסוק – ל"ה, וכל אחד מהדפים נושאו –
מלחמות גבורה ומצוות ארץ ישראל שהתאימו למעמד מיוחד זה. לפי המקובל אם אין
בפסוק האחרון דבר הרומז לעניין המבוקש, נוטלים את האות האחרונה, ולפיה
מחפשים פסוק המתחיל באותה אות, כדי למצוא את התשובה הדרושה – במפורש
או במרומז לענין."

דוגמאות להצלחת הגורל הן שבנימין בוגוסלבסקי זוהה על ידי הפסוק "וממטה בנימין
בגורל". עודד בן ימיני זוהה על ידי הפסוק "הלא בן ימיני". איתן גאון זוהה לפי הפסוק:
"וענה גאון ישראל בפניו", וכן הלאה.

אם נלך להר הרצל הסמוך לישיבתנו נראה שאומנם ה-12 אכן קבורים לפי גורל
הגר"א שנערך, אך עד היום לא נעשתה בדיקת DNA. האם לזיהוי יש תוקף הלכתי?

האם הוא נחשב סימן מובהק? רוח הקודש חזקה יותר מסימנים? אם הזיהוי היה כל

כך תואם, אולי יש לכך תוקף הלכתי?

את השאלות האלה אשאיר פתוחות, אבל בעיניי אפשר ללמוד מהעניינים האלה

לעבודת ה'. כמו שלמדנו שהשבת אבידה היא בבחינת חזרה בתשובה, כך ה-DNA

הוא ה"סימנים" שיש לכל אדם – כלומר הדרך המיוחדת שלו לחזור בתשובה, הדרך

שלו בעבודת ה', והקשר המיוחד שלו עם הקב"ה.

כוחם של חכמים

על מעמדה ההלכתי של בדיקת DNA והשימוש בה דוד נחשוני ואריאל כהן

מאמר זה עוסק בשאלה חשובה להלכה המודרנית. הוא עוסק בשאלה האם מותר להשתמש ב-DNA כסימן, ואם כן – באיזו צורה.

בסוגיה במסכת בבא מציעא ניסינו לברר האם סימנים הם מדאורייתא או מדרבנן, כלומר האם סימנים הם ראייה חותכת לכל התחומים בהלכה, או שמא רק עדים. לשאלה זו מצאנו נפקא מינות כבר בגמרא עצמה, כמו דיני אישה עגונה, ועוד הרבה השלכות שרלוונטיות מאוד דווקא כיום, כגון קביעת יהדותו של ילד על פי סימנים. עם כל הבעיות הלא פתורות שקיימות כיום, ועם היכולות הטכנולוגיות הגבוהות והמדויקות שיש לנו, השאלה האם בדיקה מדעית כמו DNA נחשבת לסימן מובהק היא קריטית ומשמעותית, ויש לה השלכות גדולות על המשפט העברי. אם טביעת אצבע נחשבת לסימן מובהק, ניתן לקבוע שפלוגי רצח מישהו בגלל ממצאים גנטיים בשטח? אם נמצא שה-DNA של אחד החיילים שנהרגו בקרב זהה ל-DNA של אדם מסוים, האם נתיר את אשתו מעגינותה על סמך סימן זה? כל זה מתחיל בשאלה האם סימנים הם מהתורה או קביעה של חכמים.

לפי הראשונים, הדיון פה הוא על סימנים בינוניים, אבל סימן מובהק נחשב בוודאי מדאורייתא אפילו על אף שזה לא הוכרע בסוגיה, ולכן הדיון בהמשך הוא על סימן מובהק.

כדי להשתמש ב-DNA כראיה בבית דין צריך להראות שהוא סימן מספיק חזק, כי כבר הרמ"א פסק שאפילו למאה סימנים גרועים אין שום השפעה על פסק הדיון, והם אינם קבילים בבית המשפט. לאחר אסון מגדלי התאומים שהותיר אחריו לא מעט עגונות שבעליהן זהו על סמך בדיקות DNA, התעורר הצורך לקבל חוות דעת הלכתית ברורה מפוסקי ההלכה, באשר לשאלה מהו מעמדה ההלכתי של בדיקת DNA.

על פי הנתונים, בדיקות DNA לבדיקת אבהות, למשל, מדויקות ב-99.9% אם ההתאמה חיובית, כי כמעט בלתי אפשרי ששני אנשים שאינם אב ובנו יזהו עם מטען גנטי זהה. אם התוצאה יוצאת שלילית, הדיוק עוד יותר גבוה כי ילד מקבל מאביו 50% ממתענו הגנטי, ולפיכך לא יכול להיות שלא ימצא אפילו חלק מזה.

בסופו של דבר, במקרה של אסון מגדלי התאומים, הרב אלישיב זצ"ל הכניס את בדיקות ה-DNA כסעיפים בהחלטה להתיר את העגונות, וגם הגרז"ן זצ"ל קבע שבדיקות אלה נחשבות לסימן מובהק.

אולם השאלות לא נגמרות פה. קודם כול, הרב וואזנר זצ"ל, מגדולי הפוסקים בדור האחרון, לא רצה להכריע ש-DNA הוא סימן מובהק. חוץ מזה, התעוררה השאלה איך להתייחס לנתונים סטטיסטיים בהלכה, נתונים שיכולים להיות מוטעים, ומה המקום

שלהם בתור ראייה במשפט היהודי. שאלה נוספת היא לגבי מעמד ה-DNA כסימן בכלל. הרי זהו סימן שכלל לא נראה וניכר לעין, ויכול להיות שאין לו מעמד כלל של סימן.

אחרי ההעמקה בכל השאלות האלה, הגענו לנקודה מעניינת: גם אם היינו מכריעים באופן חד משמעי וברור ש-DNA הוא סימן מובהק, החידוש היותר גדול בעינינו הוא שהכוח של החכמים וההלכה נמצא אף מעל המציאות העובדתית, ובמקרים מסוימים הם יכולים להתעלם ממנה, למשל – כדי להקל על הבריות. לדוגמה, במקרה של תינוק שנולד ולא ברור אם הוא ממזר, אפילו אם האם והאב מודים שהילד ממזר, בית הדין בדרך כלל לא ישלח את התינוק לבדיקת DNA שיכולה לבדוק בקלות של מי הילד. בית הדין יעדיף להסתמך על השערות הלכתיות, כמו חזקה שרוב בעילות אצל הבעל, כלומר – שאישה נמצאת עם בעלה, ולפסוק שהוא כשר על אף שברור שהילד ממזר ושבדיקה פשוטה תראה את האמת.

יתרה מזאת, החוק בישראל אפילו אוסר על ביצוע בדיקת אבהות, אלא באישור מיוחד של נשיא בית דין הגדול (הרב הראשי לישראל) ושל היועץ המשפטי לממשלה, כדי לוודא שעושים את הבדיקה הזו רק במקרים שתוצאת הבדיקה לא תשפיע על מעמדו של הוולד. בהתחלה זה נראה מוזר, בלשון המעטה. בתי הדין לא מחפשים את האמת העובדתית? ברור לכול שהוא ממזר! למה אנחנו מתחמקים מהעובדות? אבל בסופו של דבר, כמו בקביעת המועדים, יש לחכמים סמכות לעשות הפרדה בין האמת העובדתית לאמת ההלכתית, כי איפה שאפשר אנחנו מחפשים להקל, ומעדיפים לא

להקשות ולהכביד על הציבור. לכן כאשר אנחנו רוצים להתיר עגונה ונוח לנו להשתמש ב-DNA – נשתמש, וכשיש לנו 'אינטרס' לא לדעת את האמת – לא נבדוק אותה. לדעתנו זהו הכוח הכי גדול שנמצא בידיים של חכמים – הכוח של 'לא בשמים היא'.

שער שלישי מאמרים על סוגיות מפרקים ראשון, רביעי ושביעי

אוחזין או לא אוחזין? – זו השאלה... ישר-אל מוכתרי

משנה: שניים אוחזין בטלית... וזה יישבע שאין לו פחות מחציו ויחלוקו

תוספות ד"ה 'ויחלוקו': (בב"מ דף ב)

"וכן במנה שלישי דמדמי בגמרא לטלית חשיב ההוא שהנפקד תופס בחזקת שניהם כאילו הם עצמם מוחזקים בו, לכך משני דהתם ודאי דחד מינייהו הוא ואין החלוקה יכולה להיות אמת, ולכך יהא מונח, אבל טלית דאיכא למימר דתרווייהו הוא יחלוקו. וכן שנים אדוקים בשטר דמדמי לקמן (בבא מציעא דף ז ע"א) למתני' משום דשניהם אדוקים בו דהחלוקה יכולה להיות אמת דאפשר שפרע לו החצי, ובמנה אין דרך שיקנה לו החצי אחרי שהוא ביד חבירו."

רואים לפי תוספות שבמקרה של מנה שלישי המנה יהא מונח עד שיבוא אליהו, ולא יחלוקו, וגם לא משביעים אותם, כי לפי הסברה של התוספות, החלוקה פה לא יכולה להיות אמת. אבל במקרה של שניים אוחזין בטלית אפשר להשביע ולחלק את הטלית

דאי תנא מציאה הוה אמינא מציאה הוא דרמו רבנן שבועה עליה...{דף ב:}
תוספות ד"ה 'אי תנא מציאה':

דנקיט זוזי מתרוייהו אימא לא ישבע דמשום שבועה לא יפרוש שהרי סבור הוא
לומר אמת, קמ"ל דאפ"ה ישבע. והיכא שודאי אינו סבור לומר אמת כגון דקא
טעין כל אחד אני ארגתיה שאחד מהן טוען שקר במזיד או כגון שנים אדוקין
בשטר דלקמן (דף ז ע"א) התם פשיטא דיחלוקו בשבועה, דע"י שבועה ודאי
יפרוש דחשיד אממונא לא חשיד אשבועתא.

בעמוד הבא תוספות 'מפתיע' אותנו, ואומר שבמקרה של 'אני ארגתיה' ובמקרה של
שניים אדוקים בשטר משביעים את הצדדים, ומחלקים את החפץ.
נראה שישנה סתירה ברורה בין דברי התוספות בשני המקומות. בד"ה 'ויחלוקו' נכתב
שבמקרה של מנה שלישי לא משביעים ולא יחלוקו כי החלוקה לא יכולה להיות אמת
וכי יש חשש שאחד מן הצדדים יישבע לשקר, אך בד"ה 'אי תנא מציאה' אומר
התוספות שבמקרה מאוד דומה למנה שלישי, מקרה של 'אני ארגתיה' וגם במקרה
של שניים אדוקים בשטר, משביעים ויחלוקו, כי מי שחושדים בו על דיני ממונות לא
חושדים עליו בדיני שבועה!

לפני זמן מה שאלנו את רבותינו בישיבה, וחשבנו על התשובה הזאת: ישנה מחלוקת
בין כותבי התוספות, בין הדורות. אבל מרוב הצימאון דחינו את התשובה הזאת,
שמקרה של מנה שלישי הוא הלכה ברורה ממשנה, ואיך התוספות הבא חולק על דין
ברור במשנה?!

כשהיינו בשב"ש בשיבת מעלות בראשות הרב יהושע ויצמן שליט"א, שאלנו את הרב את שאלתנו זו, והוא ענה לנו בנעימות וסבלנות:

במקרה הזה צריך לדעת כמה מקורות וכמה מחלוקות לגבי התפקיד של בית הדין ולגבי צורת הדין:

1. תפקיד של בית הדין לפי התורה. לשיטת רש"י, התפקיד של בית דין הוא למלא את מקומו של אלוקים בעולם, ויש להם הכוח לשנות את הרשות. לשיטת התוספות: התפקיד של בית הדין הוא לברר את העניין עד הסוף ולא להישאר שום פקפוק בדבר.

2. צורת הכרעת הדין. בגמרא בסנהדרין דף ו' ע"ב נאמר: "יהו הדיינין יודעין את מי הן דנין ולפני מי הן דנין ומי עתיד ליפרע מהן שנא' (תהלים פב, א) אלהים נצב בעדת אל".

רש"י מסביר שם שהדיינים דנים את הצדדים לפי הטענות שלהם, והם צריכים לדייק בטענות. אבל רמב"ם כותב בהלכות סנהדרין שיהיו בעיניו כרשעים ולא ישמע למה שהם אומרים, כי הם משקרים. לשיטתו, על הדיין ללכת ולבדוק את המציאות ולפסוק את הדין לפי מציאות, ולא לפי הטענות של צדדים. תופסות סובר כרמב"ם במקרה הזה.

ואצלנו, במקרה של מנה שלישי או 'אני ארגתיה' או שניים אדוקין בשטר, לפי רש"י, לפי הטענות של הצדדים, רק אחד מהם יכול להגיד את האמת, ואחד מהם בוודאי משקר. בגלל זה לא מחלקים ולא משביעים, אלא יהא מונח עד שיבוא אליהו. לפי תוספות, שבית דין חייב לבדוק את המציאות במקרה של שניים אדוקין בשטר או

במקרה של 'אני ארגתיה', במציאות יש חזקה לכל צד כי כל צד מוחזק בחפץ, ועל אף שלפי טענותיהם אחד מהם בוודאי משקר, המציאות אומרת שיש אפשרות ששניהם צודקים, ולכן מחלקים בשבועה, אבל במקרה של מנה שלישי, שהצדדים לא מוחזקים ואין חזקה ואין מציאות ששניהם יצדקו – לא משביעים, ואומרים יהא מונח עד שיבוא אליהו.

בהמשך השיחה הקשינו על הרב:

במקרה של מנה שלישי, על אף שלפי תוספות במציאות יכול להיות ששניהם צודקים, הרי בעולם אמיתי זה לא קרה, ובוודאי אחד משקר! לכאורה יותר נוח שבית הדין ייקח את הבגד או את השטר, ויהא מונח עד שיבוא אליהו, וכך לא נביא את הצד המשקר לעוון שבועת שקר!

ענה לי הרב: תוכל לראות את המחלוקת הראשונה שהבאתי (אולי הוא ידע שנשאל את זה...), שלפי תוספות לבית דין אין יכולת לשנות את המציאות, אלא הם באים כדי לברר את המקרה ואת הלכה, ולכן הם אינם יכולים לבטל את החזקה של הצדדים ולקחת מהם את החפץ, ואין ברירה אלא להשביע ולחלק!

אבל לפי רש"י, לבית הדין יש יכולת לשנות את המציאות, ולכן הם יכולים לבטל את החזקה של הצדדים ולהניח את החפץ עד שיבוא אליהו.

בהמשך ראינו את דברי הרא"ש על הסוגיה:

"בזה אומר אני ארגתיה וזה אומר אני ארגתיה דודאי איכא רמאות בטענותיהן, אפ"ה אמרינן יחלוקו כדמוכח לקמן (בבא מציעא ז ע"א) שנים אדוקין בשטר, דאע"ג דאיכא רמאי, יחלוקו. וכך מוקי בגמ' אהא דקאמר: אלא מאי רבנן, הא נמי כשאר דמיא. האי מאי? אי אמרת בשלמא רבנן, התם ודאי האי מנה דחד מינייהו, אמרי רבנן יהא מונח. הכא דאיכא למימר דתרוייהו הוא, פלגי בשבועה. ולא הזכיר טעמא דרמאי כדקאמר גבי רבי יוסי, התם ודאי איכא רמאי, הכא איכא למימר דתרוייהו בהדי הדדי אגבהוה. אלמא לרבנן כל היכא דאיכא למימר דתרוייהו הוא, אע"ג דודאי איכא רמאי, פלגי בשבועה. ובכל מידי דאיכא למימר דתרוייהו הוא קודם שנודע מחלוקתן בר ממנה שלישי דקודם שנודע מחלוקתן ידוע לנפקד שהוא של אחד מהן. כללא דמילתא: כל חלוק ממון ששנים חולקין עליו, אם שניהם מוחזקין בו פלגינן בשבועה. ואם אינן מוחזקין בו כל דאליה גבר. ואם הוא ביד אחד לא מפקינן מיניה.

התורה ועם ישראל

נתאי ויזן

ר"ג היה בא בספינה. עמד עליו נחשול לטבעו. אמר: כמדומה לי שאין זה אלא בשביל ר"א בן הורקנוס. עמד על רגליו ואמר: רבונו של עולם, גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי ולא לכבוד בית אבא עשיתי, אלא לכבודך, שלא ירבו מחלוקות בישראל. (בב"מ דף נט)

קטע זה בגמרא מעורר שלל תהיות על הסיפור המוכר בגמרא, 'תנורו של עכנאי'. אחת התהיות היא זו: מצד אחד רבן גמליאל אומר שעשה את הנידוי לא לכבודו ולא לכבוד בית אביו. כלומר, רבן גמליאל לא חיפש כבוד, אלא עשה זאת למען הקב"ה. מצד שני, בסוף המשפט נאמר משהו אחר: "שלא ירבו מחלוקות בישראל".

אם כך, רבן גמליאל עשה את הנידוי בשביל עם ישראל או בשביל הקב"ה?

ובכלל, מדוע רבן גמליאל נידה את רבי אליעזר? הרי מחלוקתו על חכמים הייתה לגיטימית! מדוע רבי יהודה רצה שלא ירבו מחלוקות בישראל? הרי כל ההלכה בנויה ממחלוקות!

כדי להתחיל לענות על שאלות אלו ננסה לבדוק – אולי יש מחלוקת עקרונית יותר בין רבי אליעזר לחכמים – ובכללם רבן גמליאל – שמביאה את המחלוקת למדדים כאלו גדולים.

מחלוקתם רבי אליעזר וחכמים, ראשיתה בנוגע לתנור הנקרא 'תנורו של עכנאי'. תנורו של עכנאי הוא תנור הבנוי מחוליות של חרס, חומר שבאופן כללי מקבל טומאה, וביניהן יש חול. רבי אליעזר סובר שאין שם 'כלי' נקרא עליו בגלל החול המפריד בין החוליות, ולכן הוא טהור. חכמים לעומתו סוברים שיש עליו שם כלי, משום שהולכים אחר החרסים, ולכן הוא טמא.

בעקבות המחלוקת הזאת, ננסה להתוות קו מחלוקתי שורשי בין רבי אליעזר לחכמים, ורבן גמליאל בפרט. ייתכן שהדגש של כל אחד מהתנאים, רבי אליעזר ורבי יהושע, מיושם במקום שונה. בבחינת: "יונה תבע כבוד הבן, ואליהו תבע כבוד האב". כלומר, כמו שליונה היה חשוב עם ישראל עד כדי לעבור על מצוות הקב"ה, לעומת אליהו שהיה קנאי לה' וגזר בצורת על עם ישראל, כך רבן גמליאל תבע את כבוד 'הבן' – כלומר כבודו של עם ישראל – לעומת רבי אליעזר, שתבע את כבודו של הקב"ה.

כיצד עניין זה מסתדר עם מחלוקת 'תנורו של עכנאי'? ב'תנורו של עכנאי', כפי שכבר הספקנו לראות, המחלוקת היא על תנור שחוליותיו מופרדות בעזרת חול. ייתכן שזה לא בכדי. לאחר החורבן הייתה סכנה שללא סנהדרין או מוסד עליון אחר עם ישראל עלול להתפזר ולהתפורר. רבן גמליאל, בתור הנשיא דאז, חש חובה גדולה לשמור על עם ישראל מאוחדים תחת הנהגה אחת, והיה מוכן לנקוט צעדים קיצוניים לשם כך – בין אם זה לנדות את רבי אליעזר, ובין אם זה להכריח את רבי יהושע לבוא אליו במקלו ובמנעלו ביום הכיפורים שחל לפי בחשבונו, כפי שידוע מהסיפור המפורסם. לכן תנורו של עכנאי הוא מעין סימבול למחלוקת בין רבי אליעזר לרבן גמליאל: החוליות

המפורדות מסמלות את עם ישראל שמפורד לאחר החורבן. רבן גמליאל סובר שהחוליות הללו חייבות להישאר והן למעשה יחידה אחת, ולכן הן מקבלות טומאה. רבי אליעזר לעומת זאת סובר שאין אחד, ולכן אין מקבלות טומאה.

נראה לפיכך שרבן גמליאל מוכן 'לא להקשיב' לקב"ה בעצמו, ובבירור לא ללכת לפי האמת, ובלבד שעם ישראל לא יתפרד. רבי אליעזר לעומתו מוכן לסבול את המחיר הזה, ובלבד שהתורה תישמר בשלמותה בצו הקב"ה. קשה להגיד שבת הקול הייתה משום כבודו של רבי אליעזר או שהייתה שקר לחלוטין, שהרי אם כן, למה הקב"ה אומר: "ניצחוני בניי, ניצחוני בניי"? כיצד ינצחוהו, אם לכתחילה בת הקול לא הייתה אמת? לכן ברור ששתי האפשרויות שבאות אחת על חשבון השנייה וביסודן המחלוקת, הן האם עם ישראל חשוב יותר מדרך האמת, או דרך האמת חשובה מעם ישראל? ראינו ששאלה כבר נתגלעה עוד בימיהם של אליהו ויונה. לא זו בלבד, אלא על פי המדרש, הילד שהחיה אליהו היה יונה בעצמו, ואין כאן המקום להאריך במשמעויות הנובעות מן הדבר האחרון.

שורשה של מחלוקת זו נתמך באישיות של רבן גמליאל ושל רבי אליעזר. רבן גמליאל – כפי שראינו בסיפורים לעיל, ורבי אליעזר בן הורקנוס, נאמר עליו שאם הוא בכף מאזניים אחת וכל חכמי ישראל בכף שנייה, הרי מכריע את כולם. ולא עוד, אלא שרבן יוחנן בן זכאי אמר עליו כי הוא "בור סוד שאינו מאבד טיפה", כך שחריפותו ודבקותו בתורה היו לאין ערוך.

אם כן, מי צודק? מורכב להכריע בוודאות, כמובן, אך בפשט הסוגיה, חכמים ורבן גמליאל צדקו. כלומר, עם ישראל הוא החשוב יותר, ולכן גם אם לפעמים צריך לעבור על דבר הקב"ה מפורש, אם נעשה הדבר בשביל להשאיר את עם ישראל מלוכדים ומאוחדים, אזי זהו הדבר הרצוי והנכון. דבר זה מחוזק מפרשת כי תישא. משה אומר לקב"ה: "מחני נא מספרך אשר כתבת" – אם הקב"ה יחליט למחות את עם ישראל. לבסוף הקב"ה מוכן למחול לעם ישראל למרות שעבדו עבודה זרה. אבל לכאורה משתי הדוגמאות – מעשה העגל ותנורו של עכנאי, נראה דווקא כי לכתחילה עם ישראל אינו המרכיב החשוב בטיב היחסים בין הקב"ה, ישראל והתורה, שכן במעשה העגל רוצה הקב"ה להשמיד את עם ישראל, ובתנורו של עכנאי בת הקול הייתה אמת מלכתחילה, שכן הקב"ה אמר "נצחוני בניי". אם כן, ההוכחה היא בדיוק הפוכה!

דבר זה ניתן לתרצו בעזרת דברי רש"י בפרשת העגל. הקב"ה אומר למשה: "הרף ממני ואשמידם". הדברים מעוררים תהייה מכיוון שמשה לא אמר כלום, ואיך הקב"ה מבקש ממנו להרפות ממנו?

רש"י מתרץ תירוץ נפלא: כאן הקב"ה רמז למשה שיעצור אותו ולא ייתן לו להשמיד את עם ישראל. כלומר, באמת הקב"ה לא רצה אפילו לכתחילה להשמיד את עם ישראל. גם בתנורו של עכנאי ניתן להבין שהקב"ה רצה שינצחו אותו לכאורה, אף על פי שבאמת התנור צריך להיות טהור.

נקודה מעניינת נוספת למחשבה היא שרבי נתן שאל את אליהו מה עשה הקב"ה בזמן סיום המחלוקת. אותו אליהו הנביא שהזכרנו לעיל שתבע את כבוד הקב"ה על חשבון עם ישראל.

בתקווה שנעבוד את הקב"ה תוך אחדות, ותוך זכירה שזהו הדבר החשוב.

להבנת משמעות "כל ההולך בעצת אשתו נופל בגיהנום" עיוני בר יוסף, ישי גילוני וידידיה אלטשולר

בחלק מהדיון על אונאת דברים יש מימרות שדנות באונאת נשים:

ואמר רב, כל ההולך בעצת אשתו נופל בגיהנום, שנאמר: "רק לא היה כאחאב הרע

בעיני ה' אשר הסתה אותו איזבל אשתו."

לפי רב, אדם שילך לפי עצת אשתו, ייפול בגיהנום. הוא מוכיח את זה מפסוק שאומר

שאחאב חטא כי הלך בעצת אשתו.

אמר ליה רב פפא לאביי: והא אמרי אינשי: 'איתתך גוצא — גחין ותלחוש לה'!

רב פפא מקשה על האמירה של רבא מפתגם עממי שהיה בתקופת הגמרא: אם

אשתך נמוכה, תתכופף ותקשיב לעצתה. גם הפתגם הזה 'לא בדיוק פמיניסטי', אבל

כן אומר שצריך להקשיב לעצות של נשים.

הגמרא מביאה שני תירוצים לסתירה בין רב לבין הפתגם:

לא קשיא, הא במילי דעלמא והא במילי דביתא. לישנא אחרינא: הא במילי דשמיא

והא במילי דעלמא.

התירוץ הראשון אומר שאדם צריך להקשיב לאשתו בענייני הבית, ובענייני העולם –

לא כדאי לו להקשיב לה. לפי תפיסת העולם הזאת, הגבר עובד, מפרנס את

המשפחה, ואשתו אחראית על תוך הבית, על הילדים, על הסדר; בענייני הבית הוא צריך להקשיב לה, אבל בשאר העניינים אם יקשיב לה, ייפול לגיהנום.

לפי התירוץ השני, בענייני העולם הוא צריך להקשיב לה, אך בענייני שמיים – בתורה וברוחניות, אם יקשיב לה, ייפול לגיהנום. לפי התפיסה הזאת, בקיום המצוות העצות של האשה לא רלוונטיות, אבל בענייני העולם הגשמי כדאי וצריך להקשיב לעצות שנותנת האשה.

בשקוראים את הדיון הזה בגמרא, מיד עולות כמה שאלות:

- איך רב יכול ללמוד מהמקרה של אחאב ואשתו איזבל שאם אדם יקשיב לעצות של אשתו, הוא ייפול לגיהנום? הרי אשתו של אחאב לא הייתה כמו כל אישה, העצות שלה גרמו לו לחטוא שוב ושוב.
- איך רב פפא יכול להקשות על דברי רב מביטוי שהיה נפוץ אז? וגם הביטוי עצמו מעורר תהייה: מה זה אומר שאם האשה נמוכה צריך להקשיב לה? אם היא גבוהה לא?
- לפי שני התירוצים, יש תחומים שבהם הקשבה לאישה תהיה טעות חמורה: בענייני העולם, או בענייני שמיים. הגמרא באמת חושבת שכל אדם שילך לפי עצות אשתו בעניינים אלה ייפול לגיהנום?

הדברים נראו לנו מגוחכים עד כדי כך שאפילו עלתה אצלנו מחשבה בלימוד שאולי דברי רב נאמרו כבדיחה. השאלה גדלה עוד יותר כשרואים את המימרות האחרות שעוסקות ביחס לנשים:

אמר רב חננא בריה רב אידי: מאי דכתיב 'ולא תונו איש את עמיתו'? עם שאתך בתורה ובמצוות, אל תוניהו.

לפי רב חננא אסור לאדם להונות, כלומר לצער או לפגוע, את 'מי שאיתו בתורה ומצוות' – לפי הריטב"א, מדובר על אשתו.

אמר רב: לעולם יהא אדם זהיר באונאת אשתו שמתוך שדמעתה מצויה אונאתה קרובה.

רב אומר שאדם צריך להיזהר לא להונות את אשתו, כי 'דמעתה מצויה', כלומר, היא תיפגע מהר, ולכן קל לצער ולהונות אותה.

מהו היחס האידיאלי לנשים לפי הגמרא? הגמרא, ובמיוחד רב, סותרים את עצמם: מצד אחד צריך לכבד נשים, אבל מי שיקשיב לעצותיהן ייפול לגיהנום. האם אפשר לכבד מישהי שמתייחסים ככה לעצות שלה?!

דברי 'ערוך השולחן' עונים על השאלות שלנו. לדבריו, כשרב אומר "כל ההולך בעצת אשתו נופל בגיהנום", הוא לא מתכוון לכל עצה של כל אישה, אלא רק למקרה שבו העצות של האישה מסיתות את האדם מהתורה.

ערוך חלכות אונאה ומקח מעות סימן רכח השלחן

א כשם שיש איסור אונאה במקח וממכר כך יש איסור מן התורה באונאת דברים דכתיב (ויקרא כה ה) 'ולא תונו איש את עמיתו ויראת מאלהיך אני ה'', ודרשו חז"ל [נ"מ נ"ס:] דאחי לאונאת דברים, דלאונאת ממון כתיב קרא אחרינא (ספסוק ד) 'וכי תמכרו ממכר וגו' אל תונו, ולכן כתיב בפסוק זה ויראת מאלהיך לפי שהם דברים המסורים ללב, דלפני בני אדם יכול לומר שלא כוון כלל לאונתו ולצדו, לכן כתיב ויראת מאלהיך שהוא בוחן לבבות, וסיים הפסוק אני ה', שעתידי ליפרע ממך. וגדולה אונאת דברים מאונאת ממון, שממון ניתן להשבון ודברים לא נתנו להשבון, ועוד דזה בגופו וזה בממונו, וקבלה ביד דז"ל דהצועק לפני הקב"ה על אונאת דברים נענה מיד, שנפרעין מהמאנה בעוה"ז, וכך אמרו חז"ל (ספסוק) כל השערים ננעלו חוץ משערי אונאה. וי"א דאין מצוין על אונאת דברים שלא לאונתו רק למי שאינו בעל עבירות, אבל לרשע מותר לאונת בדברים דשמא ע"י זה ישוב בתשובה, ולכן אם כוונתו לשמים, לאונתו לרשע בדברים כדי שישוב בתשובה, יכול לעשות כן. וכן מי שמאנה

את עצמו, שהולך בדרך לא טוב וסובר שהולך בדרך הישר, מותר לאונתו, שאדם כזה אינו מכלל הישוב ודרך ארץ. וצריך לזהר ביותר באונאת הגר [נימס קדמונים] בין בגופו בין בממונו, לפי שהזהר עליו בכמה מקומות. וצריך אדם לזהר מאד באונאת אשתו, לפי שהאשה היא רכת הלב ודמעתה מצויה, וכך אמרו חז"ל [ספסוק נ"ע], לעולם יהא אדם זהיר בכבוד אשתו, שאין ברכה מצויה בתוך ביתו של אדם אלא בשביל אשתו, ודוקא במילי דביתא או במילי דעלמא צריך לשמוע לה, אבל במילי דשמיא אם מונעת אותו מדרך הטוב אסור לשמוע לה, וכל ההולך אחר עצת אשתו במילי דשמיא במניעת מצוה נופל בגיהנם [נס], ואחאב אבד עולמו מפני ששמע לעצת איזבל הרשעה. וכ"ש שצריך האדם לזהר באונאת יתומים ואלמנות, שאין קץ להעונש, וכך אמרו חז"ל [נס] שלשה אין הפרגוד נעל בפניהם, אונאה וגזל וכו':

ב יש באונאת דברים שני מיני אונאות, האחת אונאה במסחר, כיצד, לא יאמר לחבירו בכמה אתה רוצה ליתן חפץ זה והוא אינו רוצה לקנותו כלל, או שהיו חמרים מבקשים ממנו לקנות תבואה, לא יאמר להם לכו אצל פלוני

והוא יודע שאין לזה תבואה למכור ויתבזה, ואף אם הוא עשיר שלא יתבזה מ"מ החמרים יתביישו, וכן כל כיוצא בזה. והשנית אונאה בעניני הנפש, כיצד, אם היה בעל תשובה, לא יאמר לו זכור מעשיך הראשונים. אם היה בן גרים, לא יאמר לו זכור מעשה אבותיך. אם היה מבזוי משפחה, לא יאמר לו זכור משפחתך השפלה. אם היה מכוער או בעל מום, או שאר חסרון בו או באשתו חזרעו או באבותיו, לא יאמר לו כמה מכוער אתה, או, ראה מומך או חסרונך או חסרון אשתך וחסרון זרעך וחסרון אבותיך. וכן אם היו יסורים באים עליו, לא יאמר לו כדרך שאמרו חביריו לאיוב (איוב ד ו-י) 'הלא יראתך כסלתך' זכור נא מי הוא נקי אבד, וחבירי איוב אמרו לו מפני שהטיח דברים כלפי מעלה. וכן אם נשאלה שאלה על דבר חכמה, לא יאמר למי שאינו יודע אותה חכמה, מה תשיב בדבר זה, וכן כל כיוצא בדברים אלו. וכן יזהר שלא לכנות שם רע לחבירו, ואע"פ שהוא רגיל באותו כינוי אם כוונתו לביישו בכינוי זה אסור, וכך אמרו חז"ל [נס] המלכין פני חבירו ברבים כאילו שופך דמים:

דברי 'ערוך השולחן' עונים גם על השאלה איך רב לומד את דבריו מאחאב ואיזבל – כי זהו בדיוק המקרה שעליו כותב 'ערוך השולחן' – כשאישה מונעת את בעלה מדרך הטוב. זה מסביר גם את דברי הגמרא שבענייני שמיים אין להקשיב לעצות האישה – כנראה הכוונה היא שכשהאישה מונעת את בעלה מקיום התורה והמצוות, אז מובן שאם יילך בעצתה ייפול לגיהנום.

עכשיו אפשר להסביר את הסתירה בין שתי הגישות של הגמרא לגבי היחס לנשים: חשוב מאוד שכל אדם יזהר בכבוד אשתו. אך יש חשש שמשום שהדבר כה חשוב אדם יכבד את אשתו ויקשיב לה בכל דבר, עד כדי כך שגם כשהיא תיתן לו עצות נגד התורה הוא ילך לפיהן ויחטא. לכן הגמרא ורב אומרים מצד אחד שצריך להיזהר בכבוד הנשים, ומצד שני אם עצותיהן מנוגדות לדרך התורה אסור להקשיב להן.

'עמיתך' – עם שאיתך בתורה ובמצוות

נעם מאירסון והלל שיר

הגמרא במסכת בבא מציעא, דף נ"ט ע"א, בסוגיית אונאת דברים:

"אמר רב חנניא בריה דרב אידי: מאי דכתיב (ויקרא כה, יז) "ולא תונו איש את

עמיתו - "עם שאתך בתורה ובמצות אל תונו"

דברי רב חנניא אינם ברורים - מה הכוונה "עם שאתך בתורה ובמצות"?

יש כמה דרכים להבין זאת:

א. איסור אונאת דברים הוא רק בצדיקים (לא רשעים).

ב. הדרשה בא למעט גויים.

ג. דעת הריטב"א - התורה מזהירה על הונאת אישה, וזה אכן מסתדר עם המשך

הגמרא שמביאה מדרשים קשורים (הפתח עינים).

ד. הדרשה באה למעט מי שמאנה את עצמו, ומסביר הסמ"ע: "מי שמזלזל בכבוד

עצמו ונפשו על כזה לא הזהירה התורה". וכן פסק הרמ"א.

נתמקד בשתי השיטות הראשונות

נימוקים והוכחות

שיטה א. כך נראה מפשט הגמ': "עם שאתך בתורה ובמצות אל תונו", שאסור

להונות רק אנשים שעוסקים בתורה ובמצוות.

יש גם המדייקים זאת מלשון המשנה: "אם היה בעל תשובה, לא יאמר לו זכור מעשיך הראשונים" משמע שאם לא היה בעל תשובה מותר להונות אותו.

כך גם נראה מהשוואה לגמ' בשבועות (פרק ד): "תני רב יוסף בצדק תשפוט עמיתך עם שאתך בתורה ובמצות השתדל לדונו יפה" ובהמשך שם רואים שהכוונה לתלמיד חכם.

או מכך ששינה הכתוב לשונו וכתב "עמיתו" ולא "אחיו" כמו בהונאת ממון (מהרש"א).

בהגדרת אנשים ש"בתורה ובמצוות" רבו הדעות:

ת"ח וצדיק (פני יהושע), מי שאינו בעל עברה (ערוך השולחן, מהרש"א ועוד), מי שישנו "בתורה או במצוות" (רבינו יהונתן), מי שאין בו אפיקורסות (חפץ חיים).

יש המסבירים על דרך פסילה: לאפוקי ג' כיתות והם רשעים, כסילים, לצים (כלי יקר), להוציא מי שלא שת לבו לדבר ה' (חפץ חיים).

ונסכם בלשונו של התורה תמימה: "והלשון" עם שאתך בתורה ובמצות" לאו דוקא בר אוריין ובעל מעשים, אלא ר"ל באיש ישר הולך בדרכי התורה והמצוה שהם ג"כ דרכי ישוב העולם ומדות מעולות ולא מי שמזלזל בדרכיו ובהליכותיו."

אבל לגופו של עניין הם מסכימים שמותר להונות רשעים³⁷, והגר"א מנמק זאת: "ולא לרשע שישנאך שנא': אל תוכח לץ פן ישנאך:"

שיטה ב. לעומתם חלק סוברים שרב חיננא בא למעט נכרים מהונאת דברים, דעתם שנראית נגד פשט הגמ' מנומקת בכמה הוכחות:

הגמ' אמרה ש"גדול אונאת דברים מאונאת ממון" ואם בהונאת דברים מותר להונות רשעים, ובהונאת ממון אסור להונות גם רשעים, נמצא שהונאת ממון חמורה יותר מהונאת דברים.

הסבר נוסף הוא, "שאין לך ישראל שאינו מלא בתורה ובמצוות", כגמ' בעירובין: "שֶׁאֵפִילוּ רִיקְנֵי שְׂבָרָה מְלִיאִין מְצוֹת כְּרֻמּוֹן" (פני יהושע).

להלכה

הרמב"ם פסק "כשם שהונייה במקח וממכר כך יש הונייה בדברים שנאמר "ולא תונו איש את עמיתו ויראת מאלהיך אני ה' " זה הוניית דברים." ולא ממעט לא גויים ולא רשעים³⁸.

וכן השו"ע פוסק: "כשם שאונאה במקח וממכר כך אונאה בדברים" (חושן משפט רכח א).

³⁷ והחפץ חיים מוסיף שאף: "מְצוֹה לְגִנוּחָם וּלְכֻזָּתָם"

³⁸ אך מסתבר שבזה שכותב "כשם שהונאה במקח וממכר" הוא ממעט נכרים.

אך הרמ"א מוסיף "וי"א דאין מצווין על אונאת דברים אלא ליראי השם (נ"י פרק הזהב), ומי שמאנה את עצמו מותר להוניהו (שם בשם המדרש):

נסיים בתניא, ברכת אשר על התורה ומילתא דבדיחותא:

תניא - "ומה שכתוב בגמרא, שמי שרואה בחברו שחטא, מצווה לשנאתו וגם לומר לרבו שישנאהו, הינו בחברו בתורה ומצוות, וכבר קיים בו מצוות "הוכח תוכיח את עמיתך", עם שאתך בתורה ובמצוות, ואף על פי כן לא שב מחטאו, כמו שכתב בספר חרדים. אבל מי שאינו חברו ואינו מקורב אצלו, הנה על זה אמר הלל הזקן: (משנה אבות א): "הוי מתלמידיו של אהרן, אוהב שלום וכו', אוהב את הבריות ומקרבן לתורה". לומר, שאף הרחוקים מתורת ה' ועבודתו, ולכן נקראים בשם "בריות" בעלמא, צריך למושכן בחבלי עבותות אהבה, וכולי האי ואולי יוכל לקרבן לתורה ועבודת ה'"

ברכת אשר - "וזה שאמר הכתוב "ולא תונו איש את עמיתו" אל תקרי "עמיתו" אלא "אמיתו" (באל"ף), כלומר שלא יונה ולא ירמה איש את האמת שלו. ובמילים אחרות אמר הקוצקאי: "אל תונו איש את עמיתו", הרי זוהי מצוה מפורשת שבתורה; ואילו מידת חסידות היא לפנים משורת הדין, כלומר 'אל תונה את עצמך!'. "

מילתא דבדיחותא - ומה הדין לגבי רשע- האם מותר לו להונות (כי אין לו עמיתים

בתורה ובמצוות)?

אפשר לדקדק מדברי רש"י שכותב: "עמיתו - עם אתו:" ויש לתמוה מה מחדש לנו

רש"י בזה הרי רב חנינא דורש זאת? ונראה לתרץ שרש"י מוסיף על דבריו שלא רק

"עם שאיתך" אלא גם "עם אתו" כלומר למרות שאינו איתך ויוצא מזה שלרשע אסור

להונות.

הדרת פנים – על יופי תואר ויופי מראה ישי גילוני

בסוגיה שלנו מסופר על יופיו של רבי יוחנן: הוא מספר על עצמו שהוא נותר מ'שפירי ירושלים', מאנשי ירושלים היפים. הגמרא אומרת שמי שרוצה לראות משהו מעין יופיו של ר' יוחנן צריך לקחת כוס כסף מיד אחרי שהוצאה מהאש אצל הצורף, למלא אותה בגרעיני רימונים אדומים, לשים על שפתה זרי ורדים אדומים ולהניח אותה בין השמש לצל, ואז הזוהר שהיא תפיק הוא מעין יופיו של ר' יוחנן. לאחר מכן הגמרא מקשה, איך יכול להיות שר' יוחנן כל כך יפה, הרי מר אמר על רב כהנא שיופיו הוא מעין היופי של רבי אבהו, וכך גם על יעקב ואדם הראשון, ור' יוחנן לא נכלל ברשימה הזאת! התירוץ של הגמרא הוא שלר' יוחנן לא הייתה הדרת פנים, בשונה מכל האחרים.

רש"י מפרש ש'הדרת פנים' הכוונה לזקן. לר' יוחנן לא היה זקן, ולכן אולי הוא היה פחות יפה. אבל המהרש"א מפרש אחרת:

כפרש"י הדרת פנים, זקן, עכ"ל. ויותר נראה לפרש דיפה תואר לא הוה אלא

יפה מראה הוה ששני דברים הם, כפרש"י פרשת ויצא וק"ל.

לשיטת המהרש"א הכוונה היא שר' יוחנן לא היה יפה תואר אלא רק יפה מראה. רש"י בפרשת ויצא מסביר מה ההבדל:

תאר – הוא צורת הפרצוף, לשון (ישעיה מד) יתארהו בשרד, קונפא"ס

בלע"ז (צירקעל). מראה – הוא זיו קלסתר."

יפה תואר פירוש מישוהו שצורת הפנים שלו יפה, ויפה מראה הכוונה להארת פנים. יש אנשים שהפנים שלהם מאירות במעין אושר פנימי. היום כשאומרים על מישוהו שהוא מאיר פנים הכוונה היא לחיוך ושמחה, אבל אולי ר' יוחנן האיר פיזית, הקרין אור, וזה היופי שלו.

הפירוש של המהרש"א מסביר גם איך יכול להיות שיופי של כוס מסוימת יכול להיות דומה ליופי של בן אדם. הגמרא אומרת שהיופי של הזוהר, האור שנוצר מההנחה של הכוס בין השמש לצל הוא מעין יופיו של ר' יוחנן. הדברים מסתדרים עם הפירוש של המהרש"א – יופיו של ר' יוחנן היה בהארת הפנים שלו.

הנחשים בסוגיות יאיר הילו

למדנו בכמה סוגיות על רבי אלעזר בנו של ר' שמעון בר יוחי. לר' אלעזר היו חיבוכים עם חכמים רבים, והיו לו כל מיני 'סיבוכים' איתם. ר' אלעזר פחד מחבריו, כי הוא נהג למסור גנבים למלכות רומא (הבעיה לא הייתה במסירת הגנבים, אלא קרוביהם של הגנבים שבאו בטענות לחכמים³⁹). רבי אלעזר חשש שחכמים לא יקברו אותו אצל אביו כי חשש שמא הם חושבים שהוא אינו ראוי להיקבר שם ח"ו, ולכן רצה שימתינו לאחר מותו עד שיראו שגופו לא נרקב, וכך ידעו שהוא ברמה של אביו וראוי להיקבר עימו.

לפני מותו אמר ר' אלעזר לאשתו שלא תקבור אותו, ושתניח את גופו בעליית הגג. ואכן גופו לא נרקב כלל במשך זמן רב (בין 18 ל-20 שנה), ואשתו הייתה עולה מדי פעם לבדוק אם הוא עדיין בסדר; היא הייתה תולשת לו שיערה ובודקת אם יוצא דם מהגוף (זאת כדי לבדוק אם יש שם כינים שנוצרות מאבק ומעפר⁴⁰).

לאחר כמה שנים רבי שמעון אביו של ר' אלעזר בא לחכמים בחלום ואמר להם: "פרדה אחת יש לי בניכם, ואי אתם רוצים להביאה אצלי". בקיצור: הביאו אל הקבר שלי את בני, הוא ראוי לכך. חכמים הבינו את הרמז, ורצו להביא אותו לקבורה אצל אביו. בני העיר הסמוכה לא הסכימו לתת להם לקחת אותו, משום שהוא הגן על

³⁹ רש"י בבא מציעא, דף פד ע"ב, ד"ה 'דדתיחי עלי'
⁴⁰ 'בן יהודה' על בבא מציעא דף פד ע"ב, ד"ה 'כי הוה'

היישוב שלהם במשך שנים רבות. בערב יום הכיפורים, בזמן שהכול טרודים, באו חכמים ולקחו אותו לקבורה אצל מערת אביו. הם מגיעים לשם, ורואים נחש גדול שמקיף את המערה ומונע מהם להיכנס ולקבורו.

פה אנחנו רואים משהו שמתואר הרבה פעמים במקורות: הנחש רוצה להפריד בין האדם למקור כוחו – ה' והתורה.

אדם הראשון מופרד על ידי האכילה מפרי עץ הדעת שהנחש גורם לו לאכול. אדם הראשון מופרד מה' משום שהנחש חש חובה לדרדר את האדם לאחר שאכל מעץ הדעת. הנחש בעצמו היה ישות חשובה, רמה אחת מתחת לאדם. הוא היה מסוגל לעמוד, ללכת ואף לדבר! הוא ראה את עץ הדעת – והחליט לאכול מפריו. פתאום הוא הפך להיות 'יודע טוב ורע'. כעת הוא יכול לבחור: ללכת לטוב או לרע? הנחש החליט ללכת לרע: לא די בכך שהוא חטא, אלא הוא מחטיא אחרים איתו! הוא גורם לאדם לאכול מעץ הדעת, וכך האדם מופרד ממקור חיותו – מאלוקים. הנחש אינו 'יוצא בזול' מהסיפור הזה. הוא הופך לחיה בלי ידיים, בלי רגליים, בלי יכולת דיבור, אבל עם שנאה עמוקה לאדם: "וְאִיבָה אֲנִישִׁית בֵּינִךָ וּבֵין הָאִשָּׁה וּבֵין זֶרְעֶךָ וּבֵין זֶרְעָהּ הוּא יִשְׁוֹפֶךְ רֹאשׁ וְאֶתָּה תִּשְׁוֹפְנוּ עָקֵב."⁴¹

כמה דורות אחר כך, לבית המדרש מגיעה שאלה. תנור שמוקף כנחש⁴², ובנוי חוליות-חוליות, אם הייתה טומאה מתחת לאחת החוליות – טמא או טהור? נחלקו

⁴¹ בראשית פרק ג פסוק טו

⁴² בבא מציעא דף נט ע"א

התנאים: ר' אליעזר מטהר, וחכמים מטמאים. הגמרא מתארת את ניסיונות ההוכחה שנקטו שני הצדדים, בעזרת ניסים: הזזת עץ החרוב ממקומו, החזרת המים הזורמים לאחור, הפלת קירות בית המדרש, דבריה של בת קול. לאחר מכן חכמים מנדים את רבי אליעזר. גם כאן הנחש מוצא את המקום המותר, ההלכתי, נכנס לשם, ואז מפריד בין האדם למקור חיותו. ר' אליעזר מופרד בכוח מבית המדרש ואינו יכול ללמוד תורה עם חבריו.

הסיפור הבא בגמרא הוא הסיפור שבו אנחנו דנים. הנחש ממשיך לאחר שהצליח כבר פעמיים, אבל הפעם הסיפור שונה. הנחש הצליח להרחיק את האדם הגשמי מגן עדן, ואם מגיע אדם שמת, אך גופו לא נרקב, אינו יכול לאפשר לו להיכנס לגן עדן. וכל זמן שהאדם לא נקבר אין מנוחתו שלמה וכואב לאדם בגן עדן, ואולי אף אינו יכול להיכנס לשם בכלל. אדם לא יכול להיכנס שלם בגופו לגן עדן והנחש נלחם על כך בכל כוחו, משום שהוא מרגיש שאם מישהו נכנס עם גופו – מזימתו כשלה. הוא לא הצליח להרחיק את האדם מזיו השכינה. הנחש מנסה להרחיק את האדם ממקור חיותו – הקב"ה והתורה. חכמים אומרים לנחש שכרוך בפתח המערה של ר' שמעון בר יוחי 'פתח פיה וייכנס בן אצל אביו'. טענה זו היא כל מה שכתוב בסוגיה שלנו, אבל את הטענה האמיתית 'מחביאים' בסיפור אחר.

בנו של ר' אלעזר נלקח לקבורה אצל אביו, והנחש היה שם פעם נוספת ולא נתן לו להיכנס בכלל (אף על פי שאמרו 'פתח פיה וייכנס בן אצל אביו'), והוא לא נקבר שם בסוף. שואלים את חכמים, האם הוא היה פחות מאביו? והם עונים: לא, אלא זה היה

במערה עם רשב"י וזה לא. ר' אלעזר היה 13 שנים במערה, אכל חרובים בלבד ושתה רק מים. הוא למד שם תורה ותורת הנסתר במשך 13 שנים. חכמים מביאים משהו שמראה לנחש שר' אלעזר גרם לגופו לעלות לרמה של נשמה, וזה גורם לנחש לראות שיש אנשים שיכולים לעלות לגן עדן אף על פי שגופם שלם, משום שהם העלו אותו לדרגה של נשמה. הנחש מוכנע וחוזר לאחר עשרות שנים כדי למנוע מאדם להיות עם אביו וסבו.

הלוואי שנצליח להכניע את הנחש שיש בכל אחד מאיתנו (הנחש הרע שאומר 'והייתם כאלוקים יודעי טוב ורע'), ללכת לצד הטוב ולא לתת לנחש שבנו להשתלט עלינו.

שייבנה בית המקדש במהרה בימנו, אמן.

מקבץ מאמרים ופירושים מזוויות שונות על סיפורם של ר' יוחנן וריש לקיש

"היבא את בר לקישא"? על כוח המחלוקת ועל היכולת למחול ידידיה אלטשולר, עיוני בר יוסף, וישי גילוני

במסכת בבא מציעא דף פד מביאה הגמרא סיפור על מערכת היחסים של רבי יוחנן וריש לקיש. ריש לקיש היה אז ראש השודדים, ורבי יוחנן היה מחבמי הדור. יום אחד שחה ר' יוחנן בנהר, וריש לקיש קפץ אחריו. ר' יוחנן הציע לו להתחתן עם אחותו בתמורה לכך שיחזור בתשובה וילמד תורה. ריש לקיש הסכים, והפך לאחד מגדולי החכמים ולחברותא של ר' יוחנן. כאשר למדו סוגיה שדנה בשאלה ממתי חרב ופגיון מוכשרים לקבל טומאה, הייתה ביניהם מחלוקת. אמר ר' יוחנן לריש לקיש: **"ליסטים בלסטיותיה ידע"**, כלומר, 'אתה יודע כי היית שודד'. ריש לקיש ענה לו: **"ומאי אהנת לי? התם רבי קראו לי, הכא רבי קראו לי"**, כלומר, גם שם היה ריש לקיש נחשב 'רבי', וגם בבית המדרש הוא נחשב רבי, אז במה ר' יוחנן הועיל לו? ר' יוחנן עונה לו שברור שהוא הועיל לו, הרי הוא קירב אותו לתורה והכניס אותו תחת כנפי השכינה. ר' יוחנן הקפיד על דברי ריש לקיש, וכתוצאה מכך חלשה דעתו של ריש לקיש והוא חלה. אחותו של ר' יוחנן, אשתו של ריש לקיש, באה לר' יוחנן בבקשה שיתפלל עליו כדי שבניה לא יהיו יתומים והיא לא תהיה אלמנה, אך ר' יוחנן עונה שהוא ידאג להם. ריש לקיש מת, ור' יוחנן הצטער על כך. חכמים ניסו לעודד אותו והביאו לו חברותא אחר – ר' אלעזר בן פדת. אבל ר' יוחנן לא אהב את צורת הלימוד שלו: במקום

להקשות על ר' יוחנן, כמו שריש לקיש עשה, ר' אלעזר הביא מקורות שמסייעים לפרשנות של ר' יוחנן. לבסוף חכמים ראו שצערן של ר' יוחנן כל כך גדול, והם ביקשו עליו רחמים וגם הוא מת.

בשלומדים את הסיפור הזה מתעוררת שאלה גדולה: איך יכול להיות שר' יוחנן לא מוחל לריש לקיש ומניח לו למות?! איך הגיוני שאחותו של ר' יוחנן באה אליו ומבקשת רחמים על בעלה, ור' יוחנן פשוט אומר לה שהוא ידאג לה לאחר מותו? ולמה דברי ריש לקיש כל כך פגעו בר' יוחנן עד כדי כך שמגיע לו למות?

דברי הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה עוזרים לנו לענות על השאלה:

"אע"פ שיש רשות לחכם לנדות לכבודו, אינו שבח לתלמיד חכם להנהיג עצמו בדבר זה, אלא מעלים אזניו מדברי עם הארץ ולא ישית לבו להן, כענין שאמר שלמה בחכמתו 'גם לכל הדברים אשר ידברו אל תתן לבך'. וכן היה דרך חסידים הראשונים – שומעים חרפתם ואינן משיבין, ולא עוד, אלא **שמוחלים למחרף וסולחים לו**. וחכמים גדולים היו משתבחים במעשיהם הנאים ואומרים שמעולם לא נידו אדם ולא החרימוהו לכבודן, וזו היא דרכם של תלמידי חכמים שראוי לילך בה. במה דברים אמורים, כשבזהו או חרפהו בסתר; אבל **תלמיד חכם שבזהו או חרפו אדם בפרהסיא אסור לו למחול על כבודו, ואם מחל נענש, שזה בזיון תורה**; אלא נוקם ונוטר הדבר כנחש, עד שיבקש ממנו מחילה ויסלח לו" (רמב"ם הלכות תלמוד תורה פ"ז).

כשריש לקיש אומר שאין הדבר משנה אם הוא ראש השודדים או רב בבית המדרש, זו פגיעה חמורה בכבוד התורה, ודאי אם האמירה הזאת הייתה בפרהסיא, לעיני כל התלמידים. אם כן, ייתכן שר' יוחנן לא מחל לריש לקיש לא משום כבודו, אלא משום כבוד התורה. לפי הרמב"ם אפשר לפרש גם שרבי יוחנן הקפיד על ריש לקיש כי הוא לא ביקש ממנו מחילה.

לפי המהר"ל על סוגייתנו, עד כדי כך לא מובן מדוע ר' יוחנן לא מחל כשאחותו באה אליו, עד שהוא טוען שזה בכלל לא קרה:

"ויראה לי, הא דקאמר אתא אחתיה לא שהיה זה במוחש... אבל עתה כי היה ר' יוחנן בעל מדת הדין והיה מקפיד ואינו מוותר, נאמר בזה כי אחותו הייתה מבקשת. שדבר זה בוודאי כי אחותו מבקשת וכן בנה, ומשום גודל ההקפדה של ר' יוחנן שאינו מוחל נאמר שאמר לא למחול, ולא היה זה בפעל כלל במוחש, רק שכל הדברים האלו הם בחכמה וכח שכל ולא במוחש, ופירוש זה נראה ברור."

המהר"ל אומר שאחותו של ר' יוחנן לא באמת באה אליו לבקש רחמים על בעלה, אלא הגמרא הביאה את זה רק כדי להגיד עד כמה ר' יוחנן הקפיד ולא הסכים למחול. לפי הכיוון הראשון שהצענו, הביקורת שמציגה הגמרא היא על ריש לקיש על כך שפגע בכבוד התורה. אך אפשר גם לפרש בדרך אחרת: לא צריך לתרץ למה ר' יוחנן לא מוחל. אולי כל המטרה של הבאת הסיפור היא למתוח ביקורת על ר' יוחנן.

אפשר לומר גם שהגמרא רוצה להזהיר אותנו מכוחה ההרסני של המחלוקת, ולומר שאם המחלוקת יוצאת מהוויכוח על דברי תורה ויורדת לפסים אישיים היא יכולה להביא אפילו למוות.

אומנם מחלוקת שאינה לשם שמיים היא דבר לא טוב ויכולה לגרום למוות, אך אם המחלוקת היא לשם שמיים, היא חשובה וחיונית. כך רואים גם בהמשך הסיפור, שבו ר' אלעזר בן פדת מסייע לדברי ר' יוחנן במקום להקשות עליו, ור' יוחנן אהב פחות את דרך הלימוד הזאת. מחלוקת היא דבר חשוב כל עוד נזהרים מהכוח העצום שלה, וכל עוד יודעים להתווכח בכבוד ולשם שמיים.

"ומאי אהנת לי?" הרדיפה אחרי הכבוד הלל שיר

"יומא חד הוה קא סחי ר' יוחנן בירדנא. חזייה ריש לקיש, ושוור לירדנא אבתריה. אמר ליה: 'חילך לאורייתא'. אמר ליה: 'שופרך לנשי'. אמר ליה: 'אי הדרת בך, יהיבנא לך אחותאי דשפירא מינאי', קביל עליה. בעי למיהדר לאתויי מאניה, ולא מצי הדר. אקרייה ואתנייה ושווייה גברא רבא. יומא חד, הוו מפלגי בי מדרשא: 'הסייף והסכין והפגיון והרומח ומגל יד ומגל קציר – מאימתי מקבלין טומאה? משעת גמר מלאכתן'. ומאימתי גמר מלאכתן? ר"י אמר: 'משיצרפם בבבשן', ר"ל אמר: 'משיצחצחון במים'. אמר ליה: 'ליסטאה בלסטיותיה ידע'. אמר ליה: 'ומאי אהנת לי? התם רבי קרו לי, הכא רבי קרו לי'. אמר ליה: 'אהנאי לך דאקרבינך תחת כנפי השכינה'. חלש דעתיה דרבי יוחנן, חלש ריש לקיש. אתאי אחתיה, קא בביא. אמרה ליה: 'עשה בשביל בני'. אמר לה: 'עזבה יתומיך אני אחיה'. 'עשה בשביל אלמנותי'. אמר לה: 'ואלמנותיך עלי תבטחו'. נח נפשיה דרבי שמעון בן לקיש, והוה קא מצטער רבי יוחנן בתריה טובא. אמרו רבנן: 'מאן ליזיל ליתביה לדעתיה? ניזיל רבי אלעזר בן פדת, דמחזדין שמעתתיה'. אזל, יתיב קמיה, כל מילתא דהוה אמר רבי יוחנן, אמר ליה תניא דמסייעא לך. אמר: 'את כבר לקישא?! בר לקישא, כי הוה אמינא מילתא, הוה מקשי לי עשרין וארבע קושייתא, ומפריקנא ליה עשרין וארבעה פרוקי, וממילא רווחא שמעתא, ואת אמרת תניא דמסייע לך, אטו לא ידענא דשפיר קאמינא?!' הוה קא אזיל, וקרע מאניה, וקא בכי ואמר: 'היבא את בר לקישא, היבא את בר לקישא?' והוה

קא צוח עד דשף דעתיה מיניה. בעו רבנן רחמי עליה ונח נפשיה." (בבא מציעא פד ע"א)

תרגום חופשי: יום אחד התרחץ ר' יוחנן בירדן. ראה אותו ריש לקיש, וקפץ לירדן מאחוריו. אמר ר' יוחנן לריש לקיש: "כוחך לתורה". אמר לו ריש לקיש: "יופיך לנשים". אמר לו ר' יוחנן: "אם תחזור בך, אתן לך לאישה את אחותי שיפה ממני", וקיבל ריש לקיש על עצמו לחזור בתשובה. רצה ריש לקיש לחזור להביא את כליו, ולא יכול לחזור. ר' יוחנן קרא ושנה בפני ריש לקיש, והפך אותו לאדם גדול. יום אחד היו חולקים בבית המדרש: "הסייף והסכין והפגיון והרומח ומגל יד ומגל קציר – מאימתי מקבלין טומאה? משעת גמר מלאכתן." ומאימתי גמר מלאכתן? ר"י אמר: "משיצרפם בכבשן", ר"ל אמר: "משיצחצחן במים". אמר לו ר' יוחנן: "שודד מבין במלאכת השדידה". באה אחותו של ר' יוחנן, אשתו של ריש לקיש, ובכתה. אמרה לר' יוחנן: "עשה בשביל בני". אמר לה: "עזבה יתומיך אני אחיה" (ירמיהו מט, יא). אמרה לו: "עשה בשביל אלמנותי". אמר לה: "ואלמנותיך עלי תבטחו" (המשך הפסוק שם). מת ר' שמעון בן לקיש, ור' יוחנן היה מצטער עליו הרבה. אמרו חכמים: "מי ילך וירגיע אותו? נוליד את ר' אלעזר בן פדת, ששמועותיו מחודדות". הלך וישב לפני ר' יוחנן. כל מילה שאמר ר' יוחנן, אמר לו ברייתא שמסייעת לו. אמר ר' יוחנן: "אתה כמו בן לקיש?! בן לקיש, כשהייתי אומר מילה, היה מקשה לי עשרים וארבע קושיות, ותירצתי לו עשרים וארבעה תירוצים, וממילא היה ברור שצדקתי. אבל אתה אומר ברייתא שמסייעת לי, כאילו לא ידעתי שיפה אמרתי?!". היה הולך, קורע בגדו, בוכה

ואומר: "היכן אתה בן לקיש, היכן אתה בן לקיש?", והיה בוכה עד שיצאה דעתו ממנו.
ביקשו חכמים רחמים עליו והוא מת.

יש נושאים רבים שאפשר לפרש דרכם את הסיפור הזה, ואני אתייחס במאמר זה
לנושא הכבוד והרדיפה אחריו.

ניתן לראות את הרדיפה אחרי הכבוד לאורך כל הסיפור: בהתחלה ר' יוחנן מציע לריש
לקיש את אחותו לאישה אם יחזור בתשובה, דבר שמעבר למשמעות הברורה של
נשיאת אישה יפה מאוד, יש בו גם משמעות של כבוד רב מאוד – להיות חלק
מהמשפחה של גדול הדור.

אחר כך, במחלוקת בבית המדרש, אומר ר' יוחנן לריש לקיש: "לסטאה בלסטיותיה
ידע". קשה הדבר: כיצד ר' יוחנן מלבין כך ברבים את פניו של ריש לקיש? אפשר
לפרש זאת לפי דברי 'עין יהוסף' ו'חוכמת שלמה': ר' יוחנן הזכיר לר"ל שהוא רבו
מכיוון שלרב מותר להלבין את פני תלמידו, ומכיוון שלא ראוי לתלמיד לחלוק על הרב.

ריש לקיש מרגיש פגוע, והוא משיב לר' יוחנן שאין לו זכות 'להתנשא' עליו, מכיוון
שהוא לא סייע לו כלל, כי גם קודם לחזרה בתשובה קראו לו 'רבי', בדיוק כמו עבשיו.
מפרש רש"י: "רבן של לסטים וראש להן הייתי". כלומר, גם קודם לכן קראו לו ראש
השוודדים, בדיוק כמו בבית המדרש. לפיכך נראה שכל שחשוב לריש לקיש הוא
הכבוד, והוא מרגיש שאם בבית המדרש הוא לא מקבל מספיק כבוד, הוא יכול לחזור

להיות שודד, ואולי אפילו אפשר להבין ששם הוא קיבל יותר כבוד מאשר כאן, בבית המדרש.

ר' יוחנן מרגיש שריש לקיש פגע בכבוד התורה, כי ברור שיש הבדל בין להיות שודד ללהיות תלמיד חכם. תשובתו: "אהנאי לך, דאקרבינך תחת כנפי השכינה". לדבריו, ברור שהתועלת האמיתית של חזרה בתשובה היא ההתקרבות לקב"ה, ולא הכבוד.

דברים אלו, בכוחם להסביר גם למה ר' יוחנן לא הסכים למחול לאשתו של ריש לקיש – מכיוון שמדובר בכבוד התורה, ועליו אסור למחול, כמו שאמר הרמב"ם: "תלמיד חכם שבזהו או חרפו אדם בפרהסיא אסור לו למחל על כבודו ואם מחל נענש שזה בזיון תורה אלא נוקם ונוטר הדבר כנחש עד שיבקש ממנו מחילה ויסלח לו. (ספר מדע, הלכות תלמוד תורה ז, יג)

אולם מאוחר יותר, כשריש לקיש נפטר ור' אלעזר בר' פדת מחליף אותו, מבין ר' יוחנן שדווקא החברותא ה'חצופה' וחסרת הכבוד עדיפה לו מחברותא מלאת כבוד וסרת טעם.

בלסטיותיה ידע

בנימין פוקס ואריאל כהן

במסכת בבא מציעא דף פד ישנו סיפור תמוה על אודות רבי יוחנן וריש לקיש.

במאמר זה נבקש להבין את משמעותו הרוחנית על הסיפור.

"יומא חד הוה קא סחי ר' יוחנן בירדנא. חזייה ריש לקיש, ושוור לירדנא אבתריה.

אמר ליה: 'חילך לאורייתא'. אמר ליה: 'שופרך לנשי'. אמר ליה: 'אי הדרת בך,

יהיבנא לך אחותאי דשפירא מינאי', קביל עליה. בעי למיהדר לאתויי מאניה, ולא

מצי הדר. אקרייה ואתנייה ושוויה גברא רבא. יומא חד, הוו מפלגי בי מדרשא:

'הסייף והסכין והפגיון והרומח ומגל יד ומגל קציר – מאימתי מקבלין טומאה?

משעת גמר מלאכתן'. ומאימתי גמר מלאכתן? ר"י אמר: 'משיצרפם בבבשן', ר"ל

אמר: 'משיצחצחון במים'. אמר ליה: 'ליסטאה בלסטיותיה ידע'. אמר ליה: 'ומאי

אהנת לי? התם רבי קרו לי, הכא רבי קרו לי'. אמר ליה: 'אהנאי לך דאקרבינך תחת

כנפי השכינה'. חלש דעתיה דרבי יוחנן, חלש ריש לקיש. אתאי אחתיה, קא בביא.

אמרה ליה: 'עשה בשביל בני'. אמר לה: 'עזבה יתומיך אני אחיה'. 'עשה בשביל

אלמנותי'. אמר לה: 'ואלמנותיך עלי תבטחו'. נח נפשיה דרבי שמעון בן לקיש, והוה

קא מצטער רבי יוחנן בתריה טובא. אמרו רבנן: 'מאן ליזיל ליתביה לדעתיה? ניזיל

רבי אלעזר בן פדת, דמחדדין שמעתתיה'. אזל, יתיב קמיה, כל מילתא דהוה אמר

רבי יוחנן, אמר ליה תניא דמסייעא לך. אמר: 'את כבר לקישא?! בר לקישא, כי הוה

אמינא מילתא, הוה מקשי לי עשרין וארבע קושייתא, ומפריקנא ליה עשרין וארבעה

פרוקי, וממילא רווחא שמעתא, ואת אמרת תניא דמסייע לך, אטו לא ידענא דשפיר קאמינא?! הוה קא אזיל, וקרע מאניה, וקא בכי ואמר: 'היבא את בר לקישא, היבא את בר לקישא?' והוה קא צוח עד דשף דעתיה מיניה. בעו רבנן רחמי עליה ונח נפשיה."

בתחילת הסיפור רואה רבי יוחנן את כוחו של ריש לקיש ואומר לריש לקיש שכוחו נועד לתורה. ריש לקיש עונה לו: 'אתה יפה', אך בניגוד לרבי יוחנן הוא מוסיף: 'ווייך לנשים', וכאן בעצם שורש המחלוקת של רבי יוחנן וריש לקיש: האם כוח יופי והדברים הגשמיים יכולים לשמש את התורה או לא?

הגמרא 'קופצת' לזמן שבו ריש לקיש כבר בעל תשובה, ומספרת כיצד ר' יוחנן וריש לקיש דנים בשאלה מתי גמר המלאכה של סבין. כלומר, מתי סבין נחשבת סבין. מכיוון שריש לקיש היה ליסטים, יש לו ידע בכלי נשק בכלל וסכינים בפרט, והוא יודע מתי סבין נחשבת סבין. רבי יוחנן מחמיא לו על כך ואומר לו: "לסטאה בלסטיותיה ידע", כלומר כיוון שאתה ליסטים, אתה מבין טוב יותר ממני את התורה. רבי יוחנן אמר כך כדי להראות שהליסטות אכן יכולה לשמש ללימוד התורה בשיטתו המוזכרת לעי, כפי שכתב ה'מעייני החוכמה':

"אך נראה כי נודע שעיקר מעלת התשובה להחזיר המידות המגונות לטובה, לכן אמרו היכי דמי בעל תשובה באותו פרק ובאותו אשה, שאז נחשב תשובת המשקל בכפיית יצר הרע לשעבדו אל הטוב האמיתי, כנודע בספרים הקדושים. והנה ריש לקיש אחר שהיה ליסטים, הייתה כוונת רבי יוחנן שמידות הפחותות היה לו להשתמש בהם

בקדושת לימוד התורה, ואם כן יחשב זה למעלה יתרה במה שעל ידי המידות הרעות הוחזר מהם להעמיד בידיעת התורה."

(מעייני החכמה על בבא מציעא דף פד ע"ב, סימן יב)

ענה לו ריש לקיש: "ומאי אהנת לי? התם קראו לי רבי, הכא קראו לי רבי!" ובתרגום חופשי – אם הליסטות משמשת ללימוד התורה, מה ההבדל לבין הליסטות שהייתה לי שם והליסטיות שיש לי פה? שם הייתי רבי, וגם פה אני רבי! אם זה רק עניין של כוח ויופי, אז הייתי יכול להישאר ליסטים! עונה רבי יוחנן לריש לקיש: "קירבתי אותך תחת כנפי השכינה", כלומר, קירבתי אותך ואת הליסטות שבך תחת כנפי השכינה, והבאתי אותה לעבודת ה'. אתה באמת לא מבין את ההבדל בין עבודת ה' עם שימוש בגשמיות לבין גשמיות סתם?! רבי יוחנן הבין שדרך החזרה בתשובה של ריש לקיש הייתה לא נכונה, שהיא הייתה דרך של 'הכול או כלום', וריש לקיש לא יכול היה להבין שלצורך תורה ועבודת ה' נדרשים גם יופי, כוח וליסטות. הצטער רבי יוחנן כתוצאה מכך, הקפיד על ריש לקיש וריש לקיש נפטר בשל הקפידא. מעט זמן לאחר מכן נפטר גם רבי יוחנן מכיוון שהוא הצטער מאוד על כך שאין לו חברותא.

הסיפור בכלל, והסוף הטראגי שלו בפרט, נועדו להמחיש את התוצאות הקשות שיכולות לבוא בעקבות דרך חזרה בתשובה של 'הכול או כלום', דרך של – או קדושה מוחלטת או גשמיות מוחלטת. זוהי דרך שלא מכירה בעובדה שיופי, כוח וליסטות נצרכים לעבודת ה'.

חילך לאורייתא ארי סנדרס

בסוגייתנו (בבא מציעא פד ע"א) מסופר על רבי יוחנן ששוחה בנהר הירדן. ריש לקיש חושב שהוא אישה יפה (כתבי יד: "סבר דאיתתא הוה שוור לירדנא", או בעברית מדוברת של ימינו: חשב שהוא אישה, וקפץ לירדן), אז הוא קופץ לצד השני של הירדן כדי להרשים את האישה היפה. לאחר שר' יוחנן רואה את ר"ל קופץ, הוא אומר לו: 'חילך לאורייתא', כלומר יש לך כל כך הרבה כוח – נצל אותו ללימוד תורה. ר"ל אומר לו בתגובה, בהתרסה: 'שופרך לנשי' – יופיך לנשים. עונה לו רבי יוחנן: אם תקבל עליך עול תורה, אתן לך את אחותי, שהיא יפה יותר ממני. ר"ל מקבל את ההצעה, ומיד נחלש ואינו יכול לקפוץ בחזרה כיוון שעול התורה מחליש את האדם.

בסוגיה הקודמת למדנו שרבי יוחנן היה מחכה ליד מקוואות כדי שבנות ישראל היוצאות מטבילת מצווה יראו את יופיו החיצוני, וככה ילדיהן יהיו יפים מבחוץ ומבפנים, כי יופיו של ר' יוחנן היה גם פנימי וגם חיצוני. אצלנו נאמר שרבי יוחנן נמצא בירדן – משמע מקום שבו בנות ישראל טובלות טבילת מצווה! נראה שאחרי שיצאו הטובלות מהנהר, הוא הלך ורחץ בו בעצמו. ואז הגיע לשם גם ריש לקיש. אין זה מקרה שר"ל הגיע לירדן, וייתכן שהוא בא כדי לראות את בנות ישראל כשהן יוצאות מטבילתן, משמע שהוא הגיע כדי לעבור עבירה במזיד! לשם הוא מנתב את כוחותיו, לדברי הבל, דברים בטלים. שם, במקום הכי נמוך שיש, דווקא שם, רבי יוחנן מוצא את ריש לקיש ומקרבו תחת כנפי השכינה. דווקא כשהוא במקום הכי נמוך,

כשהכוחות שלו מנותבים בצורה הכי גרועה. דווקא שם רבי יוחנן אומר לו: 'וואו! יש לך הרבה כוח, תחשוב מה היה קורה אם היית מנתב את הכוח הזה לתורה'. ודווקא בגלל זה ר"ל התקרב! כי ר' יוחנן אמר לו: 'יש לך כוח, אתה יכול לעשות הרבה, אל תבזבז את הכוחות המרובים שלך. חבל, בוא והתקרב לקב"ה, נתב את כוחותיך לטוב, כי אתה יכול.'

לאחר כמה שנים, ר"ל כבר תלמיד חכם גדול. הגמרא מתארת שר"ל ורבי יוחנן מתווכחים מועד הכשרתם לטומאה של כלי מתכת (סייף, פגיון, סכין, רומח, מגל יד). או במילים אחרות: מתי גמר מלאכתם. רבי יוחנן אומר: משיצרפם בכבשן, ור"ל אומר: משישטפו אותם במים. אומר רבי יוחנן לר"ל: לסטים בליסטות יודע, כלומר, 'אתה מבין בזה יותר ממני', אתה צודק.

מהרש"א ב'חידושי אגדות' בבא מציעא פד ע"א:

"נראה לפרש דר"ל ודאי לא היה כונתו כמו שהבין ממנו ר"י, ולפי שא"ל ר"י ליסטים בליסטיות ידע דע"י שהיית ליסטים ראית שהצחצוח של הסייף הוא גמר מלאכתו, כי החרבות ביד הליסטים הוא לייראם ולהפחיד הנגזלים שלא יעמדו נגדו, כי צחצוח חרב הוא דבר המבהיל ומפחיד."

'בן יהוידע' על בבא מציע פד ע"א:

"ודע, כי בודאי ר' יוחנן לא היתה כונתו מעיקרא לעשות לו אונאת דברים, דאמרינן לעיל [דף נ"ח ע"ב] אם הוא בעל תשובה, לא יאמר לו זכור מעשיך הראשונים. אך

כונת ר' יוחנן לומר לו בעל כרחי צריך להודות לך, כי אתה בקי יותר ממני בדבר זה, מפני כי לסטאה בלסטאותיה ידע."

אבל ריש לקיש נעלב מדבריו, ואומר: כאן קוראים לי 'רבי', שם קוראים לי 'רבי' – מה השגתי בזה שעבשיו אני למדן גדול? בעצם ר"ל אומר: יש לי הרבה כוח ואני מנתב אותו, אבל בסוף אני מקבל יחס זהה, אז אין חשיבות ליעד שאליו אני מנתח את הכוח! מובן שר"ל יודע שרבי יוחנן עזר לו בכך שקירבו תחת כנפי השכינה, אבל בלהט הוויכוח הוא אומר את הדברים הללו, כי הוא חייב למחול על כבודו שלכאורה נפגע. רבי יוחנן 'לוקח ברצינות' את דבריו, ונפגע גם הוא. 'אז מה עשיתי כל השנים?!' ר"ל אפילו לא מעריך את מה שעשיתי בשבילי!', הוא חושב. ר' יוחנן כועס מאוד על ר"ל משום שהוא השקיע בו זמן רב, ובגלל זה הוא מאפשר לו למות למרות תחנוני אחרות. אך לאחר מכן הוא הצטער כי הוא הבין שהכול היה בלהט וויכוח, ושריש לקיש דווקא ניתב את כוחותיו לטוב. לכן הוא נכנס לצער עמוק. הוא רוצה ללמוד, ואין בנמצא מישהו עם כוח גדול כפי שהיה לריש לקיש. כל שכן שאין מישהו שכל כוחותיו מנותבים לטוב – הסיבה שבגינה ר"ל היה חברותא כה טוב. כיוון שהוא השקיע את כל כוחו בתורה, וכוחו היה רב. זה מה שרבי יוחנן חיפש בחברותא שלו, מישהו עם כוח, מישהו שיכול להשתמש בכוחו לאוריינת ויכול להקשות עשרות קושיות – זה מה שרבי יוחנן מחפש, לא 'ילד טוב ירושלים', אלא אדם החזק שמנתב את כל כוחו לטוב.

משיצורפם במים נעם מאירסון

חלק א

מסופר בגמרא (בבא מציעא פד ע"א) שיום אחד רבי יוחנן רחץ בנהר הירדן, ראה אותו ריש לקיש, שהיה שודד, וקפץ אחריו למים.

לא ברור למה: אולי כדי לשדוד אותו, או אולי בגלל יופיו של ר' יוחנן. לפי הפרשנים שסוברים שריש לקיש היה תלמיד חכם שסרח, יכול להיות שהוא היה חברו הוותיק של רבי יוחנן ורצה לפוגשו.

כשראה ר' יוחנן את ריש לקיש אמר לו: "חילך לאורייתא". ריש לקיש לא נשאר חייב וענה: "שופרך לנשי" (יופייך לנשים). ראה ר' יוחנן שריש לקיש מתעניין בנשים, מיד הציע לו את אחותו לאישה (שיפה יותר מר' יוחנן), בתנאי שיחזור בתשובה.

הדו-שיח זה נראה מאוד תמוה עבור תלמיד חכם ושודד שנפגשים בנהר, והתלמיד חכם מציע לשדוד לשאת את אחותו לאישה. התמיהה הזו מחזקת את הטענה שריש לקיש היה כבר תלמיד חכם, וכנראה הוא כבר הכיר את רבי יוחנן, וכל אחד ניסה 'למשוך' את חברו לצד שלו.

ריש לקיש הסכים להצעה, ורצה לחזור להביא את בגדיו – אך לא היה יכול.

בהמשך לימד רבי יוחנן את ריש לקיש מקרא ומשנה, והפך אותו לאדם גדול בתורה.

יכול להיות שריש לקיש רצה לחזור בעצמו לתורה, ולא הצליח ללא עזרתו של רבי יוחנן (ייתכן שהבגדים רומזים לתורה או למדרגתו הקודמת של ריש לקיש).

חלק ב

יום אחד חלקו ר' יוחנן וריש לקיש בבית מדרש בסוגיה ממשנה במסכת כלים: "הסיף והסכין והפגיון והרומח ומגל יד ומגל קציר מאימתי מקבלין טומאה משעת גמר מלאכתן". ומתי גמר מלאכתן:

רבי יוחנן אמר: משיצרפם בכבשן, וריש לקיש אמר: משיצחצחן במים.

אמר רבי יוחנן לריש לקיש: "ליסטאה בליסטיותיה ידע" – כלומר אתה מבין בכלים האלה, כי הם כלי ליסטים. ריש לקיש נפגע מאוד מדברי ר' יוחנן; הרי הוא התאמץ כל כך לחזור למוטב ור' יוחנן – רבו, גיסו, חברו ואוהבו – עדיין רואה בו ליסטים.

השיב לו ריש לקיש: ומה אתה הועלת לי? הרי כשהייתי שודד קראו לי 'רבי', וגם עכשיו קוראים לי 'רבי'. היה מוטב לו נשארתי שודד!

בשלב זה ר' יוחנן נפגע. הרי הוא התאמץ כל כך להחזיר את ר"ל למוטב, הוא אף נתן לו את אחותו, ובכל זאת ר"ל אומר לו בעת: "מה הועלת לי?".

ענה ר' יוחנן: הועלתי לך בכך שקירבתי אותך תחת כנפי השכינה.

רבי יוחנן רצה שיהיה לו את החיל, את הכוח ואת הלהיטות בתורה כמו שיש לריש לקיש: זה שיכול היה להקשות 24 קושיות, שאמר שאין התורה מתקיימת אלא במי

שממית עצמו עליה, שעליו אמר עולא: "הרואה את ר"ל בבית המדרש כאילו עוקר הרים וטוחנם זה בזה."

דעתו של ר' יוחנן היא שגמר המלאכה הוא הצירוף בכבשן. רבי יוחנן סבר שגמר מלאכתו של האדם הוא בכבשן האש המסמל את הלימוד ואת העבודה בכוח ובלהיטות⁴³.

לעומתו ריש לקיש רצה שיהיו לו היופי, החן והענווה של רבי יוחנן. זה שנשאר משפירי ירושלים, האומר שבגד תלמיד חכם צריך להיות נקי, האומר שצריכים לשנות בזמרה, האומר שאין התורה מתקיימת אלא במי שמשלים עצמו כאינו.

ואמר ר"ל שגמר מלאכתו של כלים אלו הוא משיצחצחון במים. מים יורדים ממקום גבוה למקום נמוך ומסמלים את הענווה והתענוג⁴⁴, ולדעת ריש לקיש הדרך הזאת היא 'גמר המלאכה' בעבודת ה'.

במסכת קידושין (ל ע"ב) מובא שאם היצר הרע פוגע באדם, הוא צריך ללכת לבית המדרש וללמוד שם תורה. ואז, אם יצרו הוא כמו אבן הוא נימוח, ואם כמו ברזל הוא מתפוצץ מפני שהתורה נמשלה גם למים וגם לאש:

אש – "הָלוֹא כֹה דָּבָרִי בְּאֵשׁ נֶאֱמַר ה'". מים – "הוּי כָּל צֶמָא לְכוּ לַמֵּיִם."

⁴³ כפי שבעל התניא כותב: "כעס וגאווה מיסוד האש שנגבה למעלה", ור"י אמר לריש לקיש: "חילך לאורייתא", וגרם לו להשתמש במידותיו לטובה.

⁴⁴ כפי שבעל התניא כותב: "ותאות התענוגים מיסוד המים."

ואש מפוצצת ברזל, ואבנים נימוחות על ידי מים.

ראינו אם כן שמחלוקתם של ר"י ור"ל היא יסודית ומציגה שתי שיטות בעבודת ה':
מים ואש.

כל אחד מהם ראה את חברו ורצה להיות כמוהו. כשראה ר' יוחנן שריש לקיש חושב שגמר המלאכה הוא המים, אמר לו: "ליסטאה בליסטיותיה ידע". אדם יודע ומכיר את בוראו בכוח ובליסטות, ומדוע לך לנסות להיות כמוני?

ריש לקיש הבין שר' יוחנן רוצה שהוא יישאר בדרך שלו, וענה לו: ומה הועלת לי? קפצתי אחריו למים כי אני רוצה להיות כמוך! בשביל להישאר בדרכי אינני צריך את עזרתך, אני הרי רוצה להשתנות!

ענה ר' יוחנן: בכל זאת עזרתי לך להשתמש בכוח לצד התורה, "חילך לאורייתא", וקירבתי אותך תחת כנפי השכינה, גם אם בכל זאת נשארת בדרכך.

שער רביעי עבודת ה' מתוך הסוגיות ובעקבותיהן

שקוף במים – בעקבות ר' ירמיה ישר אל מוכתרי

"בעי רבי ירמיה חצי קב בשתי אמות, מהו? קב בארבע אמות, טעמא מאי? משום דנפיש טרחייהו, חצי קב בשתי אמות, כיון דלא נפיש טרחייהו לא מפקר להו, או דלמא משום דלא חשיבי, וחצי קב בשתי אמות, כיון דלא חשיבי מפקר להו? ...קביים בשמונה אמות מהו?" (בב"מ דף כא ע"א)

רבי ירמיה בכל הש"ס ידוע כאמורא ששואל את הרבנים שלו – רבי זירא, רבי אבוה, ורבי חייא בר אבא – שאלות גבוליות ומסובכות, כמו שראינו במסכת בבא מציעא בדף כא, ובמקומות נוספים רבים.

השאלה הכי מפורסמת שרבי ירמיה שואל נמצאת במסכת בבא בתרא:

"בעי ר' ירמיה: רגלו אחת בתוך חמשים אמה, ורגלו אחת חוץ מחמשים אמה, מהו? ועל דא אפקוהו לרבי ירמיה מבי מדרשא."

הייחוד בשאלה הזאת הוא שזו השאלה שבגינה הוציאו אותו מבית מדרש.

בין ראשונים יש מחלוקת מדוע הוציאו את רבי ירמיה מבית מדרשו: הדעה ראשונה היא דעתו של רש"י, שאומר שהוציאו אותו משום שהוא היה מטריח את חכמים.

הדעה השנייה היא זו של בעלי התוספות. הם סוברים כי הוא היה מזלזל במידות שקבעו חכמים.

בין בכך ובין בכך, צריך לשאול: למה רבי ירמיה היה שואל שאלות אלה? האם רבי ירמיה שונא את תלמידי החכמים ולכן הוא מטריח אותם? או אולי חס ושלום הוא לא היה מאמין במידות שקבעו חכמים?

"אמר רבי ירמיה, אמר רבי אלעזר: שני תלמידי חכמים המחדדין זה לזה בהלכה, הקדוש ברוך הוא מצליח להם, שנאמר: 'והדרך צלח'. אל תקרי: 'והדרך', אלא 'וחדדך'. ולא עוד אלא שעולין לגדולה, שנאמר: 'צלח רכב'. יכול אפילו שלא לשמה? תלמוד לומר: 'על דבר אמת'." (מסכת שבת סג ע"א)

מכאן אולי אפשר לנחש שרבי ירמיה שואל את השאלות האלה, בדיוק מהסיבה שראינו למעלה, וכדברי רש"י: הוא רוצה להטריח אותם בדבר הלכה ולחדד את דבריהם ולהביא אותם לעיין יותר, אפילו במספרים או בקשרים מאוד מאוד קטנים, (אולי אפילו קשרים מתמטי) שאולי אפשר להבין מהם או להוציא מהם עוד נפקא מינה.

אולי אפשר להגיד שבאיזה שהוא שלב אפילו רבי ירמיה עצמו הבין שרוב השאלות שלו ייגמרו במריבה או בתיקו, ואם כך, למה בכל זאת הוא מתעקש לשאול ולחדד?!

אולי אפשר לענות על זה במילים האלו שראינו למעלה:

"...יכול אפילו שלא לשמה – תלמוד לומר: 'על דבר אמת'."

לרבי ירמיה לא משנה אם יש מישהו שעונה או לא, וכל שכן שהוא לא עושה את זה בשביל להגיע לגדולה, אלא נראה שיש לו רק מטרה אחת: ללמוד יותר ויותר תורה. כל אחד עושה את זה בדרכו, ורבי ירמיה בדרך משלו – לשאול!

אולם אפשר להבין את השאלות שלו גם כשאלות שמבקשות לברר את הסוגיה שלנו עד איפה שאפשר, הוא 'הולך' יותר ממה שאנחנו יכולים לתאר לעצמנו, ושואל שאלות שאולי בכלל אינן אפשריות במציאות!

במובן מסוים אפילו אפשר להגיד שרבי ירמיה רוצה לראות את הירח בצורה הכי שקופה שאפשר במים, בלי שום סכסוך, נקי מכל הספקות, אבל עם הבדל גדול מאוד: הירח נמצא ביד שלו!

"אמר רבי ירמיה: שכבר נתנה תורה מהר סיני, אין אנו משגיחין בבת קול שכבר כתבת בהר סיני בתורה: אחרי רבים להטת". (בבא מציעא נט ע"ב)

שם, במסכת בבא מציעא, אנו רואים את המחלוקת בין רבי אליעזר לבין רבי יהושע, וכשהבת-קול מתערבת ואומרת שהלכה כרבי אליעזר, רבי יהושע עומד ואומר: "לא בשמים היא!"

לאחר מכן הגמרא מביאה את המימרה של רבי ירמיה: לא מערבבים חשבונות שמיים בחשבונות שלנו. הקב"ה בכבודו ובעצמו נתן לנו את תורתו, הוא נתן לנו את הכוח

ואת המוח היהודי לדרוש אותה, ואפילו שבשמיים אומרים שהלכה כפלוגי, אנחנו לא מקשיבים, וממשיכים לדרוש. עכשיו התורה היא שלנו, ורק לנו ישנה הרשות לחשוב, לדרוש ולהחליט!

רבי ירמיה רוצה להצמיח את היכולת הזו בכל יהודי: להיות תלמיד חכם אמיתי, מאלה שהקב"ה נתן להם את התורה כדי לדרוש, לחקור ולשאול! שמופיע שמו של רבי ירמיה, כולנו מצפים שתובא בשמו איזו שאלה קשה, אולי אפילו תיאור מקרה לא מציאותי, ואחרי זה אולי תיקו. אך כאן הוא מלמד אותנו את העיקרון שלו: לא מספיק לשבת ולהקשיב בשיעור, אלא הפוך: לא לשבת, לא להיות בנחת אף לא למשך שנייה אחת, לשאול ולשאול ולשאול...

"רבי הונא ורבי ירמיה בשם רבי שמואל בר רבי יצחק אמרו: מחשבתן של ישראל קדמה לכל דבר." (מדרש בראשית רבה א, ד)

במדרש אנחנו מציינים את הדברים שקדמו לבריאת העולם: התורה וכיסא הכבוד נבראו אז, ומחשבה של ארבעה דברים עלתה לפני בריאת העולם: ישראל, בית המקדש, אבות, שמו של משיח, ויש אומרים גם: תשובה. מוסיפים שם רבי ירמיה ורבי הונא בשם שמואל בר יצחק שהמחשבה של ישראל קדומה לכל דבר, אפילו לאלה שנבראו לפני בריאת העולם. לעם ישראל יש הכוח הזה – לשנות את הטבע ואת המציאות.

כמו כן, מוספר על עטרת ראשנו, אור עינינו, הרבי מלובביץ', הסיפור הבא:

היה פעם בארה"ב יהודי עשיר מאוד שלצערנו, מיהדות הוא ידע רק את זה שהוא יהודי, אך לא היה לו שום קשר אחר עם יהדות ועם התורה. לעשיר הזה היה בן חביב מאוד שבשעה טובה הגיע לגיל בר מצווה, והאב רוצה לעשות לו משהו מאוד ייחודי שהבן יזכור תמיד, אבל לא היה לו רעיון מספיק טוב...

יום אחד חבר שלו אמר לו שיש רב גדול בברוקלין שמברך אנשים ונותן לכל אחד דולר אחד. הרעיון מצא חן בעיניו, והוא מיד תיאר פגישה עם הגבאים של הרבי. הגבאים מקבלים אותו בסבר פנים יפות, ואומרים לו שיבוא ביום ראשון ל'בית 770'.

יום הבר מצווה מגיע, ושמחה גדולה בבית. כמה ימים לאחר מכן הם הולכים לרבי מלובביץ' ועומדים כמו כולם בתור של 770. כשהרבי מגיע הוא רואה אותם ואומר שיביאו להם כיסאות לשבת. הרבי שואל את הילד: "האם אתה אוהב ספורט?"

כל אנשים שנמצאים שם, ובפרט האבא והילד, מופתעים ממה שהרבי שואל את הילד... עונה הילד: "כן. אני אוהב ספורט, וגם משחק." שואל הרבי: "איזה ספורט?" עונה הילד: "כדורגל." הרבי שואל: "יש איזו קבוצה שאתה אוהד?" הילד עונה: "ברור," ומציין את שם הקבוצה שהוא ממש אוהב, ומספר שיש מנוי של הקבוצה ושהוא רואה את כל המשחקים שלה מקרוב... הרבי שואל: "מתי היה המשחק אחרון שהלכת אליו?" עונה הילד: "אל תשאל רבנו, היה איזה משחק לפני יומיים, והלכתי עם תקווה שננצח, אבל קיבלנו ארבעה גולים כבר במחצית הראשונה ועזבתי בכעס את משחק באמצע והלכתי..."

הרבי שואל מופתע: "איך עזבת? מה קרה עם משחק? מה עם השחקנים? גם הם עזבו? כנראה הם יותר עצובים ממך!"

עונה הילד: "הרב, אסור להם לעזוב באמצע, אפילו אם הם קיבלו מאתיים גולים. הם שחקנים, הם לא אוהדים. אוהדים, אם הם רוצים הם יכולים לעזוב את הכול באמצע כי הם רק רואים את המשחק."

הרבי נעמד ולוחץ בחום את הידיים של הילד ואומר לו: "בני, אל תבחר להיות יהודי שהוא רק אוהד, אלא תהיה השחקן! אתה תבחר את העתיד ותבנה אותו. (סיפור מפי הרב שניר גואטה)

המעשה הזה הוא מוסר גדול לכולנו. אנחנו לא באנו לעולם רק כדי לראות או רק כדי להיות 'בצד', אלא הקב"ה נתן את הכוח הזה לכולנו – להיות שחקנים... אנחנו רק צריכים לבחור אם להיות שחקנים או אוהדים...

המשך הסיפור הוא שהרבי שואל את הנער: "אתה יודע מה ההבדל בסוף בין שחקן לבין אוהד? השחקן ממשיך וממשיך, גם אם הוא נכשל, אבל בסוף הוא מקבל כסף רב וכבוד, אבל אוהד – משלם כסף רק כדי לראות...!"

המחלוקת על 'יֵאוּשׁ שֶׁלֹא מִדַּעַת' וְחִזְרָה בַּתְּשׁוּבָה בְּנִימִין פּוֹקֵס

נאמר בליקוטי הלכות שהשבת אבידה היא בבחינת תשובה, ושהאבידה היא האדם והשבת האבידה היא החזרה בתשובה – האדם מתחבר אל שורש נשמתו:

"וְזֶה בַּחֲדֵי הַשִּׁבְתָּ הָאֲבִידָה שֶׁהוּא בַּחֲדֵי תְּשׁוּבָה מִמֶּשׁ. בַּחֲדֵי הַשֵּׁב תְּשִׁיבָם לְאַחֶיךָ, בַּחֲדֵי תְּשׁוּבָה. כִּי בַּחֲדֵי הָאֲבִידָה זֶה בַּחֲדֵי 'וְאַצִּיעָה שְׂאוּל', שֶׁשֵּׁם כָּל הַנִּדְחִים וְהַנֶּאֱבָדִים... וְזֶה שְׂזוּכָה לְמִצּוֹא אֶת הָאֲבִידָה צָרִיךְ לִקְיִים 'לֹא תוּכַל לְהַתְּעַלֵּם'. לֹא תוּכַל לְהַתְּעַלֵּם דִּיִּיקָא זֶה בַּחֲדֵי נִקּוּדָה הָעֲלִינָה דְּמִתְכַּסִּיא וּמִתְעַלְמַת לְעִילָא וְכוּ'. כִּי עֵיקַר פֶּגַם הַחֲטָא ח"ו הוּא שֶׁע"י הַחֲטָא נִסְתַּלַּק הָאוֹר לְמַעְלָה לְמַעְלָה וְנִתְעַלֵּם ח"ו, וְאִזִּי מִתְּגַבְּרִים ח"ו הַחִיצוֹנִים בְּאוֹתוֹ הַדָּבָר שֶׁפֶּגַם בּוֹ ח"ו, דִּהְיִינוּ בְּמַעַט הָאוֹר וְהַנִּיצוּצוֹת שֶׁנִּשְׁאָרוּ שָׁם, כִּידוּעַ, וְאִזִּי אוֹתוֹ הַדָּבָר בְּבַחֲדֵי אֲבִידָה וְנִדְּחָה עַד יְרוּחָם מִן הַשָּׁמַיִם. וְכִשְׂזוּכִין לְתְּשׁוּבָה עֵיקַר הַתִּיקוּן שִׁישׁוּב וְיֵאִיר וְיִתְּגַלֵּה הָאוֹר שֶׁנִּתְעַלֵּם לְמַעְלָה וְיֵאִיר הָאוֹר הָעֲלִיּוֹן..." (ליקוטי הלכות, הלכות אבידה ומציאה ב, ב)

פרשנות דומה ניתן לראות בדברי ה'אור החיים' הקדוש שדורש את הפסוק בדברים, "לֹא תִרְאֶה אֶת שׁוֹר אֶחָיִךְ אוֹ אֶת שִׁי וְנִדְּחִים וְהִתְעַלְמָתָ מֵהֶם הֲשִׁיב תְּשִׁיבָם":

"וְאוֹתָם צוּה ה' 'כִּי תִרְאֶה אֶת שׁוֹר' – אֵלֶּה הֵם בְּנֵי אָדָם שֶׁנִּמְשְׁלוּ בְּבִהְמוֹת וְהֵם צֵאן קִדְשִׁים." (אור החיים, דברים פרק כב, א)

אוסף בעצמי ראייה לשונית לדבריהם: שני המושגים: השבת אבידה וחזרה בתשובה נגזרים מהשורש שו"ב, ושניהם מלשון חזרה ושיבה.

משתמע מדברים אלה שיש אפשרות נוספת לדרוש על דרך זו את כל סוגיות השבת אבידה, ובפרט את הסוגיה הגדולה והחשובה, סוגיית ייאוש שלא מדעת. מדוע הוצרך להביא את המחלוקת בצורה כה ארוכה ומסובכת? למה היא כל כך חשובה? ומה הקשר שלה לחזרה בתשובה?

כדי לענות על השאלות האלו צריך להגדיר את המושג 'ייאוש שלא מדעת' מחדש, כחלק מהמשל של חזרה בתשובה.

אז מהו ייאוש שלא מדעת? האבידה מסמלת כמובן את האדם, כמו שכתב ה'אור החיים' הקדוש, והשבתה היא החזרה בתשובה, כמו שכתוב בליקוטי הלכות. אבל מי הם הבעלים ומה הוא הייאוש?

תשובות לשאלות האלה נחפש בניסיונות ההוכחה שמביאה הגמרא לאורך הסוגיה. לאורך ה'תא שמעות' מושגי השבת האבידה מתבררים ומתחדדים, ומתוך כך אפשר להגדיר בצורה טובה יותר מהו ייאוש ומהם בעלים, ומתוך כך יהיה קל יותר להגדיר את 'ייאוש שלא מדעת' לפי החזרה בתשובה.

ב'תא שמעות' הראשונות התירוץ הוא בסופו של דבר תירוץ טכני:

"תא שמע, פירות מפוזרין, הא לא ידע דנפל מיניה? הא אמר רב עוקבא בר חמא:

הכא במכנשתא דביזרי עסקינן דאבידה מדעת היא" (בבא מציעא כ"א ע"ב)

כדי לברר מי הם הבעלים ומה הוא הייאוש נצטרך לעיין בתא שמעות שאינם מתעסקים בדין עצמו, אלא יותר במושגי היסוד של ייאוש שלא מדעת, שבהם מפשיטים מושגים:

"ת"ש, כיצד אמרו **התורם שלא מדעת** תרומתו תרומה? הרי שירד לתוך שדה חבירו וליקט ותרם שלא ברשות, אם חושש משום גזל, אין תרומתו תרומה, ואם לאו, תרומתו תרומה." (בבא מציעא כ"ב ע"א)

הת"ש לא הביא הוכחה מעניין של ייאוש שלא מדעת, אלא מתחום אחר לגמרי – תרומה שלא מדעת. משתמע מכך שעניין הייאוש הוא לא הכרחי. נקודה נוספת היא שההוכחה מחדשת משהו גדול אף יותר: לא רק שלא בהכרח מדובר בייאוש, אלא שיכול להיות שמדובר אפילו במצווה, שבמקרה הזה היא תרומה, ובמקרה אחר חזרה בתשובה.

יוצא מכך שאם מתרגמים את ייאוש הבעלים שלא מדעת לעניין חזרה בתשובה, הייאוש הוא בכלל לא פרט הכרחי! אפשר להחליף אותו בכל דבר, אפילו במצווה, וגם שם ייאוש בעלים שלא מדעת = חזרה בתשובה של בעלים שלא מדעת.

אבל שתי שאלות עדיין נשארו פתוחות: מי הם הבעלים, ומה הכוונה ב"שלא מדעת".

לכאורה מדובר בקב"ה. כאשר אדם חוזר בתשובה הוא שב אל שורש נשמתו, אל הקב"ה. אבל כאשר הולכים ל"תא שמע" הבא מגלים משהו אחר:

"עודהו הטל עליהן ושמה, הרי זה בכי יותן. נגבו, אף על פי ששמה, אינן בכי יותן."
(בבא מציעא כ"ב ע"ב)

אפשר לראות שבמקרה הזה לא רק שאין ייאוש ואין השבת אבידה, אלא גם אין בעלים ואין שליח או מוצא – הכול מרוכז באדם אחד!

"והשבותו לו - אף את עצמו אתה משיב לו" (ספרי רכג)

יוצא מכך שפרט הייאוש אינו חשוב, ושפרט הבעלים גם הוא איננו חשוב. כל עניין הסוגיה הוא לא על ייאוש ולא על בעלים, הוא על 'מדעת' ועל 'שלא מדעת', וכך גם המחלוקת.

בהתחלה הייאוש היה ייאוש פשוטו כמשמעו, לאחר מכן היה מדובר בהתרצות (התורם שלא מדעת), אבל בת"ש 'עודהו הטל ושמה עליהן', 'לוקחים צעד אחד קדימה' ועוברים מייאוש לשמחה. לכל אלה יש מכנה משותף – רגשות.

ומכאן נחזור אחורה לליקוטי הלכות ולאור החיים הקדוש, שכתבו שעניין השבת אבידה הוא חזרה בתשובה, ונסיק כך: מחלוקת אב"י ורבא היא על דרך החזרה בתשובה. האם חזרה בתשובה היא בדרך הרגש? 'שלא מדעת'? חזרה בתשובה היא כן 'מדעת'? או בשאלה פשוטה יותר: עבודת ה' – בשכל או ברגש?

יֵאוּשׁ מְבִיאַת הַמְשִׁיחַ? "אֵין בֶּן דּוֹד בָּא עַד שִׁתִּיאוּשׁוֹ מִן הַגְּאוּלָּה" יֵאִיר שִׁיפְרִיס וְצוֹר עֲמִישׁב

במסכת בבא מציעא בדף כ"א ע"ב מובאת סוגיה שעוסקת בדיני יֵאוּשׁ:

"יֵאוּשׁ שְׁלֵא מַדְעַת. אֲבִי אָמַר: לֹא הוּא יֵאוּשׁ, רַבָּא אָמַר: הוּא יֵאוּשׁ. בַּדְּבַר שִׁישׁ בּוֹ סִימָן כּוֹלִי עֲלֵמָא לֹא פְּלִיגִי דְלֹא הוּא יֵאוּשׁ, וְאִף עַל גַּב דְּשִׁמְעִינָה דְּמִיֵּאשׁ לְסוֹף לֹא הוּא יֵאוּשׁ, דְּכִי אַתָּא לִידֵּיהּ, בְּאִיסוּרָא הוּא דַּאֲתָא לִידֵּיהּ. דְּלִכִּי יָדַע דְּנִפְל מִיְנִיהּ לֹא מִיֵּאשׁ. מִימַר אָמַר: סִימְנָא אֵית לִי בְּגוּיָה, יְהִבְנָא סִימְנָא וְשִׁקִּילְנָא לִיהּ."

ישנה מחלוקת בין רבא לאבבי בדיון 'יֵאוּשׁ שְׁלֵא מַדְעַת'.

אבבי אומר שִׁיֵּאוּשׁ זֶה אֵינוֹ נֶחֱשֵׁב יֵאוּשׁ, וְרַבָּא אֹמֵר שֶׁהוּא כֵן נֶחֱשֵׁב יֵאוּשׁ.

בְּחִפְץ שִׁישׁ בּוֹ סִימָן אֵין מַחְלֻקָּת, וְכוּלָּם מְסַכִּימִים שֶׁאֵין יֵאוּשׁ. אִף עַל פִּי שְׁבִסוֹף מִבְּנִינִים שֶׁכֵּן הִיָּה יֵאוּשׁ, אֵין זֶה נִקְרָא יֵאוּשׁ כִּי בְּרִגְעָא שְׁבּוֹ נִפְל הַחִפְץ מֵהַמַּאבֵּד, הוּא לֹא מִתִּיאוּשׁ.

ה'שם משמואל' מדבר על מימרא אחרת בעניין היֵאוּשׁ, "אֵין בֶּן דּוֹד בָּא עַד שִׁתִּיאוּשׁוֹ מִן הַגְּאוּלָּה" (סנהדרין צ"א ע"א):

"יֵשׁ לְפֶרֶשׁ מֵאִמְרָם ז"ל אֵין בֶּן דּוֹד בָּא עַד שִׁתִּיאוּשׁוֹ מִן הַגְּאוּלָּה, וְח"ו לֹמַר כְּפִשּׁוּטוֹ שֶׁהִרִי זֶה עֵיקַר מִן י"ג הַעֵיקָרִים, אֲלֵא הַפִּירוּשׁ הוּא שֶׁהַגְּאוּלָּה לֹא תֵּהִי כְּתִנְאִי

בעבודתו, כי אפי' ח"ו אם לא יגאלנו הש"י, אין אנו נפטרים מלעבוד אותו, ואחת הוא אם יגאלנו בדור הזה או באחד מן הדורות הבאים. וכל זה מפאת הירושה שהנחיל לנו יעק"א ע"ה לעבוד ה' אפילו כשאין בנו מתום מכף רגל ועד ראש ואין מקווה. וכמו שאיתא בשם בעש"ט זצלה"ה שפעם אחת שמע שמכריזין עליו שאיבד את עוה"ב בשביל מעשה שהי', והי' שמח שמעתה יעבוד את ה' בתכלית הלשמה בלי שום תקות פרס."

ה'שם משמואל' אומר שהכוונה היא שבשביל שהמשיח יבוא, אנו צריכים 'להתייאש מבואו'. אולם בטח ובטח שלא אין הכוונה כפשוטו, כי הרי זהו אחד מי"ג העיקרים! אלא הכוונה היא שזה לא יהיה כתנאי בעבודתו יתברך, וגם אם חס וחלילה לא יגאלנו, אין הדבר פוטר אותנו מעבודתו.

הרי יש סימן שהגאולה היא מי"ג עיקרים ביהדות, ולכן לא הווי יאוש מהגאולה!

יִיאוּשׁ, יִדְעָה, אֲמוֹנָה וְמָה שְׁבִנְיָהֶם אֲרִיאל פּוֹקֶס

מסופר בגמרא על המלך חזקיהו, אחד מהמלכים הצדיקים ביותר שהיו ליהודה (נחלקו הפוסקים בשאלה האם היה צדיק אף יותר מדוד ומיאשיוהו), שקיבל ידיעה מישעיהו הנביא על כך שהוא ימות בזמן הקרוב ולא יקבל עולם הבא: "כִּי מֵת אֶתָּה וְלֹא תִחְיֶה" (מלכים ב, כ, א). חזקיהו כמובן לא הבין על מה קיבל את העונש החמור, ושאל אותו על כך את הנביא. ישעיהו ענה לו שבגלל שלא נשא אשה ולא הוליד ילדים קיבל זאת. 'והרי ראיתי ברוח הקודש שיצאו ממני ילדים רשעים!', אמר לו חזקיהו. ענה לו ישעיהו שאין הוא צריך לחשב את דרכו של הקב"ה, ושאלו כן קבע, יש סיבה שרק הוא יודע. הציע חזקיהו שישעיהו יביא לו את ביתו והוא יתחתן איתה. הסביר לו ישעיהו שכך נגזר, ושאלו מה לשנות. "כך קיבלתי בבית סבי, דוד המלך", אמר לו ישעיהו. "אפילו חרב חדת מונחת על צווארו של אדם, אל ימנע עצמו מן הרחמים", ענה לו חזקיהו. ובאמת כך היה. חזקיהו התחתן, הוליד ילדים, וזכה ב-15 שנה בעולם הבא (ברכות י"ע"א). מהסיפור הזה אנחנו לומדים שאף על פי שחזקיהו ידע בבירור שנגזרה עליו גזירה משמיים, וזו לא הייתה ידיעה כללית על משהו מסוים, בכל זאת הוא האמין שבעזרת תפילות רבות הוא יוכל לבטל את אותה גזירה. אומנם אין בדורנו וגם לא בדורות הקודמים מישהו בדרגתו של חזקיהו, אך בכל זאת 'אין ייאוש בעולם כלל', וכל אדם צריך לחיות באמונה כזאת.

בתחילת דף כב ע"א הגמרא ממשיכה לדון בסוגיית 'יאוּשׁ שלא מדעת', ומביאה ת"ש: 'שטף נהר קוריו עציו אבניו, ונתנו בתוך שדה חבירו, הרי אלו שלו מפני שנתיאשו הבעלים'. מכאן הוכחה לאביו שייאוש שלא מדעת לא הווי יאוּשׁ, אלא דווקא יאוּשׁ מדעת. זאת משום שכתוב 'מפני שנתיאשו הבעלים', משמע – חייבים להתייאש, ולא בלי ידיעת הבעלים. דוחה הגמרא ואומרת שמדובר פה במקרה שהבעלים יכול להציל ולא הציל, ולכן זה נחשב שהוא הפקיר את חפציו. ממשיכה הברייתא וכותבת שאם כך, במקרה שהיה רודף אחריהם – לא התייאש. מקשה הגמרא: הרי גם אם לא רודף, בכל מקרה זה בבעלותו, אז כיצד ייתכן שלא התייאש?! לכן מדייקת הגמרא ואומרת שמדובר פה במקרה שיכול להציל בקושי, ולכן אם רודף אחריהם – לא התייאש.

ישנו אדם שמאבד משהו ומבין שרוב הסיכויים הם שהוא לא יקבל את אבידתו בחזרה, ולכן הוא לא מתאמץ, ומתייאש. ישנו אדם נוסף שמבין גם הוא שרוב הסיכויים הם שחפצו לא ישוב אליו לאחר שאיבדו, אך הוא מסתכל דווקא על הסיכוי היותר נמוך, שימצא את חפציו, ומכך הוא מאמין שיש לו הכוח למצוא את מבוקשו, ולכן הוא איננו מתייאש. הרעיון הוא שכשאדם יודע משהו מסוים בצורה שכלית, הרבה פעמים הידיעה הזו משמעותית פחות מאמונה שהיא כעין ידיעה פנימית. הרב קוק זצ"ל כתב כך: "אמונה אינה לא שכל ולא רגש, אלא גילוי עצמי היותר יסודי של מהות הנשמה, שצריך להדריך אותה בתכונתה. וכשאין משחיתים את דרכה הטבעי לה, איננה צריכה לשום תוכן אחר לסעדה, אלא היא מוצאה בעצמה את הכל. בעת

החלש אורה, אז בא השכל והרגש לפנות לפניה דרך. וגם אז צריכה היא לדעת את ערכה, שלא משרתיה השכל והרגש הם הנם עצמותה. " (מאמרי הראי"ה, 'מאורות האמונה').

לדעתי, בדומה לאמונה באלוקים שאינה מוכחת על ידי שכל ורגש, אלא על ידי דבקות, גם האמונה שבכוחו של האדם לשנות, במקרה שלנו – מציאת האבידה, יש התגברות של האמונה על הידיעה השכלית (שאין סיכוי למאבד למצוא אבידתו), ובזכות זה הבעלים אינו מתייאש.

מחפש הכרעה טל נפתלי

"כי קדם שיוצא האדם לאויר העולם מלמדין ומראין לו כל מה שצריך לעשות ולעבד ולהשיג בזה העולם, וכיון שיצא לאויר העולם מיד נשכח מאתו כמו שאמרו רבותינו, זכרונם לברכה (נדה ל ע"ב): השכחה היא בחינת אבדה, כמו שקראו רבותינו זכרונם לברכה את השוכח אובד." (ליקוטי מוהר"ן קפח)

רבי נחמן בליקוטי מוהר"ן אינו כותב על 'סתם' אבידה שאדם מאבד, אלא עליו, על האדם עצמו. הוא כותב על כך מבחינת הלידה: בבטן אימו מלמדים את האדם את הכול. כל מה שהוא צריך לעשות ולפעול בעולם. אבל כל זה משתכח ממנו כשיוצא לעולם, והוא נשאר בבחינת 'שה אובד'.

ה'שם משמואל' מוסיף דבר יפה.

"ונראה דהנה אמרו ז"ל שצריך כל אדם להיות לו תמיד שני אותות אות מילה ואות תפילין ובשבת במקום אות תפילין אות שבת. ובטעמו של דבר שצריכין שני אותות דוקא ולא סגי לי' באחת, הגיד כ"ק אבי אדמו"ר זצלה"ה כי האדם בזה העולם הוא כאבדה, כמ"ש (תהלים קי"ט) 'תעיתי כשה אובד', ואבדה מחזירין בסימנים, והיינו שכל אחד ימצא את שרשו ע"י סימנים, ושני סימנים הם סימן מובהק דמועיל מדאורייתא, ודפח"ח." (שם משמואל פרשת אמור, ח)

אומר ה'שם משמואל': האדם איבד את החוכמה לא רק בלידתו, אלא כל חייו הוא 'אובד', מחפש. ויש לשאול בדבריו, מהו הדבר שהאדם מאבד כל חייו? אחרי מה הוא מחפש?

התניא מביא בפרקים א' ב' פירוט על סוגי האדם: צדיק וטוב לו, צדיק ורע לו, רשע וטוב לו, רשע ורע לו, ובינוני.

צדיק וטוב לו הוא אדם שמנצח את הרע תמיד. הטוב הוא השליט על האדם.

צדיק ורע לו הוא אדם שבדרך כלל מנצח את הרע, אבל יש פעמים שהרע משתלט עליו.

רשע וטוב לו הוא אדם שבדרך הכלל הוא רע. הרע הוא השליט עליו. אבל יש פעמים שהטוב מצליח להשתלט ומביא אותו להרהורי תשובה.

רשע ורע לו הוא אדם שבו כבר אין היצר הטוב. הטוב אצלו הוא בבחינת 'מקיף'. הטוב הוא מסביבו, שומר עליו, אבל הוא אינו מצליח להיכנס ולשלוט על הלב.

והבינוני הוא אדם שנאבק גם וגם. הוא יכול להיות צדיק ולא לחטוא, ולהיות קדוש בתפילה, אך לאחר התפילה יחזרו התאוות וההרהורים.

"ולאם מלאם יאמץ", כי הגוף נקרא 'עיר קטנה'. וכמו ששני מלכים נלחמים על עיר אחת... כך שתי הנפשות, האלהית והחיונית הבהמית שמהקלפה, נלחמות זו עם זו על הגוף וכל אבריו."

אצל בעל התניא אדם תמיד במלחמה. הוא כל הזמן נאבק. יש בו שתי נפשות, אלוקית ובהמית, שמנסות להשתלט על האדם ולמשוך אותו למעלה ולמטה.

המלחמה התמידית הזו של האדם היא החיפוש של האדם אחר ההכרעה. הוא רוצה להשליט כוח האחד על האחר. כאשר אדם עושה מצוות ועוסק בתורה, הוא מחזק את הנפש האלוקית ועוזר לה במלחמה.

"פעמים יש אדם עומד בניסיון גדול כ"כ עד שא"א לו שלא יחטא כד"ש (ברכות לב, ע"א) מה יעשה הבן כו', ובזה הוא נחשב אונס גמור דרחמנא פטרי'. וגם בהסתת היצר בתוקף עצום שא"א לנצחו שייך אונס. [ואם הש"י הסיב את לבו הרי אין חטא זה חטא כלל רק שרצון הש"י הי' כך]" (צדקת הצדיק פרק מג)

כאשר אדם ח"ו נשאב למטה, הוא מפסיד שוב שוב, עד כדי כך שהוא חושב שאין בו טוב ושהוא רשע גמור. גם אז ה' איתו, ופוטר אותו מעונש. צריך לא להתייאש, ולהמשיך לחפש. צריך להילחם כי ה' איתו, וגם אם הוא ייפול, ה' יסלח לו, וזהו רצונו של הקב"ה.

אדם במלחמה תמידית על עצמיותו ועל המהות שלו. כשכותב רבי נחמן על האדם כאבידה, הוא אומר על חיפוש המהות, וגם ה'שם משמאל" כותב על החיפוש של הטוב שלנו. לכן יש לנו תמיד שני אותות שיעזרו לנו להילחם, ובסופו של דבר אף לנצח ולרומם את הנפש הבהמית לאלוקית ולהיות טובים.

שנזכה לנצח את המלחמה ולהיות יראי ה' תמיד.

תעיתי כשה אובד יאיר הילו

בסוגיה על אבידות והחזרתן בסימנים מובאים הפסוקים הבאים: "לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים והתעלמת מהם השב תשיבם לאחיק. ואם לא קרוב אחיק אליך ולא ידעתו ואספתו אל תוך ביתך והיה עמך עד דרש אחיק אתו והשבתו לו. וכן תעשה לחמורו וכן תעשה לשמלתו וכן תעשה לכל אבדת אחיק". שואלת הגמרא, למה צריך לציין את כולם: שור, שה, חמור ושמלה? והגמרא מסבירה את האזכור של כולם חוץ משה, שלא יודעים למה הוא נזכר בפסוק. לכן צריך לדרוש את המילה 'שה'. ה'שם משמואל' אומר בשם אביו כך:

"כי האדם בזה העולם הוא כאבדה כמו שכתוב 'תעיתי כשה אובד', ואבדה מחזירין בסימנים, והיינו שכל אחד ימצא את שרשו על ידי סימנים.⁴⁵"

האדם הוא אבוד בעולם, ולפני שהוא יוצא לאוויר העולם, מלמדים אותו את כל התורה ואת כל מה שהוא צריך להשיג בעולם, וכשהוא מגיע לעולם הוא שוכח הכול וצריך למצוא למה הוא בעולם.⁴⁶ כמו שאומר הרמח"ל בספרו 'מסילת ישרים', הדבר

⁴⁵ שם משמואל פרשת אמור, ח

⁴⁶ כי קדם שיוצא האדם לאוויר העולם, מלמדין ומראין לו כל מה שצריך לעשות ולעבד ולהשיג בזה העולם, וכיון שיוצא לאוויר העולם מיד נשכח מאתו, כמו שאמרו רבותינו זכרונם לברכה (נדה ל:), והשכחה היא בחינת אבדה, כמו שקראו רבותינו זכרונם לברכה את השוכח אובד, כמאמרם ז"ל (אבות פ"ה): מהיר לשמע ומהיר לאבד וכו'. וצריך לחזר ולבקש אבדתו... על כן צריך לבוא להחכם לבקש ולהכיר אבדתו, ולשוב לקבלה אצלו, אך הצדיק אינו משיב לו האבדה עד שידרשנו אם אינו רמאי ושקרן, כמו שכתוב: עד דרש אחיק והשבתו לו – עד שתדרש את אחיק אם אינו רמאי (ב"מ כז ע"ב). (ליקוטי מוהר"ן קפח)

הראשון שהאדם צריך לעשות כשהוא מגיע לעולם הוא 'שיתברר ויתאמת אצל האדם מה חובתו בעולמו'. האדם אבוד לגמרי, והוא צריך למצוא מה הוא עושה בעולם.

דבר ראשון, מוצא את הסיבה לכך שהוא בא לעולם.

דבר שני, שואף לשם, ומכוון תמיד לשם, גם אם קשה.

קשה לדעת למה מגיעים לעולם, אבל כשמגלים — זה תופס אותך חזק. לפעמים קשה להתמיד עד כדי כך בדבר, אבל זו המטרה של האדם.

משה רבנו אומר לפרעה ולעם שהם יוצאים ממצרים לימים ספורים בלבד: הולכים שלושה ימים, חוגגים יום אחד וחוזרים עוד שלושה ימים. למדנו גם בסוגייתנו שהחזרת אבידה מתבצעת ככה: מכריז שלושה רגלים, ואחרי אחרון שבעה ימים, כדי שילך לביתו שלושה, יחזור שלושה וכריז יום אחד. התוספות אומרים שהמוצא בודק יום אחד באמצע, ואז חוזר. זה דומה מאוד למשה רבנו ולעם ישראל. הם מחפשים את עצמם. הם יוצאים ממצרים אחרי שנפלו ל-49 שערי טומאה. הם אבודים כמו שהם ומחפשים את עצמם. הם מחפשים את מטרותם בעולם, וה' עוזר להם. ה' מנחה אותם כמו שהוא מנחה כל אדם שמחפש ומברר את חובתו בעולמו. בדרך שבה אדם הולך בה מוליכים אותו. אם אדם מחפש מה מקומו בעולם, ה' עוזר לו. בשביל זה צריך ללכת לצדיק, וצריך הצדיק לברר אם המחפש הוא רמאי ושקרן, ואם יתברר שהוא רוצה רק לבזות את התורה ואת חכמיה, לצדיק אסור ללמד אותו. הצדיק יכול להחזיר אותו לדרך הישר, אבל לא ילמד אותו כלום לפני שיחזור לדרך המלך.

יהודי צריך תמיד לצעוק 'טעיתי כשה אובד בקש עבדך', ועוד משהו: 'כי מצוותיך לא שכחתי'. ולא רק לצעוק – אלא גם לעשות, לצרף מחשבה למעשה ולהפסיק להיות רמאים. אנחנו גורמים לעצמנו רק סבל. אם מישהו מבזה תלמידי חכמים, אין לו חלק לעולם הבא. אם לא שוכחים את המצוות ומתחילים 'בקטנה', אפשר להתקדם בענק. אסור לשכוח את המצוות, וצריך תמיד לבקש עזרה.

הסימנים בעבודת ה' – למצוא את שורשו על ידי סימנים ישר-אל מוכתרי ונהוראי חדד

תעיתי כשה אובד

כחלק מעניין השה האובד או הנאבד ישנה החזרת האבידה על ידי סימנים. זה דורי דורות שעם ישראל משול לשה. כשבאו על העם הגלויות השונות, העם הפך להיות כשה אובד המחפש את בעליו.

"ארבע גזירות גזר משה רבינו על ישראל, באו ארבעה נביאים וביטלום... משה אמר (ויקרא כו, לח) 'ואבדתם בגוים', בא ישעיהו ואמר (ישעיהו כז, יג) 'והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול'. אמר רב: מסתפינא מהאי קרא, 'ואבדתם בגוים'. מתקיף לה רב פפא: דלמא כאבידה המתבקשת, דכתיב (תהלים קיט, קעו) תעיתי כשה אובד בקש עבדך." (מסכת מכות כד ע"א)

משה רבינו גזר ארבע גזירות, ובגזרה הרביעית קבע כי עם ישראל יאבדו בגוים. על גזרה זאת דורש רב פפא כי האבידה המדוברת כאן היא כאבידה המתבקשת, כפי שנאמר בפסוק "תעיתי כשה אובד בקש עבדך".

ואלו דברי המהרש"א:

"שנאמר תעיתי כשה אובד בקש וגו'. אמר תעיתי כשה אובד המתבקש מבעליו כן בקש עבדך האובד בגלות, ואף שפשע העבד בך הנה מצותיך לא שכחתי והם עמי

בגלות, וראוי לך לבקש אותי בשביל מצותיך אשר עמי. ובדרך צחות נאמר בזה הכתוב לפי מ"ש בפ' אלו מציאות דשה דכתבה בפרשת אבדה לכ"ע קשיא דלא איצטריך ליה, וע"ז אמר כ"י הנני אומר תעיתי כשה אובד, ר"ל כשה האובד האמור בפרשת אבדה דלא איצטריך ליה בקרא, אבל הוא רמוז על ישראל הנקראים שה פזורה והם המה שה דאבדה שבתורה, שהש"י ב"ה הוא בעליו של אותו השה ומבקשו להוציא מאבדתו מן הגלות וק"ל" (מהרש"א, חידושי אגדות, מסכת מכות כד ע"א)

לפי הגמרא במסכת בבא מציעא (כז ע"א), איננו יודעים למה נצרכה המילה 'שה' שמופיעה בפסוק "לֹא תִרְאֶה אֶת שׁוֹר אֶחִיד אוֹ אֶת שִׁי וְהִתְעַלְמָתָּ מֵהֶם הַשֶּׁב תִּשָּׁבֵם לְאֶחִיד" (דברים פרק כב א), ורש"י שם כותב: 'נעלם לנו הדבר'.

המרש"א בדבריו המדהימים מסביר לנו שהשה מסמל עם ישראל שהלכו לאיבוד בתוך גלויות, ועלינו מוטלת החובה להחזיר אותנו, כדיני אבידות בסימנים מובהקים, לבורא עולם (הבעלים). אבל רגע! מהם הסימנים המובהקים בנמשל הזה?! האם הקב"ה בכלל צריך סימנים בשביל לזהות את האבידה, את עם ישראל?!

"הגיד כ"ק אבי אדמו"ר זצללה"ה כי האדם בזה העולם הוא כאבדה, כמ"ש (תהלים קיט, קעו) תעיתי כשה אובד, ואבדה מחזירין בסימנים, והיינו שכל אחד ימצא את שרשו ע"י סימנים." (שם משמואל, אמור ח)

ה'שם משמואל' רוצה 'לגלות' לנו הכול: האבידה היא היהודי שהלך לאיבוד בתוך החושך של הגלות, ועל ידי הסימנים הוא צריך למצוא את שורש נשמתו.

גם בדבריו המדהימים של ה'שם משמואל' עדיין יש כמה דברים לא מספיק ברורים...
מה הם השורשים של נשמתו? ובכלל, מהם הסימנים שנוכל על ידם למצוא את
השורשים האלו?

על שאלות אלה נשאיר לכל אחד לחשוב ולחפש תשובות בעצמו...

פתוחים לקודש אהוד גרשוני

המשנה במסכת מעשר שני (פרק ג משנה ח) עוסקת בקדושת הלשכות שהיו בבית המקדש⁴⁷:

"הלשכות, בנויות בקודש ופתוחות לחול, תוכן חול וגותיהן קודש. בנויות בחול ופתוחות לקודש, תוכן קודש וגותיהן חול".

ננסה לבאר בקצרה את דברי המשנה. לשכה (מין חדר) הבנויה בעזרה אך פתוחה לכיוון הר הבית – תוך הלשכה חול הוא, ונחשב חוץ מהעזרה, אך גג הלשכה קדוש הוא, ונחשב חלק מהעזרה. וכן להיפך – לשכה הבנויה מחוץ לעזרה, בהר הבית, אך פתוחה לעזרה – תוך הלשכה קדוש, אך גגה נחשב חול.

מעבר לפן ההלכתי במשנה זו, יש כאן היבט רעיוני גדול וחשוב. כשקוראים את המשנה, ניתן לראות שהקריטריון שעל פיו חכמים קבעו את קדושתה של לשכה מסוימת, הוא מיקומה ומיקומו של הפתח שלה.

לגבי קדושת תוכנה הפנימי של הלשכה – הפרמטר הוא לאיזה כיוון היא פתוחה, ולגבי קדושת גגה של הלשכה – הפרמטר הוא היכן היא בנויה.

לעניות דעתי, נראה כי אפשר בנקל לקחת את המשנה הזו ואת דרך הסתכלותם של החכמים, כמשל לאדם עובד ה', או לאדם שלפחות מנסה להיות כזה:

⁴⁷ ואנו 'פגשנוה' בלימוד הדף היומי במסכת יומא דף כה.

אין חשיבות להיכן האדם ממוקם. הוא יכול להיות בצבא, באי בודד, בחו"ל ובעוד מקומות, אך מידת יראת השמיים שלו תיבחן בשאלה 'להיכן הוא וליבו פתוחים'. אם הוא פתוח לקודש, וראשו וליבו רוצים בכך – גם אם יהיה בגוב האריות, דבר לא יימנע מתוכו ומפנימיותו להיות קודשים.

וכן להיפך: אדם יכול להיות במקומות מלאים בקדושה, אך אם ליבו וראשו 'לא בעניין', תוכו יהיה חול, והקודש שלו? הוא יישאר בגג, בחיצוניות, הוא לא ייכנס פנימה... לא משנה היכן אתם – היו פתוחים לקודש. היו פתוחים לקודש, ותוכם יהי קודש.

שער חמישי מדור בוגרים מאמרים מאת בוגרי הישיבה על הסוגיות הנלמדות ועל עבודת ה'

"והכינו את אשר יביאו" – גוף ונפש בתפילה ובשבת חזקי אברהמי

החלק השני של הפרק הראשון במסכת שבת עוסק בהכנות לשבת. ואכן הגיוני כך לפתוח: תחילת המסכת עוסקת בתחילתה של השבת. אולם המשנה הראשונה של החלק הזה לא עוסקת בשבת בכלל. היא עוסקת בהכנה לתפילה.

זהו לשון המשנה: "לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה עד שיתפלל. לא יכנס אדם למרחץ, ולא לבורסקי, ולא לאכול, ולא לדין. ואם התחילו – אין מפסיקין. מפסיקין לקריאת שמע ואין מפסיקין לתפלה."

הגמרא על המשנה מפרשת את זמני ההכנה לתפילה ואת ההימנעות ממלאכה לפני התפילה, ומדברת על סוגי הכנה שונים לתפילה. רק המשנה הבאה (ג) עוסקת בהכנות לשבת. מה הקשר בין הכנה לתפילה למסכת שבת?

בדרך כלל, כשהגמרא מביאה הקשרים אסוציאטיביים, היא מביאה קודם את הנושא

המדובר, וממנו 'זולגת' אל נושאים אחרים. מדוע כאן היא נוהגת להיפך? ויותר מכך, מדוע המשנה מתחילה בנושאים אסוציאטיביים? מילא הגמרא, אבל מדוע המשנה נוהגת כך?

א. ההכנה כחלק מהפעולה עצמה

המשנה אכן החלה בנושא העיקרי, אך הוא אינו השבת, **אלא ההכנה**. כדי ללמוד על הכנות לשבת עלינו לעזוב לרגע את השבת, וללמוד על הכנה באופן כללי.

לשם כך, צריך להעמיק קצת בגמרא כאן, בסוגיית ההכנה לתפילה. המשנה אסרה להתחיל בעשיית מלאכה ברגע שמתחיל זמן המנחה. הסיבה לכך היא שהאדם לא יימשך אחרי המלאכה וישכח את התפילה. בגמרא יש צורך הלכתי להגדיר את תחילת המעשים השונים, זאת כדי לברר מתי מותר להמשיך לעשות את המעשים הללו גם כשזמן התפילה כבר הגיע. ההלכה היא שאסור לבצע פעולות מסוימות לפני התפילה, אך אם האדם כבר התחיל אותן, מותר יהיה לו להמשיך. **הגמרא עוסקת ב'רגע ההתחלה' של כל פעולה.**

בכל אחת מהפעולות שמציינת המשנה ההתחלה היא בעצם רק ההכנה לפעולה: בתספורת – הנחת הבגד, במרחץ – הסרת הבגד, בבורסקי (עיבוד עורות) – קשירת השרוולים, בסעודה – נטילת ידיים או התרת החגורה, בדיון – עיטוף הדיינים בטלית ופתיחת בעלי הדינים.

מדוע כך מוגדרת הפעולה? האם זו התחלת המעשה עצמו? זהו חידוש של הגמרא, שכן לכאורה התחלת התספורת היא בגזיזת השערה הראשונה, והתחלת הסעודה היא בנגיסה הראשונה. **החידוש של הגמרא הוא שההכנה היא בעצמה חלק מהמעשה**, ואם אדם התחיל כבר את ההכנה – הוא פטור מלהתפלל מיד.

אולם מתעוררת כאן שאלה נוספת. מה הסיבה לכך שהתחלת המעשה, ואפילו ההכנה שבו, פוטרת את האדם מהתפילה? למה לא נדורש מהאדם לעצור לרגע את מה שהוא התחיל בו, להתפלל, ואז לחזור לעיסוקו? הרי הוא עלול להימשך ולפספס את זמן התפילה!

הגמרא נחלקת בסיבה לאיסור עשיית המלאכה, אך בכל מקרה **החשש הוא שהמלאכה 'תשתלט' על התפילה** ותתפוס את מקומה עד שיהיה מאוחר מדי. אני חושב שמאותה סיבה בדיוק 'אם התחילו אין מפסיקין'. **אדם לא יכול להיות נוכח בשני תהליכים באותו הזמן**. אי אפשר להגיד – 'נו, מה הבעיה? הוא התחיל רק את ההכנה, שיתיר לרגע את השרוולים וילך להתפלל!' **האדם כבר התחיל את התהליך בכך שהוא ביצע את ההכנות אליו**.

ר' יהושע בן לוי מציין ש"אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיתפלל". האיסור הוא אפילו לטעום. גם אם האדם נתן נגיסה קטנה – הטעם ממלא לו את חלל הפה, והאדם נמשך אחר הטעם וממשיך לאכול. הטעימה הראשונה היא התחלת החוויה, התחלת התחושה, ואפילו היא אסורה קודם שהאדם יתפלל – כי אחר ההתחלה נמשך הכול. שני התהליכים, תפילה וסעודה, לא יכולים להימשך יחד. אדם לא יכול

לבצע שתי פעולות בצורה שלמה במקביל. התפילה איננה משהו רגעי שאפשר לבצע יחד עם עוד איזו עבודה – התפילה היא העבודה המרכזית בחייו של יהודי. **לכן עדיף שהאדם יסיים את העבודה שהוא התחיל**, אף על פי שיש חשש שמא הוא ישכח ויימשך אחר עבודתו, משיבצע את עבודת התפילה בחוסר ריכוז וכשהוא לא באמת 'נמצא שם'. **יש צורך בהפרדה ובהבדלה ברורה בין תהליך האכילה הגשמי לתהליך התפילה הרוחני.**

אם כן, התחלת התפילה היא לא בתחילת הדיבור, אלא בתחילת המחשבה עליה וההכנות אליה.

ב. הפרדה – אך לא ניתוק

לאחר מכן מופיעות צורות שונות של הכנה לתפילה. הגמרא מדברת על החיוב לאזור מותניים קודם התפילה משום "היכון לקראת אלקיך ישראל". בעקבות כך פוסק ה'שולחן ערוך' באורח חיים סימן צא סעיף ב: "צריך לאזור אזור בשעת התפלה אפילו יש לו אבנט שאין לבו רואה את הערוה, משום 'הכון'". זהו המקור לחגירת האבנט ('גארטל') הנהוגה אצל קהילות החסידים לפני התפילה. בחגירת האבנט רמוזים כמה עניינים: זהו בגד חשוב לפני התפילה, הוא מעורר דמיון לכהן הניגש לעבודתו, והוא מהווה חציצה בין מקום הערוה ללב. חגירת האבנט מבטאת התנתקות מענייני החול, ועיסוק אך ורק בכוונת העמידה לפני ה'.

ה'בן יהוידע' מסביר את הקשר בין ההכנה לכוונה: "ומה שאמר על זה הפון לקראת אֱלֹהֵיךָ יִשְׂרָאֵל, נראה לי בס"ד 'הפון' בהפוך אתוון 'פִּנְנָה', רמז קישוט הפנימיות של האדם הוא פִּנְנָה, וקישוט חציניותו הוא במלבושים חשובים, דכמו שצריך ליזהר בקישוט זה לכן הפון הוא פִּנְנָה, שעל ידי זה מתעורר בזה".

הוא מסביר שישנן צורות שונות של 'קישוט' – הכנה וייפוי. קישוט הפנימיות הוא הכוונה – על ידי הכוונה האדם מביע את פנימיות נפשו, מלביש אותה ושופך אותה במילים כלפי הקב"ה. ההקבלה לפנימיות הנשמה היא קישוט הגוף, הכנתו והכשרתו לעמידה מול ה' – 'היכון'. ההכנה היא זו שמעוררת את הכוונה. אם האדם יכין את עצמו ואת גופו, כוונת הנפש שלו תהיה טהורה יותר. יש כאן מבנה משותף, גוף ונשמה, ואי אפשר לזנוח חלק אחד ולהתרכז באחר.

גם הגארטל אינו קוטע את חלק הגוף התחתון, הלוא כל חלקי גופו של האדם צריכים להתפלל. הגארטל רק מכווין את האדם להתעסק בחלקו העליון. החלק התחתון, המסמל את הערווה, עדיין מחובר לגוף, ודווקא על ידי החיבור של הגוף והתפילה הבוקעת ממנו מתעלות כל פעולות החומר שפעל הגוף. הגארטל גורם לאדם להתכוון לתפילה, ומזכיר לאדם שיש להתרכז בחלק העליון של הגוף ובכוונת התפילה, אך אין להתעלם גם מההכנות הגשמיות. ישנן הכנות לגוף והכנות לנשמה, לפני התפילה ואף בהמהלכה, וכולן הכרחיות כדי להצליח להתפלל.

הגארטל הוא רק דוגמה. הוא מסמל את התפיסה שהן הגוף והן הנשמה מתפללים, ושיש לכל אחד מהם את המקום שלו. כל אדם צריך לגשת לתפילה מתוך התפיסה

הזו. התפילה היא 'חילוף תפקידים' של גוף ונשמה – היא מתחילה בשבחיו של הקב"ה, ללא כל נגיעה באדם. היא עוברת לצרכים הגשמיים שלו, לכל צרותיו, ומסתיימת בהודאה על 'נשמותינו הפקודות לך'. ההודאה היא החלק הרוחני והנשמתי – החלק העוסק ברוח ובהודאה על מה שהאדם כבר השיג. בניגוד ללימוד התורה שהוא כולו ניתוק של הנשמה ועיסוקה בדברים גבוהים, **התפילה היא הופעה וגילוי של הנשמה, גם על ידי העיסוק שלה בחומר.** לכן היא מייצגת את השילוב בין הגוף והנשמה. **היא המתווכת בין שני חלקיו של האדם.**

ר' נחמן אומר בליקוטי מוהר"ן, תחילת תורה ט': כי עקר החיות מקבלין מהתפילה, כמו שכתוב: "תְּפִלָּה לְאֵל חַיִּי", ובשביל זה צריך להתפלל בכל כוחו כי כשמתפלל בכל כחו ומכניס כחו באותיות התפילה אזי נתחדש כחו שם. "התפילה היא האחראית להשאיר את האדם כולו – גוף ונשמה – בחיים. לכן גם הגוף וגם הנשמה צריכים להיכנס לשם, כדי שהאדם כולו יקבל חיות. כל כוחות הגוף והנפש של האדם צריכים להיכנס אל התפילה.

הרב קוק כותב על השפעת התפילה על כוחות הגוף והנפש. "התפילה צריכה שתפעל על כוחות הנפש לעסוק במשכלות טהורות ועל כוחות הגוף לעסוק במעשים טובים. **על כן צריך לכוון את מצב הכוחות הנפשיים והגופניים, באופן שיהיו ראויים והגונים לקבל את שלמות פעולתה של התפילה.** וצריך למנוע את העצבות, שלא תכביד על כוחות הנפש מהתרומם להשגות טובות ובהירות, ואת העצלות, שלא

תעכב את כוחות הגוף מהתחזק למעשים טובים, ואז יהיה מוכן לתוספת השלמות

המתעוררת עליו על ידי התפילה. (עולת ראייה ח"א, עמ' ל"א)

ההכנה לתפילה, הן מצד הגוף והן מצד הנשמה, היא נתינת ביטוי. היא האופן שבו האדם מעורר את הגוף שלו ואת הנשמה שלו לשבח את בוראו. השבח והכוונה יבואו ממילא, ברגע שאדם מגיע לתפילה מוכן.

אכן, יש צורך להפריד ולהבדיל בין העיסוק בענייני החומר, סעודה ומלאכה, לתפילה. אך בזמן התפילה בעצמה – אין לנטוש את החומר ולהתמקד ברוח בלבד. עלינו להתפלל גם על הצלחתנו החומרית, יחד עם הצלחתנו הרוחנית. אם התפילה נובעת מן המקום הנכון, מתוך הבדלה והפרדה בין החומר לרוח, אפשר וצריך לשתף גם את הגוף בתפילה.

אם כן, המשנה הראשונה והגמרא שאחריה עסקו בהכנה שאינה קשורה לשבת, אך מכאן למדנו על ההכנה באופן כללי.

ג. שלושה סוגי הכנות

המשנה הבאה עוסקת בהכנות לשבת. "לא יצא החיט במחטו סמוך לחשכה, שמא ישכח ויצא. ולא הלביר בקלמוסו. ולא יפלה את כליו, ולא יקרא לאור הנר. באמת אמרו, החזן רואה היכן תינוקות קוראים, אבל הוא לא יקרא. כיוצא בו, לא יאכל הזב עם הזבה, מפני הרגל עברה." המשנה עוסקת באנשים שונים, בעלי אומניות, ופוסקת שלא יצאו וכלי עבודתם בידם סמוך לחשיכה, כדי לא לעבור על הוצאה

מרשות לרשות. מוזכרות במשנה גם הלכות הקשורות לשבת עצמה: איסור פליית כינים ואיסור קריאה לאור הנר. מוזכר גם איסור שאינו קשור לכאן לכאורה: איסור ישיבת הזב והזבה יחד, כדי שלא יבואו לידי עבירה. הגמרא מביאה את מחלוקת אביי ורבא לגבי 'גזירה לגזירה'. המחלוקת מסתייעת גם במימרא מהמשנה שלנו, ולכן היא מופיעה כאן, אך ישנו קשר נוסף – המשנה הזו והמשנה הבאה מתחילות לעסוק בסדרה של גזירות שגזרו חכמים כדי לא להגיע לידי איסור. הגמרא ממשיכה ומפרטת שבניגוד לכלי העבודה השונים שאסור לבעלי האומנות להוציא, בתפילין אפשר לצאת גם סמוך לחשיכה, שכן בהן אין חשש שאדם ישכח להוריד אותן לפני כניסת השבת. הסיבה לכך היא שחייבים למשמש בתפילין כל שעה ושעה, ומיד כאשר הוא ימשמש בהן הוא ייזכר שהשבת נכנסת ושעליו להסיר את תפיליו ויביאן לביתו. אחר כך מופיעה בגמרא הלכה שהגמרא מגדירה כ'הלכה גדולה לשבת': "חייב אדם למשמש בבגדו ערב שבת עם חשיכה". זו הלכה שמוודאת, רגע לפני השבת, שאדם לא יוציא מרשות לרשות דברים שאסור להוציא.

אפשר לשים לב לשלושה סוגי הכנות:

ישנה הכנה של 'סור מרע'. ההכנה הזו נועדה למנוע מצב שאנחנו לא מעוניינים בו, ובה אין שום מעשה, אלא דווקא 'חסרון מעשה'. הכנה כזו ראינו במשנה הראשונה, לקראת התפילה, ברשימת הדברים שאסור לעשות לפני התפילה. אפשר לצרף לקטגוריה הזו גם את איסור היציאה של החייט במחטו, ואת איסור ישיבת הזב והזבה יחד. הכנה זו נקראת בדרך כלל 'גזירה'.

ההכנה השנייה היא 'עשה טוב' – בהכנה הזו האדם פועל ועושה מעשים כדי
 שדברים מסוימים יתרחשו. הדוגמאות לכך הן לבישת בגד מיוחד לפני התפילה,
 לימוד על שכר השבת, וכו'.

כדי להבין את משמעות ההכנה השלישית, נעיין קודם בדברי המהר"ל מפראג. בפרק
 ד' בספרו 'תפארת ישראל' הוא מסביר את מעלת מצוות עשה ומעלת מצוות לא
 תעשה. "דע כאשר רצה השם יתברך לזכות את האדם שיקנה הנצחיות על ידי מצות
 האלקיות, אי אפשר שיקנה אותו רק על ידי שני מיני מצות, **החלק האחד שלא יהיה**
משנה את מציאותו אשר נברא עליו, כי אם משנה את מציאותו אשר נברא עליו הרי
 יש לו שנוי מה שהוא ראוי למציאות האדם ויבא הפסד למציאותו, ואלו הם מצות לא
 תעשה... **החלק השני הם מצות עשה, שכבר אמרנו כי אין האדם במדריגתו**
האחרונה האלקית וכאלו הוא בכח בלבד וצריך שיקנה השלימות בפעל על ידי
המצות האלקיות".

על פי דברי המהר"ל, תפקיד המצוות הוא לזכך את הנשמה הנמצאת בגוף של
 האדם, לקרב אותה אל הקב"ה ('רצה הקב"ה לזכות את ישראל' – לזכות מלשון
 זיכוך).

המצוות מתחלקות לשני חלקים, מצוות עשה ומצוות לא תעשה. **מצוות עשה**
אחראיות על הנשמה עצמה, וקיום כל אחת ממצוות אלה מקרב את האדם עוד אל
 הקב"ה, ומביא חלק נוסף מהנשמה שלו לשלמות ולזיכוך. לעומת זאת, **מצוות לא**

תעשה אחראיות על הגוף, ותפקידן הוא להשאיר את הגוף במוכנות הראויה לקבלת האור של מצוות העשה ולזיכוכ הנשמה.

תפקיד מצוות העשה הוא לקדם את הנשמה אל השלמות, ותפקיד מצוות לא תעשה הוא להשאיר את הגוף במצבו המתוקן. יחד מקדמות המצוות את האדם כולו – גוף ונשמה – אל קרבת ה' ואל תכליתו.

כעת ניתן להבין מהי **ההכנה השלישית**. היא מורכבת משני הסוגים: **'בקש שלום ורדפהו'**. האדם פועל ועושה מעשים, אך הם נועדו למנוע מעבירה כלשהי לקרות. ההכנות הללו כוללות את שני הסוגים: האדם עושה מעשה והכנה לכבוד התפילה, או לכבוד שבת קודש, (והורחב לעיל שההכנה היא בעצמה חלק מהפעולה, וכך היא מוסיפה בנפש האדם יכולות לקבל את השבת בצורה חיובית) וגם מונע עבירות, עיוותים של האדם מדרך הישר.

הדוגמה לכך היא ההלכה לפשפש בכיסים קודם לכניסת השבת, כדי שחס וחלילה האדם לא יצא מביתו עם חפצים האסורים עליו בטלטול.

ד. השבת כמתווכת בין שני חלקי האדם

צורות ההכנה הללו קיימות גם במצוות ההכנה לשבת:

מצד אחד, עלינו לברר את מעלת השבת, וכך אנחנו מקבלים תוספת הארה ומזככים עוד ועוד את הנשמה. על ידי ההכנה לשבת האדם רשאי לקבל מעט מהאור שלה בשבת עצמה. **זו מצוות עשה לשם העלאת הנשמה.**

מצד שני, עלינו למנוע מהגוף שלנו לאכול כראוי כדי שהוא יוכל לעמוד לפני ה'. אין כאן תוספת מיוחדת לגוף, אלא רק דרישה שיישאר מתאים וראוי לאור ההולך וקרב אליו. זו מצוות לא תעשה לצורך שימור הגוף.

וישנה גם אפשרות שלישית הכוללת גם מעשה אקטיבי, מצוות עשה, וגם מעלה של ניקוי והשארת החומר כמות שהוא – מצווה המשפיעה גם על הגוף ומתקנת אותו. הרבה מהגזירות הנמנות בפרק שלנו הן כאלה. הגזירות מחדשות גם את החלק המשאיר את המצב כמות שהוא, והן גם הכנה המספיקה כדי שהנשמה תתרומם.

ראינו דוגמה לגזירה הזו בתפילה – הגארטל, שהוא גם הכנה אל החלק העליון ועוזר לנשמה להתרומם, וגם מרחיק את החלק התחתון. הוא הקו המפריד בין הגוף לנשמה. הגארטל הוא כמובן רק דוגמה. הרעיון הוא שהאדם יזכור תמיד שישנו החיבור והקשר בין הגוף לנשמה. הוא צריך לדאוג לגוף וגם לנשמה, ובתפילה הנשמה מתפללת על הגוף.

בשבת, אפשר לראות את הדוגמה הזו בטבילה. חלקים גדולים מהפרק עוסקים בדיני טומאה וטהרה, בגזירות שונות הקשורות לטומאת אדם ולטומאת כלים, אוכלים ומשקים. אומנם הטבילה בערב שבת אינה חובה, אלא מנהג טוב, אך אולי יש כאן רמז לטבילה ולהתכוננות לשבת (נוסף לרחיצה לכבוד השבת, שמופיעה גם היא בפרק). במהותה היא כוללת את שני הצדדים – גוף ונשמה, עשה ולא תעשה. האדם נכנס אל המקווה בעוונותיו ובטומאותיו, ויוצא ממנו נקי כתינוק ממעי אימו. יש כאן יציאה מחדשת של הגוף, שמוסיפה על הקיים אך גם מתקנת אותו.

ה'בן איש חי' מציין כמה כוונות לטבילה של ערב שבת. אחת מן הכוונות היא 'להפשיט בגדי חול מעל הנפש', ואחרת היא 'לקבל תוספת והארה של קדושת השבת'. בטבילה יש גם ניקוי וטיהור של הגוף ממניעות ומטומאה, וגם קבלה והארה של הנשמה. בלשון המשנה: "שלוש להבטיל את העם ממלאכה, ושלוש להבדיל בין קודש לחול".

העיקרון הזה מופיע בכללותו במצוות השבת.

מה פירושו של מאמר חז"ל, "זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו"? רש"י שם מביא דוגמאות למצוות נוספות שדוגמתן כזו – שמצוות העשה ומצוות הלא תעשה, שורשן אחד. מצוות זכור היא מצוות עשה, מצוות שמור היא מצוות לא תעשה, ויחד הן מרכיבות את מצוות השבת.

המהר"ל ב'תפארת ישראל' בפרק מ"ד מרחיב על העניין הזה ועל ההבדלים בין שתי המצוות. הוא מסביר שמצוות 'זכור' מצביעה על ייחודיותו של יום השבת על פני שאר ימות השבוע, ומצוות 'שמור' על ייחודיותו של עם ישראל על פני שאר האומות. מצוות 'זכור' היא זכר למעשה בראשית, ומצוות 'שמור' היא זכר ליציאת מצרים. לכאורה אלה שתי מצוות שונות, אך הנה לחכמים צורך חשוב לומר ששני העניינים נאמרו ב'דיבור אחד'. אומנם ישנה הפרדה מסוימת: כאן יש ציווי על זיכרונה של הנשמה, וכאן יש ציווי על השבתת הגוף, אך יחד הן מהוות את מצוות השבת.

המהר"ל מוכיח את העמדה הזו מדברי המדרש: "לכך לא כתב בדברות ראשונות זכור ושמור ביחד, מפני שבא לומר כי יש אל מצות השבת שתי מדרגות זו על זו הא' הוא שמור ויותר מזה זכור, ואילו נכתבו ביחד לא היה זה רק עניין אחד לא שני דברים. וזה שרמזו חכמים במדרש: 'כל ענינה של שבת כפול. קורבנה כפול – שני בבשים, עומרה כפול – שני עומרים לאחד, עונשה כפול – מחלליה מות יומת, שכרה כפול – וקראת לשבת עונג ולקדוש ה' מכובד, אזהרתה כפול – זכור ושמור.' וכל זה סוד אחד, מורה על מדרגת השבת והוא ידוע למבין."

החיבור הזה בין מצוות הגוף למצוות הנפש מתבטא בצורה חזקה דווקא בשבת. בחסידות מתארים שבשבת מתרחשת 'עליית העולמות' – הגוף עצמו עולה מדרגה וחוזר לשורשו ולתכליתו המקורית, עבודת ה'. בתניא מתואר כי הנפש הבהמית שובתת אז ממלאכתה. הגוף מאבד את התפיסה הגשמית והחומרית שלו, ומתגלה בשיא תפארתו. זוהי הנשמה היתרה. לכן הגמרא בפסחים חסר מביאה למסקנה כי בשבת הכול מודים שישנה החובה להתענג גם תענוג הגוף. בשבת נעלמות המלחמה והעבודה שיש בימות החול, ושוררת מנוחה בין הגוף לנשמה. אין זה ביטול הגוף – הרי אנו מצווים על עינוגו! **בשבת (כמו בתפילה) מוצג האופן הנכון של היחס בין הנשמה לגוף.**

זהו בעצם גם פירוש המילה 'שלום'. במצב של שלום אין כיבוש של הנשמה את הגוף או של הגוף את הנשמה. במצב של שלום, יש גבולות ברורים וקווים אדומים שאף אחד לא חושב לעבור, ויש הרבה עזרה ושיתוף והתכללות של שני הצדדים יחד. **אין**

משמעות לשני הצדדים אם אין אפשרות של התכללות והדדיות ביניהם. לכן רווח בכל תפוצות ישראל לאחל 'שבת שלום'. **בשבת יש יכולת לקחת את כל כוחות הנפש, את כל האדם על כל חלקיו, ולנצל הכול לעבודתו יתברך.**

ה. סיכום וסיום התהליך

אם כך, ראינו שההכנה היא עניינו של הפרק הזה. נתקלנו בשלושה סוגים שונים של הכנה: סור מרע, עשה טוב, ושילוב של שניהם – בקש שלום. מהגמרא הוכחנו שההכנה היא בעצמה חלק מהמעשה, ולפעמים גם קובעת את אופיו של המעשה. השונו את ההכנה השלישית להשפעת התפילה על חיבור הגוף והנשמה, אף על פי שישנה הפרדה ברורה ביניהם, בכך שהנשמה מתפללת על הגוף. התפילה כוללת את שניהם.

השונו את ההכנה השלישית גם אל השבת, שכוללת את מצוות השבת הגוף ואת מצוות הזיכרון על ידי הנשמה באותו הדיבר בעשרת הדיברות. השבת היא הדוגמה לשימוש בכל כוחות הנפש הקיימים באדם – כולל הגוף.

הסברנו שגם בתפילה וגם בשבת אין הכוונה שגוף ונשמה משמשים בערבוביה, אלא כל אחד מכיר את מקומו, ומשם עובד את הקב"ה באופן הכי ראוי לו.

לאחר שייחסנו את חסרון הפעולה למצוות לא תעשה ואת הפעולה אל מצוות עשה וראינו שיש מקרה שבו עשיית הפעולה גורמת גם למטרת מצוות לא תעשה, נראה שיש סוג הכנה רביעי. האדם אינו עושה דבר, הוא הרי סיים את תפקידו, ומקבל עליו

של הנשמה. ההכנה הרביעית נקראת 'אתערותא דלעילא' – התעוררות מלמעלה. האדם כבר פעל בערב שבת את כל ההכנות הדרושות להתעלות הנשמה, וכעת נשאר לו רק לחכות לקראת התגלותו של הקב"ה בשבת, ולקראת מרוצת הנשמה שלו אל הקב"ה – 'משכני אחרין נרוצה'. אחרי ההכנות הנדרשות, אחרי הפעולה של האדם לפני התפילה ולפני השבת, וגם בתפילה ובשבת עצמן, מגיע הרגע שבו הקב"ה עונה לאדם בקבלת תפילתו, בעינוג נשמתו בשבת, ובעילוי רוחני כללי של האדם שאינו נובע ממנו אלא מגיע כמתנה מהקב"ה.

והלואי שנזכה שלא רק האדם הפרטי יעשה הכנות ראויות וישתדל לקבל את האור האלוקי העליון, **אלא שכל האומה כולה תדע להשתמש בכל כוחותיה, על כל גווניה ועל כל איבריה, ולעשות את ההכנות הראויות לגאולה, גם בגופה ובחומריותה וגם בנשמתה ורוחניותה, ונראה בעז"ה במהרה בידינו ובימינו את גילוי השכינה בהתעוררות נפלאה מלמעלה, "ומלאה הארץ דעה את ה', כמים לים מכסים."**

א-ל עולם: אוניברסליות בבלעם ואיוב אמרי דוד

ישנן דמויות שחגות במעגל היהודי שלנו, אך אף פעם לא הקדשנו להן די מחשבה, ואולי לא שאלנו את עצמנו מי הן, ולמה לתנ"ך היה חשוב שנדע עליהן. אין מדובר בדמויות 'חצי אלמוניות' כסרח בת אשר – לאלה 'דאגו' המדרשים, אלא אפילו לדמויות כמו איוב ובלעם. ננסה רגע לחשוב: מה דמות כמו איוב שייכת לתפיסה היהודית שלנו? וכן בלעם – מיהו מלבד היותו קוסם וצורר? איך כל זה שייך לנו כיהודים שקוראים תנ"ך?

במאמר זה אשווה בין קטעים בתנ"ך, ואנסה להראות כי בתנ"ך עצמו יש קריאה למתן הקשר מסוים לדמויות כגון אלו, ובפרט איוב ובלעם.

א. השוואה ראשונה: שבעה פרים

איוב מב, ז-ח: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל-אֱלִיפַז הַתִּימְנִי... וְעַתָּה קַחוּ-לָכֶם שִׁבְעַת פְּרִים וְשִׁבְעַת אֵילִים וּלְכוּ אֶל-עַבְדֵי אִיּוֹב וְהַעֲלִיתֶם עֹלָה בְּעֵדָכֶם וְאִיּוֹב עַבְדִּי יִתְפַּלֵּל עֲלֵיכֶם."

במדבר כג, א: "וַיֹּאמֶר בִּלְעָם אֶל-בָּלָק בֶּנֶה-לִּי בָּזָה שִׁבְעָה מִזְבְּחֹת וְהִכֵּן לִי בָּזָה שִׁבְעָה פְּרִים וְשִׁבְעָה אֵילִים."

אלה הפעמיים היחידות שמופיע בתנ"ך הקורבן ספציפי הזה. בחומש ויקרא הקורבן הזה אינו מופיע, ודאי שלא כאמצעי לקבלת תפילות. כאשר קוראים את זה אצל

בלעם, נדמה שהתיאור הזה הוא חלק מתורה מיסטית, קורבנות שיגרמו להשבעת רצון האל ויובילו לתמורה רצויה, אך כשה' אומר כך לרעי איוב, להקריב את הקורבן זה כחלק מכפרה, משמע שיש כאן משמעות שונה ממה שנראה בקורבנות ישראל הרגילים, ולא רק "כדי להרבות ריצוי, אולי יתעשת וירצה שיקללם" כפי שאומר ר"י בכור שור.

ר' אברהם אבן עזרא מתרץ את הבעיה ואומר שזהו קורבן עם סודות גבוהים, ולכן היה ידוע לבלעם:

"שבעה מזבחות. יש סודות עמוקים לא יבינום כי אם מתי מספר ושביעי בימים ובחדשים ובשנים ושבעה כבשי העולה ושבעה הזאות גם אמר השם לאיוב קחו לכם שבעה פרים ושבעה אילים ובתת שלם לשלם אז תתחדש רוח בינה והמשכיל יבין."

אולם אפשר לנסות לענות על השאלה באופן אחר. צריך לראות מה משותף לאיוב ולבלעם, כך שדווקא אצלם מופיע קורבן זה. ייתכן לומר שהמשותף להם הוא ששניהם גויים, ואולי היה בזמנם קורבן חשוב ומפורסם שהיה בנוסח הזה, ובגלל שאין להם חוקי ישראל, כך הם מתבקשים להקריב. ההקרבה אצלם היא עבודה לא ייחודית חוץ מהכוונה שלה, 'לשם שמיים'.

תירוץ דומה כתוב בקיצור 'בעל הטורים':

"שבעה פרים ושבעה אילים – וכן עשה איוב כי כן מנהג בני נח להקריב ז' ז' כנגד ז' מצות שלהם."

המדרש מציין מקור אחר לקורבן מסוג זה – אצל אברהם אבינו:

"אמר לבלק: אביהם של אלו עמד ובנה מזבח והקריב עליו שלש פעמים בשנה כ"א שור כ"א איל, אבל אתה בנה לי בזה שבעה מזבחות וגו', באותה שעה היה הקב"ה יושב ושוחק עליו שנאמר 'האתן בכורי פשעי וגו' זכר נא מה יעץ וגו'".

מבחינת המדרש, אכן אין מקור לקורבן זה בספר ויקרא ובמצוות ישראל, אך כן יש לו מקור באדם שהיה לו קשר יחיד במינו לאלוקיו. המיוחד בקשר הזה הוא שהוא היה כולו הכרת תודה והתחברות, וכאלו היו גם הקורבנות שלו – בלי מסורת שמתארת כיצד מקריבים אותם.

בלעם ניסה לחדש מיוחדות זאת ולתעל קרבה מיוחדת זו להצלחתו ולהצלחת שולחיו, ומכאן הדרך קצרה להבנה שהוא פספס את העיקר. הוא ניסה ליצור קשר מיוחד עם גישה תועלתנית.

על הקשר הזה שבין בלעם לאברהם אבינו ניתן עוד להרחיב, ויש דברים בגו.

ב. השוואה שנייה: משא ומשל

איוב כט, א: "וַיִּסָּף אִיּוֹב שְׂאֵת מְשָׁלוֹ וַיֹּאמֶר"

במדבר כד, טו: "וַיֵּשֶׁא מְשָׁלוֹ וַיֹּאמֶר נָאִם בְּלָעַם בְּנוֹ בְּעֹר"

הביטוי הזה חוזר כמה פעמים, הן בבלעם והן באיוב. לא כל כך ברור מהי משמעות הביטוי הזה, לכאורה הוא היה אמור להיות 'לשאת – משא', מושג שרואים הרבה בנביאי ישראל, אך פה כתוב 'לשאת משל', והשאלה היא מה המשמעות של הביטוי. האם הוא דומה ל"על כן יאמרו המושלים" (במדבר כא, כז) או "חוד חידה ומשול משל" (יחזקאל יז ב)? הרי ודאי שבתפיסה של בלעם זוהי מעין נבואה – לא חידה, ולא שיר מליצי.

ניתן אולי לומר שביטוי זה מתאר נאום, בין נבואי בין טיעוני, שמנוסח באופן מליצי. זהו לא שם נוסף לנבואה, אלא רק תיאור לאופי הנאום, כמו שכתוב וַיִּשָּׂא מִשְׁלוֹ, וַיֹּאמֶר: נָאִם בְּלָעַם בְּנוֹ בְּעֹר.

הסבר אחר לביטוי מביא 'אור החיים' הקדוש:

"עוד יתבאר על פי מה שאמרו ז"ל בענין פרטי הדרגות הנבואה, וכמו שכתבתי קצת מהם בפרשת בהעלתך, (יב, ו) כי יש נביא שימעט כחו לקבל דברי נבואה ביושר עד שיהיו בדרך קל שיתלבשו בדברי משלים כפי אשר יוכל שאת, וזה אפילו לנביאי ישראל ומזה נשער לבלעם שצריך משל לנבואתו, לזה אמר וישא משלו, ודקדק לומר 'וישא' שהנבואה היא כמשא לרוב ההרגש אשר תעשה ולזה תקרא משא."

הסבר זה, המבין את הפועל 'וישא' כקשור דווקא לנבואה, רואים גם בדברי חז"ל. לדבריהם, גם איוב היה נביא:

"לכך נכתבה פרשת בלעם, להודיע למה סילק הקב"ה רוח הקודש מאומות העולם. כיון שבא נח ובניו לעולם א"ל הקב"ה לשם: 'שם, באו עשרה דורות הראשונים והרבתי את עולמי מפניהם מה הועלתי בעולמי, **עכשיו שא נבואה** והתנבא אם יקבלו תורתי עליהם'. שם נתנבא ארבע מאות שנה ולא קבלו ממנו, מכאן ואילך אליפז התימני ובלדד השוחי וצופר הנעמתי ואליהוא בן ברכאל הבוזי **ואיוב** מארץ עוץ **ובלעם** בן בעור האחרון שבכולם."

אגב, אכן גם המדרש מקשר את הביטוי אצלנו לפסוק "עַל כֵּן יֹאמְרוּ הַמַּשְׁלִימִים" (במדבר כא כז):

"על כן יאמרו המושלים. זה בלעם ואביו ששכרו סיחון לקלל את מואב, והם אמרו תבנה ותכונן עיר סיחון."

ג. השוואה שלישית: שם שד-י

באופן מיוחד, רוב שמות 'ש-די' הבאים במקבץ, ללא צירוף 'א-ל', מופיעים באיוב ובלעם.

נתחיל בנתונים:

בסך הכול מופיע הצירוף 'אל ש-די' שבע פעמים בתנ"ך, חמש פעמים בספר בראשית, פעם אחת בספר שמות ופעם אחת בספר יחזקאל.

לעומת זאת, השם 'ש-די' ללא 'א-ל' מופיע 30 פעמים במקרא, 23 מהן בספר איוב, 3 בתורה ו-4 בשאר התנ"ך.

ובפירוט:

בתורה:

1. פעם אחת בברכות יעקב (לפני כן רק 'א-ל ש-די').

2. פעמיים בברכות בלעם.

בנ"ך (ללא איוב):

1. תהילים סח, "בְּפֶרֶשׁ שְׂדֵי מַלְכִים בָּהּ תִּשְׁלַג בְּצִלְמוֹן"

2. תהילים צא, "וַיָּשֶׁב בְּסֶטֶר עֲלִיּוֹן בְּצִל שְׂדֵי יִתְלוֹכֵן"

3. יחזקאל א, "וְאִשְׁמַע אֶת קוֹל כְּנַפֵּיהֶם בְּקוֹל מַיִם רַבִּים בְּקוֹל שְׂדֵי בְּלָכָתָם"

4. רות א, "אֵל תִּקְרָאנָה לִי נַעֲמִי קְרָאן לִי מָרָא כִּי הִמָּר שְׂדֵי לִי מָאד"

ניתן להבחין כי באופן כללי נראה ששם ש-די לבדו מופיע במקומות שקשורים לנושאים אוניברסליים, כגון: שכר ועונש (איוב), גויים (איוב, בלעם, רות), מעשה מרכבה (יחזקאל א), ולפי חז"ל, גם לנבואה והעתיד לבוא (ברכות יעקב ובלעם).

הפרשנים נחלקו על משמעות שם ש-די:

• בתרגומי התנ"ך בדרך כלל לא תרגמו את השם 'ש-די'. בתרגום אונקלוס לתורה ובתרגום יונתן לנביאים הושאר השם כפי שהוא במקור. בתרגום השבעים השם מתורגם בדרך כלל ל'אלוהים'.

• בפרקי דרבי אליעזר מופיעה אגדה לגבי בריאת השמיים: "שמים מאיזה מקום נבראו? מאור לבושו של הקב"ה שהוא לבוש, לקח ממנו ופרש כשלמה, והיו מותחין והולכין עד שאמר להם: די. ועל כן נקרא שמו ש-די, שאמר לשמים די ועמדו."

• לפי פירוש רש"י לתורה, פירוש השם הוא "שיש די באלהותי לכל בריה".

• הרמב"ם כתב במורה נבוכים: "ויהיה ענינו 'אשר די' – הכונה בזה שהוא לא יצטרך במציאות מה שהמציא ולא בהתמידו לזולתו אבל מציאותו מספקת בו."

• בפירוש האבן עזרא לתורה: "א-ל ש-די. שם התואר וטעמו תקיף וכן כקול שדי... ורבים פירשוהו מגזרת שודד. שהוא מנצח והתגבר."

לאור כל האמור, ניתן אולי לומר כי המקרא עצמו נותן הקשר לדמויות הללו, בלעם ואיוב; הן דמויות שקשורות אלינו דווקא מהצד האוניברסלי של היהדות, הצד שבו "יש די באלהותי לכל בריה". יש קורבנות אוניברסליים אולי, יש נבואות אוניברסליות, נושאים אוניברסליים (ובניהם גרות וחסד, כמו אצל רות), ובעיקר, פנייה בסיסית בהלך אנוש על פני הארץ, לקשר כלשהו עם אלוקים.

מההבנה הזו ניתן לגשת להרבה קישורים שעשו חז"ל בין בלעם, איוב והנושא האוניברסלי, לדוגמה:

"והיינו דא"ר חייא בר אבא א"ר סימאי: שלשה היו באותה עצה, אלו הן: בלעם, איוב ויתרו. בלעם שיעץ נהרג, איוב ששתק נידון ביסורין, ויתרו שברח זכו בני בניו לישוב בלשכת הגזית..."

אני חושב שלחז"ל היה ברור שיש קשר בין שלשתם. המשותף הוא שהם גויים ושדמויותיהם בולטות בתנ"ך. אם נפשט את המדרש, נראה מעט שכל אחד בחר נתיב שונה בדרכו האפשרית של גוי, וחז"ל העצימו את פרשת הדרכים בתיאור היסטורי ממשי כיועצי פרעה. יש אפשרות לשתוק, והצד השני של זה הוא הרגילות, והנפילה לעולמיות וכל משמעויותיה, כולל שאלת השכר והעונש כבאיוב; יש אפשרות 'להציק' לעם ישראל כבלעם; ויש אפשרות לתמוך בו כיתרו, ולהיות סמל לקרבה לעם ה' עד כדי גרות.

דמות אחרת הקרובה לדמות האחרונה היא אברהם אבינו. גם הוא היה סמל ל'גוי' שהכיר את אלוקיו, אלוקי האלוקים, ושפנה אליו באופן ישיר מתוך בחירתו שלו. לא בכדי אמרו חז"ל כי אברהם גייר רבים, ורבים נטו אחריו.

מכל היוצא נראה כי אפשר לצרף לקשר של איוב ובלעם גם את יתרו ואת אברהם אבינו, כמשולש המתאר את היחס הכללי אנושי האפשרי לה' ולעמו. אכן, ניתן לראות,

גם ברמת הלשון והמושג וגם ברמת פרשנות חז"ל, קשרים רבים בפסוקים בין כל הדמויות.

משולש אנושי: אברהם אבינו-איוב-בלעם

ראינו בתחילת המאמר את נושא שבעת הפרים והאילים (השוואה ראשונה לעיל), והבאנו שני הסברים: קורבן אוניברסלי והעתקה מאברהם (על פי מדרש). אך ייתכן לחבר את הפירושים, ולומר שפירוש אחד הם: אברהם אבינו הוא הראש והראשון, הסמל, למי שהקריב את הקורבן האוניברסלי, של הגויים לאלוקי ישראל, נטול מסורת ומלא כוונה; זו רק השוואה אחת, ואכן ישנם כמה וכמה מקומות השוואה בין בלעם, איוב, ואברהם.

נציג כמה השוואות בתנ"ך, וננסה להראות כי בתנ"ך עצמו יש קריאה למתן הקשר מסוים לדמויות איוב ובלעם, ואיתם אברהם אבינו.

א. השוואה ראשונה: סוג הקורבן והתפילה

איוב מב ז-ח: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל-אֱלִיפַז הַתִּימְנִי... וַעֲתָה קָחוּ-לָכֶם שִׁבְעָה-פָּרִים וְשִׁבְעָה אֵילִים וּלְכוּ אֶל-עַבְדִּי אִיּוֹב, וְהַעֲלִיתֶם עֹלָה בַּעֲדָכֶם, וְאִיּוֹב עַבְדִּי, יִתְפַּלֵּל עֲלֵיכֶם." השווה עם:

במדבר כג, א: "וַיֹּאמֶר בָּלַעַם אֶל-בָּלָק, בְּנֵה-לִי בָזָה שִׁבְעָה מִזְבְּחֹת; וְהָכֵן לִי בָזָה, שִׁבְעָה פָּרִים וְשִׁבְעָה אֵילִים."

בראשית כ, ז: "וְעַתָּה, הֲשֵׁב אִשְׁתְּ-הָאִישׁ כִּי-נָבִיא הוּא, וַיִּתְּפֹלל בְּעֶדְךָ, וְחִיָּה."

על עניין שבעת הפרים ושבעת האילים כבר דיברנו. המעניין הוא שבאיוב הדבר מובא בהקשר של כפרת הרעים, ויחד עם זאת איוב צריך להתפלל בעדם. גם אצל אברהם, המלך חטא בביכול בתמימות, וחלק מכפרתו היא שאברהם יתפלל עליו. התפיסה של כפרה לאחר 'התעמרות' באיש הצדיק, וההזדקקות לתפילתו של 'הנפגע', מובהקת לשני הסיפורים הללו.

ב. השוואה שניה: וישא – והנה שלושה אורחים

איוב ב, יא-ג, א: "וַיִּשְׁמְעוּ שְׁלֹשֶׁת רְעֵי אִיּוֹב... וַיֵּשְׂאוּ אֶת-עֵינֵיהֶם מֵרְחוֹק וְלֹא הִכִּירוּהוּ, וַיֵּשְׂאוּ קוֹלָם וַיִּבְכּוּ... אַחֲרֵי-כֵן, פָּתַח אִיּוֹב אֶת-פִּיהוּ וַיִּקְלַל אֶת-יוֹמוֹ."

השווה עם: בראשית יח, ב: "וַיֵּשְׂא עֵינָיו וַיֵּרָא וְהִנֵּה שְׁלֹשָׁה אַנְשִׁים נֹצְבִים עָלָיו; וַיֵּרָא, וַיֵּרָץ לִקְרָאתָם מִפֶּתַח הָאֵלֶּה, וַיִּשְׁתַּחוּ אֲרָצָה."

במדבר כד, ב: "וַיֵּשְׂא בִלְעָם אֶת-עֵינָיו."

יש פה שני עניינים: נשיאת העיניים ושלוש האנשים. לעיל עסקנו במשמעות המילה 'משא', ודנו בשאלה עד כמה משמעותו קשורה בהכרח לנבואה; גם פה יש עניין של נשיאת עיניים, ואכן כתוב במדרש שגם רעי איוב היו נביאים:

"לכך נכתבה פרשת בלעם להודיע למה סילק הקב"ה רוח הקודש מאומות העולם. כיון שבא נח ובניו לעולם א"ל הקב"ה לשם: 'שם, באו עשרה דורות הראשונים והרבתי את עולמי מפניהם מה הועלתי בעולמי?' עכשיו שא נבואה והתנבא אם

יקבלו תורתי עליהם'. שם נתנבא ארבע מאות שנה ולא קיבלו ממנו, מכאן ואילך אליפז התימני ובלדד השוחי וצופר הנעמתי ואליהוא בן ברכאל הבוזי ואיוב מארץ עוץ ובלעם בן בעור האחרון שבכולם."

גם אצל אברהם אבינו נראה שיש צד של נבואה בעצם העניין שנפגש עם מלאכים; באופן כללי, על כל סיפורי המלאכים שבתורה יש שאלה כיצד להבין אותם. לדוגמה, לדעת הרלב"ג, המלאכים אצל אברהם היו בעצם אנשים נביאים, ממש כרעי איוב לפי המדרש.

היטיב האברבנאל לתאר את הסוגיה:

"וישא עיניו וירא והנה שלשה אנשים. ראוי שתדע שקצת מהמפרשים קיימו וקבלו שהשכל הנבדל מחומר לא יושג בחושים כי החוש לא יקיף וישיג רק הגשם בעל המרחקים והמראים, ומצד אחר הוקשה עליהם לפרש ספור האנשים האלה שנראו לאברהם וללוט שהיה במראה הנבואה, אם מפני עדות הכתובים שהעידו שאכלו והלכו ועשו מעשים בפועל ובהקיץ אצל אברהם ובפרט בספורי סדום שלא היו לוט ואנשי סדום נביאים, והכתוב מעיד שכבר נפסקה נבואת אברהם קודם ביאת המלאכים לסדום, כמו שאמר בבראשית (יח, לג): 'וילך ה' כאשר כלה לדבר אל אברהם ואברהם שב למקומו', שהוא ממה שיורה שספור מעשה סדום היה בפועל ובהקיץ לא במראה הנבואה. לכן מפני זה כלו נטו המפרשים ההם לא' משתי כתות מהדעות בענין האנשים האלה, כי מהם אמרו שהיו אנשים ממש שבאו לבשר את שרה ולהציל את לוט מתוך ההפכה, וזהו דעת הראב"ע והרלב"ג גם כן. ומהם אמרו

שהיה מלאכי עליון, ר"ל שכלים נבדלים שבדרך פלא התלבשו גוף ובשר ולכן נראו
אצל אברהם ושרה ולוט..."

מכל מקום, אם נחזור לענייננו, נראה שמפגש אברהם עם המלאכים דומה במרכיביו
למפגש איוב ורעיו, הן בנשיאת העיניים והן במרכיב שלושת האנשים הבאים לאדם
אחד, בזמן שהוא יושב. מעניין לציין כי נשיאת העיניים פה היא הפוכה. הציפייה,
ההתעניינות, הייחול, הקבלה, הם של המתארחים דווקא, רעי איוב, ולכן עוד יותר
חזק שהם המחפשים אחרי המארח שהכירו, ולא מוצאים אותו מרוב שצרותיו שינוהו
לבלי היכר. במובן הזה, אני חושב שוודאי שבחירת המילים פה מדויקת.

השוואה שלישית: בבוקר ויחבוש

במדבר כב, כא: "וַיָּקָם בִּלְעָם בַּבֹּקֶר, וַיַּחְבֹּשׁ אֶת-אַתְנֹו.".

השוואה עם:

בראשית כב, ג: "וַיִּשָּׂא אֲבִרָהָם בַּבֹּקֶר, וַיַּחְבֹּשׁ אֶת-חֲמורוֹ.".

על השוואה זו כבר עמדו חז"ל:

"אמר הקב"ה: רשע, כבר קדמך אברהם אביהם, שנאמר (בראשית כב) 'וישכם

אברהם בבקר ויחבוש את חמורו'."

השוואה רביעית: אחרית ימיהם

בראשית כה, ח: "וַיָּגַע וַיָּמָת אֲבִרָהָם בְּשִׁיבָה טוֹבָה, זָקֵן וְשָׂבֵעַ.".

השווה עם:

איוב מב, יז: "וַיָּמָת אִיּוֹב, זָקֵן וְשֹׁבֵעַ יָמִים."

השוואה חמישית: ארבע מיתות בית דין, השוואה חז"לית

איוב א, יד: "וּמִלֶּאֱךָ בָּא אֶל-אִיּוֹב וַיֹּאמֶר... וְאֶת-הַנְּעָרִים הָכֹן לְפִי-חָרֵב."

א, טז: "עוֹד זֶה מְדַבֵּר וְזֶה בָּא וַיֹּאמֶר אֵשׁ אֱלֹהִים נִפְלָה מִן-הַשָּׁמַיִם, וַתִּבְעַר בְּצִאֵן וּבְנָעָרִים וּתֹאכְלֵם."

א, יז: "עוֹד זֶה מְדַבֵּר וְזֶה בָּא וַיֹּאמֶר כְּשָׂדִים שָׁמוּ שְׁלֹשָׁה רָאשִׁים וַיִּפְשְׁטוּ עַל-הַגְּמָלִים וַיִּקְחוּם, וְאֶת-הַנְּעָרִים הָכֹן לְפִי-חָרֵב."

א, יח: עַד זֶה מְדַבֵּר וְזֶה בָּא וַיֹּאמֶר."

א, יט: "וְהִנֵּה רוּחַ גְּדוֹלָה בָּאָה מֵעֵבֶר הַמִּדְבָּר, וַיָּגַע בְּאַרְבַּע פְּנוֹת הַבַּיִת, וַיִּפֹּל עַל-הַנְּעָרִים, וַיָּמּוּתוּ..."

השווה עם:

"ואת בלעם בן בעור הקוסם הרגו בני ישראל בחרב אל חלליהם" (יהושע יג, כב),
אמר רב: שקיימו בו ארבע מיתות כולן: סקילה ושריפה הרג וחנק."

באיוב יש אופנים שונים של פגיעה: מוות בחרב, מוות בשריפה ומוות בהתמוטטות הבית. כל אלו מזכירים את ארבע מיתות בית דין – סקילה, שריפה, הרג וחנק (האחורנה אינה נמצא כאן). המעניין הוא שלשיטת חז"ל גם את בלעם הרגו במיתות

אלו, אף על פי שזה לא עולה מפשט הפסוק. קישור זה הוא רק בגדר הדמיון בלבד, ואינני יודע בדיוק איך לפתח אותו מעבר לקישור נוסף הקיים בין הדמויות.

לסיכום: ניסיתי להראות במאמר זה כי בתנ"ך עצמו יש קריאה למתן הקשר מסוים לדמויות שונות, חצי דומיננטיות, לרוב כלל לא יהודיות, בפרט איוב ובלעם. לאחר מכן ניסיתי להראות כי ההקשר הניתן לדמויות, הוא במבט האוניברסלי של היהדות על העולם, ובצד בעולם שבו יש פנייה אנושית לקשר עם אלוקי ישראל ואף לעמו. לכך קישרתי גם את אברהם אבינו שהיה הראשון שגילה נקודה זו בעולם, ונהיה הסמל לעניין הזה.

"כל מי שיש בידו שלשה דברים הללו – מתלמידיו של אברהם אבינו, ושלשה דברים

אחרים – מתלמידיו של בלעם הרשע:

עין טובה ורוח נמוכה ונפש שפלה – מתלמידיו של אברהם אבינו.

עין רעה ורוח גבוה ונפש רחבה – מתלמידיו של בלעם הרשע." (אבות ה יט)

פנינים וחידושים יעקב מאיר קיורר

"ויחי יעקב בארץ מצרים שבע עשרה שנה"

"עוד יוסף חי"

בשיחה על פרשת ויגש מסביר הרבי מלובביץ' שכוונת יעקב באומרו "עוד יוסף חי" היא בפשיטות שיוסף לא חי רק חיים גשמיים, אלא חי גם, ובעיקר, חיים רוחניים¹.

ואפשר לדייק במילת "ויחי" – מדוע לא "ויגר"?

אלא שבא הכתוב ללמדנו שאף על פי שיעקב הגיע למצרים כאיש זקן וחלוש, הוא המשיך לחיות חיים רוחניים ומלאים, ולא הסתפק בחיים גשמיים בלבד, שהם בחינת מגורים בלבד. כן בא הכתוב להורות לכל בני יעקב שכל עוד הם בעולם הזה, חובה עליהם להשתדל ולהיות אנשים שניתן לומר עליהם שהם 'חיים'.

ברכות ט ע"ב: מאימתי קוראים קריאת שמע בשחרית

במשנה המפורסמת מובאות שתי דעות לגבי הזמן שבו מותר לקרוא קריאת שמע בשחרית. הדעה הראשונה סוברת שהזמן הוא מהנקודה שבה ניתן להבחין בין תכלת ללבן, והשנייה – מהרגע שבו ניתן להבחין בין תכלת לכרתי.

¹ עיין ל"ש ל ויגש ב

בגמרא מובאת ברייתא המציגה דעות תנאיות אחרות, אך דומות בסגנון: "מאימתי יכול לקרוא קריאת שמע בשחרית? ר' מאיר אומר שמשעה שיכול להכיר בין כלב לזאב..." ר' עקיבא סובר שההבדל צריך להיות בין חמור וערוד, וחכמים סוברים שרק ממתי שאפשר להבדיל בין מכר לאדם זר.

מו"ר הרב עדין שטיינזלץ מביא בשם ה'פני יהושע' שהטעם בדעות אלה הוא ההנחה שאדם יוצא לדרך רק כאשר לא נשקפת לו סכנה. הלילה הוא זמן בעייתי כיוון שאדם אינו יכול להבחין בין דבר מסוכן לבין דבר שאינו מסוכן, כמו בין זאב וכלב, בין חמור וערוד או בין אדם מסוכן לידיד שוחר טוב.

אם כן מתברר שעיקר עניינם של היום ושל האור הוא היכולת **להבחין** אם דבר מסוים הוא טוב או אם הוא הפך הטוב, וזהו שנאמר בברכות השחר 'אשר נתן לשכוי בינה **להבחין** בין יום ובין לילה'.

על שיחת כ"ק אדמו"ר שבת פרשת ויחי (ל"ש חלק ל ויחי ג)

בשיחה הזו כותב הרבי שעניין הגלות הוא לקחת את הדברים של מצרים ולהעלות אותם, ושאפשר ללמוד מגלות ראשון לגלות אחרון:

גלות מצרים נקראת בדר כלל 'שעבוד' מצרים. ומהו עניין עבד? אדם העושה עבודה של אדם אחר. העבד לוקח דבר שאין לו בו שייכות כלל, וללא תמורה עובד בו. וזהו

שעבוד מצרים: שבני ישראל לקחו את קליפות מצרים, שאין להם שום שייכות בהם, ועבדו בהם עד לבירור הניצוצות, ועד להעלאת הניצוצות.

ונלמד מגלות ראשונה לגלות אחרונה – שהעבודה היא לא רק בדברים שיש לנו שייכות בהם, אלא גם ב'שטחים' שאין לנו שייכות פנימית בהם. אולם כאשר אנו עושים עבודה זו, עלינו לזכור שהקליפות האלה אינן קשורות אלינו, ואנו רק מבררים את הטוב, את הניצוצות הטמונים בהם.

בל תאחר בנדרים נזיר וקרבת יונתן זמרת

בגמרא במסכת נדרים ג ע"א מופיעה ברייתא:

"נזיר להזיר לעשות כינויי נזירות כנזירות וידות נזירות כנזירות. אין לי אלא בנזירות, בנדרים מניין? תלמוד לומר: 'איש כי יפליא לנדור נזיר להזיר לה', מקיש נזירות לנדרים ונדרים לנזירות: מה נזירות עשה בו ידות נזירות כנזירות, אף נדרים עשה בהם ידות נדרים כנדרים, ומה נדרים עובר ב'בל יחל' וב'בל תאחר', אף נזירות עובר ב'בל יחל' וב'בל תאחר', ומה נדרים האב מיפר נדרי בתו ובעל מיפר נדרי אשתו, אף נזירות האב מיפר נזירות בתו ובעל מיפר נזירות אשתו."

יש כאן היקש בין נזירות ונדרים, והשאלה היא מה טיבו של ההיקש. כבר בהתבוננות פשוטה ברעיונות של נדרים ושל נזירות אפשר למצוא קווים שונים ודומים. לשון 'נדר' מופיעה מפורשות בפסוקים העוסקים בנזיר², והברייתא משתמשת בדמיון ביניהם כדי להקיש וללמוד מאחד על השני.

הגמרא³ מנסה לבחון את הלימוד של 'בל תאחר': על מה בדיוק מדבר ההיקש? מה הוא כולל?

2 במדבר ו, ב: "איש כי יפליא לנדור נזיר להזיר."
3 ג ע"ב:

אני אתמקד בשני תירוצים. התירוץ הראשון בסוגיה – תירוצו של רבא, והאחרון – של מר זוטרא בריה דרב מרי⁴. הגמ' פותחת בשאלה: "בל תאחר דנזירות, היכי משכחת לה? כיון דאמר הריני נזיר, הוה ליה נזיר. אכל, קם ליה ב'בל יאכל!"

בפשטות שאלת הגמרא היא חיפוש⁵. הגמרא מחפשת איפה בדיוק 'נכנס' האיסור הזה. ב'בל תאחר' בנדרים העניין הוא ברור, הנודר מאחר להביא את הקורבן, יש חיוב לעשות משהו והנודר מעכב אותו. יש חיוב מסוים שתלוי בכך שייעשה משהו, והנודר יושב ואינו עושה דבר – יש מרווח מסוים שבו אפשר להגיד 'אל תאחר'. כאן, בנזיר, קשה הדבר מכיוון שכל איסור שיכול הנזיר לעשות כבר נאמר מפורשות מתי בדיוק הוא קרה, האיסור הזה מתחיל מיד מכיוון שזהו איסור שבו הנזיר פסיבי, 'שב ואל תעשה', ואין כאן שום איחור כי יש כבר חלות של האיסור מיד, ולא משנה מה יעשה הנזיר, הוא לא יעבור בבל תאחר⁶, אלא באיסורים אחרים בנזירות שחלים עליו באותו רגע. הגמרא שואלת: איך בדיוק? על איזה עניין יש כאן 'בל תאחר'? הרי מצד הנהגות הנזירות יש כאן התחייבות מיד בכל ההנהגות הרלוונטיות לנזיר!

בבסיס העניין יש כאן הנחה לגבי 'בל תאחר' כאיסור של חוסר עשייה אקטיבית של משהו. איחור, כוונתו היא חוסר עשייה.

⁴ כל מקום שאכתוב מכאן והלאה מר זוטרא, הכוונה למר זוטרא בריה דרב מרי.

⁵ כן נראה לי גם בר"ן, ודו"ק.

⁶ כלשון הר"ן שם: "-אבל הכא כיון שאינו מחוסר שום דבר, הרי הנזירות חל מיד וה"ל נזיר וליכא בל תאחר."

על קושיה זו⁷ עונה רבא: "אמר רבא: כגון דאמר לא איפטר מן העולם עד שאהא נזיר, דמן ההיא שעתא הוה ליה נזיר."

רבא מציע מקום חדש של חיוב ב'בל תאחר': כשאדם אומר 'לא איפטר עד שאהיה נזיר', יש עליו חיוב בבל תאחר. אותו נוזר נהיה מיד נזיר, ולכן יש חיוב בל תאחר. הסבר זה תמוה קצת כי הוא נשמע קצת הפוך: אם מאותו זמן הוא נהיה נזיר, הרי שבפועל לא היה כאן שום איחור! למה יש כאן 'בל תאחר'?

אחרי רבא הגמרא מוסיפה עוד חלק: "מידי דהוה האומר לאשתו 'הרי זו גיטיך שעה אחת קודם מיתתי', אסורה לאכול בתרומה מיד. אלמא אמרינן: 'כל שעתא ושעתא דילמא מיית', הכא נמי לאלתר הוי נזיר, דאמרינן 'דילמא השתא מיית'."

אחרי המשפט הלא פשוט שרבא אמר, הגמרא לוקחת את סברת רבא למקום אחר. יש כאן חשש מסוים שגורם שיעבור ב'בל תאחר'. הבעיה היא שהקושי שהעלינו קודם ברבא⁸ עולה שוב: אין כאן בל תאחר, יש כאן חלות מיידיית של נזירות בגלל איזה שהוא חשש. מה בדיוק התירוץ של בל תאחר כאן?

הר"ן שם מפרש את כל העניין כהוכחה אחת. את ההוכחה מהאשה הוא לא מבין כדוגמא פרקטית לאיסור דומה לבל תאחר, אלא כפרשנות לדברי האיש. כמו

⁷ הגמרא לפני זה כן מנסה תירוץ אחר: "באומר לכשארצה". קצרה השגתי בהבנת הסברה של לתירוץ זה, שנדחה מיד, ולכן לא דנתי בו כאן, אך ראוי וצריך עיון גדול.

⁸ איך עובר בבל תאחר אם זה קורה מיד?

שהאישה הזאת מגורשת מבחינת ההיתר לאכול בתרומה⁹, ואין אפשרות שאחרי שהדברים נאמרו היא תהיה מותרת בתרומה, כך כשהנזיר אומר 'לא איפטר עד שאהא נזיר', הוא בעצם נדר שיהיה בוודאי נזיר לפני שימות. הנזירות מהסוג הזה היא כמו להבטיח שהוא יביא קורבן לפני שימות, וכך אנחנו נכנסים לעולם של 'בל תאחר' המוכר לנו, של איחור הקרבנות¹⁰.

לעומת הר"ן, הרא"ש¹¹ אינו חושב שיש כאן קבלה של נזירות מיד. הבעיה העיקרית בעניין היא חשש: אנחנו חוששים שאותו אדם ימות לפני שיקיים את נזירותו, ומתוך שהאיש ב'מידי דהוה' ראוי למות, לכן אשתו נאסרת מיד. וכך גם כאן – מתוך שהאיש ראוי למות, ראוי הוא לקבל נזירות מיד¹². לכן כל עוד הוא לא קיבל, הוא עובר ב'בל תאחר' מכיוון שהוא משהה ומסכן את קיום הנדר.

בין דברי הר"ן ודברי הרא"ש נמצאת השאלה על ההיקש. יש היקש בין נדרים ונזירות, והשאלה היא האם ההיקש הזה הוא להשוות לגמרי בין שני העולמות האלה, או רק ללמוד דברים מסוימים אחד מהשני. הר"ן תופס את ההיקש הזה כהשוואה מוחלטת: בשניהם יש קבלה של הנזירות או של הנדר, והאיסור של בל תאחר מגיע כשהאדם אינו מקיים את מה שנדר או התחייב אחרי שהנדר חל¹³. אבל הרא"ש

⁹ אפילו שאינה מגורשת בפועל.

¹⁰ ואת העניין של בל תאחר דנזירות שחל מיד לעומת בל תאחר שחל קורבנות שחל אחרי שלושה רגלים מתוך הר"ן שבאן זה כאילו נדר להביא קורבן מיד שגם בקורבן קם לה בבל תאחר מיד.

¹¹ ג ע"ב:

¹² כלומר-, לאחר שלושה רגלים כמו כל איסור בל תאחר לשיטת הרא"ש.

¹³ הוכחה נוספת לשיטת הר"ן היא בדיבור המתחיל "אמר מר" שמשווה גם נזירות לנדרים הפוך מכיוון ההיקש בברייתא.

משווה ביניהם רק לעניין הדין של בל תאחר. הרא"ש מקיש בין נזירות ונדרים לעניין הלאו, אבל בפועל האיסור פועל אחרת לגמרי: בנדרים האיסור קורה אחרי הנדר ולפני הביצוע, ואילו בנזיר האיסור הוא אי קבלת הנדר. בל תאחר הוא איסור כללי שיכול לחול באיסורים רבים, והתורה כותבת דוגמה אחת של האיסור הזה – בנדרים.

תירוץ מר זוטרא בריה דרב מרי:

"מר זוטרא בריה דרב מרי אמר: עובר בבל תאחר קרבנותיו."

מר זוטרא 'מדבר על הפיל שבחדר'. הרי אם אדם מסוים נדר להביא קורבן, והוא עובר על איסור כשהוא לא מביא את הקורבן, למה שבנזיר, שיש בו קורבן בסופו, לא יתחייב בבל תאחר כשהוא מאחר להביא את קורבן הנזירות?

על תירוצו של מר זוטרא מקשה הגמרא: "מן הכא נפקא ליה? מהתם נפקא ליה! 'כי דרוש ידרשנו'¹⁴ – אלו חטאות ואשמות."

יש כאן קושיה הגיונית: אם אתה לומד מקורבנות, למד מפסוק 'כללי'! למה דווקא מפסוק שעוסק נדרים בלבד? למד מ'לא תאחר' של כל הקורבנות!

מתוך קושיה זו הגמרא יוצאת בניסיון למצוא חידוש שיסביר למה חייבים ללמוד דווקא מנדרים. החידוש יסביר למה דין נזיר לא צריך להילמד מתוך 'כי דרוש ידרשנו'. בהתחלה לומדים שאי אפשר להתפס בו, ולכן הוא שונה משאר הקורבנות. דוחה

¹⁴ דברים כג, כב: "כי תדר נדר לה' אלהיך לא תאחר לשלמו כי דרש ידרשנו ה' אלהיך מעמך והיה בך חטא."

הגמרא: גם חטאת חלב, שבוודאי נלמדה בפסוק, לא ניתן להתפיסה. אחר כך מנסים ללמוד מכך שאפשר לנדור נזיר מלנדור מן החרצן, ודוחים שזה גם לא לשיטת ר' שמעון, וגם חידוש לחומרא שלא מוציא מכלל שאר הקורבנות, אלא זהו פרט נוסף. לבסוף מתרצת הגמרא שהייתה הווא אמינא שמכיוון שאם גילח על אחד מהקורבנות יצא מהנזירות לא יהיה 'בל תאחר', ולכן קמ"ל שיש בל תאחר, שלא כמו שאר הקורבנות שבהם הקורבן נתלה בנדר או במעשה שחייב להביאו.

הקושיה שיצרה את הסוגיה הזו, הרעיון של לימוד מ'דרוש ידרשנו', מושתתת על הנחת יסוד, שאומרת שקורבן נזיר הוא קרבן רגיל, ולכן מסתבר יותר שיהיה שייך ב'דרש ידרשנו'.

אני רוצה להציע שתי קריאות בסוגיה: קריאה ראשונה שמאמצת את הרעיון הזה עד הסוף, וקריאה שנייה שסוברת שהרעיון הזה הוא נושא הסוגיה.

אם נצא מנקודת הנחה שהרעיון שקורבן בטבעו יהיה שייך ל'דרש ידרשנו' יותר מל'בל תאחר' דנדרים, כל הסוגיה תיסוב סביב גדרי קורבן נזיר. יש כאן ויכוח עקרוני האם קורבן נזיר הוא קורבן רגיל או קורבן מיוחד.

הסוגיה נפתחת במר זוטרא, ולמר זוטרא יש אמירה משמעותית – קורבן נזיר הריהו ככל הקורבנות! על סברא זו מקשים, למה לא ללמוד מהפסוק שלמדנו ממנו על כל הקרבנות הכלליים? והגמרא מתחילה לתרץ מהו החידוש שמשנה מהותית את קורבן הנזיר.

ישנם שלושה ניסיונות לתירוץ: הניסיון הראשון הוא להוכיח מכך שנזיר לא ניתן להתפסה. ידוע לנו הרי שכל קורבן נתון להתפסה מכיוון שאפשר להתפס בדבר הנדור ולא בדבר האסור, ומתוך כך מוכח שנזיר בהכרח שונה משאר הקורבנות שהם הדוגמה הקלאסית להתפסה. ההוכחה הזאת חזקה מאוד מכיוון שהיא מציינת הבדל מהותי בין כל הקורבנות לקורבן נזיר. הראיה שאי אפשר להתפס בו הופכת אותו לקורבן שונה בתכלית לפחות באופן הנדירה, ומכאן יש סימן מהותי שזהו קורבן מסוג אחר.

ניסיון התירוץ השני של הנזיר, שהנודר אפילו מן חרצן הווי נזיר, מניחה שיש הבדל: בניגוד לשאר הקורבנות שצריך לידור את הקורבן עצמו או לפחות חלק מהגוף עצמו, כאן איסור אחד גורר כמה איסורים שונים, ולכן הרעיון של קורבן הנזירות משתנה – החיוב בו לא מגיע מתוך התחייבות לקורבן, אלא מתוך התחייבות לעניין בכלליותו. סברא זו נדחית בקלות מכיוון שהיא לא מתאימה לשיטת ר' שמעון, אבל בפשטות, החידוש כאן הוא עוד גדר של חומרא בקורבן נזיר. לא כל חומרא יכולה להעיד שהדבר שונה בתכלית, אפשר להוסיף גם איסור לא תאחר וגם חומרא של הנודר מן החרצן – הם אינם סותרים זה את זה. לכן אנחנו מגיעים לניסיון התירוץ השלישי: בנזיר יש חיוב 'בל תאחר' בשלושה קורבנות, ולכן הוא לא מתאים להילמד ב'דרש ידרשנו', לפחות לא כולו.

בקריאה כזו אנחנו מחפשים סימנים להבדל. הסימנים האלו צריכים להיות חידוש לקולא כדי להראות שנזיר לא שייך לקבוצת הקורבנות הכלליים, ולכל הפחות צריך לימוד מיוחד כדי להכניס אותו לשם¹⁵.

הקריאה השנייה היא שכשהגמרא הקשתה על מר זוטרא, ניתן להבין שהיא ראתה באמירתו של מר זוטרא סברא. כשמר זוטרא אומר שבל תאחר שייך בקורבנות, הכוונה שלו היא לנתק את הקורבנות מהנזירות – יש קרבנות ויש נזירות. הגמרא מקשה לטעמו: למה לא ללמוד מפסוק שמדבר על כל הקורבנות? על הנחת יסוד זו בדברי מר זוטרא הייתי רוצה להקשות: מי אמר שמר זוטרא סובר בעניין הזה בכלל? אולי מר זוטרא בסך הכול מנסה למצוא מקור לאיסור בל תאחר שאנו יודעים עליו מברייטא? הרי על קושיית הגמרא הייתי יכול להקשות את הקושיה ההפוכה: למה לי ללמוד מ'דרש ידרשנו'? הרי ידוע שיש לזה מקור מנדרים!

בהסתכלות יותר עמוקה אפשר לבנות קושיה אחרת לגמרי: יש שני פסוקים – אחד מדבר על קורבנות, ואחד על נדרים. אם הגמרא מקשה על נזיר, שתקשה כבר על עצם הרעיון של פסוק אחר בנדרים שיהיה 'דרש ידרשנו' לאיחור כל הקורבנות שבתורה!¹⁶

¹⁵ וכן נראה לי לקרוא בשיטת הרשב"א, ע"ש.

¹⁶ בגלל קושיה זו לא היה ניתן קודם להגיד שעדיף ללמוד מדרשה, מכיוון שיש כאן קושיה מהותית על החלוקה בפסוקים. ומכ"מ מ בספר הכריתות בתי מדות בית ב חדר יג נאמר בהדיא: ספר הכריתות בתי מדות בית שהיקש לא נכתב ביג מידות: "בזה ניחא דלא חשיב היקש בהדי הנך, דהוי כמאן דכתיב לגמרי."

המקשן שבגמרא מניח שיותר מסתבר שקורבן נזיר יהיה ככל הקורבנות, ואילו קורבן נדרים נראה לו ברור! הרי התורה חילקה בין שני סוגי הקורבנות, וראינו במפורש את הקשר בין נזיר לנדרים. למה שלא נרחיב את הקשר הזה גם לעניין קורבנותיהם?

מתוך קושיות אלו הייתי רוצה להציע קריאה אחרת בסוגיה:

כשמר זוטרא בריה דרב מרי אומר 'בל תאחר' דקורבנותיו, הוא בסך הכול מתרץ את הקושיה שאותה הבין כחיפוש מקרה בנזיר שיתקיים בו בל תאחר. המקשן שמקשה על מר זוטרא לוקח את כל המימרה של מר זוטרא לכיוון אחר לגמרי ממה שהתכוון: למר זוטרא ברור שלומדים את קורבנות נזיר מבל תאחר דנדרים, אך למקשן יש סברא אחרת לגמרי בבל תאחר. לשיטתו אין סיבה לקיום של בל תאחר דנדרים לולא גזירת הכתוב שיהיה כאן לאו נפרד. הרעיון של בל תאחר דנדרים הוא חידוש שחידשה התורה, ולכן יותר מסתבר שנלמד מ'דרש ידרשנו'. למר זוטרא לא קשה מידי מכיוון שלשיטתו יש שני עולמות של קורבנות: קורבנות של 'דרש ידרשנו', וקורבנות של הפלאה. אך מתרצים הכול לפי המקשן: שיש כאן חידוש שחידשה התורה, ומכיוון שיש כאן חידוש, ראוי להכניס אותו ב'בל תאחר' שהוא במהו"ע חידוש שחידשה התורה.

מר זוטרא חושב שההיקש שבברייתא מסמל דבר עקרוני: נדרים ונזיר שייכים לאותו עולם, עולם של הפלאה. 'בל תאחר' בהתאמה היה על אותם דברים, קורבנות

שהתאחרו, ושניהם ינבעו מאותו לאו בתורה מכיוון שהם שונים במהות המצווה משאר הקורבנות¹⁷.

מנגד, השיטה של המקשה בסוגיה היא שההיקש נועד לחקור את מקור הלאו. ההיקש לא מגלה משהו על מהות הנזיר, אלא רק אומר אילו לאווים נלמדים מאחד לשני, ולכן יותר מסתבר בפשטות ללמוד לאו של 'לא תאחר' מ'דרש ידרשנו' מ'בל תאחר' דנדרים.

לעומת הקריאה הראשונה, כאן הרעיון של חידוש לקולא ולחומרא הוא רלוונטי רק לאחת מהשיטות¹⁸. השאלה היא האם שיבוץ הפסוקים נועד לסמן רעיון מסוים או שהוא בסך הכול ניסיון לסדר את לימודי הפסוקים.

¹⁷ נ"מ לקריאה כזו במר זוטרא — אם ההיקש עקרוני, מוכרח לקרוא בשיטתו שעובר בבל תאחר לאחר ג' רגלים, וגם הר"ן הודה כאן.

¹⁸ ולכן יש שני תירוצים שונים לקושיה של חרצן. קושיה ראשונה דוחה את הרעיון שיש כאן משהו מיוחד, וחוזרת לשיטת מר זוטרא, מ"ז וקושיה שנייה היא קושיה לשיטת המקשה.

יחזקאל אמרי דוד

ספר יחזקאל הוא ספר מיוחד מכמה כיוונים. הרקע שלו לא רגיל. יחזקאל הוא נביא שהתנבא בארץ ובחוץ לארץ, לפני החורבן ולאחריו. גם הנושאים שבספר ייחודיים: שלא כנביאים אחרים, הוא מרבה להתנבא בנושאים לא שכיחים: בניית מקדש, חלוקת ארץ ישראל, מעשה מרכבה, תחיית המתים ועוד. נוסף על כך, סגנונו ייחודי. הוא לא מרבה 'לדבר', הוא די פסיבי, ונבואותיו, באופן יחסי, מרובות בפרטים 'יבשים'. המדיומים שבאמצעותם הוא מבטא את נבואותיו מעניינים. לרוב מוכרים האמצעים הסימבוליים או המשחקים הלשוניים הקשורים לנבואה; קיץ תאנים – קץ, סיר נפוח ופניו צפונה – 'מצפון תיפתח הרעה' ועוד. אך ביחזקאל יש משהו נוסף. הוא כביכול "משחק" נבואה. הוא משתמש, או מצווה להשתמש, באמצעים שונים ומשונים לביטוי נבואותיו. חלקם מזכירים אמצעים אומנותיים שאנו מכירים מימינו אנו, מפיסול ועד מה שקרוי 'פרפורמנס ארט'.

כל הדברים לעיל מקבלים תוספת הארה כאשר מוזכר בחז"ל הניסיון הייחודי לגניזת ספר יחזקאל. דבר זה מפתיע מאוד בהתחשב בעובדה שיחזקאל היה נביא, ואין מדובר בספר מחשבה המביע הגיגי אנוש כבקהלת. חז"ל אומרים כי ישנו העניין ההלכתי; יחזקאל מציין בכמה מקומות הלכות שאינן תואמות את הנהגות התורה,

ומכאן הצורך בגניזתו. ניסיון זה, הייחודי ליחזקאל מבין כל ספרי נבואת ישראל, מראה כי גם חז"ל תהו על כוונותיו של יחזקאל. עם זאת, ייתכן שהסיבה לכך שבסוף חז"ל החליטו שלא לגונזו, מעניינת יותר מרעיון הגניזה עצמו.

במאמר זה הייתי רוצה לציין מעט רעיונות שעלו במוחי כאשר למדתי את הספר, רעיונות שאולי יסבירו את הגישה של יחזקאל ואת שונותו מחבריו.

אקדים ואומר כי מבחינת תוכנו, ניתן לחלק את נבואות יחזקאל לשתיים: לפני החורבן ולאחריו. בנבואות שקדמו לחורבן נראה כי הדגש הוא על תוכחה מסויימת, ולעומתן האחרונות מלאות בתיאורים ורעיונות על העתיד לבוא, ובחלק זה ניכרת המיוחדות של יחזקאל בגיוון הנושאים.

אפשר לדמיין את הסיטואציה: מכריזים על חורבן, הכול רחוקים, גאולה נשמעת כמו מושג רחוק מאוד. לפתע מגיע יחזקאל ומדבר על הגאולה לא כרעיון גבוה ומאיר, מפותח ושירי, כבישעיהו לדוגמה, אלא מדבר על הגאולה במושגים הכי ממשיים שיש: מידות המקדש, תיאור תחיית מתים, חלוקת ארץ ישראל לנחלות ועוד. הוא אפילו לא אומר שזו מטרתו, אך בעצם העיסוק בנתונים הללו הוא מראה שהגאולה אפשרית וקרובה. ביצירת עולם חומרי שלם, המבוטא לא בשירתיות מסויימת אלא בשימוש בסיפורים ותיאורים ממשיים, יחזקאל מעודד את סביבתו. הייתי רוצה לטעון, כי הדרך הזו – לעודד את העם על ידי יצירת עולם שלכאורה אינו פונה ישירות לעם, אלא סיפור בעלמא – דרך זו היא מרכזית בספר יחזקאל.

ייתכן כי בעקבות ה'מתודה' הזו, יצירת עולם, נוצרות כל מיני בעיות. זאת משום שלא בטוח עד כמה המספר באמת מנסה לתאר את האמת. מחד, על המספר לא להתרחק מעולם המושגים של שומעיו, ומאידך, הוא צריך לטמון בו את החידוש שלו שבו מודגש הרעיון שהוא רוצה להעביר. לעיתים הוא עושה זאת באמצעות עצם הנושא שבחר, כגון מקדש ותחיית המתים, אך לעיתים הוא מבטא רעיונות ביצירת דגשים ושינויים מבוססי מציאות. על ידי יצירה של עולם, ממש כבספרות מדע בדיוני, שמתקשר עם העולם של שומעיו, בידו להדגיש להם "מה אילו" – החלום קרוב, אפשרי אחרת. יש תקווה, יש קדושה, יש גאולה.

בכך אולי ניתן לתרץ את בעיית ההלכות ביחזקאל: ההלכות בו מבוססות על ההלכות אלה המוכרות, אך משנות אותן תוך מתן דגש אחר. השינויים הללו אין תפקידם להיות הלכה למעשה, אלא להוות השראה לתפיסה חדשה שהנביא רוצה לעורר בשומעיו. כך למשל יצירת עולם דמיוני שבו רק לכהן אסור לאכול נבלה וטרפה, מביאה להדגשה של עיקרון הנבחרות והמדרג בעם ישראל ("ואנשי קודש תהיו לי ובשר בשדה טרפה לא תאכלו" שמות כג, ל). כך גם הוא בוחר במשפחה ספציפית מוכרת – בני צדוק.

כך גם בהוספת חלקים במקדש המיועדים לנשיא ולבני צדוק, וכך גם במידות המקדש, אשר אינן מתאימות למוכר לנו מהתורה. אומנם ניתן לפרש באופן כללי שעיקר החידוש הוא העלאת נושא המקדש בזמן שדבר זה נראה רחוק מתמיד ח"ו,

אך בו בזמן ניתן לפרשו באופן ספציפי יותר, ולומר כי המידות וההתעסקות בציור מוחשי של מקדש מייצרות תקווה ותחושה שהדבר אפשרי, קרוב ורלוונטי.

עוד הוכחה לטענה כי אין בכוונת יחזקאל שנבואותיו יהיו הלכה למעשה, ניתן לראות בעצם העובדה כי הוראותיו של יחזקאל לא ניתנות ליישום, כפי שניתן לראות בתיאור המקדש. יחזקאל משתמש בשמות של כלים ובמינוחים טכניים שאינם מוכרים לנו, ובאופן כללי תיאוריו עמומים. עד כדי כך שמהרמב"ם משמע כי זו הסיבה לכך שלא בנו את בית שני כתבנית יחזקאל.

אופן אחר של ביטוי לנבואת יחזקאל כיצירה שאמורה להשפיע במישורים אחרים מאשר הלכה למעשה, ניתן לראות גם במדיומים שיחזקאל בוחר לביטוי נבואותיו. כבר ציינו כי יחזקאל, בשונה ממרבית הנביאים, לא מרבה להשתמש בחפצים סימבוליים למשחקים לשוניים, אלא באמצעים יותר מורכבים, שמהם נראה כי המחזה שהוא יוצר הוא הביטוי לנבואה, הרבה יותר מהדיבור הישיר שבחלקה. למען האמת אין כמעט דיבור באופן כללי בנבואות יחזקאל, ובעיקר לא מופיע החלק שבו יחזקאל מדבר בגוף שני לעם, אלא תמיד הנבואות מופיעות כציווי ה' ליחזקאל, או בגוף ראשון בפיו של יחזקאל, כחוויותיו שלו בנבואה. יתרה מכך, גם כאשר יש דיבור, לעיתים הוא כלל לא מופנה ישירות לעם, אלא יוצר מעין הצגה ודיאלוג מדומה עם הסביבה שמהם אמור העם להבין את מסר הנבואה. כזו היא, למשל, נבואתו להרים ולאדמה (פרק ז). לאורך הספר ניתן לפגוש צורות הגשה שונות לנבואה: פיסול

(ירושלים), סיפור (תיאור פנטסטי), משחק (דיאלוג עם עצמים), פרפומנס ארט (צום, אכילת דברים מאוסים, שכיבה לזמן מרובה) ועוד.

לכל האופנים הללו משותף האלמנט העקיף שבו עיקר הנבואה ומסריה אינם מתבטאים במסר ישיר, כי אם בהסקה ובהתרשמות מהמוצג או מהמתואר בדברי הנביא.

סיבה לכך ניתן אולי למצוא בהשוואה בין ביטויים שמופיעים הן אצל ירמיהו והן אצל יחזקאל. על הקשר ביניהם יש עוד הרבה לכתוב; במובן מסוים שניהם היו פסיביים מאוד בנבואותיהם, ואף קיים אלמנט של סבל בחוויותיהם כנביאים. זאת ועוד, שניהם היו כוהנים שניבאו באותה תקופה – מעבר ממקדש חרב והולך לגלות. אך לכל זמן ועת. כעת הייתי רוצה דווקא להתמקד בביטוי דומה אך שונה. בירמיהו כתוב: "הסירו עורלת לבבכם", וביחזקאל: "ונתתי לכם לב חדש". על כך כבר כתבו רבים כי אצל ירמיהו התחושה היא כי הדברים ברי תיקון, אך אצל יחזקאל התחושה היא ש'אין עם מי לדבר'. קשב הציבור חסר תקנה, וכל שנותר הוא להתחיל מההתחלה עם לב חדש. ביטוי זה חוזר על עצמו כמה פעמים ביחזקאל, והוא אבן יסוד חשובה בהבנת הקשר שבין יחזקאל לשומעיו. כאשר ההקשר של הנבואה הוא שהציבור איבד את האוזן הקשבת, מכאן הדרך קצרה לנבואה שלא נעזרת בדיבור ישיר אלא באמצעים עקיפים שונים. אצל יחזקאל זה ניכר במיוחד. למען האמת, תופעת המעבר מדיבור ישיר לדיבור עקיף היא רציפה החל מימי עמוס, היחסית קדום, שטוען לצורך בקשרים לוגיים ישירים ופשוטים ("הישאג אריה ביער – וטרף אין לו?!... אם תהיה רעה בעיר –

וה' לא עשה?!"), דרך ירמיהו, שבאופן ישיר פחות ובאופן ציני למדי, מחקה את הציבור ("אל תבטחו לכם אל דברי השקר לאמר היכל ה' היכל ה' המה"), ועד יחזקאל, שאצלו יש הקצנה של התהליך. אך שוב, לכל זמן ועת.

אם כן, ניתן לראות כי גם המדיומים 'החדשניים' שבהם משתמש יחזקאל, נובעים מרצון לעורר את שומעיו בדרך כלשהי, ככל שניתן, תוך העברת המסרים שהוא מצווה להקנות לעמו. לעיתים הוא עושה זאת דרך סיפור שבו עולם שנראה כאילו נלקח מספר מדע בדיוני, ובו יכולות וחוקים משלו. לעיתים עליו לפסל את ירושלים ולשתוק בשכיבה שנה שלמה. לעיתים עליו להופיע בטקס אכילה של מאכל בהמה שנאפה בגללי אדם. לעיתים עליו להציג מונולוג להרים ולאדמה. לעיתים עליו לשרטט תבנית, הנדסית כמעט, של חלוקת הארץ ובניית מקדש.

כל אלו הם פירות ההבנה שבמציאות הקשה שאליה נקלע יחזקאל, בהלך הרוח, הזמן והמקום, כל אלו היו לעזר למטרה הנשגבה שלשמה מתנבא יחזקאל – להחזיר רעיה אל דודה. יש להבינם אך ורק בהקשר הזה, לא כאמצעי הגשמה חתרני, ולא כהלכה למעשה חתרנית.

"כי אני ידעתי" – על שיחה א בספר שיחות

הר"ן

יהונתן מוכתר

שיחות הר"ן שיחה א:

"כי אני ידעתי כי גדול ה' ואדונינו מכל אלקים'. דוד המלך עליו השלום אמר: 'כי אני ידעתי'. אני ידעתי דיקא, כי גדולת הבורא יתברך אי אפשר לומר לחברו ואפילו לעצמו אי אפשר לספר מיום ליום לפי מה שמזריח לו ומתנוצץ לו באותו היום. אינו יכול לספר לעצמו ליום שני הזריחה וההתנוצצות של גדולתו יתברך שהיה לו אתמול ועל כן אמר: כי אני ידעתי, אני ידעתי דיקא. כי אי אפשר לספר כלל, ואמר שמה שכתוב אחריו: 'כל אשר חפץ ה' עשה בשמים ובארץ וכו'', הוא ענין אחר לגמרי ורחוק לגמרי משבח 'כי אני ידעתי'. כי כונתו באלו הדברים כי אני ידעתי אי אפשר לספר כלל, והוא גבוה מאד מאד, גבוה מעל גבוה, מה שאי אפשר לפה לספר רק אני ידעתי דיקא כנ"ל וכמו שכתוב בזהר (ח"א קג, ב): 'נודע בשערים בעלה', כל חד לפום מה דמשער בליביה, כמבואר במקום אחר (לקוטי מוהר"ן, חלק א, סימנים עב, סג)."

עניין זה של 'אני ידעתי', ושמתנוצץ ליהודי גדולת הבורא ית' מה שהוא לא יכול לספר ולהכניס במילים הוא דבר גדול וחשוב מאוד בעבודה.

בזהר שהובא בדברי ר' נחמן נאמר: "אלא ודאי 'נודע בשערים בעלה' דא קב"ה, דאיהו אתידע ואתדבק לפום מה דמשער בליביה, כל חד כמה דיכיל לאדבקא ברוחא

דחכמתא, ולפום מה דמשער בלביה הכי אתידע בלביה, ובגין כך 'נודע בשערים' – באינן שערים. אבל דאתידע כדקא יאות – לא הוה מאן דיכיל לאדבקא ולמנדע ליה."

מבואר בדברי הזוהר כי הקב"ה נגלה לאדם ומתנוצץ לו כפי מה שהוא אדם, לפי ההתדבקות שלו ולפי 'רוח החוכמה' שלו. אך את הקב"ה עצמו, ככלל, בלי מגבלות השכל או האדם, אין באפשרות האדם להשיגו. עכ"פ אין לומר שמה שמשיג האדם אינו הקב"ה עצמו משום שאין זו כל ההשגה ומאחר שבוודאי יש השגה גדולה מזו. אלא אדרבה, מה שמשיג היום אין יכול לדבר ממנו ביום שלמחרת מאחר שהיא השגה ייחודית לרגע הזה – התגלות השי"ת אליו בזה הרגע, כפי שאני עכשיו, עם מה שאני יודע עכשיו ועם מה שאני מרגיש וחווה את העולם עכשיו, גם אם אני יודע שיש לי לאן להתקדם ולאן להגיע. ואע"פ שזו רק התנוצצות, בכל זאת זו התגלות, קטנה ככל שתהיה, של הבורא. אין סיבה לפסול את ההתגלות הזו של השי"ת בטענה שאין זו באמת התגלות, מאחר שאני במקום נמוך או שעדיין יש לי לאן להתקדם, ואף לא בטענה שאי אפשר להשיג כלל מהשי"ת אפילו לא התנוצצות, מכיוון שהוא רם ונישא ולא יכולהו רעיון איך אוכל להשיגו בכלל. אלא יש לדעת, כפי שאמרו הזוהר ורבונו ז"ל וכפי שאמר דוד המלך ע"ה, שיש התנוצצות אשר מאירה ליהודי, ושדבר זה הוא 'גבוה מאוד מאוד, גבוה מעל גבוה', אלא שיש לדעת מה שאמר הזוהר שאי אפשר לדעת ולהכיר את השי"ת בשלמות, אלא לדעת שזוהי רק התנוצצות, ולא להיכנס לדמיון שאני משיג את הבורא בתכלית ההשגה, אלא לדעת שהשי"ת מאיר לי כפי מה שאני צריך וכפי מדרגתי.

עוד יש לומר שעניין ה'ידעתי' קשור ב'אני'. כלומר מה שיודע מגדולת הבורא, קשור באיך שהוא עכשיו, כמו שרואה את הדברים, כמו 'שמסער בליבו' איך שמאמין ופשוט כמו שהוא, ובמדרגה זו ישיג את הבורא. על פי זה, ככל שיתבונן יותר בהשגת גדולתו ית' ויתקדם ויעלה במעלות, ככה ממילא שאר הדברים בעבודתו את ה' יתחזקו, וככל שיתחזק בעבודה ככה ממילא תתעמק השגתו בבורא. וכך גם להפך: ככל שיזניח ההתבוננות וההסתכלות בגדולתו ית', ככה עבודתו 'תיחלש', וככל שיזניח העבודה, ככה ישיג פחות.

יש בזה עניין שאם זוכר בגדולת הבורא יותר מכפי מעלתו שעומד בה עכשיו, גם אם לא יודע בדיוק איך השיג, עדיין הזיכרון של מה שהשיג בעבר יכול לרומם אותו חזרה אל המדרגה שהחזיק בה בקלות.

יש לבאר עוד מה שאמר רבנו ז"ל: "ואמר שמה שכתוב אחריו: 'כל אשר חפץ ה' עשה בשמים ובארץ וכו'", הוא ענין אחר לגמרי, ורחוק לגמרי משבח כי אני ידעתי."

נראה לומר שמה שכתוב אחר כך הם דברים הנראים וידועים לכול – שכל אשר חפץ עשה וכו' ושהוציא ישראל ממצרים, דברים אלו אפשר לדבר מהם, ואולי אף לתת דוגמאות ולספר זה לזה. אך העניין של 'אני ידעתי' הוא אחר. אי אפשר להסביר לאנשים אחרים מיהו 'אני', מה זה, איך זה נראה. אולי אפשר לתאר חלקים מסוימים, כמו גוף, ואולי כמה תכונות, אבל לומר מהו 'אני' – אי אפשר. זאת בניגוד ליציאת מצרים – עם ישראל היה במצרים ועכשיו הוא לא, הניסים והנפלאות והדרך שבה זה קרה הם ללא ספק פלאיים, ואנו מזכירים אותם לפחות פעמיים ביום, אבל אפשר

לומר מה קרה. אולי לא 'איך', אבל אפשר לומר מה קרה. את ה'אני' אי אפשר לומר בשום דרך. כך ידיעת הבורא ש'אני' יודע, היא חסרת הסבר. הידיעה הזו קשורה ב'אני' במעין ניתוק ובידוד מהעולם. זהו שבח פרטי של יהודי אל ה', מהנקודה הפרטית של היהודי אל הבורא. אולי אפשר לומר שדווקא בנקודה הזו הבורא מתגלה ומתנוצץ אל היהודי, כמו שליהודי יש נקודה שהוא לא יכול להסביר והיא לגמרי מחוץ למילים, ותיאור הוא דבר שלא שייך בה, ככה, אך למעלה למעלה אלפי רבבות מדרגות, אצל הבורא, שהוא מחוץ לכל תואר ומחוץ לכל רעיון. כמו שהיהודי משער בליבו, ככה הגילוי בליבו, ובגלל זה 'נודע בשערים', באלו השערים. השערים הם המקום שמתבונן בדרך שרואה – כמו שרואה את עצמו ודרך אותו השער יראה את הבורא.

אך יש לומר גם שאין הפרד בין ההשגה של הבורא לבין ה'אני'. יש קשר ישיר והשפעה ישירה שלהם זה על זה. כאשר משיג עומק חדש בהשגת הבורא, זה משפיע מיד על עצמו, על איך שרואה את העולם ועל עבודת השי"ת שלו.

יקשה המקשה, שאם נכון הוא שהדרך שבה משיג את הבורא משפיעה על כל הראייה של הדברים, מה הפער שבין 'אני ידעתי' להמשך של המזמור? אך אין זו קושיה כלל מאחר שעניין זה של 'אני ידעתי' הוא שורש הדברים והוא המשפיע על השאר, וממילא הוא רם ונישא יותר. ועוד, שכשמשבח מהנקודה הזו המבודדת מהעולם, השבח הוא גדול יותר, משום שהוא פרטי וייחודי לרגע הזה וליהודי הזה.

עוד יש לומר שהתפילה מושפעת מעניין זה בקשר ישיר: ככל שמכיר יותר את הבורא, כך התפילה תהיה יותר מוצלחת, ויראה יותר איך הכול מאיתו יתברך, ואיך 'כולא קמיה כלא חשיב'. כמו שהתבאר שהאופן שבו הוא רואה את העולם מושפע מידיעתו את הבורא, ממילא התפילה משתנה בהתאם להשגה הזו.

ועוד, שבהתאם להשגתו את הבורא ככה יכוון את המילים, במובן הפשוט של נמען – לאן הן מגיעות, ואכמ"ל.

עניין זה של 'אני ידעתי' הוא דבר גדול בעבודה, ואין להשליכו, ויש תמיד לחפש עוד ועוד בהשגתו יתברך ולהתאמץ תמיד בזה, כי כפי שביארנו, הוא קשור מאוד בעבודה, והוא קשור בתיקון המידות, כמו שאמרנו שעניין זה של 'אני ידעתי' קשור ב'אני'. ותמיד יש לחפש עוד ועוד ולהתחזק בזה מאוד, וגם כי קשור מאוד בתפילה שחוץ ממה שאמר רבנו ז"ל שהוא שבח גדול ונישא מאוד, בוודאי כמו שמשיג את הבורא, ככה יעמוד לפניו בתפילת שמונה עשרה או בקריאת שמע, ובפרט שעניין זה קשור מאוד בהתבודדות, אך אכמ"ל, רק חזק ואמץ מאוד בזה העניין.

רבי עקיבא חזקי אברהמי

כבר ערב, ור' עקיבא עוד מתהלך ברחובות ירושלים. הרוח הקרה שאינה מתאימה לניסן נושבת בגבו, המקל נוקש נקישות חלולות. זקנו הלבן מתנופף ברוח, וקמטיו העמוקים מכווצים. הוא מנסה להיזכר. משתדל, מתאמץ, ולנגד עיניו עוברים עוד ועוד פרצופים. עננה של ייאוש כמעט עולה על פניו – אי אפשר. אין לו כוח להעביר שוב את אותם זוגות תלמידים מול עיניו. הוא מאמץ את הקמטים, שנראים כאילו לא יוכלו להעמיק יותר, ומנסה בכוח לשבור את מחסום הזקנה. בכל זאת, היום היארצייט, ואין מי שיגיד. אין.

טיפות הגשם הקלושות שיורדות מעמעמות את אור הכוכבים. ר' עקיבא מתבונן באורם מבעד לטשטוש המים, ומתאכזב. גם הכוכבים מעוותים, גם סדרי הטבע משתנים. גם המזלות אינם מספרים, כי אם כזבים, נחשים ושרפים. אין לנו לבטוח אלא באבינו שבשמיים, לומר ולשנות ולשלש "אנו לי-ה ולי-ה עינינו", עד שיחדור בנו ובבנינו ובתלמידינו.

ר' עקיבא ממשיך כל הלילה למלמל את שמות תלמידיו. ממשיך להעלות סברות ישנות של אלעזר בן יוסף, להיזכר בקריאה השקטה והמתוקנת של אביה בן שמעון, להתגעגע לוויכוחים הסוערים מדי בין אביאסף לשלמה.

אחרי ליל תהפוכות ר' עקיבא חוזר לבית המדרש. הוא עולה במעלה הרחוב הרומאי, ולוטשי חרבות מימינו מכים בקול פטיש בסדן. הוא נזכר בעוד סוגיה בטומאה וטהרה, בעוד שביב משפט בהלכות כיבוי. הדמעות שלו זולגות, הוא אינו מסוגל עוד לעכל. שוב מגיעה אליו, כפרש הרוכב על סוס, הבשורה. "נס ישראל לפני רומא, וגם מגיפה גדולה הייתה בעם, וגם שני בניך מתו". לר' עקיבא זה מספיק כדי להישבר. מספיק כדי שכל התקוות שתלה במרד הזה, כל קריאות 'היה לא תהיה', כל התורה הזו – כולם ירדו לתהומות. ונפשו ברעה מתמוגגת.

ר' עקיבא מגיע לבית המדרש ומפטיר בשפה רפה ובכבוד ראש מילות ברכה לשומר בית המדרש. גם הוא כבר מבוגר, גם הוא עבר הרבה, גם הוא זוכר את עשרים וארבעה אלף התלמידים שעברו כל יום לידו, זוגות זוגות, כמעט שאינם מבחינים בו בלהט הלימוד.

ר' עקיבא מגיע לספסל האבן וממשיך לבכות. הוא ממשיך למלמל עוד שמות, להיזכר עוד בפרצופים, לנסות לזכור כמה שיותר פרטים. רק אתמול הוא למד עם ר' אליעזר, שלא אומר מעולם דבר שלא שמע מרבותיו. והוא? הוא עוד מנסה להיזכר בדברי תלמידיו. והטיפות מתפרצות מבור הסוד שלו בלי להתחשב, בחוסר כבוד בסיסי לרגשותיו. הן אינן מתביישות להגיע איתו לבית המדרש ולשטוף את ספסלי האבן. קשה לו עם המים האלה שמנסים למחוק את כל עברו, מנסים למחות את אבן התועים, לשחוק כל אבן, כל יד, כל שם. זיכרונות חזקים הופכים לאט לאט לדיו

שמשחזרת את עצמה שוב ושוב על נייר מחוק, ומעולם לא היה מה להשיב על הגורים אחרי מותם.

השיעור מתחיל, ועיניו של ר' עקיבא כבויות. אחד התלמידים החדשים שואל שאלה, ור' עקיבא נאנח בשקט. בדור הקודם של תלמידיו איש לא היה שואל שאלה כזו. הוא משיב בזריזות וממשיך ללמד.

פתאום נכנס לבית המדרש אדם מבוגר, זקנו לבן וקמטים על פניו. הוא פוסע בזריזות ומתיישב בקצה השורה השמינית. ר' עקיבא ממשיך בשיעור, אבל המבט שלו חוזר שוב ושוב אל תוך עיניו של אותו זקן ומתעכב עליהן. הוא מזהה שם את אותו כאב שלו עצמו. הוא רואה בהן רב שכול, חורבן שמגיח, חולשת דעת.

ולקראת סוף השיעור, שוב שואל אותו תלמיד שאלה פשוטה. שוב חש ר' עקיבא את הכאב, את הפער העצום. "הלכה למשה מסיני", עונה לו ר' עקיבא, ופונה להתבונן שוב בעיני הזקן, לחפש שם שוב את הבדלי הדורות, את ארבעה ועשרים אלף המתים. אבל מעיני הזקן מאיר פתאום יישוב הדעת, מובהרת שם נקודה קלושה שר' עקיבא לא מצליח לעמוד על טיבה. בסוף השיעור הוא מחפש את הזקן ולא מוצא. הוא יוצא החוצה, ורואה רק שועלים בשממות ירושלים.

"ר"ע אומר: למד תורה בילדותו – ילמוד תורה בזקנותו. היו לו תלמידים בילדותו – יהיו לו תלמידים בזקנותו, שנאמר: 'בבקר זרע את זרעך' וגו'. אמרו: שנים עשר אלף זוגים תלמידים היו לו לרבי עקיבא מגבת עד אנטיפרס, וכולן מתו בפרק אחד מפני שלא נהגו כבוד זה לזה. והיה העולם שמם עד שבא ר"ע אצל רבותינו שבדרום ושנאה

להם: ר"מ ור' יהודה ור' יוסי ורבי שמעון ורבי אלעזר בן שמוע, והם הם העמידו תורה
אותה שעה." (יבמות סב ע"ב)

בלעם, חטא העגל ועין הרע נעם קליין

בפרשת בלק מתוארים הניסיונות של בלעם לקלל את ישראל. בניסיון השלישי נאמר: "וַיֵּרָא בְלָעַם כִּי טוֹב בְּעֵינָי ה' לְבָרְךָ אֶת יִשְׂרָאֵל וְלֹא הָלַךְ כְּפַעַם בְּפַעַם לְקַרְאֵת נְחָשִׁים, וַיָּנֶשֶׁת אֶל הַמִּדְבָּר פָּנָיו" (במדבר כד, א). מתרגם אונקלוס שם: "ושוי לקבל עגלא דעבדו ישראל במדברא אפואהי", כלומר, כיוון שבלעם ראה שהקב"ה אינו רוצה שהוא יקלל את ישראל – הוא ניסה להזכיר לפניו את עוונותיהם, בפרט את עוון העגל. אך במקום לראות את עוונותיהם, "וַיֵּשֶׂא בְלָעַם אֶת עֵינָיו וַיֵּרָא אֶת יִשְׂרָאֵל שֹׁכֵן לְשִׁבְטָיו וְתָהִי עָלָיו רוּחַ אֱלֹהִים" (שם ב), וברש"י שם: "ראה שאין פתחיהם מכוונים זה כנגד זה, שלא יציץ לתוך אוהל חבירו" – כלומר, הוא רואה את צניעותם של ישראל. (רש"י מביא גם פירוש אחר, פחות ידוע – שכל שבט שוכן לחוד.)

לאחר מכן בלעם מברך את ישראל בברכה הידועה ביותר שלו: "מָה טָבוּ אֱהָלֶיךָ יַעֲקֹב מִשְׁכְּנֶיךָ יִשְׂרָאֵל" (שם ה), שמתפרשת או על צניעותם של ישראל או על השראת השכינה בתוכם, בבית המקדש או בבתי כנסיות ובתי מדרשות. וידוע מה שאמרו חכמינו בפרק חלק (סנהדרין קה ע"ב) והביא רש"י כאן על הברכות של בלעם, שמהן אתה למד במה נתכוון לקללם (ר' יוחנן), וניתן להניח שתוכן הקללה היה כנגד חטא העגל, שאותו הוא ביקש להזכיר (לפי מה ששמעתי בשם הרב קוק ב'אורות הקודש', שכישרונו של בלעם בקללות היה ביכולתו לראות את הנקודה הרעה בכל דבר). עוד

יש להזכיר מה שאמרו שם בפרק חלק בהמשך, שכל הברכות חזרו להיות קללות מלבד הברכה הזו (דברי ר' אבא בר כהנא).

וצריך להבין, מתוך כל הדברים שנאמרו לעיל, מה הקשר בין חטא העגל להשראת השכינה ולצניעות, ומדוע דווקא הברכה הזו לא חזרה לקללה, במיוחד אם יש לה ביסוס מחטא העגל.

ויש לבאר שהפגם הגדול של חטא העגל היה בסילוק השכינה מעם ישראל בעוזבם את ה', וכמו שראינו שהתיקון לכך הוא בבניית המשכן ובהשראת השכינה בעם ישראל (לפחות לשיטת המאחרים את פרשיות תרומה ותצווה לאחרי חטא העגל). ועוד יש לבאר שאומנם חטא העגל היה קשור גם לדברים שבצניעות, שהרי נאמר שם: "וַיִּקְרְאוּ לְצִחֶק" (שמות לב ו), ופירש רש"י שם: "יש בלשון הזה גילוי עריות", וכבר אמרו חז"ל: "יודעין היו ישראל בעבודה זרה שאין בה ממש, ולא עבדו עבודה זרה אלא להתיר להם עריות בפרהסיא" (סנהדרין סג ע"ב). כמו כן, יש קשר ברור בין השראת שכינה וצניעות – היוצאים לצבא מצווים להוציא את הטמאים טומאת קרי מתוך המחנה ולצאת מחוץ למחנה במקרה של צרכים, ושם נאמר על כך: "כִּי ה' אֱלֹהֶיךָ מְתַהַלֵּךְ בְּקֶרֶב מַחֲנֶךָ... וְהָיָה מַחֲנֶיךָ קְדוֹשׁ וְלֹא יֵרָאָה בְּךָ עֲרוֹת דָּבָר וְשֵׁב מֵאַחֲרֶיךָ" (דברים יד, טו), כלומר הטהרה והצניעות מביאות השראת שכינה, והיעדרן מסיר את השכינה.

המעניין ביותר בסוגיה הזו הוא שהיזק ראייה נלמד בבבא בתרא (ס ע"א) מכך שבלעם ראה "את ישראל שוכן לשבטיו", והיזק ראייה נראה בעיני רבים כ'עין הרע' –

אחת התכונות הבולטות של בלעם (ע"פ המשנה באבות ה, יט). לבלעם לא הייתה עין טובה, שהרי הוא 'שתום עין', כנאמר בפסוק. אם כך, בלעם מנסה לתקוף את עם ישראל בדיוק בנקודות העמוקות שלו עצמו – חוסר צניעות ("מר זוטרא אמר קוסם באמתו היה מר בריה דרבינא אמר שבא על אתונו", סנהדרין קה ע"א) ועין רעה. כיוון שכך הוא תוקף אותם על החטא הגדול שלהם המתחבר לכך. לכאורה חטא 'בעל פעור' מתאים יותר לצרכיו של בלעם, אך הוא קרה בעקבות ברכות בלעם ולכן הוא לא יכול היה 'להשתמש' בו. אם כך, אומנם הראינו שיש קשר הדוק בין חטא העגל, לצניעות ולהשראת שכינה, אבל לכאורה, כאן עולה ביתר שאת השאלה השנייה – אם הייתה כאן אמת, למה בלעם נכשל? למה דווקא הברכה הזו מכולן נשארה כמות שהיא?

הסבר פשוט אחד יכול להיות שהשכינה חזרה לשרות במשכן, אבל חטא העגל בעינו עומד, ונקודת האמת והדין שבו עדיין קיימת. כמו שנאמר: "וּבְיוֹם פְּקֻדֵי וּפְקֻדֹתַי עֲלֵיהֶם חֲטָאתָם" (שמות לב, לד), כלומר חטא העגל לא נִפְרַח לחלוטין. מתוך כך יש לבאר שאותה נקודה שבאה לידי ביטוי בחטא העגל, היא עצמה הוסבה לטובה. ונראה לי לומר שמלבד מה שכבר נאמר, שכנגד בזבז הזהב על העגל ישראל 'בזבזו' ותרמו זהב וכסף ונחושת לצורך המשכן, יש כאן גם משהו עמוק. אומנם בלעם ראה דבר אחד מאוד חזק אצל ישראל, את יצר העבירה, אבל אותו יצר גם מהווה את קיום העולם. מלבד זאת, אמירה אחרת של בלעם מגלה משהו נוסף מדהים על הנושא. בלעם בברכתו הראשונה אומר: "וּמִסֵּפֶר אֶת רֹבֵעַ יִשְׂרָאֵל" (במדבר כג, י), ומפרש על

כך רש"י שהקב"ה סופר את טיפות הזרע של כל בן ישראל, בציפייה לטיפה ממנה שיצא צדיק. בלעם עצמו לא מצליח להבין את זה. הוא רואה בבעילה דבר מגעיל וטמא, דבר שבו הוא עצמו משתמש לקסמיו. לעומתו, הקב"ה רואה קדושה לא בפרישות, אלא בחיי אישות מלאים בטהרה. פירושו של "והיה מחניך קדוש" אינו שכל אדם יפרוש מאשתו כמשה רבנו, והצורה של 'אין פתחיהם מכוונים זה כנגד זה' נותנת פרטיות דווקא למעשים שבינו לבינה, שייעשו בקדושה ובטהרה. אומנם ישראל נתנו מזהבם כביכול כדי להתיר להם עריות, אבל ממניין המחנות "לְמִשְׁפַּחָתָם לְבֵית אֲבֹתָם" (במדבר א, ב) נראה בבירור שלא יצא מזה דבר פסול. מלבד זאת, אותה לשון של "ויקומו לצחק", שהובנה לכאורה כלשון גילוי עריות, כמו שהשתמשה בה אשת פוטיפר, היא גם לשון של חיי אישות טהורים – "וְהָיָה יִצְחָק מִצְחָק אֶת רַבְּקָה אִשְׁתּוֹ" (בראשית כו, ח). כאשר בלעם רואה את הקדושה והטהרה של מחנה ישראל, הוא מתמלא פליאה. 'האומנם זהו העם שעשה עגל מסכה כדי להתיר לו גילוי עריות בפרהסיה?' בלעם אינו מסוגל לראות את הטוב שבחיי האישות, ולכן הוא נעשה שתום עין.

עניין זה הוא גם עניינו של יוסף – מידת היסוד. ידועה האמירה של ר' יוחנן: "אנא מזרעא דיוסף קאתינא, דלא שלטא ביה עינא בישא, דכתיב: 'בן פורת יוסף בן פורת עלי עין'." (ברכות כ ע"א). כלומר עין הרע לא שולטת ביוסף ובזרעו. ונראה להסביר שעניינה של עין רעה הוא בחינת דברים נסתרים, אלה שאינם עומדים להיחשף, כנגד רצון האדם ומתוך כפייה, ואז מתוך בחינת הנסתר – פנימיותו של האדם –

בולטים החלקים הרעים דווקא, בדרך של "כַּמִּים הַפְּנים לַפְּנים" (משלי כז, יט). וזה לעומת זה, מי שמקיים חיי אישות בריאים וטהורים, מי שפוגש פנימיות חשופה מרצון, רואה דווקא את הטוב שבה, ולא את הרע. וזה מעט דומיא ד"אהבה מקלקלת את השורה ושנאה מקלקלת את השורה" (בראשית רבה נה, ח).

ועוד נראה לי לקשר את כל הנ"ל לחג הסוכות.

כבר כתבתי במקום אחר על עניינו של חג הסוכות בקשר לגילוי שכינה – על פי דברי הגר"א המסביר שבניית המשכן החלה בסוכות. וכן במאמר אחר קישרתי בין שמחת סוכות לשמחת נישואין (בהתאם לדברי ר' זירא שעשה חופה בסוכה), ונישואין קשורים בבירור לעניין הצניעות. על כך יש להוסיף עוד קומה מעניינת: הקב"ה ציווה על בני ישראל לשבת בסוכות בחג בחודש השביעי: "כִּי בַסֻּכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם" (ויקרא כג, מג). אפשר להסביר שהסוכות קשורות גם לחניית בני ישראל במדבר ולכך שפתחיהם היו מכוונים זה שלא כנגד זה, וכפי שכתבתי במאמר על סוכות והשראת שכינה, שהסוכה היא מעין המשכן אצל כל אדם. הדברים מתחברים גם לתחילת מסכת בבא בתרא, שם הגמרא עוברת ממחיצות של היזק ראייה לבית המקדש ולבתי כנסיות, ועל פי מה שכבר כתבתי בעבר על כך, יש כאן דירוג מהפרט אל הכלל, ולצורך העניין, סוכתו של האדם יכולה להיחשב כדבר הפרטי. הדברים מחברים את חג הסוכות גם לעניין העין הטובה, ומתוך כך לרעיון של מציאת הנקודה הטובה בכל אדם ובכל דבר – מעין דברי ר' נחמן בתורה רפ"ב בליקוטי מוהר"ן, והיפך עניינו של בלעם, המחפש את הנקודה הרעה.

הדברים מתחברים למאמר על שמחת סוכות שהיא שמחה שמכניסים לתוכה גם את המרה השחורה, מתוך מציאת הנקודה הטובה והתיקון שנמצא דווקא בדיוק בנקודת הקלוקל.

קניין כסף בקידושין יונתן זמרת

קניין אשה מנלן

"האשה נקנית בשלוש דרכים, וקונה את עצמה בשתי דרכים. נקנית בכסף, בשטר ובביאה. בכסף – בית שמאי אומרים: בדינר ובשווה דינר. ובית הלל אומרים: בפרוטה ובשווה פרוטה. וכמה היא פרוטה? אחד משמונה באיסר האיטלקי."¹

המשנה הזו, המשנה הראשונה במסכת קידושין, פותחת בביטוי "האשה נקנית". זהו ביטוי מפתיע מכיוון שלא כל כך ברור לנו מה הוא קניין שקונים בו אשה, מה המשמעות שלו, מאין הוא בא ולאן הוא הולך. לא רק זה, אלא שבמשנה מוצגים שלושה קניינים, אבל רק אחד מהם זוכה כאן לעיון ולדיון בגוף המשנה – קניין כסף. גם על קניין זה הדיון הוא טכני, לא מהותי. אין דיונים על אופן הנתינה, על מה צריך לקרות תוך כדי הנתינה ועל מה המשמעות והשוני שלה. יש כאן קניין שנראה קניין כפשוטו, כמו קניין משיכה. ההוכחה הבולטת ביותר לרעיון הקניין הקלאסי המוצג כאן הוא סידור הפרק: פרק א' במסכת אומנם מתחיל בקניין אשה, אבל ממשיך מייד לקניינים מסוגים אחרים – עבדים, קרקעות, מיטלטלין וכו'.

¹ משנה קידושין א, א

אולם בתוך המשנה עצמה יש פיתוח של רעיון קניין האישה במחלוקת בית שמאי ובית הלל. בעצם הדיון כמה כסף עושה קניין, אפשר לראות הבדל ראשוני בין המשפט הראשון שבפשטות נראה שהוא מדבר על הדרכים שבהן קניין אישה פועל לבין מחלוקת ב"ש וב"ה שכבר דנה בקניין הזה, בצורה אחרת, קשה להגיד בתור קניין עצמאי לגמרי, אבל בהחלט קניין בעל גדרים וקריטריונים אחרים מקניין הכסף המוכר, אבל גם זה רק בדרך אפשר.

מהמשנה למדנו תפיסה ראשונית של מהו קניין אישה², קצת הרחבה בדיון גדרי הקניין, אבל לא ראינו שום הבדל מהותי בין קניית אשה לקניית שאר הדברים המוזכרים בפרק.

בתוספתא רואים גישה שונה מזו שבמשנה:

"האשה נקנית בשלש דרכים וקונה א"ע בשתי דרכים: נקנית בכסף בשטר בביאה. בכסף כיצד? נתן לה כסף או שוה כסף, אמר לה 'הרי את מקודשת לי', 'הרי את מאורסת לי', 'הרי את לי לאינתו' – ה"ז מקודשת. אבל נתנה היא לו כסף או שוה כסף ואמרה לו 'הריני מאורסת לך', 'הריני מקודשת לך', 'הריני לך לאינתו' – אינה מקודשת. ובשטר כיצד? צ"ל בשטר שיש בו שוה פרוטה. והלא היא מקודשת בדבר שיש בו ש"פ? אלא אפילו כתב על חרס ונתן לה, על נייר ונתן לה – ה"ז מקודשת.

² במיוחד ע"פ הסידור שמציע המאירי לסדר נשים. לפי הסדר הזה, שמסכת קידושין בראשו, כאן היינו לומדים לראשונה על מושג של 'קידושי אישה'.

ובביאה – כל ביאה שהיא לשם קדושין, מקודשת. שאינה לשם קדושין – אינה מקודשת.³

בתוספתא מוצגת גישה רחבה יותר. במבט ראשון התוספתא נראית מרחיבה את הגדרים הקנייניים הפשוטים של קניין האשה, כמו שבכל קניין יש מקום להרחיב ולבאר כיצד בדיוק הקניין צריך להראות. אבל בהסתכלות בשינויי הלשון הבסיסיים ניכר שהתוספתא מכניסה לכאן מילה שאנחנו לא מכירים – 'מקודשת'. שימוש בלשון 'קידושין' מצינו רק בפתיחת פרק שני במסכת.

בהסתכלות מעמיקה יותר נראה שהגדרים שהתוספתא מציבה ממחישים פער בין קניין זה לקניינים אחרים. דבר ראשון – נדרשת 'אמירה'. יש אמירה עם גדרים ברורים, יש אמירות תקינות ויש אמירות שלא פועלות. ולא רק זה; התוספתא מציגה מקרה שנראה שלמשנה בכלל לא היה צורך להתעמת איתו, מקרה שבו האישה היא זו שאומרת ונותנת את הפרוטה. לכאורה במשנה, בעולם הקנייני הפשוט, אין בכלל הווא אמינא שאישה תקדש איש!

מרכז החידוש בתוספתא לענ"ד נמצא במשפט האחרון – ברעיון של ביאה לשם קידושין. לכאורה זה רעיון פשוט: הביאה היא חלק אינטגרלי מהקידושין. אבל הדבר נראה תמוה קצת: מה הסברא שביאה שאינה לשם קידושין תקנה? מהי בכלל ביאה לשם קידושין? לי נראה שהתוספתא מכניסה רעיון חדש לעולם שבו היינו, לעולם של

³ תוספתא קידושין א, א

הקניין הפשוט. הרעיון הוא שאם המעשה מצד עצמו נכון ותקין מכל בחינה: יש בסף, יש ביאה, יש שטר, אבל איננו 'מעשה קידושין', מעשה מיוחד של קידושין עם קריטריונים נפרדים – אין כאן כלום.

את התוספתא אפשר לקרוא באופן שמשלים את המשנה, את בירור הגדרים שלה, ולפ"ז 'קידושין' – הפרטים המבדילים בקניין עצמו. אך אפשר גם להבין שהתוספתא מציעה רעיון שונה ונפרד, רעיון שאומר שיש כאן תפיסה אחרת לגמרי של קידושין, ויש מחלוקת בין המשנה לתוספתא בהבנת רעיון קניין האישה.

את השאלה הזאת אפשר לנסח גם כך: האם אישה נקנית כמו שמצינו בקניין בכל הש"ס, או שיש כאן חידוש שנקרא 'קידושין', שאולי הוא קניין מצד הפעולה שבו, אבל המהות שלו היא משהו אחר?

הירושלמי על מסכת קידושין נפתח בשאלה הבאה:

"כיני מתניתא או בכסף או בשטר או בביאה. ותני ר' חייה כן: לא סוף דבר בשלשתן, אלא אפילו באחד מהן."⁴

לר' חייה יש הו"א שבקריאה ראשונה נראית פשוטה: המשנה ציינה עובדה – האישה נקנית בשלוש דרכים. ר' חייה רואה אפשרות לראות בקניינים האלו שלושה שלבים. כדי לקנות אישה נצטרך את שלושת הדרכים, כסף שטר וביאה, גם יחד. בהמשך

⁴ ירושלמי קידושין א, א

הירושלמי מופיעים לימודים מפסוקים על כל שלב ושלב, ובהם כל דרך קניין עומדת בפני עצמה.

ברעיון הזה של רבי חייה יש שאלה רחבה: במשנה הרי יש שלוש דרכי קניין. בפשטות הייתי חושב שבדומה למשניות בהמשך הפרק⁵, יש כאן ציון של כמה דרכי קניין. יש קניין מסוים, שינוי קנייני כלשהו שקורה, ויש שלוש דרכים לבצע אותו: או בכסף, או בשטר, או בביאה. אבל אם נחשוב על השיטה השנייה שהצענו לתפיסת קניין הקידושין – קניין בעל גדרים אחרים במהותו, אולי יהיה אפשר אפילו להרחיב את הרעיון הזה ולבאר שיש שלושה סוגי קניינים באשה, וכל אחד מהם הוא סוג קניין שונה בתכלית. מצד איסור אשת איש ושאר הזכויות הקנייניות לא יהיה הבדל, אבל באמת מצד סוג הקניין והקידושין, זהו קניין שונה בתכלית.⁶

כדי להבין עוד לעומק את מהות הקידושין ואת אופן פעולתם צריך לחזור לשאלה הבסיסית: מניין לנו שיש קידושין? מאיפה הגיע הרעיון שניתן "לקנות" אשה?

"האשה נקנית – מאי שנא הכא דתני 'האשה נקנית' ומ"ש התם דתני 'האיש מקדש'? משום דקא בעי למתני כסף. וכסף מנא לן? גמר 'קיהה' 'קיהה' משדה עפרון. כתיב הכא: 'כי יקח איש אשה', כתיב התם: 'נתתי כסף השדה קח ממני',

⁵ למשל משנה ב': "עבד עברי נקנה בכסף ובשטר, וקונה את עצמו בשנים וביובל ובגרעון כסף."
⁶ לחילוק זה קשה למצוא נ"מ מוגדרות, אבל אפשר להציע שאולי במצב כזה נדון האם צריך מוכנות לשלושת הקניינים מכיוון שכשדני עושה קניין אחד, אני בעצם מתחיל את הקניין שלי באישה, כמו שמתרצים כמה אחרונים לגבי סברת הסמ"ע בשו"ע כסף כסף. אבל צריך להיות באיש מוכנות לעשות את שאר הקניינים כדי להגיע לקניין שלם באישה, או שאם כל קניין עובד בפני עצמו ומגיע לקניין מלא באופן עצמאי, לא נצטרך. וכל זה בצ"ע גדול וד"ל.

וקיחה איקרי קניין, דכתיב: 'השדה אשר קנה אברהם', אי נמי: 'שדות בכסף יקנו' – תני: 'האישה נקנית'."

הסוגיה הזאת, הפותחת את מסכת קידושין, שואלת את השאלה מה ההבדל בין הלשון "נקנית" שבמשנה שלנו ללשון המשנה בפרק שני: "מקדש". השאלה עצמה תמוהה: מה הבעיה בהבדל הזה? יש כאן שני מושגים! האם יש כאן שני מושגים שאנחנו כבר מכירים, והשאלה היא למה בחרה המשנה לציין בכל מקום מושג אחד, או שהשאלה היא איזו לשון היא לשון קידושין האמיתית, ואין שתי לשונות יכולות לדור בכפיפה אחת?

הגמרא מתרצת תירוץ אחד לכל צד, ויוצרת מעין 'צריכותא'. לכן ניתן להסיק שבכל לשון יש חידוש על הרעיון הגדול של קידושין. יש כאן שני אופנים שונים של הקידושין, וכל אחד מהם מלמד אותנו צד אחר בקידושין. את הצדדים הללו כרגע לא ניתן לברר מכיוון שהאבחנות של הגמרא הן טכניות ולא מהותיות. למשל, 'אחד הוא לישנא דרבנן, ואחד לישנא דאורייתא' – זהו אכן הבדל, אבל הוא אינו מעיד על מהות ההבדל. יכול להיות שההבדל המהותי הוא זה שהצגתי בין המשנה לתוספתא, אבל כמו שהזכרתי לעיל, גם הפער הזה אינו מוכרח.

במשנה הובאו שלוש דרכי קניין לאשה: כסף שטר וביאה. הגמרא בריש קידושין ובהמשכה שואלת: "וכסף מנלן?" לכאורה כבר בשאלה הזאת נפתחת 'השאלה הגדולה'. בפשטות, שאלה זו שואלת מניין לנו שיש קניין כסף בקידושין, אבל צדדי השאלה הזו רבים הם. לא ברור מה הגמרא מחפשת: מקור? אסמכתא? האם היא

מחפשת הוכחות לקניין אישה בכסף או שמא היא רוצה כאן להוכיח שיש כאן קניין כסף כללי, וברור שהוא קונה גם אישה? האם זו שאלה מחייבת ומהותית או שאלה שמבחינתה קניין כסף זו עובדה, והגמרא מחפשת מקור שיוכיח את צדקתה?

"ובכסף מנא לן? גמר 'קיהה' 'קיהה' משדה עפרון. כתיב הכא: 'כי יקח איש אשה', וכתיב התם: 'נתתי כסף השדה קח ממני', וקיהה איקרי קניין, דכתיב: 'השדה אשר קנה אברהם', אי נמי: 'שדות בכסף יקנו' – תני 'האישה נקנית'."

הגמרא לומדת את קניין כסף באישה משדה עפרון. יש שני לימודים: 'קיהה – קיהה' מלמד שיש קשר בין לקיחת אישה ללקיחת שדה בכסף, ולמדנו ששדה עפרון נקנה, ולכן למדנו שלקיהה נקראת קניין.

אחרי שהגענו אל המנוחה והנחלה והצלחנו ללמוד 'קניין כסף', ראוי לשאול – מה למדנו בעצם? כרגע יש לנו מושג שאת הגדרים שלו אנחנו לא כל כך יודעים. השאלה ששאלתי קודם, מה התפקיד של הלימוד, היא המפתח בהבנת גדרי הקניין. בפרשנות הלימוד הזה נחלקו הראשונים.

שיטת רש"י

לשיטת רש"י הלימוד 'פועל' באופן הבא:⁷

⁷ לשון רש"י: "משום דקבעי למיתני כסף – בהני קניינין, ואמרינן לקמן (דף ד ע"ב) 'כסף, מנלן דנקנית בו', ומפרשינן דגמרינן 'קיהה' 'קיהה' משדה עפרון דאקרי קניין. הלכך תנא הכא קניין."

רש"י ניגש לסוגיה אחרי קריאה של המשנה. להבנת רש"י שאלת הגמרא אינה 'פרטית', מקומית, אלא היא שאלה כללית שנעבור עכשיו בכל דרך קניין. אנחנו איננו רוצים להוכיח שכסף הוא קניין, אלא להבין את הסיבה לכך שאמרו פה לשון קניין, ולכן הובא הלימוד 'קיחה קיחה', קיחה לשון קניין בשדה עפרון. הוכחנו דרך שדה עפרון שקיחה היא לשון של קניין, ולכן כל מקום שתופיע בו המילה 'קיחה' יהיה אפשר לעשות גזירה שווה מדרך הקניין של שדה עפרון – קניין הכסף.

רש"י לא תופס כאן את קניין הקידושין כמחודש, וגם לא את קניין הכסף. זה ממש אותו קניין במהות, והגזירה השווה יוצרת את החיבור ביניהם.

ניקח את הרעיון של רש"י לשלב נוסף: מכיוון שלמדנו את דרך הקניין של שדה עפרון ולא את קניין השדה עצמו, אישה לא תוקש לקניין שדה, אלא לקניין כסף באופן כללי. הנפקא מינה תהיה בכל שאר הדברים שמצינו בקידושין, כמו הדינים שמובאים בתוספתא ומובאים ברש"י פה על המשנה⁸. בדברי רש"י יש הערה שנראית לכאורה לא רלוונטית, "וכלם נלמדו מקרא". לכאורה ההערה הזאת לא רלוונטית, אבל אחרי שהבנו את צורת הלימוד שבה הוא פועל, באמת פשוט שצריך ללמוד אותם בנפרד מכיוון שהם מנותקים מהקניין עצמו. הם מדברים אולי על האופן, על הצורה, על הגדרים הכלליים, אבל על הקניין עצמו – מה גורם את חלות קניין הם אינם מדברים,

"ובסף מנלן – לאו הכא קא בעי לה, אלא לקמן (דף ג ע"ב). והכא האי מתרץ קאמר לה לכולא מילתא: משום דקא בעי למיתני כסף, ובסף מנלן? ילפינן ליה לקמן (דף ד ע"ב) מ'קיחה', וקיחה לשון קניין הוא, הילכך תני האשה נקנית."

⁸ "בכסף ובשטר – מפרש בבריייתא בגמ' (לקמן דף ה ע"ב), 'נותן לה כסף או שווה כסף, ואומר לה: הרי את מקודשת לי'. שטר – כותב לה על הנייר, אף על פי שאינו שווה פרוטה, 'הרי את מקודשת לי'. ביאה – בא עליה ואמר: 'התקדשי לי בביאה זו'. וכולהו יליף מקראי."

מכיוון שהעתקנו לכאן רעיון כללי של קניין כסף, ולכן הבסיס העומד בקידושין הוא הקניין עצמו, הקניין המוכר שאנו עושים כל יום, כל השאר⁹ הוא הוספות כלליות וגדרים שהם מהותיים אבל הם לא חלק מהקניינים המובאים במשנה, אלא חלק מהרעיון הרחב יותר של קידושין¹⁰.

שיטת התוספות¹¹

התוס' קוראים את הסוגיה באופן שונה לגמרי מרש"י.

תוס'¹² מבינים שהלימוד 'קיחה קיחה' הוא היקש בין לקיחת כסף של שדה, ללקיחת אישה. לכאורה בלימוד של השוואה בין שני דברים דומים יש כאן בעיה מהותית – בכסף שדה לוקחים את הכסף, בלקיחת אישה שבתורה נאמר שלוקחים את האישה עצמה ולא את הכסף שלה. התוס' מתרצים את הקושיה שמכיוון שאנו רוצים לשון 'קיחה', אז אפשר ללמוד.

מה הכוונה בלימוד מ'לשון קיחה'?

⁹ מלבד גדרים שהם בכל קניין כסף פשוט, וכאן נוצרים בגלל המבנה של איש ואישה והקניין החברתי.
¹⁰ מובן שכל אחד מהם יכול להיות אפילו קניין בפני עצמו, אבל כאן התכוונתי ביחס לקניינים המובאים במשנה כקניין כסף, תוך הסתכלות על קניין כסף כקניין כפשוטו, ולא היכי תמצי של ריצוי וכו', ואכמ"ל.
¹¹ יש הרבה תוס' מורכבים במסכת שנראים לכמה צדדים, ובאמת התחבטו רבים בשאלה. אני קראתי אותם ע"פ הקריאה שנראית בעייני כפשוטה, ובעיקר ע"פ סוגיית הפתיחה. ושבעים פנים לתורה ודו"ק.
¹² "וכתיב התם 'נתתי כסף השדה קח ממני' – אינו חושש אלא שמוצא לשון קיחה, אע"ג דלא דמי דקיחה: דהבא קיימא אכסף של שדה, וקיחה דאשה לא קיימא אכסף של אשה אלא אאשה עצמה. וא"ת: וליתני 'האשה נקחת' שהוא לישנא דקרא טפי, דכתיב 'כי יקח', ותנן נמי עירובין (דף כו ע"ב) 'הכל נקח בכסף מעשר', וביאה שייך נמי לשון קיחה דכתיב (ויקרא כ, יז) 'ואיש אשר יקח את אחותו?' וי"ל דלא שייך למיתני סיפא 'ולוקחת עצמה בב' דרכים'."

רש"י למד את ההשוואה בין שדה לאישה בתור השוואה מחייבת: יש קניין שדה ועליו אנו 'מלבישים' קניין אישה. בתוספות יש פער בין קניין אישה לקניין שדה, ולו רק בהקשר שבו נאמר העניין בתורה. הכסף בשדה הוא הכול, אין דרך לקחת את השדה באמת, יש רק מעבר של כסף שעליו החברה בונה הסכם קנייני שלפיו הקרקע עברה, ואילו באישה הלקיחה קורית באישה עצמה, יש שינוי בדיניה והיא נחשבת כעת אשת איש, והכסף הוא רק דרך שמשותפת בין שניהם.

הוכחה נוספת נמצאת בתוספות בהמשך העמוד¹³.

התוס' בד"ה 'וכסף מנלן' שואל: למה צריך בכלל ללמוד 'קיחה קיחה'? הרי היה מספיק ללמוד שכסף נקרא קניין מ"נתתי כסף השדה קח ממני" ומ"השדה אשר קנה אברהם"!

התוס' מתרצים שכאן מדובר על קניין כסף דאישה. קניין כסף של שדה וקניין כסף של אישה הם דברים שונים זה מזה. אין מודל קנייני שהוא האמת ושנחנו מכניסים בתוכו קניין אישה, אלא זהו קניין עצמאי. יש סוגים רבים של קניינים, וקניין כסף דאישה הוא קניין אחר לגמרי מקניין כסף בשדה. וביתר פשטות – הקניין משתנה בהתאם למה שהוא קונה, ואין 'מחסן' של קניינים מוגדרים שאנו משליכים על כל קניין.

¹³ "וכסף מנלן? גמר 'קיחה קיחה' משדה עפרון – ואם תאמר: ומה צריך לכל זה? לא היה צריך לומר אלא 'כסף איקרי קניין, דכתיב 'נתתי כסף השדה קח ממני' וכתיב 'השדה אשר קנה אברהם', אי נמי 'שדות בכסף יקנו'?" ו"ל דבהכי לא סגי, דנהי דכסף השדה איקרי קניין – כסף דאשה לא איקרי קניין, לכך צריך להביא ראיה דאותו כסף דגמרינן אשה מיניה אקרי קניין."

כלומר, המחלוקת בין רש"י ותוס' בהבנת 'קיחה קיחה' היא שרש"י סובר שיש כאן לימוד דרך גזירה שווה עם משמעות, עם נפקא מינות – משווים את קניין אישה לקניין כסף רגיל, ומכניסים אותה לתוך עולם הקניינים הרגילים, ולעומת זאת התוס' סוברים שהלימוד הוא לשוני: צריך להוכיח שיש כאן לימוד לשוני שקיחה קרואה בשם קניין, אבל הגזירה השווה אינה מלמדת מהו קניין אישה מכיוון שבמהותו הוא קניין אחר לגמרי.

אחד הפערים הגדולים בין שתי הגישות האלו ללימוד 'קיחה קיחה' מופיע דווקא בדרך קניין אחרת – שטר.

הגמרא בדף ה"א¹⁴ מבררת את מקור קניין השטר בקידושין. כשניגשים לבחון את הרעיון של שטר, מגיעים עם 'מטענים קדומים'. בקניין כסף למדנו הכול מקניינים 'מושאלים' אחרים, אבל כאן יש גט, יש שטרות שכבר מצינו שיכולים לעשות קניין באישה. בהתחלה הגמרא מנסה ללמוד 'קל וחומר' כללי כדי ללמוד שטר מכסף: שטר מוציא וכסף לא, ולכן קל וחומר ששטר יכניס. פורכת הגמרא את ה'קל וחומר' מכסף שפודה הקדשות, ולכן הגמרא עוברת לגט ומנסה להשוות בינו לבין שטר קידושין. הגמרא לומדת 'ויצאה... והיתה' להיקש 'הווייה' ל'יצאה', כלומר – כשם ששטר מוציא, שטר יכניס.

¹⁴ "ומנין שאף בשטר? ודין הוא! ומה כסף שאין מוציא – מכניס, שטר שמוציא – אינו דין שמכניס? מה לכסף שכן פודין בו הקדש ומעשר שני, תאמר שטר שאין פודין בו הקדש ומעשר שני, דכתיב (ויקרא כז, יט) 'ונתן הכסף וקם לו!' אמר קרא: (דברים כד, ב) 'ויצאה... והיתה', מקיש הווייה ליציאה. מה יציאה בשטר, אף הווייה נמי בשטר. ואקיש נמי יציאה להווייה! מה הווייה בכסף אף יציאה בכסף! אמר אביי: יאמרו 'כסף מכניס, כסף מוציא'. סניגור יעשה קטיגור? אי הכי, שטר נמי יאמרו 'שטר מוציא, שטר מכניס' – קטיגור יעשה סניגור? מילי דהאי שטרא לחוד ומילי דהאי שטרא לחוד. הבא נמי, האי כספא לחוד והאי כספא לחוד! טיבעא מיהא חד הוא.

בשלב השני הסוגיה שואלת: אם מקישים הוויה ליציאה למה שלא נקיש גם הפוך? למה שלא נקיש כסף שבעזרתו נכנסים ליציאה, ונתיר לגרש בכסף?

על שאלה זו הגמרא אומרת 'סנגור נעשה קטגור', כלומר, האם הכסף שעושה קידושין יכול לשנות את עורו ולגרש? לא ייתכן! מכאן מוכח שאין כסף עושה גירושין. מייד הגמרא מקשה על עצם הרעיון, שהרי אך לפני כמה שורות למדנו שטר כניסה מיציאה, אף על פי שהוא לכאורה קטגור שנעשה סנגור! קושיה זו מובילה את הגמרא לתירוץ מורכב: "מילי דהאי שטרא לחוד ומילי דהאי שטרא לחוד", לעומת הכסף שטבעו הוא אחד.

מה ההבדל? מה יש בשטר שמחלק בין כניסה ליציאה אך אין בכסף? על מה הגמרא אומרת 'טיבעא מיהא חד הוא'? וכן: מהו המבנה הייחודי שבו פועל קניין שטר?

שיטת רש"י

בד"ה 'האי שטרא'¹⁵ רש"י מסביר את ההבדל בין שטר קידושין לשטר גירושין: "בזה כתוב לשון כניסה, וזה מפורש לשון יציאה". ההבדל שרש"י מציג בין השטרות הוא לא מה השטר עצמו, הרי השטר הוא אותו שטר. השאלה היא מה כתוב בו.

לכאורה קצת קשה ברש"י: אם צריך למצוא הבדלים בין השטרות, הרי ישנם הבדלים בתפקיד השטר, במהות של השטר, ברעיונות של השטר. אבל כאן רש"י מציין הבדל

¹⁵ ה"ע"א

פיזי פשוט: איך מבדילים בין השטרות? לוקחים שטר, רואים מה כתוב בו, וככה יודעים לאן לשייך את השטר. בד"ה 'האי כספא'¹⁶ רש"י ממשיך באותו כיוון. לעומת ההבדל הפיזי שהציג בשטר, בכסף ההווא אמינא שייכת רק לסימנים חיצוניים לשטר, ולכן היא נפרכת בכך ש'טיבעא מיהא חד הוא' – אין הבדל חותך וחד בין כסף הקידושין לכסף היציאה הדמיוני שלנו, טבעם נשאר זהה.

הנחת היסוד של רש"י היא לא עימות של כסף קידושין עם כסף גירושין, וגם בשטר הוא איננו אומר שאלו שטרות אחרים לגמרי. יש שני שטרות שכל אחד מהם בעל תוכן אחר, אבל ההבדל הוא לא מהותי. גם הכסף הוא אותו כסף – כסף סטנדרטי לקניין סטנדרטי. ההבדל היחיד בין כסף קידושין לבין קניין רגיל הוא מה נאמר תוך כדי, וסברא זו נדחית בקש: הכסף הוא אותו כסף תמיד, ולכן 'סנגור יעשה קטיגור', אין הבדל מציאותי.

רש"י מחפש הבדל טכני. אין כאן מושגים חדשים. הדיון הוא לא בשאלה האם קיים שטר כניסה או כסף יציאה, אלא בשאלה האם ניתן להשתמש בהם בצורה הזו.

בתוספות¹⁷ מופיעה שיטה אחרת. מדברי התוס' בד"ה 'סניגור יעשה קטיגור' עולה שאלה: האם הכלל 'סניגור יעשה קטיגור' ייאמר בעוד מקומות? מצינו הרי בדברים

¹⁶ שם

¹⁷ "סניגור יעשה קטיגור. וא"ת א"כ היכי קאמר לעיל 'מה לאמה העבריה שכן יוצאה בכסף ודין הוא שתהא נקנית בכסף'? אדרבה, גריעותא דאין קטיגור נעשה סניגור! וי"ל דבאמה העבריה ליכא למימר הכי לפי שמתחלה שאביה מוכרה לשפחות הוא מקבל הכסף מן האדון, א"כ כשהוא רוצה לפדותה, דין הוא שיקבל האדון הכסף, אבל איש שמקדש אשה, הכל בא על ידו, בין הקידושין בין הגירושין, והתם שייך למיפרך יאמרו כסף מכניס וכו'."

רבים¹⁸ שכסף מכניס וכסף מוציא, ואם כן, למה כאן דוחים בכך את הטענה? הרי אם האיש יכול לקנות בכסף, אך טבעי שגם האישה תוכל להקנות כך!

בתוס' מביאים את המקרה של אמה עברייא שנקנית וקונה עצמה בכסף. לכאורה היה פשוט שהיא תוכל להקנות, אבל התוס' מתקשים, כיצד ייתכן שתקנה בכסף? הרי אין סניגור נעשה קטיגור! מתרצים התוספות, ששם זה מן הדין שהאדון יקבל כסף ביציאתה, כשם ששילם כסף בכניסתה. ממשיכים התוס' ומבארים שלעומת זאת בקידושין, מכיוון שהכול בא ע"י האיש, גם הקידושין וגם הגירושין, אפשר לומר 'סניגור יעשה קטיגור'.

בתוך דברי התוס' לעיל נוצר חילוק: הביטוי 'סניגור יעשה קטיגור' שינה פניו, ובמקום לבחון את הקניין עצמו, במקרה הזה – קניין כסף, בשאלה האם הוא עושה את הפעולה ההפוכה, אנחנו בודקים את כל הפעולה – החל מהכסף, אבל גם את עושה הפעולה – האיש המקדש. תירוץ הגמרא 'האי שטרא לחוד והאי שטרא לחוד' הוא בעל משמעות רבה הרבה יותר – אין זה הבדל טכני קטן שעכשיו מתיר, כי ממה נפשך, עדיין האיש קונה ומקנה, זהו שטר אחר לגמרי.

התוס' מסתכל על הקניין באופן רחב. לשיטתו קניין אינו מוגדר 'דרך הפעולה', מה היה לפני ומה היה אחרי. הקניין שאנו עוסקים בו במסכת זו הוא לא קניין כסף של אמה, ואולי גם קניין כסף של אמה אינו דומה לקניין כסף בשוק. הקניינים עומדים

¹⁸ כמעט בכל קניין מעות

בפני עצמם ומושפעים מהייעוד שלהם. לא למדנו קניין אישה מקניין כסף עם כל מיני שדרוגים נחוצים¹⁹.

המפתח להבנת סברות רש"י ותוספות נמצא בסוגיית הפתיחה:

בסוגיית הפתיחה ראינו שתי צורות לימוד לגזירה השווה 'קיחה קיחה': רש"י הבין את הלימוד כהכנסת קניין האישה לעולם הקנייני המוכר לנו – אנחנו משתמשים בקניין הכסף של קרקעות כדי ללמוד שיש קניין כסף גם באישה²⁰ וגם בשטר. גם גט וגם שטר קידושין הם שניהם תחת הכותרת 'שטר', קניין שטר קלאסי. ברור שיכול להיות שטר – השאלה היא האם הוא יקנה גם אישה²⁶. הדיון הוא לא מהו שטר, אלא האם אפשר להשתמש בו גם לקניין אישה.

הנחת היסוד של התוס' היא שכל קניין²¹ הוא עצמאי, גדר מחודש בעולם. הלימוד 'קיחה קיחה' לשיטתו הוא לימוד לשוני, שהלשון נכונה. ראינו את הביטוי 'קניין כסף דאישה'. זהו ביטוי מחודש מאוד – יש קניין כסף דאישה, ויש קניין כסף אחר. יש קניין שטר, ויש קניין שטר דאישה – שמושפע מדברים נוספים, והוא לא רק נתינת שטר בעלמא. כל קניין שטר עומד בפני עצמו.

¹⁹ וא"ת שדין הקונה שרק הוא עושה הפעולה הוא הוספה על גבי המודל הקנייני המוכר, הרי מעשים שבכל יום שקונה אדם ומוכר בכל מקום וזמן.

²⁰ והגדרים המוספים הם הוספה על גבי מהות הקניין עצמו, שהוא לכשעצמו קניין פשוט.

²¹ או לפחות קניין אשה

החידוש הגדול בתוס' הוא שקניין אישה הוא קניין עצמאי, ואינו בנוי על קניינים אחרים. אולי הכלים שבהם משתמשים כדי לקנות, זהים לקניינים אחרים, אבל הקניין עצמו, יסודו במקום אחר לגמרי.²²

²² השאלה שעולה מתוך התוס' היא שאלה שהעליתי בהתחלת המאמר: אם כל דרך קניין יסודה במקום אחר, אולי כל קניין משלושת הקניינים הוא קניין אחר לגמרי שקונה את האישה בצורה אחרת לגמרי? אולי שלושת הקניינים פועלים כדי להתיר את האישה אבל בבחינה אחרת לגמרי? ודבר זה נראה פשוט אצל כ"ק רבנו הבעש"ט זי"ע, בספר "כתר שם טוב" אות י': "הקב"ה נקרא איש, שהוא איש מלחמה, וישראל נקראין אשה. וז"ש האשה נקנית לבעלה, שיהיו נקראין אשתו כביכול, בג' דרכים, א' בכסף, בחי' חסד, ימי החסד שהקב"ה מסייעו בחסדו הגדול בתחלה, ואז כוסף וחושק ומתלהב בתורתו ועבודתו ית', וזה נק' גדלות ראשון. ואח"כ נסתלק זה, ונק' ימי הקטנות, וגם שאינו כוסף וחושק, מ"מ על צד ההכרח צריך לדבק [את] עצמו בשטר שהם אותיות הכתובים בספר שנק' שטר, בין באותיות התורה בלימודו, ובין בתפלה, כאשר קבלתי ממורי הבעש"ט זלה"ה זה שיש סגולה בו', עד שיחזור אח"כ להתענג בו ית' ע"י שבאו המוחין בתורה ותפלה שנק' בביאה, שהוא זוג ב' הנ"ל." לפי הבעש"ט כל דרך מהקניינים היא מהות אחרת לגמרי, ואם בקניינו לקב"ה, אז בקניין אצלנו, בגוף גשמי, עאכו"כ, וד"ל.

מנהיגים, נביאים וגיבורים בספרים נעם קליין

בשיחה על פרשת מסעי בספרו 'שיג ושיח' כותב הרב יונתן זקס ז"ל על שלוש תכונות חשובות שנמצאות אצל שלושה מנהיגים של עם ישראל הקשורים ל"שלושת השבועות": משה – שאת נאumo האחרון אנחנו מתחילים לקרוא בשלושת השבועות, ישעיהו – שמנבאותיו נקראת ההפטרה של שבת חזון, השבת האחרונה של שלושת השבועות, וירמיהו – שניבא באופן כללי על החורבן שהתרחש בתקופה זו, ושאת נבאותיו אנחנו קוראים בהפטרות האחרות של שלושת השבועות.

שלוש התכונות הן:

א. תקווה – גם ברגעים הכי חשוכים, כשעם ישראל שוקע בעוונות, המנהיגים האלו ממשיכים להאמין שיש תקווה לשוב בתשובה.

ב. אהבת עמם – כל התוכחות שהם הרעיפו על עם ישראל נאמרו באהבה, כמו שאפשר לראות בדוגמאות אצל כל אחד מהם. למשל אצל ירמיהו, באמצע תוכחה הוא אומר: "זכרתי לך חסד נעורייך".

ג. אכפתיות – מדעת העולם ומראייתם את עם ישראל. כמו שרואים אצל משה רבנו: "ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם **לעיני העמים**". למשה אכפת מדעת הגויים. התכונה האחרונה הזו נשמעת קצת משונה, אבל היא תוסבר מעט בהמשך.

אסביר כעת למה התכונות הללו חשובות כל כך אצל מנהיגים, ואיך הן מופיעות הן אצל נביאים והן אצל גיבורים בספרות.

כדי להבין את חשיבות העניין אצל מנהיגים צריך להבין מהו בכלל מנהיג, ומתוך כך להגיע לתכונות החשובות לצורך כך. שלוש התכונות האלה הן, ככל הנראה, לא היחידות שמנהיג צריך, אבל קודם כול נבין מיהו מנהיג, ואחר כך נכריע מהן הדרישות ממנו.

ובכן, המילה **מנהיג** נגזרת משורש נה"ג, כלומר מלשון התנהגות ומנהג. פירושו הבסיסי של השורש הזה הוא דרך פעולה של אדם בעולם. זה מתרחב גם למילים כמו **נהג** מכונית ו**נהיגה**, הקשורות למעבר של אדם ממקום למקום בעולם. ונראה שהמשותף לשני הדברים הללו הוא קשר רופף של **דרך**: הדרך שבה אדם פועל בעולם, "והודעת אותם את הדרך ילכו בה", "איזו היא דרך ישרה שיבור לו האדם", והדרך הפשוטה שבה אדם עובר פיזית ממקום למקום. הקשר הפשוט בין הדברים הוא ששניהם הם דרכי פעולה של האדם בעולם: האחת בכל חייו, והשנייה בהליכתו. לגבי המילה **מנהיג**, יש לציין שהיא גם פועל בהווה בבניין הפעיל. כלומר כפי שהמילים **נהג** ו**התנהג**, פירושן פעל בעולם בדרך מסוימת, **הנהיג**, פירושה – אדם שהפעיל אנשים אחרים בעולם שיפעלו בדרך מסוימת. כלומר, **מנהיג** מפעיל אנשים לפעול בצורה מסוימת. מההגדרה הזאת נמשיך ונסביר אילו תכונות חשובות אצל מנהיג.

לפי ההגדרה הזאת של המילה מנהיג, משמע שיש קבוצה של אנשים, שייתכן שיש בה אדם אחד בלבד, ותפקידו של המנהיג הוא להפעילה בעולם. וכן צריכה להיות, ככל הנראה, דרך פעולה מסוימת שבה המנהיג רוצה שאנשיו יפעלו.

מתוך כך, ניתן להצביע על כמה תכונות שנראות חיוניות למדי למנהיג: על מנת שהמנהיג יוכל לבצע את תפקידו מומלץ שהוא יהיה כריזמטי ומשכנע – כדי שאנשיו ילכו בעקבותיו. הוא צריך לדעת לאן הוא מנהיג את אנשיו, איך להנהיג אותם לשם, וכדאי שידע אילו מכשולים יעמדו בדרכו ואיך הוא יכול להתגבר עליהם. התכונות האלו אינן הופכות את האדם למנהיג – עצם הניסיון שלו להוביל מישהו בדרך כלשהי מביא אותו לכך – אבל הן כן משפרות את תפקודו של המנהיג.

לאחר שהגדרנו שמנהיג הוא אדם בעל אנשים ומטרה, ולאחר שפירטנו מספר תכונות חשובות למנהיג, כגון כריזמה, יכולת שכנוע, ראייה ברורה של המטרה וכנראה גם תכנון מראש, נסביר איך התכונות שמציין הרב יונתן זקס ז"ל מתחברות להגדרת שהצענו למושג מנהיג.

קודם כול ראוי להבהיר מיהם אנשיהם של המנהיגים הללו, מהי מטרתם ומהי דרכם. כאן, בדברי הרב זקס, קל לראות מי האנשים העוקבים אחרי המנהיגים – עם ישראל. אפשר להניח שהדרך היא דרך התורה והמוסר, בהתבסס על דברי המנהיגים עצמם ועל כך שתורה נקראה דרך – "וְהִדַּעְתָּ לָהֶם אֶת הַדֶּרֶךְ יִלְכוּ בָּהּ" (שמות יח, כ), וכן המוסר מכונה לפעמים 'דרך ארץ'. המטרה אינה ברורה לי לחלוטין. היא כנראה קרבה לה', אולם ייתכן שהיא שונה קצת – ארחיב על כך בע"ה בהמשך.

עכשיו, כשמעמדם של משה, ישעיהו וירמיהו כמנהיגים ברור לנו, נעבור לתרגום התכונות שמציין הרב זקס לעולם ההנהגה ולשפה של 'אנשים-דרך-מטרה'.

התכונה הראשונה בדברי הרב זקס היא **תקווה**. הוא כותב שאחד הדברים המיוחדים במשה, ביסעיהו ובירמיהו הוא האמונה שלהם שתמיד יש אפשרות לתיקון, שתמיד ייתכן שישראל יחזרו לדרך התורה. כלומר, בשפת ההנהגה הכללית – האמונה שהאנשים תמיד יכולים לחזור לדרך הנכונה, גם אם הם סטו ממנה מאוד. בפשטות מדובר באמון ביכולתם של האנשים ללכת בדרך, אף לאחר שהם כבר סטו ממנה.

התכונה השנייה שמציין הרב יונתן זקס היא **אהבת ישראל**. הוא סובר שכל דבריהם וכל תוכחותיהם של המנהיגים המדוברים נאמרו מתוך אהבה עמוקה לעם ישראל. במונחים שלנו, עם ישראל הם אנשיהם של משה, ישעיהו וירמיהו, ו**אהבת ישראל** פירושה אהבה ואכפתיות של המנהיג כלפי אנשיו. בעקבות כך ניתן לומר שאילולא היה המנהיג אוהב את אנשיו – לא היה אכפת לו כיצד הם יפעלו בעולם, והוא לא היה טורח להדריך ולהפעיל אותם בדרכו, ולכן תכונה זו נחוצה.

התכונה השלישית והאחרונה לפי הרב יונתן זקס היא **אכפתיות מדעת הגויים**, או, ליתר דיוק, מודעות לתפקיד עם ישראל בקרב האנושות, להיות "לְאֹר גוֹיִם" (ישעיהו מב, ו). לטענתו, המנהיגים הללו לא דאגו **רק** לאנשיהם – עם ישראל – אלא לכל העולם. בשפה שלנו, פירוש התכונה הזו הוא התייחסות של המנהיג לעולם כולו – לא רק בדאגה שלא 'לדרוך על אנשים אחרים בדרך', אלא גם בדאגה להגעה שלהם למטרה – ככל הנראה אותה מטרה שאליה הוא חותר, כלומר להנהיג לא רק את

אנשיו, אלא את כל העולם. אפשר לקשר את הדברים לדבריו של הוגה אחר, ראלף ניידר: תפקיד המנהיגות היא לייצר מנהיגים נוספים, לא מונהגים נוספים. כלומר, מטרת המנהיג היא לוודא שאנשיו ינהיגו אנשים אחרים, את שאר העולם.

והרי לנו שלוש התכונות שציין הרב יונתן זקס, בהתאמה לכל סוגי המנהיגים: א. אמונה בקיום דרך וביכולתם של המונהגים ללכת בדרך הזו, ואף לתקן ולשוב אחרי שכבר סטו ממנה. ב. אהבה עמוקה כלפי אנשיו, ומתוכה ניתן להגיע גם לתוכחה ולרצון שאנשיו ילכו בדרך הנכונה. ג. ראייה ברורה של המטרה ושימת לב ואכפתיות לעולם שמסביב במהלך הדרך, מתוך רצון להנהיג גם את העולם הרחב יותר.

משעה שמוגדרים לנו מונחי הבסיס של ההנהגה – הדרך, המטרה והאנשים, ניתן להזין אותם ולקבל שוב את התכונות. הדוגמה בעם ישראל: הדרך – דרך התורה והמוסר. המטרה – גאולת העולם, הבאת ה' ל'דירה בתחתונים' (תניא), דבקות של העולם בה'. האנשים – עם ישראל. בהינתן מנהיג – משה, למשל – על מנת להצליח עליו: א. להאמין בתורה ומצוותיה, ובכך שישראל יכולים ללכת בדרכה ולשוב אליה גם אם חטאו. ב. לאהוב את ישראל, ומתוך כך להנהיג אותם, ואף להוכיחם לפעמים ולדאוג לצרכיהם. ג. לדעת בוודאות שרצוננו הוא גאולת העולם כולו, ולא כל אדם כשלעצמו, ולשים לב לשאר העולם תוך כדי הנהגת ישראל.

אומנם חלק מהתכונות יצאו לי מעט שונות ואולי אף נרחבות יותר מכפי שהרב זקס התכוון בזמן כתיבת המאמר שלו, אך על כל פנים, אני מאמין שזה אכן הכיוון.

לפי הבנתי, גם נביא זקוק לשלוש התכונות הללו, ובכך הוא דומה מאוד למנהיג. דבר ראשון, ראוייה לציון העובדה ששלושת המנהיגים של עם ישראל שהרב יונתן זקס בחר לדבר עליהם הם גם נביאים, ושניים מהם – ישעיהו וירמיהו – כלל לא היו 'שליטים', ותפקידם היחיד היה לשמש נביאים. אולי ניתן להבין מכאן שהרב יונתן זקס חושב שנביאים הם גם מנהיגים. תפקיד הנביא הוא להיות המתווך בין עם ישראל למלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא. הוא מנסה להפנות את ישראל לדרך הישר, ובכך הוא מנהיגם. אכן גם מן הנביאים נדרש שיהיו בהם התכונות הללו. למשל, את תכונות התקווה ואהבת ישראל, ניתן לראות בהושע, שעל פי המדרש הוא הסכים עם הקב"ה שהמצב של ישראל בכי רע והציע לו להחליפם, ולכן הוא נדרש לשאת אשת זנונים ולגרשה כדי שיבין שאין הדבר פשוט כלל. את מידת האכפתיות כלפי האומות אולי אפשר לראות בנביא יונה שהתנבא לאומות, או שיחזקאל שמתנבא ואומר שהסיבה לרצון ה' לגאול את ישראל היא בגלל חילול שם ה' בגויים. על אלו ברצוני להוסיף טיפוס שלישי שלדעתי גם הוא מנהיג. כוונתי היא לגיבור – ואולי יותר נכון לומר דמות ראשית (או פרוטגוניסט) – בספרים. כדי להשוות את הטיפוס הזה לשניים האחרים עליי למצוא מספר דברים: מטרה, דרך ואנשים, וגם את שלוש התכונות: תקווה, אהבת האנשים, ואכפתיות כלפי שאר העולם.

בחלק מהגדרת 'סיפור', צריכה להיות בו בעיה שאיתה הגיבור מתמודד – אחרת אין עלילה. פתרון הבעיה הוא בדרך כלל מטרתו הראשית של הגיבור. הדוגמאות

שאחריהן נעקוב במהלכים הבאים, יהיו סדרות הספרים 'שר הטבעות' ו'הארי פוטר', והגיבורים שמופיעים בהם, פרודו בגינס והארי פוטר.

ב'שר הטבעות' הבעיה היא, כמובן, סאורון. סאורון מנסה להשיג את הטבעת האחת, לכבוש באמצעותה את כל הארץ התיכונה ולשעבד את כל תושביה. ב'הארי פוטר' הבעיה היא וולדמורט. הוא רוצה להשתלט על עולם הקוסמים הבריטי ולרדות במוגלים ביד רמה (כלומר לרצוח אותם, בדרך כלל). מטרתם של הגיבורים היא להביס את ה'בעיות': וולדמורט וסאורון. לשם כך הם זקוקים לדרך: אצל פרודו הדרך היא השמדת הטבעת האחת על ידי הולכתה להר הגזירה, מכיוון שבטבעת טמון רוב כוחו של סאורון, וכאשר היא תושמד, סאורון יהפוך ללא ממש רלוונטי, והוא לא יוכל לכבוש את הארץ התיכונה. אצל הארי פוטר הדרך היא השמדת ההורקרוקסים ולבסוף גם השמדת וולדמורט עצמו, ובכך למנוע ממנו להשתלט על בריטניה ולרדות במוגלים. לצורך כך לשניהם יש אנשים שהם מובילים בדרך: אחוות הטבעת המצטמצמת בסוף הספר הראשון לסם, ומורחבת מעט בהמשך להכיל גם את גולום – אצל פרודו, ורון והרמיוני, ובעצם כל חברי צבא דמבלדור ו'מסדר עוף החול' – אצל הארי. (אנשים המסייעים לגיבורים בדרכם יש כמעט בכל סיפור, ובדרך כלל הם ידועים כדמויות משניות.)

אם כך, הרי לפנינו הגדרות הבסיס של המנהיג.

מה לגבי התכונות?

ראשית, נדרשת מהגיבור הממוצע אמונה שניתן לפתור את הבעיה, אחרת הוא היה משלים איתה ולא חותר לפתרון. נוסף על כך, הוא צריך להאמין שעל אף סטיות מסוימות בדרך – תמיד אפשר לתקן. במקרה של פרודו, יש תקווה להשמיד את הטבעת באמצעות השלכתה להר הגזירה, היכן שהיא חושלה. גם כאשר בורומיר, למשל, חומד את הטבעת לעצמו, לאחר שפרודו בורח הוא מבין את טעותו וחוזר בו (למיטב זכרוני. נראה די מת מהר מאוד אחר כך, תוך הגנה על מרי ופיפין). חוץ מזה, פרמיר מפצה את פרודו בכך שהוא עוזר לו. יש לציין שגם גולום, שסטה מהדרך יותר מכל אחד, עזר בסוף להשמדת הטבעת, וחוץ מזה היו עוד מכשולים רבים שפרודו וסם עמדו בהם – למשל שילוב שהכישה את פרודו (וסם חשב שהתקווה האחרונה היא שהוא יישא את הטבעת להר הגזירה), כשפרודו וסם נתפסו כאורקים עריקים והוכרחו לצעוד עם צבא אורקים, והעובדה שהטבעת הלכה וכבדה עם הזמן. במקרה של הארי, אף על פי שוולדמורט הוא מעין בן אלמוות, יש דרכים להשמיד את ההורקרוקסים שלו, ולבסוף להרוג את וולדמורט (מה שבוצע באמצעות עיקרון העברת הבעלות על השרביט הבכור – ראה שם). הארי אומנם סטה מעט מהמטרה לכיוון אוצרות המוות באמצע, ורון עזב אותם בעקבות השפעה של הורקרוקס ובטענה שאין להם דרך להשמיד אותו, שזו דוגמה לאובדן התקווה – אבל שניהם חוזרים בסוף לעבוד על המטרה המקורית.

תכונה שנייה – על הגיבור לסמוך על חבריו (לאהוב אותם – ההגדרה של אהבה משתנה במקומות מסוימים, ולכן להבהרה אומר שאין מדובר באהבה רומנטית)

ולהאמין שביכולתם לסייע לו לפתור את הבעיה, כי אם הוא לא מאמין בכך – הוא לא יאפשר להם לבוא איתו. יש לציין שאמון כזה אומנם לוקה בחסר משום מה בספרים רבים, וגיבורים מנסים 'לעבוד לבד' בהתחלה. הסיבה לכך היא ככל הנראה שהסופרים מאמינים שתכונה זו חשובה מאוד ולעיתים לוקה בחסר בעולם שלנו. בסופו של דבר, כמעט תמיד הגיבור מגלה שהוא לא יכול לפתור את הבעיה לבד. את כל זה ניתן לראות בשתי הדוגמאות שלנו: בשר הטבעות – פרודו סובר בהתחלה שהוא יוכל להסתדר בלי סם, והוא חושב שנשיאת הטבעת עד הסוף והשלכתה להר הגזירה הן תפקיד שלו, ורק שלו. לבסוף הוא לא יכול אפילו להגיע לפסגה בכוחות עצמו – סם סוחב אותו – והוא לא מצליח לגייס מספיק כוח רצון כדי להשליך את הטבעת – גולום נושך את הטבעת ומוציא אותה מאצבעו, ולבסוף נופל להר הגזירה. עוד קודם לכן הוא בוחר לפרוש מאחוות הטבעת – בחירה שעשויה להיות שנויה במחלוקת, ושהסיבה לה היא חוסר יכולת לבטוח שאחד מחברי האחוה – בורומיר. מהצד השני, התכונה אולי נפגמת בפעמים שבהן פרודו צורח על סם כשהוא מציע לקחת ממנו את הטבעת. בהארי פוטר אפשר לראות בסוף הכרך השישי ובתחילת השביעי שהארי מאמין שדמבלדור הטיל עליו את התפקיד להשמיד את ההורקרוקסים, ושעל פי הנבואה הוא חייב להשמיד את וולדמורט בעצמו. אבל אף על פי שהארי אומר לרון ולהרמיוני שהם אינם צריכים לבוא איתו, הם באים איתו, ובסוף כל אחד מהם עוזר לגלות דברים רבים ומשמיד הורקרוקס אחד לפחות. בסוף גם נוויל משמיד הורקרוקס, ומתגלה כנחוץ להשמדת וולדמורט. בשני המקרים הגיבורים סברו שהם נדרשים לפתור את הבעיה בעצמם, ובשני המקרים הגיבורים מצליחים לפתור

את הבעיה רק בעזרת חבריהם. מכאן שהגיבורים אכן זקוקים לתכונה השנייה, גם אם היא לוקה אצלם בחסר.

תכונת שלישית – על הגיבור להאמין שהדרך שבה הוא הולך כדי לפתרון את הבעיה היא הדרך הנכונה, כי אחרת הוא לא היה מנסה אותה. כמו כן, המטרה צריכה להיות ברורה לו, ונוסף על כך – בין השאר כיוון שבספרי פנטזיה רבים הבעיה כוללת את השמדת העולם – חשוב שיהיה אכפת לו מהעולם. לעיתים קורה בספרים שהגיבור מגלה שהדרך שהוא הולך בה לא תפתור את הבעיה, אבל לפחות בסוף הספר צריך להיות פתרון מוחלט שבו הגיבור מאמין ולפיו הוא פועל. דוגמאות לתכונה זו עשויות להיות המוכנות של פרודו לצאת לדרכו, והמוכנות שלו לשתף פעולה עם פרמיר, למשל. אולי לצורך העניין ניתן להביא גם את החלק האחר של האחוזה – גנדלף, ארגורן והמלווים אותם – שמקפידים לסייע לרוהן ולגונדור, בין השאר כיוון שמטרתם היא להציל את העולם, וגם אם הטבעת תושמד – וסאורון ומורדור יחד איתה – זה יהיה רע לעולם אם רוהן וגונדור ייפלו. אצל הארי הביטוי של התכונה הזו הוא בניסיונות שונים של הארי למנוע מחפים מפשע להיפגע. רצונו זה הוא שגרם לו להסגיר את עצמו לוולדמורט, לפחות חלקית. זה נראה גם כאשר הארי, רון והרמיוני משחררים את בני המוגלים ממשד הקסמים במהלך פעולה שמטרתה הייתה רק למצוא הורקרוקס, וכאשר הארי מגן על חבריו בסוף הקרב על הוגוורטס, אם כי החלק הזה לא לחלוטין ברור.

ובכן, ראינו כאן את הגדרת מנהיג באמצעות דרך, מטרה ואנשים, את התכונות החשובות במנהיג – תקווה, אהבת אנשיו והאמונה שרק איתם המטרה ניתנת להשגה ודאגה לשאר העולם, וראינו שגם נביאים וגיבורים בספרים פופולריים הם מנהיגים.

את מרבית המאמר הזה כתבתי לפני כשנתיים, כאשר הרב זקס עוד היה בין החיים. בין כך ובין כך, אירע שהשנה נפטר הרב זקס, בכ' במרחשוון. בעקבות כך התעוררתי לתקן את הדרוש תיקון ולהוסיף מעט דברים לזכר הרב זקס.

לא ביקשתי כאן להספיד את הרב זקס זצ"ל. לא הכרתי את הרב, ואיני יכול לספר בשבחו משום כך. לו הייתי מבקש להספיד, ודאי הייתי אומר שכל תכונות המנהיג נראו בו. ייתכן שאומנם כך הוא, אבל אינני מוכן לערוב לכך.

אודה ואתוודה שלא זכיתי ללמוד הרבה מתורתו של הרב זקס. מה שראיתם כאן הוא מרבית מה שלמדתי, ואיני יודע עד כמה דברים אלו מייצגים נאמנה את תורתו. על כל פנים, אני מאמין שנגעתי כאן בנקודה חשובה בשיטתו, ועליה ברצוני לדבר. הנקודה היא היחס לגויים.

באופן אישי, היה בעיניי מוזר קצת שיש חשיבות לדעתם של הגויים. והרי כבר אמר הרמ"א בסעיף הראשון של 'אורח חיים', "ולא יתבייש מפני בני אדם המלעיגים עליו בעבודת ה' יתברך", והדברים אמורים ביהודי, קל וחומר לגוי. אחת הבעיות הבסיסיות שהיו לי, אם כך, הייתה מחשבה שהגויים כביכול הם אינם בני אדם. כאילו ישראל הם העולם, וכל השאר רק טפלים להם. אני עדיין מאמין שלא קשה לראות את העולם

ככה על בסיס היהדות – דברי רש"י הראשונים על התורה הם שהעולם נברא בשביל ישראל, והוא לא המקור היחיד לכך. אומנם יש גם מקום רחב לתפיסה אחרת, תפיסה שבה דומני שאוחז הרב זקס.

ייתכן שבשבילכם מה שאומר עכשיו הוא מובן מאליו. אם כך הוא, אני מברך אתכם על ההבנה הפשוטה שלכם, אבל אודה ואתוודה שלקח לי זמן לקבל את התפיסה הזו. העניין הוא, שהרב זקס רואה בתורה מסר אוניברסלי, מסר השייך לכלל האנושות. אינני יודע מה הוא אומר על בחירת ישראל, שבה בטוחני שהוא מאמין, אבל נראה שעמדתו המוצגת בין השאר במאמר שעליו כתבתי כאן היא שמטרת המצוות היא "לתקן עולם במלכות ש-די", להביא את כל האנושות לעבודת ה', כפי שניתן גם להבין ממספר נבואות. במסגרת זו, תפקידם של ישראל הוא לקרב את האומות לעבודת הבורא יתברך, ולא להביא גאולה לעצמם בלבד.

את הרעיון הזה – החשיבות של הגויים במבנה העולם – ברצוני לקחת מהרב זקס. ויהי רצון שיהיו דברים אלו, לעילוי נשמתו.

הבנות שונות בדיון 'יחלוקו' – בבא מציעא דף ב אריה יוליוס

"שנים או חזין בטלית, זה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה, זה אומר בלה שלי וזה אומר בלה שלי, זה ישבע שאין לו בה פחות מחציה, וזה ישבע שאין לו בה פחות מחציה, ויחלקו. זה אומר בלה שלי וזה אומר חציה שלי, האומר בלה שלי, ישבע שאין לו בה פחות משלשה חלקים, והאומר חציה שלי, ישבע שאין לו בה פחות מרביע. זה נוטל שלשה חלקים, וזה נוטל רביע:" (מסכת בבא מציעא פרק א משנה א).

יש שלושה חלקים שונים במשנה שיחסי הכוחות ביניהם לא בהירים מספיק: אחיזה, טענות ושבועה. אולם ברור שהם כולם מובילים לדבר אחד – לדיון 'יחלוקו'.

1. חלוקה משילוב של אחיזה, טענה ושבועה:

כמו שרש"י כותב: "אוחזין ממש". בשביל להתחיל דיון על חלוקה צריך ששני הצדדים יהיו שווים בכוח יש להם בחפץ. למשל, אם מישהו מחזיק בחפץ, ומגיע אחר שטוען ואף נשבע – "אינו נאמן לטול בשבועה". רק כששני הצדדים שווים בכוחם, אפשר לעבור לשלב של הטענות והשבועה.

חלוקה לאחר בירור הנאמנות על החזקת החפץ – גם כששניים אוחזים יש אי ודאות לגבי החלק שלהם בחפץ. לשם בירור פרטי החלוקה ישנן הטענות, וכתוספת ישנה

השבועה נגד הרמאי, שלא יאחז ויטען סתם, ויצא נשכר²³. נראה שרש"י הבין כך: "שניהם קנאוה ולשניהם נתרצה" – יש כאן אי ודאות, ולכן "יחלוקו בשבועה", אבל במקום שבוודאי יש מישהו שלא נאמן – "תהא מונחת עד שיבוא אליהו".

2. כוח החלוקה מצד השבועה – יש כאן שניים ש"אין לזה כח בה יותר מזה", ולכן אין אפשרות לתת משקל לטענות השונות שלהם. לכן אם בכל זאת רוצים להגיע להסדר חלוקה, יש צורך בשבועה שבכוחה לחלק במצב של שוויון.

3. כוח החלוקה מצד הטענות – בתחילת הגמרא ברור ההבדל בין 'אני מצאתיה' ל'כולה שלי'. לשאלות למה לא מספיק לציין במשנה רק 'אני מצאתיה' או רק 'כולה שלי' הגמרא עונה תשובה זהה, ש'אני מצאתיה' היא לא טענה טובה כי אין קנייה בראייה. לכאורה נראה מוזר שהגמרא רואה בתשובה הזאת הסבר לכך שלא מספיקה הטענה 'כולה שלי'. אפשר להבין שהמגמה של הגמרא היא להדגיש ש'אני מצאתיה' היא טענה גרועה שלא תאפשר חלוקה, אך לעומת זאת יש טענות אחרות טובות, שאם האוחזים יטענו, נוכל לעשות חלוקה.²⁴ (מקרה לדוגמה: שניים אוחזים, זה טוען 'כולה שלי' וזה טוען 'אני מצאתיה' – לכאורה הראשון יקבל הכול).

4. כוח החלוקה מצד האחזיה – כך הבין התוספות. אין כאן אי ודאות, אלא כל אחד מחזיק בחצי בוודאות, ולכן יחלקו – בלי קשר לטענות ולשבועה שלהם. אם ברור לנו

²³ קצת קשה על משנה ג, שלכאורה על פי הסברה הזו יש צורך בשבועה בכל מקרה (גם אם מודים או שיש עדים – משום הרמאים).

²⁴ לא בטוח אבל אולי קצת מזכיר את מה שר' יהודה אומר בתוספתא(ג) שאם יש אחד שמושך חמור ואחד מנהיג או אחד מושך גמל ואחד מנהיג, זכה זה ש"אחז" נכון בחמור/גמל.

שיש רמאי, 'יהא מונח'. במקרה שיש אי ודאות – אין כאן, חלוקה אלא 'כל דאלים גברי'²⁵. נראה שזו רוח הדברים גם בתוספתא: "זה נוטל עד מקום שתפס, וזה נוטל עד מקום שתפס... בזמן שהיו שניהם תופסין" – כל זמן שהם אוחזים, בלי קשר לטענותיהם – נחלק עד מקום שתפסו²⁶.

²⁵ המצאה על כל דאלים גבר- אולי ההנחה של בית דין בזה היא שהאדם שהחפץ באמת שייך לו, יעשה מאמץ יותר גדול בשביל להשיג את החפץ (אלים לא במובן של כח פיזי אלא במובן של מאמץ) בהבנה הזו, אולי המקרה הזה דומה קצת לסברה 3.
²⁶ לענ"ד סברה זו פחות מתיישבת עם האי ודאות שאופף את המשנה.

שער שישי שער מעגל השנה ועבודת ה'

חנוכה – אז והיום נתאי ויזן

מהו העם היהודי? הרב עדין שטיינזלץ זצ"ל כותב בספרו 'חיי שנה' כי חלק מעניינו של העם היהודי הוא עמידה בלתי מתפשרת, עקשנית ולא גמישה על עקרונותיו. לכן בשעת השמד, שעת המבחן האמיתית, אין התפשרות ולו על שרוך נעל, בבחינת 'ייהרג ואל יעבור'.

היוונים לא רצו כלל לכפות את תרבותם על העם היהודי. בתחילה, לפני חלוקת האימפריה המקדונית, אלכסנדר מוקדון הוקיר וכיבד מאוד את היהודים, כמו שעולה מהסיפור בגמרא ששמעון הצדיק היה נראה אל אלכסנדר מוקדון והוא היה מנצח במלחמות. מה אם כן היה העיקרון של היוונים? סובלנות. גמישות. הרב עדין אומר שהם לא התכוונו באמת שהיהודים יאמינו בזאוס או יאכלו חזיר, אלא לפתוח אותם לעולם נאור, כראוי לתרבות ההלניסטית דאז. אם כן, מה טבע החיכוך שנוצר בין היהודים ליוונים? היוונים רצו הדדיות. הם רצו שגם היהודים יהיו פתוחים לדברים אחרים ולא יחיו את יהדותם, אלא יבצעו אותה בתורת פולקלור. כשאדם אינו חי באמת את התרבות שלו ואינו מאמין בה – הוא יכול בקלות להיות סובלני ולקבל כל

תרבות אחרת וכל דעה אחרת, כפי שעשו היוונים. היהודים, לעומתם, עמדו עמידה עיקשת, ולא היו מוכנים לוותר על אורח חייהם – כי היהדות אינה פולקלור.

זאת בדיוק הנקודה של העם היהודי. העם היהודי מוגדר כעם מטבע חיותו הוא חי את יהדותו, ולא רק בשל ההיסטוריה המשותפת או רעיונות משותפים. דבר זה ניכר בבירור בתקופה שבה אנו חיים, תקופה שיש יש מאמץ לטשטש לאומיות. לכאורה, לולא היותנו יהודים החיים אורח חיים יהודיים במדינה יהודית, במה היינו שונים מכל אומה אחרת בעולם? אנחנו איננו מסתכלים על היהדות כמיצג נחמד במוזיאון, אלא כמשהו שטבוע בנו באמת, משהו שמבדיל אותנו ממש מעמים אחרים.

רעיון זה מתיישב עם הגזירות שגזרו הרומאים: ברית מילה, שבת, לימוד תורה. אלו דברים שמגדירים אותנו כחיים כאנשים יהודים. כחלק מאורח החיים ומהאמונה הדתית, אתה מוכן להטביע את זה בגופך בברית המילה.

מעניין לעניין באותו עניין: בימי קום המדינה, היה צורך להדגיש את ערך הלאומיות שהיה על הפרק יותר מתמיד באותו זמן. חנוכה הוא דוגמה מצוינת לדמות היהודי העצמאי והחזק שמסמל ניגוד לדמות היהודי הגלותי והכפוף שהיה מוכר אז. חג החנוכה החל אז להתבסס היטב כחג לאומי, ואת זאת ניתן לראות בשירים שנכתבו באותה תקופה: למשל, השיר "מי ימלל גבורתו ישראל" שמילותיו הן עיוות של הפסוק "מי ימלל גבורות ה'". זוהי דוגמה אחת מתוך רבות. ביסוס חג החנוכה כחג

לאומי מודרני בא לידי ביטוי בפעילויות רבות של המדינה בימי החג גם בשנים האחרונות, כגון אירועי הרצאות על הלשון העברית, תחרויות ספורט וכדו'.

מעניין לחשוב על ההקבלה בין חג החנוכה, שייצג את מהותו של העם היהודי כפי שהצגנו לעיל, לבין חג החנוכה כפי שהוא נתפס בעיני יהודי ישראלי מודרני. בשניהם ערך הלאומיות גבוה, הרי אחד השורשים של החג הזה הוא שהחשמונאים העמידו מלכות ישראל עצמאית 'יתר על מאתיים שנה', אך על מה מבוסס כל אחד מהם? כמובן: החג המקורי היה מבוסס על אמונה בקב"ה, כפי שיהודה המכבי אמר לחייליו לפני היציאה לקרב נגד אספאסיאנוס: "זכרו איך הקב"ה עזר לאבותינו על ים סוף, והתפללו שיעזור לנו ברחמיו גם כאן", לעומת חנוכה המודרני ש'רוכב' על גבי חג חנוכה ה'ישן' כדי לייצר את הישראלי הציוני החזק, שבדרך כלל מתואר גם כחילוני.

אם כן, על מה אנחנו מתבססים בחג החנוכה? על הקב"ה או על 'כוחנו ועוצם ידינו'? לכך תיקנו חכמים להדליק נר. כל חנוכה, כל יום, תדליק נר שיזכיר לך את העניין המהותי של חג החנוכה: נס פך השמן. אין הכוונה שהנס הוא העניין המהותי, אלא שהקב"ה והאמונה בו במרכז, וזהו העניין המהותי. אם כך ניתן להגיד שאת נר החנוכה מדליקים כדי לזכור. לא לזכור שאנחנו ניצחנו את היוונים, אלא לזכור שגם הקב"ה נמצא בתמונה.

תשועות, ניסים ונפלאות

דב צייטלין

"הנרות הללו, אנו מדליקים על התשועות, על הניסים ועל הנפלאות..."

על המשפט הזה אפשר לשאול שתי שאלות:

1. 'תשועות' הן המלחמות, אז מדוע מברכים עליהן בזמן הדלקת הנרות?

2. למה אומרים גם ניסים וגם נפלאות?

ננסה להבין את ההבדל בין ניסים ונפלאות: 'פלא' הוא לשון 'נפלא', כלומר – מכוסה משכל אנושי, ואילו 'נס' הוא משהו מעל ההנהגה הפשוטה. כמו שנרמז בכך ש'נס' הוא בגימטריה שם אדנות וגם שם הוויה במילוי אלפי"ם. כלומר, רומז לשם מ"ה.

כלומר, נס הוא איחוד בין הנהגת העולם הזה, שם אדנות, ובין שם הוויה – שהוא למעלה מההנהגה הנגלית. כלומר, פלא המהות שלו הוא להיות מעל השכל, ואילו נס, המהות שלו היא לחבר בין ההנהגה הנגלית להנהגה העליונה. לעומת זאת, פלא, הוא נס בצירוף שם אהי"ה, שהוא 'כתר עליון', כלומר, כפיית רצונו של הקב"ה על העולם, ולכן אפשר לומר שנס ופלא הם אותו דבר, רק שנס הוא בבחינת 'חסד', ופלא הוא בבחינת 'גבורה'.

את עניין התשועות אפשר להבין בעזרת ששת פסוקים של ישועה שנאמרים במוצאי שבתות כדי לקבוע את אור השבת בששת ימי המעשה. גם התשועות שמוזכרות ב'הנרות הללו' כוונתן שה' לא בלבד האיר באותה התקופה, אלא קבע את האור

לעתיד. לכן בתחילת הנוסח אומרים 'תשועות, ניסים ונפלאות', ובסופו על ניסיון, ועל נפלאותיו, ועל ישועותיו'. בהתחלה – כדי לקבוע את האור בלב על ידי ההדלקה, ובסוף – בשביל לקבוע את האור לעתיד.

חנוכה נגד עמלק

שי אל פאקנהאד

חנוכה חל בתאריך כ"ה כסלו, ובחסידות ('בני יששכר') נאמר ש'חנוכה' היא מלשון חינוך לעתיד. נראה שלכן חל החג בתאריך כ"ה כסלו, משום שחודש כסלו רומז לתיקון כיסא ה' שנפגם בביכול בשל עמלק, כלומר, שנפגם הגילוי של מלכותו, ולכן ה' נשבע: "כִּי יָד עַל יָדָהּ מִלְחָמָה לָהּ בְּעַמֶּלֶק מִדֶּרֶךְ" (שמות יז, טז). רש"י: "כי יד על כס יד – ידו של הקב"ה הורמה לישיבה בכסאו להיות לו מלחמה ואיבה בעמלק עולמית. ומהו כס ולא נא' כסא, ואף השם נחלק לחציו? נשבע הקב"ה שאין שמו שלם ואין כסאו שלם עד שימחה שמו של עמלק כולו, וכשימחה שמו יהי' השם שלם והכסא שלם וכו'". לכן נרמז בשם החודש 'כס-לו' שבאים אנו לתקן את הכס, שיושלם לכסא. בעת גילוי שם ה' 'חציו': 'יה', 'ולו', שזה חצי משם ה' של ע"ב אותיות, שהוא הגילוי השלם של שם ה'. כך רומזים על השבועה ב'כס' ו'יה' (ברמז של 'לו') שאנו מתחנכים ומתרגלים להיות קשורים לתיקון העתידי, ובכך מתקנים את העולם. התאריך הוא כ"ה בחודש, רמז לכך שאנו מגלים את שם ה' שיחול בעולם בשלמות בעתיד, לאחר התיקון ולאחר מחיית עמלק, ולכן כרמז לשם הוויה, שהוא בגימטריה כ"ו, שלעתיד יהיה שלם (ולא 'יה' בלבד), נרמז בתאריך כ"ה, כרמז לקשר לגילוי שם הוויה. אולם בינתיים אנו רק פועלים לקראת זה, ולכן התאריך הוא כ"ה ולא כ"ו, כי עדיין לא הגענו לתיקון.

נראה שיש ביוונים כעין גילוי של עמלק, ולכן חנוכה ומחיית עמלק קשורות זו בזו. היוונים טימאו את המקדש, וכן עמלק קשור לחורבן המקדש, ולכן ה' נשבע שימחה את עמלק (לפי מדרש תנחומא, כי תצא, סימן יא). עמלק נלחם בעם ישראל כשזה היה "עַיִף וְיָגַע", והוא – "לֹא יֵרָא אֱלֹהִים" (דברים כה, יח), וכך גם מול היוונים: אנחנו היינו מעטים וחלשים, והיוונים היו לא יראי אלקים – "'וְחִשָּׁף' – זה גלות יון, שהחשיכה עיניהם של ישראל בגזירותיהן. שהיתה אומרת להם: כתבו על קרן השור שאין לכם חלק באלקי ישראל" (ב"ר ב, ד). כמו כן, העיף והיגע, אין לו כוח, הוא רוצה לישון, ושינה היא בעיניים עצומות, ולכן דומה היא ליוון, שהחשיכה את עיניהם של ישראל (ייתכן גם שלכן מדליקים נרות בחנוכה – כדי להאיר באור של קדושה, הפך העייפות מקדושה. היוונים ועמלק באו כדי לעיף את ישראל מהקשר לקדושה, כדי להביא אותנו לעייפות ולריחוק מקדושה). עם ישראל היו עייפים ויגעים, ואילו עמלק לא, וכוח גופם היה רב, כמו אצל היוונים שהיו מפארים את הכוח הגופני [ולכן היוונים אמרו שאין אלוהים, ושהכול תלוי באדם, ולכן יצאו להילחם בישראל. אולי הדבר נרמז במשל על אותו אדם שקפץ לאמבטיה רותחת ונכווה בה, אבל קירר אותה לבאים אחריו (תנחומא, כי תצא, סימן ט), רמז לכך שעמלק סברו שרק לכוח הגוף יש השפעה על אחרים, ולכן קיררו את האמבטיה בעזרת הגוף]. במלחמת עמלק הייתה חשיבות גדולה למשה: "וְהָיָה כִּאֲשֶׁר יָרִים מֹשֶׁה יָדוֹ וְגִבֹּר יִשְׂרָאֵל וְכִאֲשֶׁר יִנִּיחַ יָדוֹ וְגִבֹּר עַמְלֵק" (שמות יז, יא), ולקשר של עם ישראל עם ה': "וכי ידיו של משה עושות מלחמה או שוברות מלחמה? אלא לומר לך: כל זמן שהיו ישראל מסתכלים כלפי מעלה, ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים, היו

מתגברים; ואם לאו, היו נופלין" (משנה ראש השנה ג, ח). כך גם בחנוכה הייתה חשיבות למתתיהו שהרים את נס המרד, ואף לקשר עם ה' – שלא לעבוד עבודה זרה. עמלק קשור לחורבן המקדש, ואף בזמן חנוכה יש קשר לכוח הקמת המקדש, משום שבתאריך של חג החנוכה נסתיימה מלאכת בניית המשכן ("אמר ר' חנינא: בכ"ה בכסלו נגמר מלאכת המשכן וכו'". ילקוט שמעוני, מלכים רמז קפ"ד). לכן חנוכה (לפי הילקוט שמעוני חנוכה הוא תשלום לזמן הזה על סיום הבנייה – שם), יש בו כוח נגד גילוי עמלק. כשעמלק נלחם בפעם השנייה הוא התחפש: "יושב הנגב" – זה עמלק, שנאמר (במדבר יג): 'עמלק יושב בארץ הנגב'. ושנה את לשונו לדבר בל' כנען, כדי שיהיו ישראל מתפללים להקב"ה לתת כנענים בידם, והם אינם כנענים. ראו ישראל לבושיהם כלבושי עמלקים, ולשונם לשון כנען, אמרו 'נתפלל סתם', שנאמר: 'אם נתון תתן את העם הזה בידי' (רש"י. במדבר כא, א). כך גם נראה שהיוונים מגלים טומאה שהיא כעין לבוש שמרמז על האדם ומעשיו, כפי שהלבוש היה עמלקי – גילוי של טומאה. אבל הלשון לא הייתה שלהם, כעין שבלשון יוונית אין טומאה, ולכן כותבים ספרי תורה בלשון יוונית: "רבן שמעון בן גמליאל אומר: אף בספרים לא התירו שיכתבו אלא יוונית" (משנה מגילה א, ח). עמלק הגיע לקראת מתן תורה, ובחנוכה החינוך הוא לקראת העתיד שבו העולם יתוקן כפי שבמתן תורה היה אמור להיתקן. (אולי לכן בחנוכה יש סיום של הדין מחודש תשרי, מכיוון שהוא מתייחס למציאות בעולם שלנו, כולל החטאים שלנו, ולכן הוא קשור למידת הדין. אבל לעתיד לבוא הכול יהיה קודש, ולכן יש עצירה של גילוי הדין, ולכן בגילוי זה [חנוכה] מסתיים הקשר לזמן).

מה אפשר ללמוד מאחשוורוש ומהמן יאיר הילו

"והוי שפל רוח בפני כל אדם"²⁷, ברטנורא מפרש את המשנה כך: "ללמוד אפילו ממי שקטן ממך בחוכמה."²⁸

ברטנורא אומר שאפשר ללמוד מכל אדם בעולם, אפילו אם הוא פחות חכם מהלומד. אפילו אם מרגישים שאין מה ללמוד מאדם כלשהו, צריך להיות שפלי רוח וללמוד ממנו משהו. ייתכן גם שנלמד ממנו כיצד לא להתנהג, או אילו דברים לא לעשות.

מה אפשר ללמוד מאחשוורוש?

אחשוורוש מלך בכל העולם כולו, הוא מלך על 127 מדינות. למה הוא זכה לכך? ומה אפשר ללמוד ממנו?

במסכת מגילה מובאת ברייתא: "שלושה מלכו בכיפה: אחאב, ואחשוורוש ונבוכדנצר."²⁹ ה'בן יהוידע' מסביר למה זכו שלושתם למלוך בכיפה. על אחשוורוש הוא אומר שהוא זכה למלוך על 127 מדינות כי הוא היה צריך להידבק בתלמידי חכמים, כלומר באסתר, ולכן הוא קיבל את כל הכבוד בשל מה שעמד לקרות. אסתר

²⁷ אבות פרק ד משנה י

²⁸ שם

²⁹ מסכת מגילה, יא עמוד א

הייתה בת בתה של שרה שחיה 'מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים'³⁰, ולכן זכה אחשוורוש למלוך על 127 מדינות.

ה'בן יהוידע' אומר שדבר זה מלמד אותנו שאם גוי שזכה מלכתחילה לכבוד כזה גדול על דבר שעוד לא עשה (ואף לא ידע שהוא עושה) – 'ואין אסתר מגדת עמה ומולדתה'), ומה שהוא עשה זה להידבק בתלמידי חכמים, קל וחומר לתלמיד חכם בעצמו.

מה אפשר ללמוד מהמן הרשע?

המן היה 'מספר שתיים' של אחד המלכים ששלט בכל העולם. הוא יכול היה להחליט להשמיד עם שלם, ולו בשל אדם אחד ש'עצבן' אותו ומשום שלא מכבודו להרוג רק את מרדכי. המן אפילו לא שם לב שמרדכי לא משתחוה עד שעבדי המלך אמרו זאת להמן. רק אז הוא שם לב לכך ומתפוצץ. מה אפשר ללמוד ממנו?

קודם כול – שצריך לא לשים לב למי שאומר לשון הרע. בלי עבדי המלך לא היה קורה כלום. המן לא היה שם לב שמרדכי לא משתחוה לו, הוא לא היה עושה עץ ולא היה נתלה עליו. באסתר רבה³¹ רבי אייבו אומר על הפסוק בתהילים "תחשכנה עיניהם של רשעים מראות"³², שמראה עיניהם של רשעים מוריד אותם לגיהנום. כתוב במגילה (אסתר ג, ה) "וירא המן...", וזו הייתה תחילת מפלתו של המן. [אפשר לומר

³⁰ בראשית כג, א

³¹ אסתר רבה ז

³² תהילים סט, כד

שעבדי המלך הם עבדי ה' (שהרי ידוע בקרב הדרשנים שככל מקום שכתוב 'מלך' במגילה רמוז הקב"ה), וזו הייתה תחילת הצרה שהגיעה לעם ישראל.]

דבר שני, גם אם עבדי המלך כן היו אומרים לו את הדברים, הוא היה יכול להרוג את מרדכי לבדו, או לשים לב דווקא לכל האנשים שמשתחוים אליו, או להגלות את מרדכי. יש דרכים רבות לטפל בדברים כאלה. אבל מבחינת המן להרוג אדם אחד לבד זה דבר בזוי. המן מוצא נקודת חולשה של אחשוורוש. גם אחשוורוש רצה להרוג את היהודים, אז המן מסביר לו למה משתלם להרוג את כולם, ואחשוורוש מסכים (משל למה הדבר דומה? לשני אנשים – לאחד יש חריץ בשדה, ולאחד יש ערמת עפר בשדה. כל אחד רוצה את הדבר של האחר. יום אחד, שניהם נפגשים, ובעל החריץ מציע כסף לבעל ערמת העפר, וזה אומר שייקח את הערמה בחינם³³). המן צריך לשלוט בכעס שלו. הגוף של המן מתחמם מרוב כעס ("וימלא המן חמה"). צריך ללמוד מהמן איך לא לצאת מהכלים כשמישהו פוגע בכבודו של מישהו.

לסיכום: מאחשוורוש צריך ללמוד איך להידבק בתלמידי חכמים, וכמה כבוד כרוך בדבר.

מהמן צריך ללמוד לא 'להתפוצץ' כשמישהו פוגע בכבודו של אחר, להיות נעלבים ואינם עולבים, שומעים חרפתם ואינם מגיבים.

³³ מסכת מגילה, יד ע"א

משמעות המילה 'פסח'

הלל שיר

בתורה, בתיאור יציאת מצרים, כתוב: "וַאֲמַרְתֶּם זֶבַח פֶּסַח הוּא לַה' אֲשֶׁר פָּסַח עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנִגְפוֹ אֶת מִצְרַיִם וְאֶת בְּתִינּוֹ הִצִּיל" (שמות יב, כז). הפירוש הרגיל והמוכר הוא שהקב"ה דילג מעל בתי בני ישראל, אולם יש דרכים נוספות רבות לפרש זאת, ומטרתי במאמר היא להבין את משמעות המילה 'פסח'.

משמעות השורש פס"ח

בתנ"ך, השורש פס"ח משמש בדרך כלל לתיאור אדם נכה, פיסח. כך: "וַיִּפֹּל וַיִּפְסַח" (שמואל ב ד, ד) = נפל ונהיה פיסח.

יוצא דופן לפירוש זה הוא: "וַיִּגַּשׁ אֵלָיוּ אֵל כָּל הָעָם וַיֹּאמְרוּ עַד מָתַי אֲתֶם פִּסְחִים עַל שְׁתֵּי הַסַּעֲפִים אִם ה' הָאֱלֹהִים לָכֵן אַחֲרָיו וְאִם הַבַּעַל לָכֵן אַחֲרָיו וְלֹא עָנּוּ הָעָם אֹתוֹ דָּבָר." (מלכים א יח, כא). בפסוק זה נראה שמשמעות השורש פס"ח היא להתלבט, או לדלג ממקום למקום.

פירוש אחד הוא שלפסוח משמע לדלג, מכיוון שהילוך הפיסח נראה כדילוג (רד"ק, רלב"ג). יש המסבירים זאת גם להפך, שהפיסח נקרא כך, מכיוון שהילוכו נראה כדילוג (מצודות).

פירוש נוסף הוא שמשמעות המילה לפסוח היא להסס (הרב ארנסט דוד קליין).

פירושים אלו יכולים להסביר את משמעות המילה 'פוסחים' בהקשר זה.

פסוק יוצא דופן נוסף הוא: "וַיִּקְחוּ אֶת הַפֶּר אֲשֶׁר נָתַן לָהֶם וַיַּעֲשׂוּ וַיִּקְרְאוּ בְּשֵׁם הַבָּעַל מִהַבְּקָר וְעַד הַצֹּהָרִים לֵאמֹר הַבָּעַל עֲנֵנוּ וְאִין קוֹל וְאִין עֲנָה וַיִּפְסְחוּ עַל הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר עָשָׂה" (שם, כ"ו). בפסוק זה משמעות המילה 'ויפסחו' אינה בהירה, והמפרשים נחלקו בדבר. יש המפרשים שהכוונה שהם דילגו על המזבח (מצודות), אחרים מסבירים שהם עשו עצמם כנכים (רד"ק), וייתכן שהכוונה היא שהלכו על המזבח, במשמעות 'לפסוע' (רש"י, רלב"ג).

פסוק שלישי הוא: "כַּצִּפֹּרִים עָפוֹת כִּן יִגֵּן ה' צְבָאוֹת עַל יְרוּשָׁלַם גָּנוֹן וְהָצִיל פֶּסַח וְהָמְלִי." (ישעיהו לא, ה). מפסוק זה, נראה שמשמעות השורש פס"ח היא לגונן או להציל.

בהקשר זה משמעות השורש פס"ח יכולה להיות גם: להגן (אבן עזרא), לרחם (אברבנאל), הקב"ה קפץ ודילג על האויב ופגע בו (מלבי"ם), המשחית ידלג מעל ירושלים (מצודות), לחמול (מנחם בן סרוק).

המשמעות בקשר לפסח

נראה כי כמעט כל הפירושים שלמעלה מתאימים לשימוש בפסוק שלפנינו.

אפשר לומר שהקב"ה דילג מעל בתי בני ישראל, היסס ועצר מול פתחיהם, הגן עליהם, או ריחם עליהם.

על מניין מכות מצרים נתנאל יאיר הילו

"רבי יוסי הגלילי אומר: מנין אתה אומר שלקו המצרים במצרים עשר מכות ועל הים לקו חמשים מכות? במצרים מה הוא אומר?: 'ויאמרו החרטמם אל פרעה: אצבע אלקים הוא', ועל הים מה הוא אומר?: 'וירא ישראל את היד הגדלה אשר עשה ה' במצרים, וייראו העם את ה', ויאמינו בה' ובמשה עבדו'. כמה לקו באצבע? עשר מכות. אמור מעתה: במצרים לקו עשר מכות ועל הים לקו חמשים מכות."

ההגדה משווה בין שני פסוקים: אחד נאמר במכות מצרים ואחד בקריעת ים סוף. במצרים כתוב: "וַיֹּאמְרוּ הַחֲרָטָמִם אֶל פְּרֹעֶה אֶצְבַּע אֱלֹהִים הִוא"³⁴, ובקריעת ים סוף כתוב: "וַיֵּרָא יִשְׂרָאֵל אֶת הַיָּד הַגְּדֹלָה אֲשֶׁר עָשָׂה ה' בְּמִצְרַיִם". בכל יד יש חמש אצבעות, ולכן בים יש פי חמישה ממספר המכות שהיו במצרים. הדיון בין החכמים הוא – כמה מכות היו במצרים. לפי הפשט היו עשר, ולפי התנא המרבה ביותר, ר' עקיבא, היו חמישים.

אומנם יש פסוקים שנאמרו במכות מצרים וכתובה בהם המילה 'יד', והם עשויים לסתור את כל הלימוד הזה, למשל:

³⁴ שמות יד, לא

"וַיִּדְעוּ מִצָּרִים כִּי אֲנִי ה' בְּנֻטִּי אֶת יָדִי עַל מִצָּרִים"³⁵

"וְנִשְׁלַחְתִּי אֶת יָדִי"³⁶

"הִנֵּה יָד ה' הִנֵּה בְּמִקְנֶךָ אֲנֹכָהּ בְּשִׁדָּה"³⁷

פסוקים אלו סותרים את כל הלימוד משום שאם גם במצרים וגם בים המכות היו ב'יד' ה', המכות היא לא פי חמישה, והתוצאה לא תהיה חמישים (או 250). חכמים הרי הכירו את הפסוקים האלה, ובכל זאת אמרו את הדרשה הזו, ואין חולקים עליה.

אם כן, מה התירוץ?

בפסוק שלנו כתוב 'היד', ובשלושת הפסוקים הקודמים כתוב 'יד', בלי ה' הידיעה. כשכתוב 'היד' משמע בכל היד, לעומת זאת כשמכים באצבע, אכן מכים ביד, אבל לא בכל היד.

שאלה נוספת על המדרש: למה אכפת לנו מספר המכות שלקו המצרים בים? למה נכנסים לזה שהיו 300 מכות, או 60 מכות, או כמה שזה לא יהיה? מה אפשר ללמוד מהדרך שבה הם סופרים את המכות?

³⁵ שמות ז, ה

³⁶ שמות ג, ב

³⁷ שמות ט, ג

מטרת המכות הייתה להכות את המצרים, אך גם להיטיב עם ישראל, ולכן ככל שיש יותר מכות, משמע שישראל יותר הוטבו והושפעו מה', ושהם במדרגה גבוהה יותר. דבר אחר – הספירה מראה את גדולת ה' ואת אהבתו אלינו³⁸.

במשנה במסכת אבות כתוב: "עשר מכות הביא הקדוש ברוך הוא על המצרים במצרים ועשר על הים"³⁹

על שאלה זו אין לי תשובה, יש לכם רעיון?

³⁸ 'ישמח ישראל' על ההגדה (מגיד), 'אמר ר' יוסי הגלילי'
³⁹ משנה אבות ה, ד

ה"צעצוע" של חג השבועות אהוד גרשוני

חג השבועות הוא יום מרגש.

זהו יום מרגש עבור כל אחד. יום בשו כולנו זוכים להרגיש שוב כאילו אנחנו בהר סיני, אומרים "נעשה ונשמע", מקבלים את שני הכתרים, וזוכים לקבלת התורה – בימים ההם, בזמן הזה.

אך שונה הוא חג השבועות משאר החגים.

בכל אחד מהחגים ישנו איזשהו סמל המיוחד לחג. הסמל הוא בדרך כלל מעשה שאיננו עושים ביום יום: בפסח, אוכלים מצות. בסוכות, יושבים בסוכה. בראש השנה, עומדים לפני ה' לדין. יום הכיפורים הוא יום המסוגל לכפר עוונותינו. וכן על זה הדרך, בכל חג וחג.

בחג השבועות אנחנו מתמקדים בפעולה שגרתית הנעשית אצלנו תדיר – לימוד תורה. גם לימוד התורה הזה, שכולנו נשארים ערים עבורו כל הלילה – אם נעיין בפסוקי התורה על חג השבועות, לא נמצא שום ציווי מיוחד על לימוד תורה דווקא ביום זה. נמצא את 'מנחת העומר', קורבן מיוחד ליום זה, ואת שתי הלחם, אך אין בפסוקים כל ציווי או זכר לפעולה מיוחדת שעלינו לעשות ביום זה.

כיצד אם כך נמצא את הייחודיות ביום זה? ננסה לגעת בנקודותיו העמוקות של החג.

ראשית, לימוד התורה ביום קבלתה הוא דבר גדול ועצום בפני עצמו. אין ראוי מהעובדה שביום שבו ניתנה תורה לישראל, יעסקו עם ה' במתנה שקיבלו.

אך יש עוד רובד לחג זה.

שמו של החג הוא 'שבועות' על שם שבעת השבועות שספרנו ממוצאי יום טוב הראשון של פסח ועד יום החג. בכל אחד מן השבועות הללו אנחנו עוברים תהליך. תהליך של יום אחר יום במשך 49 ימים, עד שאנו מגיעים לבשלות לקראת קבלת התורה מחדש. משל למה הדבר דומה? לאבא שהבטיח לבנו דירה חדשה ונוצצת, אך הדירה תהיה מוכנה רק בעוד 49 יום.

הבן רוצה שביום קבלת הדירה לא תהיינה שום בעיות. לכן בזמן ההמתנה לקבלת הדירה הוא מתכנן את עיצוב הדירה – היכן יהיה מדף והיכן ארון, השידה תמוקם ליד המטבח והספה בסוף הסלון וכן הלאה. ולבסוף, ביום קבלת הדירה, הילד כבר מגיע מוכן, וכך הדירה תיראה נאה תוך קצר מאוד, שהרי כבר תוכנן עיצובה זמן רב קודם לכן.

בחג השבועות, צריכים אנו לנסות להרגיש כמו אותו בן שעבד וניסה ועיצב ותיכנן, ולבסוף הגיע בשל ומוכן ליום הגדול. כל אחד מאיתנו ראוי לקבל את התורה. כשמגיע חג השבועות, לאחר ההכנה הארוכה, כולנו צריכים לומר לעצמנו בראש שעברנו את התהליך הראוי, וכעת – זהו יום שמחתנו.

אולי אפשר לומר שהייחודיות האקטיבית שביום זה היא עצם היותו! עצם קדושת היום! ביום שבו ניתנה התורה לישראל לא צריך יותר מכך – מלבד ציון התאריך, ומלבד העובדה שאנחנו בשלים, שהקב"ה רוצה אותנו ביום זה. לאחר השבועות שספרנו ה' מחכה לנו מעבר לפינה, יחד עם תורתו הקדושה.

בהפטרה של השבת שלפני חג השבועות קוראים בספר הושע פרק ב, ובהפטרה הזו מתוארת מערכת היחסים בין אשת הזנונים (=כנסת ישראל) לבעלה (=הקב"ה). במהלך הפרק אשת הזנונים הולכת אחרי העבודה הזרה, אחרי ההבלים ואחרי 'מאהביה ושיקוייה'. בסיום הפרק, לאחר שעם ישראל חוזר לדרכו הישרה, מסיים הכתוב בסיום אופטימי ומרגש: "וְאַרְשִׁתִּיךָ לִי לְעוֹלָם וְאַרְשִׁתִּיךָ לִי בְצֶדֶק וּבְמִשְׁפָּט וּבְחֶסֶד וּבְרַחֲמִים. וְאַרְשִׁתִּיךָ לִי בְּאַמוּנָה וַיִּדְעַתְךָ אֶת ה'".

מעמד מתן תורה מתואר בגמרא ובמקומות נוספים כמעמד של חתונה – הקב"ה הוא החתן, ואנחנו, ישראל – הכלה.

ביום חג השבועות אנחנו מקבלים כביכול הזדמנות לחתונה מחודשת. מחודשת יותר מקודמתה. זוהי הזדמנות פז לאסוף את ימי הספירה ולחזור אל השורש הטוב, להיות מאורסים לקב"ה לעולם (התורה קרויה בגמרא 'ארוסתו של אדם'), יחד עם תורתו, אולי ככתובה לחתונה המחודשת.

צריך לדעת שהקב"ה רוצה בקרבתנו. הוא רוצה שנהיה מאורסים לו לעולם. חג השבועות הוא הזדמנות נהדרת לזכור שהתורה תישאר לנו לעולמי עד ולנצח נצחים,

אם רק נעזוב את 'מאהבינו ושיקויינו', כדברי הכתוב בהושע: "וְאָמַרְהָ אֵלֶיךָ וְאָשׁוּבָה
אֶל אִישִׁי הָרִאשׁוֹן כִּי טוֹב לִי אֶזְמַעְתָּה". קרבת ה' טובה היא מכל דבר אחר.
בחג השבועות זוכים אנו, ונזכה בעז"ה, להבין זאת בצורה הטובה ביותר.

בעניין ביטול מצוות עשה וקיום התורה אשוריה דורפמן

כשאדם חלילה אינו מקיים מצוות עשה, מקובל לומר שהוא 'מבטל' מצוות עשה.

האם הוא באמת 'ביטל' את המצווה, ועכשיו המצווה כביכול אינה קיימת?

במבט ראשון נראה כי האדם ביטל את **קיום** המצווה – המצווה הייתה יכולה להתקיים

על ידו, והוא לא עשה אותה – כך הוא ביטל את הקיום פוטנציאלי של המצווה. אך

מעבר לזה, חכמים לא השתמשו במושג 'ביטול קיום מצוות עשה', אלא 'ביטול מצוות

עשה', משמע כביכול, ביטול ממש של המצווה, לאמור: מעכשיו המצווה אינה

קיימת!

כיצד? האם ייתכן שבאמת המצווה לא תהיה קיימת? הרי דבר ד' קיים לעולם! וגם אם

הוא לא מתקיים בפועל, הוא [הציווי] עדיין קיים, והאדם עדיין מצווה עליו! האם

כשאיני מקיים את הציווי, אני הופך ללא מצווה? אני מבטל את הציווי?

אותה שאלה יכולה להישאל על הפסוק: "אָרוּר אֲשֶׁר לֹא יִקְיָם אֶת דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת

לַעֲשׂוֹת אוֹתָם"⁴⁰ – הרי התורה ודבריה קיימים, בין אם עושים את מה שכתוב בה ובין

אם לא!

⁴⁰ דברים כ"ז, כ"ו.

נראה כי אכן כך, כשאדם 'מבטל' חלילה מצוות עשה, הוא למעשה לוקח מהציווי את תוקפו ואת משמעותו, והרי הוא באמת מבטל אותו, במובן מסויים. שהרי חוק שאינו נאכף – אינו חוק. וחוק שלא מצייתים לו – החוק אומנם עדיין כתוב בספר החוקים – אך אין לו קיום בעולם. כשאף אחד לא מציית לחוק, וככל שיותר אנשים יעברו על החוק – יאבד החוק ממשמעותו כחוק, כציווי. שהרי אני יכול לצוות על אדם לקפוץ מהגג, אך אם הוא לא יעשה את זה, האמירה "קפוץ מהגג!" היא אמירה חסרת משמעות – אין לה כל תוקף, וכאילו לא נאמרה. וזה בעצם מה שאומר הפסוק: "ארוך אשר לא יקים את התורה", וברוך מי שיקים את התורה, שיקיים אותה, שייתן לה משמעות, שיביא לכך שהיא תהיה קיימת בעולם. לא כאמירה או כציווי שאין בהם ממש, שאף אחד לא 'שם עליהם' כאילו לא נאמרו מעולם.

כך גם כותב הרב עדין שטיינזלץ זצ"ל, בספרו "חיי שנה"⁴¹: "מתן התורה, עם כל חשיבותו העקרונית – התיאולוגית, יש לו משמעות רק כאשר הוא מתלווה לאקט המשלים – קבלת התורה. שהרי התורה – שמשמעה הוראה, הנחיית דרך והתוויית כיוון – יש בה ממשות רק בשעה שיש מישהו המקבל אותה, והיא אכן מנחה אותו ומתווה לו את דרכו. דבר זה הדגישו חז"ל בפירושם הנועז לפסוק בספר ישעיהו⁴²

⁴¹ חיי שנה, מאמר 'קבלת התורה' – עמוד 256

⁴² ישעיהו מג, יב

'אתם עדי נאום ד' ואני אל'. וכך אמרו: 'כשאתם עדי – אני אל, וכשאין אתם עדי, כביכול אין אני אלי'⁴³.

יהי רצון שנזכה לקיים ולהקים את התורה, ללמוד וללמד, לשמור ולעשות ולקיים.
בְּרוּךְ אֲשֶׁר יָקִים אֶת דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת לַעֲשׂוֹת אוֹתָם.

⁴³ ספרי דברים שמו

ממלכת כוהנים וגוי קדוש יאיר הילו

משה רבנו מלכתחילה לא אומר לאף אחד את כוונתו. לפרעה הוא אומר: "גִּלְכָּה נָא דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים בַּמִּדְבָּר וְנִזְבַּחָהּ לַה' אֱלֹהֵינוּ", ורק ל-73 איש הוא אומר מה כוונתו: "לֹךְ וְאַסַּפְתָּ אֶת זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם ה' אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם נִרְאָה אֵלֵי אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם יִצְחָק וְיַעֲקֹב לֵאמֹר פֶּקֶד פְּקַדְתִּי אֶתְכֶם וְאֶת הָעָשׂוֹי לָכֶם בְּמִצְרָיִם". הוא אומר ל-72 הזקנים ולאחרון שהם באמת הולכים – ולא חוזרים. אם הוא היה אומר זאת לעם, אחד מהם ודאי היה אומר לאחד המצרים שהם הולכים ולא חוזרים, ואם פרעה היה יודע את זה, הוא לא היה משחרר אם עם ישראל גם אם ה' היה מביא על מצרים אלף מכות. פרעה אומר: "קוּמוּ צֵאוּ מִתּוֹךְ עַמִּי גַם אַתֶּם גַּם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְלִכּוּ עֲבָדוּ אֶת ה' בְּדַבְרָם", 'כמו שאמרתם'. הם אמרו שהם יוצאים לשלושה ימים בלבד: "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה לֹא כִכּוֹן לַעֲשׂוֹת כֵּן כִּי תוֹעֲבַת מִצְרַיִם נִזְבַּח לַה' אֱלֹהֵינוּ הֵן נִזְבַּח אֶת תוֹעֲבַת מִצְרַיִם לְעֵינֵיהֶם וְלֹא יִסְקָלְנוּ. דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים נֵלֶךְ בַּמִּדְבָּר וְנִזְבַּחָהּ לַה' אֱלֹהֵינוּ כַּאֲשֶׁר יֹאמֶר אֱלֹהֵינוּ". פרעה מבין מדבריו שהם מתכוונים להתרחק מהלך שלושה ימים, לעבוד את ה' משך יום אחד, ולחזור שלושה ימים – בסך הכול שבעה ימים. כאשר פרעה רואה שאחרי שבעה ימים הם לא בכיוון ההפוך, הוא 'מתפוצץ', ובצדק. "וַיִּגַּד לְמַלְכֵּי מִצְרַיִם כִּי בָרַח הָעָם" – אם הוא שחרר אותם למה נאמר 'ברחו'? אם הם ברחו למה נצרכו עשר המכות? שיברחו מלכתחילה! ה' יודע שפרעה לא ישחרר את העם, ולכן צריך לגרום לו לחשוב שהוא לא משחרר, ואז לברוח.

אחרי כל הסיפור הזה, עם ישראל מגיע להר סיני. העם אינו יודע שהוא עומד להתחייב בתרי"ג מצוות. הוא חושב שזו 'סתם' עצירה בדרך. ואז מגיע משה וכביכול אומר: "חבר'ה, יש משהו שלא אמרתי לכם. אתם הופכים עכשיו לממלכת כוהנים וגוי קדוש..." העם אומר: "יופי, אני מקבל גם הטבה עכשיו. אני הופך מעבד, לסוג א'". אבל יש משהו אחד נוסף – 'כל אשר ידבר ה' נעשה', 'רצוננו לראות את מלכנו', אנחנו רוצים לראות את ה'". אומר ה' למשה: "הם צודקים. 'אינו דומה שומע מפי השליח לשומע מפי המלך'. אני אדבר עימם, ואז הם יאמינו בי, כך ובכל הנביאים אחריו, ויהפכו לממלכת כוהנים וגוי קדוש". משה אומר לעם שהם צריכים תורה בשביל להיות ממלכת כוהנים וגוי קדוש.

מכאן עולה שאלה פשוטה. האם אדם יכול להידבק בה' בלי תורה ומצוות? האם אדם יכול להיות **קדוש** בלי תורה ומצוות? כן. הדוגמה לכך היא חנוך. "וַיִּתְּהַלֵּךְ חֲנוֹךְ אֶת הָאֱלֹהִים וְאֵינֶנּוּ כִּי לָקַח אֹתוֹ אֱלֹהִים". לפי מדרשי חז"ל, חנוך היה סנדלר. ולמה לקח אותו ה'? כי כל מה שעשה, עשה לשם שמיים. לפי זה משמע שאפשר להידבק בה' גם ללא תורה ומצוות. צדיקים רבים לפני מתן תורה דבקו בה': אברהם, יצחק, יעקב ועוד רבים.

אם כן, אז למה קיבלנו תורה? למה לקבל תורה אם אדם יכול להידבק בה' גם בלי תורה?

התשובה לשאלה זו פשוטה מאוד. התורה לא נועדה להפוך יחידים לקדושים. אלא להפוך אותנו לגוי קדוש, לעם קדוש. צריך מדינה קדושה עם חוקים קדושים. צריך

מוסדות ציבור עם קדושה, צריך לחפש נפט עם קדושה. אי אפשר למצוא נפט ולהקים מדינה אם לומדים גמרא בלבד. אם לומדים גמרא, מבינים שצריך להקים מדינה על פי חוקי התורה, ועל פי חוקים שהמדינה קובעת, ולהיות מדינה קדושה. (מובן שצריך שיהיו גם יחידים קדושים. אי אפשר עם קדוש שיש בו יחידים רעים רבים...) צריך פרט שהוא נפרד מכלל העולם. צריך ממלכת כוהנים. כמו שכוהנים בעם ישראל יש להם מדרגת קדושה נוספת, ככה עם ישראל עם יותר קדושה מכלל אומות העולם.

אור וחושך

ישר אל מוכתרי

סח רבי מנדל, תלמידו של 'הבעל שם טוב' זצ"ל: 'פעם אחת בשעת התלהבות בתפילה חשבתי ואמרתי לעצמי: 'איך מלאך ליבך להתפלל לפני ה' יתברך? והרי אתה מלא עוונות ופשעים! נשבר ליבי בקרבי, זמן רב לא יכולתי להיפטר ממחשבה זו בדמותי שהיא מחשבה טובה. ברם אחר כך נמלכתי: אם מחשבה טובה היא זו, למה לא נופלת מחשבה זו בליבי אצל הקערה כשאני יושב לאכול? ודחיתי אותה מחשבה."

והדברים מדברים מדברי הגאון ר' איצ'ה בלאזר בספר 'כוכבי אור', שהקשה: למה קודם ראש השנה ליום הכיפורים? הרי היה צריך להיות להפך: שקודם יהיה יום כיפור, ויעשו תשובה כל אחד על חטאיו, ואחר כך יהיה יום טוב של ראש השנה, יום הדין שבו דנים את האדם, וכך יהיה האדם זכאי בדינו לאחר ששב בתשובה ביום כיפור. מה הטעם בכך שקודם ראש השנה, ואחר שהדין כבר נגזר על האדם, ביום כיפור ישוב וימחל לו?!

מתרץ ר' איצ'ה: ראש השנה הוא יום מלכות, 'אמרו לפני מלכויות כדי שתמליכוני עליכם'. בראש השנה אנו ממליכים את הקב"ה עלינו, מכריזים שאנו עבדים והוא מלך, מקבלים עלינו גזירותיו, מאמתים את כל יסודות האמונה בעצמנו ומחזקים את מלכותו יתברך. לעבודה זו חייבת להיות התשובה קודמת, שקודם ביאת האדם

לעשות תשובה עליו לדעת בבירור שיש לו מלך, ושהוא עבד למלך, ושיש עליו חוקים וגזירות מאת מלכו ושעליו לציית להם ללא ויתור. אז הוא מבין שמי שעובר על גזירת המלך חוטא, וזו עבודת ראש השנה. ואחר כל זאת יכול הוא לבוא ליום הכיפורים שהוא בחינת תשובה, ולהתחיל לבקש על נפשו ממה שחטא. כי קודם לכן, כשאין הוא עצמו מבין במה חטא ובפני מי חטא, איך ייגש לתשובה?!

לפי הקבלה, בלילה גוברת מידת הדין, ולכן אסור לקרוא תהילים בלילה עד חצות. ביום לעומת זאת גוברת מידת רחמים ושלוה. לפי התירוץ של הגאון בלאזר, עבודת ראש השנה היא בבחינת הדין והלילה, ובגלל זה ראש השנה הוא לפני יום כיפור – כדי שנקבל עול מלכות שמיים ונעבוד את ה' במידת הדין ובעצם חושך.

אבל למה? לכאורה יותר קל, וגם יותר 'יעיל', שנתפלל בזמן הרחמים והשלוה, ובייחוד לפני יום הדין! הלא אפשר למצוא דבר שאנו רוצים כשיש אור וכיש אפשרות לראות, לכן הגיוני יותר שנמצא את הקב"ה ביום כיפור, כי יש לנו סימנים, יש אור של רחמים וצדק של הקב"ה, שהוא מרחם על כולנו כאחד, ומוחל לכול?

רבי נתן מלמד אותנו מוסר עמוק וחשוב ביהדות: העבודה החשובה והמועילה יותר היא למצוא את האור בתוך החושך, ולא רק להישען על האור שנמצא ביום, כי את האור הזה, אדם שיש לו עיניים יכול לראות, ואינו צריך לגלות אותו. ואסור לוותר בזמן שיש איזה חושך או חוסר אור.

אור שבן אדם מגלה בעצמו וחי אותו, חשוב יותר ומאיר יותר מאור שהוא מקבל בלי שום השתדלות ורק בשל היותו יהודי.

הקב"ה אומר לכל אחד: 'האור שלי נמצא בתוך כל אחד מכם תמיד, ואני אף פעם לא שוכח אתכם. אבל אני רוצה גם את האור שלך, את האור שאתה מגלה, שאתה נלחם בשבילו עם יצרך...'

יש אימרה ידועה, שהעולם בלי אנשים חכמים הוא פחות יפה, אבל בלי אנשים שמשתדלים הוא בלתי אפשרי...

בכל אחד מאיתנו ישנו הכוח להתקרב לאבא שבשמיים, אבל לצערנו לא כולנו זוכים לזה... צריך להשתדל ולמצוא את האור של כל אחד מאיתנו, כי זה האור שמאיר את הדרך בצלמוות של גלות...

זוהי מעלתו של פורים. כי בכל החגים ניסים גלויים, אבל בפורים כל הניסים שקרו היו בדרך הטבע ולא גלוי, והעבודה היא יותר אצלנו, שאנחנו צריכים ולהאיר את העולם.

אור גנוז? מה זה?

"הן הן מאורות שנבראו ביום ראשון ולא נתלו עד יום רביעי. ולמי גנוז? לצדיקים לעתיד לבא, שנאמר: 'וירא אלהים את האור כי טוב', ואין טוב אלא צדיק, שנאמר: 'אמר צדיק כי טוב'. כיון שראה אור שגנוז לצדיקים, שמח. שנאמר: 'אור צדיקים ישמח' (מסכת חגיגה יב ע"א).

בתוך כל אחד מאיתנו יש אור הגנוז שלו, אור שהקב"ה שלח לו במיוחד. כל אחד צריך למצוא אותו ולהאיר את חושך הגלות, כל אחד בדרך שלו ובאורו...

לחיים!!!

ותופשי התורה לא ידעוני

נתנאל יאיר הילו ששמע מהרב דוד שלם

"הכֹהֲנִים לֹא אָמְרוּ אֵינִי ה' וְתַפְּשִׁי הַתּוֹרָה לֹא יִדְעוּנִי וְהָרַעִים פָּשְׁעוּ בִּי וְהַנְּבִיאִים נִבְּאוּ

בְּבֶעַל וְאַחֲרֵי לֹא יוֹעִלוּ הֶלְכוּ." ⁴⁴

בעם ישראל יש ארבע רשויות: מלך, שופט, כהן ונביא (סימן: משכ"ן). בפסוק זה מציג

ירמיהו את חטאי ארבע הרשויות.

אני אתמקד ב'תופשי התורה'.

מה כוונת המילים 'לא ידעוני'? הרי הם לומדים את התורה ויודעים את ההלכות!

שני פירושים בדבר:

הרמב"ם כותב⁴⁵: "יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון והוא

ממציא כל נמצא וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמתת

הנמצאו. ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי אין דבר אחר יכול להמצאות. ואם יעלה

על הדעת שאין כל הנמצאים מלבדו מצויים הוא לבדו יהיה מצוי ולא יבטל הוא

לביטולם שכל הנמצאים צריכים לו והוא ברוך הוא אינו צריך להם ולא לאחד מהם."

⁴⁴ ירמיהו ב, ח

⁴⁵ 'משנה תורה', הלכות יסודי התורה א, א-ג

הרמב"ם כותב ש"לידע" הוא יסוד התורה הבסיסי ביותר, והוא עמוד החוכמות – משמע שבלי לדעת את ה' אי אפשר לדעת כלום, שום חוכמה שבעולם.

בפרק הבא הרמב"ם מסביר כיצד אפשר להגיע לידיעת ה': "האל הנכבד והנורא הזה, מצוה לאהבו וליראה אותו, שנאמר: 'ואהבת את ה' אלהיך', ונאמר: 'את ה' אלהיך תירא'. והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו? בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהן חוכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול, כמו שאמר דוד: 'צמאה נפשי לאלהים לאל חי'. ולפי הדברים האלו אני מבאר כללים גדולים ממעשה ריבון העולמים כדי שיהיו פתח למבין לאהוב את השם, כמו שאמרו חכמים בעניין אהבה: שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם".⁴⁶

הרמב"ם מסביר שהדרך לידיעת ה' היא להסתכל בבריאה ומתוך זה להתמלא באהבת ה'. אם אתה מסתכל החוצה, לשמיים, אתה רואה את כל הכוכבים ומבין שה' ברא את כל הכול. כך אתה מבין כמה האדם מזערי וכמה ה' גדול.

אם נסתכל פנימה ונראה איך החרקים, החיידקים, הווירוסים וכל הדברים הקטנים עובדים נראה שה' דואג לכל חלקיק בעולם הזה ושה' מסובב הכול, ואז נתמלא באהבת ה' עצומה.

במסכת שבת נאמר:

⁴⁶ 'משנה תורה', הלכות יסודי התורה ב, א-ב

"כל היודע לחשב בתקופות ומזלות ואינו חושב, עליו הכתוב אומר: 'ואת פועל ה' לא יביטו ומעשה ידיו לא ראו'. אמר ר' שמואל בר נחמני אמר ר' יוחנן: מנין שמצווה על האדם לחשב תקופות ומזלות? שנאמר: 'ושמרתם ועשיתם כי היא חובמתכם ובינתכם לעיני העמים', איזו חכמה ובינה שהיא לעיני העמים? הווי אומר זה חישוב תקופות ומזלות." ⁴⁷

בספר 'פאר הדור' שאלו את הרמב"ם: מה יוצא מזה? למה צריך את זה? האם זו הלכה לכולם?

הרמב"ם ענה שההלכה הזו מיועדת רק למי שיכול, למי שישנה היכולת השכלית הזו, והמטרה של זה היא הכרת ה' ואהבת ה'.

"וּבִשְׁתֵּי מָאָה שָׁנִין לְשִׁתִּיתָא יִתְפַּתְחוּן תַּרְעֵי דְחֻכְמָתָא לְעִילָא וּמְבוּעֵי דְחֻכְמָתָא לְתַתָּא, וְיִתְתַּקֵּן עֲלֵמָא לְאֶעְלָא בְּשַׁבְעָא. כְּבֵר נָשׁ דְּמִתְתַּקֵּן בְּיוֹמָא שְׁתִּיתָא מִכִּי עָרַב שְׁמִשָּׁא לְאֶעְלָא בְּשַׁבָּתָא." ⁴⁸

תרגום: "ובשש מאות שנה לשישי יפתחו שערי החכמה למעלה ונביעות החכמה למטה ויוכן העולם להיכנס בשביעי כמו אדם שמתכוון ביום השישי מכאשר השמש מעריבה להיכנס לשבת."

⁴⁷ שבת עה ע"א

⁴⁸ זוהר חלק א, דף קיז ע"א

'ובשש מאות שנה' = 600, 'לשישי' = 6000, שש מאות שנה לפני השנה ה-6000 = שנת 5,400 לבריאת העולם.

הזהר כותב שבשנה הזו ייפתחו כל שערי החוכמה, ועל ידי תיקון העולם התחתון יתוקן העולם העליון.

בפירוש של רבי יהודה הכהן מבואר שאין מדובר על מעיינות החוכמה, אלא על דברי חול. ואכן בתקופה הזו הומצא מנוע הקיטור, שבלעדיו יכול להיות שעד היום עדיין היינו נוסעים בעגלות. הגר"א בספרו 'קול התור' מפרש את הפסוק "כִּי אֶתֵּן אֶתְכֶם לְשֵׁם וְלִתְהִלָּה בְּכָל עַמֵּי הָאָרֶץ" כך: חוכמת כל ישראל תתגלה אז לעיני הגויים. והוסיף גר"א רמז: 'לשם ותהילה' בגימטריה: 'שבע חכמות'. אם כך, לפי הרמב"ם, לפי הזהר ולפי הגר"א, 'לדעת את ה' משמע לדעת את חוכמות העולם, יסודות בסיסיים בעולם. עד כאן פירוש אחד.

פירוש אחר:

"אמר רב יהודה אמר רב: מאי דכתיב 'מי האיש החכם ויבן את זאת ואשר דבר פי ה' אליו ויגידה על מה אבדה הארץ'? דבר זה אמרו חכמים ולא פירשוהו, אמרו נביאים ולא פירשוהו, עד שפירשו הקב"ה בעצמו שנאמר: 'ויאמר ה' על עזבם את תורתִי אשר נתתי לפניהם'. אמר רב יהודה אמר רב: שלא ברכו בתורה תחילה."⁴⁹

⁴⁹ בבא מציעא דף פה

מה הכוונה 'שלא בירכו בתורה תחילה'? פירושים רבים נכתבו על כך.

במשנה במסכת אבות יש משנה שהרמב"ם קבע אותה כהלכה, והיא אף נמצאת מרוב ספרי ההלכה: "בן חמש שנים למקרא, בן עשר למשנה, בן שלש עשרה למצות, בן חמש עשרה לתלמוד, בן שמונה עשרה לחופה".

אכן רוב העולם נהג כך עד לפני כמאה שנה. בתקופת המהר"ל הפסיקו לנהוג כך בהדרגה באירופה. המהר"ל לא הסכים לכך, ושאל ראשי ישיבות למה מתחילים ללמד גמרא לפני גיל 15, בלי ללמוד בכלל משנה. ענו לו שעל התורה יש רש"י, על הנ"ך יש רש"י ועל המשנה אין רש"י. עוד ענו לו כך: 'למה לא ללמוד גמרא אם אפשר? והרי הגמרא מפתחת את המוח!'

ברשת האינטרנט אפשר למצוא סרטונים על קוריאנים שעושים סיבוב ביקורים בישיבות כי יש להם פרויקט שנקרא 'הגמרא הקוריאנית'. באחד הסרטונים אפשר לראות שהם שואלים אברך כבן חמישים למה הוא לומד גמרא. הוא עונה: "כדי לפתח את המוח". כן, יש דברים כאלה עד היום.

זוהי פירוש ל'לא ידעוני': הם לא ידעו אותי, הם ידעו את התורה. למדו את התורה לטובתם, לא כי ה' ציווה.

הפירוש הראשון הוא: הם יודעים תורה, רק את התורה. הם אינם בודקים מי נתן את התורה, מה עוד הוא נתן, מה הוא ברא. רק את התורה. הם לא הבינו שהתורה היא גם לימודי החול, לא רק קודש.

שנזכה לדעת את ה' ולא רק את התורה.

שייבנה בית המקדש במהרה בימינו, אמן.

"עכרתם אותי" – דברי יעקב אבינו על המעשה בשכם אשוריה דורפמן

"עכרתם אותי"

"וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל שְׁמֵעוֹן וְאֶל לֵוִי **עֲכַרְתֶּם** אֹתִי לְהַבְאִישְׁנִי בְיוֹשֵׁב הָאָרֶץ בְּכַנְעַנִי וּבְפָרְזִי וְאֲנִי מִתִּי מִסָּפֶר וְנֶאֱסָפוּ עָלַי וְהַפּוּנִי וְנִשְׁמַדְתִּי אֲנִי וּבֵיתִי.⁵⁰"

ובספר יהושע⁵¹: "וַיִּרְקוּ אֹתָם שְׁמֹרוֹ מִן הַחֶרֶם כֹּפֶן תַּחְרִימוֹ וּלְקַחְתָּם מִן הַחֶרֶם וְשָׂמַתָּם אֶת מַחֲנֵה יִשְׂרָאֵל לְחֶרֶם וְעֲכַרְתֶּם אוֹתוֹ."

אולי דברי יעקב 'עכרתם אותי', היינו שהבעיה הייתה שהם לקחו מהשלל – כמו שאומר הפסוק: "בְּנֵי יַעֲקֹב בָּאוּ עַל הַחֲלָלִים וַיִּבְזּוּ הָעִיר אֲשֶׁר טָמְאוּ אַחֲוָתָם." (בראשית לד כז).

(עם זאת, אולי בפסוק ביהושע 'ועכרתם אותו', הכוונה היא שהוא, מחנה ישראל, יהיה עכור, כיוון שאם ייקחו מן החרם, ישימו אותו, את המחנה, לחרם, וכתוצאה מכך, הוא יהיה עכור. אבל בשכם, אולי הייתה סיבה אחרת לעבירות שאמר להם יעקב שעכרו אותו).

אולי אפשר להסביר את דברי יעקב 'עכרתם אותי' גם על פי מה שכתוב ברש"י וב'שפתי חכמים':

⁵⁰ בראשית לד, ל

⁵¹ יהושע ו, יח

רש"י: "עכרתם – לשון מים עכורים, אין דעתי צלולה עכשיו. ואגדה, צלולה היתה החבית ועכרתם אותה, מסורת היתה ביד כנענים שיפלו ביד בני יעקב, אלא שהיו אומרים, עד אשר תפרה ונחלת את הארץ, לפיכך היו שותקין."

'עיקר שפתי חכמים': "אבל עתה יהיו סבורין שהגיע הזמן ובאין עלינו."

כלומר, מה שיעקב חשש, היינו רק מחמת ש"ואני מתי מספר ונאספו עלי והכוני". כלומר – יעקב חשש רק מההשלכות של המעשה, ש"ונאספו עלי והכוני ונשמדתי אני וביתי", אבל, לכאורה, לא על עצם המעשה אמר יעקב "עכרתם אותי" (כי המעשה עצמו היה טוב, אמיתי, נכון ונצרך, ורק על התוצאה שעשויה להיות אמר יעקב "עכרתם אותי").

גם כך לענ"ד מתברר מדברי 'המצודות' בספר יהושע⁵²

'מצודת ציון': "ועכרתם. מעניין השחתה ובלבול, כמו עכרתם אותי". 'מצודת דוד': "פן תחרימו ולקחתם וכו'. פן תכריתו את ישראל במה שתקחו מן החרם כי כולם יאבדו, וזהו ושמתם וכו' (את מחנה ישראל לחרם ועכרתם אותו)."

כלומר, 'ועכרתם' – מעניין השחתה ובלבול, ומה שאומר יהושע הוא – הישמרו פן תקחו מן החרם, פן תכריתו את ישראל במה שתקחו מן החרם, כי כולם יאבדו, ואז יהיה "ועכרתם אותו" – כלומר – והשחתתם אותו, כי בגלל הלקיחה מהחרם כולם יאבדו. וכן במעשה שעשו שמעון ולוי בשכם: מה שאומר להם יעקב "עכרתם אותי..."

⁵² 'מצודת דוד' ו'מצודת ציון', יהושע ו, יח

ונאספו עלי והכוני ונשמדתי", העכירה היא מעניין השחתה ובלבול, וכמו שראינו ב'שפתי חכמים' שהסביר את רש"י, יעקב חשש מכך ש"עתה יהיו סבורין שהגיע הזמן ובאין עלינו". הוא חשש מכך שישחיתו אותו ואת ביתו וישמידום. כלומר, יעקב חשש **מתוצאות** המעשה של שמעון ולוי, ואין כאן דיבור על עצם המעשה, האם הוא מוסרי או לא.

"וַיַּעֲבֹר אֲבָרָם בְּאֶרֶץ עַד מְקוֹם שָׂכָם עַד אֵלּוֹן מוֹרָה" – רש"י: "עד מקום שכם. להתפלל על בני יעקב כשיבואו להלחם בשכם."

ורש"י בפרשת וישלח אומר: "שני בני יעקב. בניו היו, ואעפ"כ נהגו עצמן שמעון ולוי כשאר אנשים שאינם בניו, שלא נטלו עצה הימנו: אחי דינה. לפי שמסרו עצמן עליה, נקראו אחיה: בטח... ומדרש אגדה: בטוחים היו על כוחו של זקן."

אנחנו רואים מפה שבכל אופן, על אף הביקורת של יעקב אבינו, נקראו שמעון ולוי: "בני יעקב". אומנם הם נהגו כשאר אנשים שאינם בניו, ולא נטלו ממנו עצה, אבל הם מסרו עצמם על דינה, ולכן נקראו 'אחיה'. הדברים דומים למה שאמרו כשאליהו תבע את כבוד 'האב' וקינא לה', ויונה לעומתו תבע כבוד 'הבן', כבוד ישראל, ולא רצה ללכת להחזיר בתשובה את אנשי נינווה.

במכילתא דרבי ישמעאל (יב, א):

"נמצאת אתה אומר, שלושה נביאים הם. אחד תבע כבוד האב וכבוד הבן, ואחד תבע כבוד האב ולא כבוד הבן, ואחד תבע כבוד הבן ולא כבוד האב. ירמיה תבע כבוד האב

וכבוד הבן שנאמר 'נחנו פשענו ומרינו' (איכה ג). לכך נכפלה נבואתו, שנאמר 'נוסף עליהם דברים' (ירמיה לו). אליהו תבע כובד האב ולא כבוד הבן, שנאמר 'קנא קנאתי לה' אלקי צבאות' (מלכים א יט). ומה נאמר? 'לך שוב לדרכך מדברה דמשק וגו' ואת יהוא בן נמשי תמשוח למלך על ישראל ואת אלישע בן שפט תמשוח לנביא תחתך' שאין ת"ל לנביא תחתך, אלא שאי אפשרי בנבואתך. יונה תבע כבוד הבן ולא כבוד האב, שנאמר 'ויהי דבר ה' אל יונה שנית' (יונה א), שנית נדבר עמו, שלישית לא. וכן ניתן לומר ש'על כוחו של זקן' – הכוונה היא לאברהם, שהתפלל עליהם. וכך דברי ה'עיקר שפתי חכמים': "רוצה לומר יעקב, או תפילת אברהם שהתפלל עליהם כפרש"י בריש פרשת לך לך."

'ונאספו עלי והכוני' – על דרך הדרש: ממה חשש יעקב אבינו?

"וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל שְׁמֵעוֹן וְאֶל לֵוִי עֲבַדְתֶּם אֹתִי לְהַבְאִישְׁנִי בְּיֹשֵׁב הָאָרֶץ בְּכַנְעֲנִי וּבְפָרְזִי וְאֲנִי מִתִּי מִסְפָּר וְנֹאֲסָפוּ עָלַי וְהַכּוּנִי וְנִשְׁמַדְתִּי אֲנִי וּבֵיתִי."

"יוסף איננו ושמעון איננו ואת בנימן תקחו עלי הוי כלנה". 'עלי' – ראשי תיבות: עשו, לבן, יוסף.

גם פה לענ"ד ניתן לומר שמה שאומר יעקב 'ונאספו עלי והכוני', 'עלי', היינו: עשו, לבן ויוסף.

ואולי אכן זה מה שקרה: שנאספו אליו והכוהו, שעל לבן כתוב שביקש לעקור את הכול. ועשו – "וגם הלך לקראתך וארבע מאות איש עמו", וכן "יקרבו ימי אבלי אבי

וְאַהֲרָהָ אֶת יַעֲקֹב אָחִיו, וְיוֹסֵף – "קִפֹּץ עָלָיו (על יעקב) רוגזו של יוסף", והיה שריו בעצבות.

וכשנאמר ליעקב "עוֹד יוֹסֵף חַי", כתוב: "וַיַּחֲזִי רוּחַ יַעֲקֹב אֲבִיהֶם". וכשבא יוסף – "וַיִּתְחַזֵּק יִשְׂרָאֵל וַיֵּשֶׁב עַל הַמֶּטֶה", ואולי בזה קם מהמכה של "וַנֶּאֱסָפוּ עָלָי וְהָכֹנִי".

גם כשיעקב לקח במקום עשו את הברכות, גם כשהאחים רצו לקחת איתם את בנימין למצרים, (וגם בעוד מקום אחד ראיתי – "וְהִצָּאן וְהִבָּקֶר עָלוֹת עָלָיו"), יעקב או מי שמדבר איתו (בלקחת הברכות גם רבקה אומרת "עָלֵי קִלְלָתְךָ בְּנִי") מזכיר את המילה: 'עלי'. ולענ"ד בכל המקומות האלה אפשר לומר ש'עלי' – ראשי תבות: עשו, לבן ויוסף, וזה הדבר שמקשר בין כל המקומות הללו.

שמעון ולוי מעורבים מאוד גם בנעשה בשכם וגם במכירתו של יוסף ("אִישׁ אֶל אָחִיו" – המדרש אומר שהיו אלה שמעון ולוי), ובמעשה בשכם מוזכר: "וַנֶּאֱסָפוּ עָלָי וְהָכֹנִי". וכמו שאמרנו, יוסף הוא האות השלישית בראשי התיבות **על"י** (גם בפסוק בפרשת ויחי המעשה של הנקמה בשכם והמכירה של יוסף מוזכרים יחד – כמו שנראה להלן). ואם כן, לענ"ד ניתן לומר שיש קשר בין המעשה של הנקמה בשכם ובין מכירתו – 'רוגזו' – של יוסף. את הקשר הזה יעקב רואה, וממנו הוא חושש (אנחנו רואים שהוא חושש כשהוא אומר "ונאספו עלי והכוני"). החשש שלו הוא שמה שהתחיל בלקחת הברכות שהוא לקח במקום עשו ("והבאתי עלי קללה") – דרך שהותו בעקבות זה אצל לבן (הסבל שסבל אצל לבן) – והמשיך למפגש עם עשו, שרצה להורגו (או שזה היה במקום מה שלקח את הברכות מעשו ולא בנוסף) – עתיד להימשך ולהתבטא

שוב (אולי בעקבות משהו שהיה בשכם, או בעקבות משהו אצל שמעון או לוי, או שמשהו ממה שהיה בשכם עתיד להימשך) ולהביא למכירת יוסף (= רוגזו של יוסף), (שהשורש שגרם אולי ללקיחת הברכות מעשו, לשהותו אצל לבן ולמה שהיה בשכם, עתיד להימשך ולגרום גם את מכירתו של יוסף) – ולהימשך מהאותיות ע' [=עשו] ו-ל' [=לבן], אל האות י' [=יוסף – רוגזו של יוסף] של המילה 'עלי', ובעצם זה אולי מה שאומר יעקב: "ואני מתי מספר [ועכשיו, בעקבות מעשה הנקמה –] ונאספו עלי והכוני."

וכמו שאמרנו, בשכם שמעון ולוי הם שנקמו את הנקמה, וכנראה, יש איזשהו קו רצוף שמחבר בין שלוש הצרות של יעקב אבינו – עשו, לבן ויוסף, ויעקב חשש שבעקבות מה שעשו בשכם, יבואו 'עלי' – עשו, לבן ויוסף, ויכוהו, כי בניו הרגו את כל אנשי שכם. או גם שבעקבות המעשה בשכם (או בעקבות משהו משם, אולי איזו תכונה שהייתה שם), (או בעקבות אותו שורש שממנו נובעות שלוש צרותיו של יעקב⁵³), תבוא גם הצרה השלישית – רוגזו של יוסף (שהרי שתי הצרות הראשונות כבר באו. האפשרות הזו נראית לי נכונה יותר).

אומר המדרש⁵⁴: "ויאמרו איש אל אחיו (אבל אשמים אנחנו על אחינו)" – שמעון אומר ללוי, לפיכך נמחל לו מה שאמר תחילה, דכתיב: 'ויאמרו איש אל אחיו הנה בעל

⁵³ אני מתלבט אם זהו שורש אחד שגרם לשלושת אלו, או אם זה קו אחד רצוף שמחבר ומקשר ועובר בין שלושת אלו [או ארבעת אלו – עשו, לבן, שכם ויוסף]. או אולי שעובר בין שלושת אלו ומה שהיה בשכם אינו צרה לכשעצמו כי זה היה מעשה טוב, וזה רק היה הגורם, או התבטאות של השורש של הצרות אם ישנו, שהביאה למכירתו של יוסף.

⁵⁴ מדרש 'שכל טוב', בראשית מב, כא

החלומות הלזה בא. ועתה לכו ונהרגהו' (בראשית לז, יט-כ). ועכשיו קורא עצמו כמודה ועוזב ומצדיק עליו את הדין: 'אבל אשמים אנחנו על אחינו וגו' בהתחננו אלינו' – שלא נמסור אותו בידי אכזרים, ולא שמענו לתחינתו."

אפשר לראות את השורש – או את הקו המשותף העובר בין הדברים האלו, בין הנקמה בשכם לבין מכירת יוסף, ששניהם כאמור נעשו בידי שמעון ולוי, בדברי יעקב אבינו לפני מותו: "שָׁמְעוּן וְלֵוִי אֲחִים כָּלִי חָמֵס מִכְרִיתִיהֶם. בְּסֹדֶם אֶל תָּבֹא נַפְשִׁי בְּקֹהֶלֶם אֶל תִּחַד כְּבֹדִי כִּי בְּאָפֶם הָרְגוּ אִישׁ וּבְרָצֹנָם עָקְרוּ שׁוֹר. אָרוּר אָפֶם כִּי עַז וְעִבְרָתָם כִּי קִשְׁתָּה אֶחְלָקֶם בְּיַעֲקֹב וְאֶפְיָצֶם בְּיִשְׂרָאֵל."

רש"י שם: "כי באפם הרגו איש. אלו חמור ואנשי שכם, ואינן חשובין כולם אלא כאיש אחד... וברצונם עקרו שור. רצו לעקור את יוסף שנקרא שור וכו'."

אם כן ראינו הן מדברי יעקב והן מהמדרש על שמעון ולוי שיש קשר בין מכירת יוסף ובין מעשה הנקמה בשכם. כן ראינו שיש קשר בין שני אלו לבין מה שיעקב אומר "עָלִי הָיוּ כְּלָנָה" (כשיעקב מסרב לרצון האחים להוריד את בנימין איתם למצרים בעקבות דרישתו של יוסף שגם בנימין יבוא איתם⁵⁵) – שמעשה הנקמה בשכם קשור למכירת יוסף (גם דרך ה'עלי' הנאמר בשכם – שהאות יו"ד של המילה הזו היא 'יוסף' – הצרה של יעקב במכירתו של יוסף), ומעשה הנקמה בשכם קשור למה שיעקב אומר "עָלִי הָיוּ כְּלָנָה": בשכם יעקב אומר: "וְנֶאֱסַפוּ עָלַי וְהַכּוּנִי", וכשהאחים רוצים

⁵⁵ באומרו: "אתי שכלתם יוסף איננו ושמעון איננו ואת בנימין תקחו עלי היו כולנה" (בראשית מב, לו)

להוריד את בנימין איתם למצרים – יעקב אומר "עָלִי הָיוּ כָּלֶנָה" [שם דורשים את ראשי התיבות של 'עלי' – עשו, לבן ויוסף] – הרי שכל אלו [=מעשה הנקמה בשכם, מכירת יוסף ומה שיעקב אומר "עלי היו כולנה"] קשורים זה בזה.

אם כן רואים שמכירת יוסף קשורה גם היא לדברי יעקב "עלי היו כולנה", וכן למה שהוא אומר "ונאספו עלי והכוני" בשכם, וכמו שדורשים במה שיעקב אומר: "עלי היו כולנה", את ראשי התיבות של המילה 'עלי' – עשו, לבן ויוסף, ולענ"ד ניתן לדרוש על מה שאומר יעקב בשכם – "ונאספו עלי והכוני" – עשו, לבן ויוסף⁵⁶.

רש"י שם ממשיך ואומר: "ארור אפם כי עז. אפילו בשעת תוכחה לא קילל אלא את אפם, וזהו שאמר בלעם מה אקב לא קבה אל."

כלומר, כנראה 'אפם' הוא זה שקישר בין המעשה בשכם ובין מכירתו של יוסף, או שהיה השורש של המעשה בשכם ושל מכירת יוסף (ושל שאר הצרות של יעקב אבינו) – שניהם כנראה באו בעקבות 'אפם' של שמעון ולוי.

מעשה הנקמה בשכם, כפי שאומר הרב כהנא הי"ד בספרו 'אור הרעיון'⁵⁷, בוודאי היה נכון ונצרך, אך הוא היה צריך להיעשות אך ורק מתוך קנאות טהורה לשם ה', ולא

⁵⁶ כמו כן, יש גם קשר בין מכירת יוסף לבין החרטה של האחים על המכירה – בשניהם המדרש אומר ש'איש אל אחיו' (לשון שמופיעה גם במכירה וגם בהבעת הרחטה על המכירה) – זה שמעון ולוי, וגם בשכם הפסוק אומר בפירוש שמי שעשו את מעשה הנקמה היו שמעון ולוי.
⁵⁷ בפרק יב, 'נקמה', עמוד קיט והלאה.

מתוך כעס⁵⁸, ומזה אולי חשש יעקב לאחר הנקמה בשכם, כשאמר "עכרתם אותי... ונאספו עלי והכוני", שבעקבות אותו כעס שגרם להם⁵⁹ לעשות את מה שעשו בשכם, תגיע הצרה של יוסף – היו"ד של 'עלי'. וזה מה שאומר יעקב: "ונאספו עלי והכוני", שיבוא בגלל זה רוגזו של יוסף ויכהו (שמעשו ומלבן כבר סבל). ובאמת רואים מהפסוקים לעיל שאותו כעס הוא שגרם להם לרצות לעקור את יוסף. ואולי בגלל הכעס שהיה מעורב במעשיהם, אומר להם יעקב: "עכרתם אותי", שבמקום שתעשו את הנקמה בשכם מתוך קנאות טהורה לשם ה', עשיתם אותה (גם) מתוך כעס, והרי זו לא נקמה טהורה ונקייה, אלא עבודה, 'צלולה היתה החבית ועכרתם אותה'.

אם כן יש שלוש אפשרויות: או שיעקב אומר ונאספו עשו לבן ויוסף ויכוני (בעתיד, וכמו שכתבתי לעיל), או שהוא אומר שעשו לבן ויוסף כבר נאספו עליו (בעבר) והיכוהו, ומה שהיה עם יוסף עוד לא קרה בפועל, אבל עכשיו, לאחר המעשה בשכם, נחשב כאילו כבר קרה הדבר (כמו כן: או שכשזה יקרה זה ייחשב כאילו זה כבר קרה, בעקבות אפם של שמעון ולוי – מעיקרא – היינו לאחר המעשה בשכם, או שכשזה יקרה זה יהיה רק סיום התהליך שהחל פה עם אפם של שמעון ולוי), או שהוא אומר שעשו ולבן כבר נאספו עליו (בעבר), ויוסף עוד ייאסף עליו ויכהו [בעתיד, (והיינו שיסבול יעקב ממכירתו של יוסף)]. אם כן יוצא ש'ונאספו עלי והכוני' יכול להתפרש

⁵⁸ מתוך דברי הרב כהנא שם: "לא קילל יעקב ח"ו את שמעון ולוי, אלא הוא קילל את אפם, את כעסם, שהיה המניע הרע שהביא אותם לחמס... הקנאות והנקמות דברים גדולים הן, אבל זאת אך ורק אם הן נעשות לשם שמיים, כמו בפינחס ואליהו וכד'."

⁵⁹ לפחות לשמעון – כי אם אני זוכר נכון, שמעתי פעם ששמעון הוא זה שפעל מתוך כעס, (ולכן גם בסוף יצא ממנו זמרי, ומלוי, להבדיל, יצא פינחס).

גם כאמירה על העבר ('ונאספו' – ונאספו כבר בעבר) וגם כאמירה על העתיד ('והיכוני' – גם על העבר שעשו ולבן כבר היכוהו, וגם על העתיד – שיוסף יבוא ויכהו בעתיד – היינו שיסבול ממכירתו של יוסף) – בו זמנית.

אפשר גם להבין את העניין של 'עלי' – עשו, לבן ויוסף, בצורה אחרת קצת, על פי דברי הרב ישראל מאיר לאו שליט"א⁶⁰ (בשם הגר"א): כשהאחים רוצים לקחת את בנימין איתם למצרים, יעקב אומר להם: "יוסף איננו ושמעון איננו ואת בנימן תקחו עלי היו בלנה" – שואל הרב לאו: מה זאת אומרת 'עלי' היו כולנה?

מסביר הרב לאו שכאשר יעקב נשלח על ידי אמו ליטול את הברכות מיצחק אביו, הוא מפחד ללכת אל יצחק, שמא הוא יקללו אותו. יעקב אומר לרבקה: "הן עשו אחי איש שער ואנכי איש חלק. אולי ימשני אבי והייתי בעיניו כמתעתע והבאתי עלי קללה ולא ברכה". זו הפעם הראשונה שהמילה "עלי" מופיעה. עונה לו רבקה: "עלי קללתך בני, אף שמע בקלי ולך קח לי" – מה זאת אומרת? היא לוקחת את הקללה על עצמה? מה פתאום?! משיב הרב לאו בשם הגר"א, שרבקה ברוח קודשה ניבאה: כתוב שרבקה דיברה עם ה' – "ותלך לדרש את ה'", וה' אמר לה: "שני גיים [גוים] בבטנך ושני לאמים ממעיך ופרדו ולאם מלאם ואמץ ורב יעבד צעיר". נאמר לה שיעקב יסבול בחייו משלושה אנשים: עשו – שרצה להורגו, לבן – שעשק אותו משך עשרים שנה, ולהבדיל – יוסף, שגרם לו לתחושת שכול במשך 22 שנה. אומרת רבקה ליעקב: 'עלי קללתך בני', כלומר – 'אין לך סיבה לפחד מאבך, כי לך יש צרות עם שלושה אנשים

⁶⁰ בשיעור מוקלט.

בלבד – עשו, לבן ויוסף. ועכשיו, כשהאחים רוצים לקחת איתם את בנימין למצרים, גם אחרי כל השנים האלו, יעקב לא שוכח את דברי אימו. יעקב אומר לשבטים, אני עברתי את עשו, את לבן ואת יוסף - יוסף איננו, וגם שמעון איננו, עברתי כבר את קללת 'עלי', ורבקה אימי אמרה לי שמשלושה אנשים בלבד תבוא הקללה! ואתם עוד רוצים לקחת את בנימין?!

התוועדות

נתאי ויזן וישר אל מוכתרי

מה זאת התוועדות? השאלה הזאת עלתה פעמים רבות בכל ההתוועדויות בישיבת שפע, ותשובה חד משמעית לא ניתנה אף פעם. ישנן התוועדויות שבראשן רבי, ואלפי חסידים סביבו, וישנה התוועדות של שני אנשים בלבד, ולפעמים גם גיטרה... הרב עדין זצ"ל נהג לספר שכשהגיע לישיבה והציעו לו להגיע להתוועדות בפעם הראשונה, אמרו לו שיש 'פאברענגען' - כך נוהגים לכנות התוועדות ביידיש. התרגום המילולי של 'פאברענגען' ביידיש הוא 'ליהנות', והרב עדין לא הבין ואף רגז מעט: מה, באים ליהנות בישיבה?

אכן, יש בהתוועדות פן של הנאה: גם לגוף, כפי שנבאר בהמשך, אך גם לנשמה. אם כן, מה עניין ההתוועדות? מה קורה בה 'בתכל"ס'? התוועדות בסופו של דבר היא כינוס של מספר יהודים שרוצים להתקרב לקב"ה בבחינת: "עשרה שיושבין ועוסקין בתורה, שכינה שרויה ביניהם, שנאמר (תהלים פב): 'אלהים נצב בעדת אל'". הנושאים שעוסקים בהם בהתוועדות מגוונים: החל משיחת חברים על פרשת השבוע, עובר בספרי חסידות, וכלה בהסתכלות תורנית ורוחנית על אקטואליה בעולם. לעיתים רבות משוחחים על עבודת ה' ועל הדרכים להתקדם בעבודת ה'.

רוב ההתוועדויות כוללות אוכל ושתייה, צ'ולנט בימי חמישי ולעיתים אף 'לחיים'. מה עניין אוכל אצל התוועדות שאמורה להיות רוחנית ועניינה עבודת הקב"ה? מדוע אנו

עסוקים בהנאת הגוף במעמד שכזה? מו"ר ראש הישיבה הרב יהונתן גוטמן נוהג לומר שזה כדי ללטף את היצר הרע. שאם לא כן, יגיד היצר: "למה אתה צריך את זה? עזוב אותך, זה לא מעניין..."

לכן 'זורקים ליצר הרע עצם', כך שנוכל לענות לו: "בוא, גם אתה תיהנה". עניין זה הוא בבחינת דברי הגמרא במסכת סוכה: "תנא דבי רבי ישמעאל: אם פגע בך מנוול זה, משכחו לבית המדרש. אם אבן הוא, נימוח, אם ברזל הוא, מתפוצץ". כמו כן, בהתוועדות אנחנו מנסים לעבוד את בורא העולם אפילו עם היצר הרע, להכניס את הקדושה אפילו בתוך מעשי החול שלנו, לעבוד את השם בשלמות ולקדש את החומר. זהו עיקר חשוב בחסידות: קידוש ה' ו'העלאת הניצוצות' גם בדברים חומריים.

ומה עניין הניגון בהתוועדות? לא עדיף לדבר בדברי תורה? על כך ניתן לענות את דברי רבי שמחה בונים מפשיסחא: "כי עולם הניגון קרוב וסמוך לעולם התשובה". ואכן, יש בניגון הכוח לעורר את הלב. על אחת כמה וכמה כאשר יהודים שרים יחד: "צמאה לך נפשי כמה לך בשרי בארץ ציה..." לעיתים אפשר אף להרגיש את הנשמה ממש צמאה לקב"ה.

'סיפורי חסידים' הוא מושג הנשמע לפעמים במובן לא חיובי. אכן יש לתהות: מה מקום סיפורים כאלה ואחרים בהתוועדות? כדי לענות על שאלה זאת נשיב בסיפור: רבי דוב בער, מי שנודע לימים כמגיד ממזריטש, שמע כי אנשים רבים נוסעים אל 'הבעל שם טוב' כדי שיעזור להם בכוח תפילתו. המגיד בעצמו היה חכם גדול ובקי

בתלמוד ובהלכה, וכן בקבלה ובחוכמת הנסתר. תמה רבי דוב בער על השמועות, והחליט לנסוע אל הבעש"ט כדי להתרשם ממנו פנים אל פנים ולנסותו. הנסיעה אל מקום מושבו של הבעש"ט התארכה, והמגיד, שהיה מתמיד גדול בלימוד, לא יכול להתפנות ללימודיו בדרך, כפי שנהג בביתו. התחיל המגיד להתחרט על שנסע.

כשהגיע לבסוף אל הבעש"ט, סבור היה המגיד שישמע ממנו דברי תורה, אבל הבעש"ט רק סיפר איזה מעשה שקרה לו, שנסע בדרכים כמה ימים, והאוכל נגמר ולא היה לו אפילו לחם לתת לבעל העגלה הגוי. לפתע נקרה בדרכם גוי עני ובידו שק מלא לחם, והוא קנה ממנו לחם עבור בעל העגלה. ביום השני נכנס שוב המגיד רבי דוב בער אל הבעש"ט בתקווה לשמוע ממנו דברי תורה, ושוב סיפר לו הבעש"ט רק מעשה, איך שפעם אחת בהיותו בדרך לא הייתה בידו אפילו מעט שחת לתת לסוסים. גם בפעם זו נזדמן לפניו אדם, וממנו קנה הבעש"ט שחת, והכול בא על מקומו בשלום. המגיד לא הבין כי חוכמה נפלאה ודברים נסתרים מרמז לו הבעל שם טוב במעשיות. בשל כך חזר אל האכסניה ואמר למשרת שלו: "הייתי רוצה לשוב לביתי ומיד, אולם השמש כבר שקעה וחשוך בחוץ. אם כך, נלון עד שיזרח הירח ויאיר את הדרך, ואז נצא לדרכנו."

בחצות הלילה, בעת שהכין המגיד את עצמו לנסיעה, שלח הבעש"ט את משרתו שיקרא למגיד אליו. כשנכנס אל החדר שאל אותו הבעש"ט: "יודע אתה ללמוד?" – "כן," השיב הרב המגיד.

– "אכן שמעתי שאתה יכול ללמוד. האם יש לך ידיעה בחוכמת הקבלה?"

– "כן."

הראה לו הבעש"ט פרק אחד מספר הקבלה 'עץ חיים', והמגיד ביקש מעט זמן להתיישב ולעיין בו. אחרי זמן מה אמר לבעש"ט את הפשט, וביאר את דברי הספר.

אמר לו הבעש"ט: "אינך יודע כלום!"

חזר המגיד ועיין שוב במאמר, ואמר: "ההסבר שנתתי קודם לכן נכון הוא. ואם כבוד

הרב יודע פירוש אחר, יאמר נא לי, ואראה מי כיוון לאמת."

"עמוד על רגליך", אמר הבעש"ט. כשקם ר' דוב בער על רגליו, התחיל הבעש"ט לומר

את הפרק מתחילתו. מיד התמלא הבית כולו אור גדול, ואש הייתה מלהטת סביבם.

באותו הפרק היו כמה שמות של מלאכים, ובכל פעם שאמר הבעש"ט אחד מן

השמות יכלו שניהם לראות את המלאכים בעיניהם ממש.

כשסיים את קריאתו, פנה הבעש"ט אל המגיד ואמר לו: "הפירוש שלך נכון היה,

אולם הלימוד שלך היה חסר נשמה."

מיד שלח המגיד את משרתו הביתה, והוא נשאר אצל הבעש"ט ולמד ממנו עוד

חוכמות גדולות ועמוקות.

ניתן באמת לראות מהסיפור כי מעלת הסיפורים אינה פחותה כלל ועיקר. הבעש"ט

לא סיפר סיפורים עממיים, אלא הייתה בהם משמעות גדולה. לפעמים המסר עובר

יותר טוב דרך הסיפור. כך גם בהתוועדויות, יש בהן לעיתים לימוד גדול ומסר חשוב

לחיינו. לא סתם רבי נחמן השקיע את מרצו בלכתוב סיפורי מעשיות.

אם כן, מה היא התוועדות? ניסינו לעמוד על המשמעות המדויקת, אבל למעשה כפי
שאמרנו לעיל, אין תשובה חד-משמעית. מה שנשאר הוא רק לבוא, להרגיש ולהבין.
לחיים לחיים!

אז... למה לומדים גמרא?

אהוד גרשוני

כמעט בכל מקום שמגיעים אליו, בכל בית ספר, בכל ישיבה או מכינה ובכל בית כנסת בין מנחה לערבית ובכל שיעור תורה שהוא, תמצאו מוזכרת או נלמדת הגמרא.

נשאלת השאלה, מה גורם לספר הזה – ספר שכתוב בארמית בארמית, ספר עם לוגיקה מאוד מיוחדת, ספר לא שגרתי, ספר שהוא בכלל סוג של פרוטוקול של דיונים הלכתיים שהתקיימו בבתי המדרש שבבל ולפעמים גם בבתי המדרש של ארץ ישראל, ספר שלא תמיד קל ללומדו ולא תמיד קל להבין – מה גורם לו להיות נדבך כל כך משמעותי בהלכה היהודית וחלק בלתי נפרד ממנה ובכלל מההווה הרוחנית של עם ישראל? מדוע כל כך חשוב ללומדו ולהכירו על שלל גווניו (ויש גוונים רבים...)?

אפשר לענות על שאלה זו בשני אופנים:

האופן ראשון הוא האופן החוויתי, והאופן שני הוא האופן המהותי.

אסביר תחילה מה כוונתי ב'אופן המהותי':

כולנו מכירים את האמרה המפורסמת "עם שאין לו עבר, אין לו עתיד". לכל עם יש חשיבות לדעת את ההיסטוריה שלו, להיות בקי בה ולהרגיש חלק ממנה בכל יום ויום, ולכל אדם מהעם הזה חשוב להתחקות אחר שורשיו ולהרגיש מחובר אליהם.

אנחנו אנשים דתיים, שומרי הלכה: מתפללים שלוש תפילות ביום, מניחים תפילין, שומרים שבת, מקפידים בה קלה כבחמורה, מחכים משך זמן בין אכילת בשר ואכילת חלב ועוד... מן הסתם, שורשם של כל ההלכות והמנהגים האלה הם בספרי ההלכה

היהודית: שולחן ערוך, רמב"ם ועוד. ספרי הפסיקה וההלכה הם המקור לכל אורח חיינו ולהתנהלותנו היומיומית, ואנו יודעים עד כמה חשוב להכיר את ההלכה ולשומרה על שלל פרטיה ודקדוקיה. אך עם זאת, גם אותם ספרים שציינו זה עתה התבססו על ספר מסוים שהיה המקור של כל ההלכות הכתובות בהן – זוהי הגמרא.

המילה 'גמרא' בארמית, משמעותה 'לימוד' – לימוד ההלכה.

שישה סדרי משנה שסידר וערך רבי יהודה הנשיא, מורכבים ממסכתות העוסקות בנושאים הלכתיים שונים, או בהנהגות שונות לדרך חיו של יהודי. כל מסכת מחולקת לפרקים ולמשניות. כל משנה היא מעין פסקה הלכתית בנושא מסוים.

המשניות הן הבסיס ל'תורה שבעל פה', להלכות שאינן כתובות בתורה, ובכלל, הן רובד נוסף לתורה, מעבר לחמשת החומשים ולספרי הנביאים והכתובים.

הגמרא היא פירוש למשניות הללו.

דמיינו לעצמכם שראש הממשלה יאמר בהצהרה מיוחדת: "בשבוע הקרוב אסור ללכת לשחק כדורסל". אנחנו נשאל את עצמנו: "הוא מתכוון רק כדורסל, אבל כדורגל מותר? או שהוא מתכוון שמכיוון שקר בחוץ אין לשחק כדורסל, ולכן גם כדורגל אי אפשר?"

ההצהרה הזו היא משל למשנה המביאה את ההלכה, והגמרא היא זו שמבררת מה בדיוק הייתה הכוונה של 'ההצהרה של ראש הממשלה', כלומר, המשנה.

לדוגמה, במשנה מסוימת כתובה ההלכה: "אור לארבעה עשר בודקים את החמץ לאור הנר", הלכה ההעוסקת כמובן כמנהג שכולנו נוהגים כיום, בדיקת חמץ בערב פסח בליל י"ד בניסן. הגמרא, או ליתר דיוק: החכמים שחיו בבתי המדרש בבל ובארץ

ישראל ושלדעותיהם מופיעות בגמרא, ישאלו על משנה זו: "מדוע בודקים את החמץ לאור הנר דווקא? מדוע לא לאור עששית?"

הגמרא תעיין במשניות, תענה תשובות, תשאל שאלות ביניים ובירור כמו, "אם יש לי מרפסת ויש לי שמש המאירה לי במקום אורו של הנר, האם אני יכול להסתפק באור השמש כדי לבדוק את החמץ?" ומעבר לכך, הגמרא אף תגדיר מהו חמץ! וכן על זו הדרך. התהליך שנמשך עד לפסיקת ההלכה של ימינו מורכב אם כך באופן הבא: התורה כתובה, המשנה דולה ממנה הלכות שלא בהכרח מופיעות בה במפורש, והגמרא מרחיבה את המשנה ופוסקת הלכות בעקבותיה. במקרים נוספים שלא בהכרח מופיעים במשנה ובספרי ההלכה היהודית, אוספת הגמרא את מגוון הדעות של החכמים (חכמי הגמרא מכונים 'אמוראים', וחכמי המשנה מכונים 'תנאים'), ופוסקת את ההלכה הסופית למנהגים שאנו נוהגים כיום. (לא היה אפשר להסתפק אך ורק בגמרא משום שפסיקת ההלכה לא תמיד כתובה במפורש בגמרא, ומעבר לכך, לפעמים גם ההלכות שאכן נפסקו בגמרא אינן מתאימות לימינו. לדוגמא, הלכות טומאה וטהרה שאיננו זוכים לקיימן בימינו, ועוד.)

הגמרא היא השורש שממנו יונקים וינקו ספרי הפסיקה ההלכתית היהודית (עם זאת, חשוב לציין שהגמרא אינה ספר הלכתי גרידא, אלא הרבה יותר מכך, ועל כך נפרט בהמשך).

אם כן, מדוע חשוב כל כך ללמוד גמרא? מדוע לא להסתפק בלימוד ספרי ההלכה כדי לדעת כיצד להתנהג כיהודי שומר תורה ומצוות, ולא יותר מכך?

התשובה טמונה בתשובה לשאלה אחרת: מדוע צריך וחשוב ללמוד ולקרוא את פרשת השבוע ואת התנ"ך?

יתרה מכך, למה פרופסורים למתמטיקה, לדוגמה, חוקרים ויודעים לא רק נוסחה מסוימת, אלא גם יודעים מהיכן היא הגיעה ומי המציאה?

מכיוון שההבנה מהיכן הגיעו הדברים שבהם אדם עוסק הופכת את העיסוק והלימוד לדברים כוללים הרבה יותר. כך אפשר להבין את ההיגיון שמאחורי הנוסחאות המקובלות, ולא רק 'להאמין' שהנוסחה או ההלכה נכונה, אלא גם להתחקות אחר מקורותיה. הלומד אותה והמבין אותה, מפיק מכך הרבה יותר תועלת והבנה, אפילו של ההלכה הכתובה.

כך אדם יהודי צריך לדעת מהיכן הוא הגיע. הוא צריך להכיר את התורה ואת התנ"ך על שלל פרטיהם, ולדעת שהם חלק בלתי נפרד מהווייתו ומאורח חייו בתור יהודי. בדיוק כמו שחשוב לכל יהודי לזכור את השואה הנוראה, להבדיל אלף אלפי הבדלות, כי היא חוקקה משהו בזיכרון העם היהודי, כך גם את התורה, שהיא השורש של חייו. כשיהודי לומד גמרא, הוא חוזר למקורותיו. הוא מכיר טוב יותר את ההיסטוריה שלו. הוא לא מסתפק בהבנה של אופן ההתנהגות הנדרשת ממנו במובן ההלכתי. היהודי הזה רוצה ללמוד את הספר שממנו נובעים אורח חייו והתנהלותו היומיומית. לדוגמה, הגמרא מראה כיצד לומדים מהתורה הלכות מסוימות, ואנחנו כנראה לא היינו לומדים את ההלכות הללו מהפסוק עצמו, לולא הגמרא. הגמרא אם כן איננה פסיקת הלכה גרידא, היא אף פירוש נוסף לתורה במובנים מסוימים(!).

בזכות לימוד הגמרא ניתן 'להיכנס לראש' של החכמים הגדולים בהיסטוריה היהודית, לדרך החשיבה שלהם, לדרך ההסתכלות שלהם על המציאות ברובד ההלכתי. מי שלומד גמרא מתחבר להיסטוריה היהודית ההלכתית בפרט ולהיסטוריה היהודית בכלל.

כל זאת באשר להיבט ההלכתי שבגמרא. אך הגמרא היא כל כך הרבה מעבר לכך. ראשית כול, הגמרא הוא ספר מיוחד. כמו שצינתי בפתיחת המאמר, הגמרא היא מעין פרוטוקול של הדיונים שנערכו בבתי המדרש שבבבל. האמוראים למדו משנה, וניסו להסביר אותה. אמורא אחד הסביר אותה באופן אחד, והשני באופן אחר. כל חכם יקשה על החכם השני, יביא סימוכין לדברים שלו ממקומות בעלי תוקף גדול יותר (פסוקים, משניות) וכל הדבר הזה מופיע בגמרא וכתוב בה מילה במילה. וכשיהודי קורא את הדיונים הללו, זהו דבר חווייתי. הקריאה של הדברים מאפשרת להרגיש ממש מה 'הלך' בבית המדרש. כשחכם אחד מקשה על השני, אומרת הגמרא לפעמים שהוא 'מתקיף ליה' – הוא ממש מתקיף את החכם שחולק עליו ואומר לו: "אתה לא צודק!". נסו להיכנס בדמיונכם לבית המדרש ולחוש את ההתקפה הזו. איזו אש ואיזה להט של תורה היו בבית המדרש! נסו להסכים עם אחד החכמים במחלוקת וממש להרגיש חלק ממנו, ותוך כדי למידת הדיון להיות 'בעדו' ולרצות שההלכה תיפסק כמותו.

בשל כל אלו, הגמרא, בשונה מספרים אחרים, היא אינה ספר פסיבי. אדם הלומד גמרא באופן פסיבי, באופן שבו הוא לא 'חי' את מה שקורה בבית המדרש, הוא קורא את הגמרא ופחות לומד אותה. לומד הגמרא צריך להיות אקטיבי. 'להיכנס לראש'. להבין מה קורה. לא לקרוא את הגמרא כאיזה סיפור על דיון נחמד בין שני תלמידי חכמים. וזהו אפוא המיוחדות שבספר זה, ספר שכשפותחים אותו – נכנסים לעולם אחר.

אך הגמרא היא יותר מספר הלכה או פרוטוקול של דיונים, בגמרא מופיעים גם... סיפורים. כן, כן: סיפורים על תלמידי חכמים מאותה התקופה. מעבר לכך, בגמרא מופיעות גם הנהגות והצעות להתנהלות יומיומית. לדוגמה, האמרה במסכת בבא מציעא ש"נח לו לאדם שייזרק לתוך כבשן האש ואל ילבין פני חברו ברבים", אמרה המדגישה את החשיבות של התנהגות נאותה בין אדם לחברו. כן מופיעים במסכתות השונות מדרשים על התורה (רש"י על התורה מסתמך פעמים רבות על הגמרא בפירושו).

כשיהודי לומד גמרא, הוא מקבל למעשה את התמונה הכוללת על היותו יהודי. הוא מתחבר לשורשיו, הוא לומד כיצד להתנהג, הוא נפגש עם מדרשי תורה, מבין את טעמי ההלכות היומיומיות שהוא מקיים, וכל הטוב הזה – בגמרא.

יש רבים שאומרים: "אבל הגמרא היא ספר מאוד קשה ללמידה!"

והמענה לכך הוא: נכון. הגמרא, בשל המיוחדות שלה, בשל העובדה שהיא איננה מפוסקת, ומשום שלא כולה כתובה בעברית של ימינו וחלק גדול ממנה כתוב ארמיות, אכן קשה ללמידה, ולא קל להבין אותה באופן שלם.

אז איך אם כן מצליחים להגיע לרמה גבוהה של הבנת הגמרא?

ראשית כול, יש מבחר ומגוון עצום של פירושים. יש שיעורים מקוונים רבים מאוד המסבירים את הגמרא באופן בהיר, צח וברור. שנית, הסוד הטמון בהבנת הגמרא הוא להבין את מהות הספר. להבין שמהותו של הספר הוא בירור ההלכה, שבספר נמצא מחלוקות בין חכמים, שנמצא בו סיפורים ואגדות ודברי מדרש על התורה. כשהאדם מגיע לגמרא כשהוא מבין 'מה היא רוצה ממנו', והוא נעזר בפירושים, מובטחת לו הצלחה גדולה בלימוד הגמרא, והנאה עד אין קץ.

הגמרא היא תענוג.

דמיינו שהיה ספר בתחום מסוים שאתם אוהבים מאוד, והספר מלא סיפורים והרחבות מעניינות בתחום הזה. הגמרא היא בדיוק הספר הזה – בתחום התורה, תחום שכולנו אוהבים, מרגישים מחוברים אליו ומתעניינים בו (ומי שלא – לא נורא, לאט לאט...).

כולי תקווה שלאחר קריאת מאמר זה, תוכלו ליהנות בשלמות מלימוד הגמרא, להתחבר לתורה ולקב"ה.

ירמיהו נתנאל יאיר הילו

כשלומדים את ספר ירמיהו, רואים שלירמיהו אין בחירה חופשית.

"וַיְהִי דְבַר ה' אֵלַי לֵאמֹר. בְּטָרֶם אֲצֹרְךָ [אַצְרֶךָ] בְּבֶטֶן יִדְעֶתִיךָ וּבְטָרֶם תֵּצֵא מִרְחֹם הַקִּדְשִׁיתִיךָ נָבִיא לַגּוֹיִם נִתְּתִיךָ. וְאָמַר אָהָה אֲדָכִי ה' הִנֵּה לֹא יִדְעֶתִי דְבַר כִּי נֶעַר אָנֹכִי. וַיֹּאמֶר ה' אֵלַי אֵל תֹּאמַר נֶעַר אָנֹכִי כִּי עַל כָּל אֲשֶׁר אֲשַׁלְחָה תֵּלַךְ וְאֵת כָּל אֲשֶׁר אֲצִוֶּה תִּדְבֹּר. אֵל תִּירָא מִפְּנֵיהֶם כִּי אֲתָךְ אֲנִי לְהַצִּלְךָ נָאִם ה'. וַיִּשְׁלַח ה' אֶת יָדוֹ וַיַּגַּע עַל פִּי וַיֹּאמֶר ה' אֵלַי הִנֵּה נָתַתִּי דְבָרִי בְּפִיךָ. רְאֵה הַפְּקִדְתִּיךָ הַיּוֹם הַזֶּה עַל הַגּוֹיִם וְעַל הַמַּמְלָכוֹת לְנִתּוֹשׁ וּלְנִתּוּץ וּלְהַאֲבִיד וּלְהָרוֹס לְבָנוֹת וּלְנָטוּעַ." ⁶¹

ירמיהו הוא הנציג של ה' בקרב עם והנציג של העם מול ה'. ירמיהו אינו יכול לעשות כלום לשני הצדדים. העם שונא אותו ורוצה להרוג אותו, וה' אומר לו: "וְאָתָּה אֵל תִּתְּפַלֵּל בְּעַד הָעָם הַזֶּה וְאֵל תִּשָּׂא בְּעֶדֶם רִנָּה וּתְפִלָּה וְאֵל תִּפְגַּע בִּי כִּי אֵינֹכִי שֹׁמֵעַ אֹתְךָ" ⁶². ירמיהו חייב להינבא, אך העם אינו רוצה לשמוע אותו. ירמיהו מנסה להציל את העם, וה' אוסר עליו. הוא רוצה לעזוב את תפקיד הנביא, אך ה' לא מאפשר לו: "פִּתִּיתִנִּי ה' וְאָפַת חֲזָקָתִנִּי וַתּוֹכַל הָיִיתִי לְשֹׁחֹק כָּל הַיּוֹם כֹּלָּה לַעֲג לִי. כִּי מִדֵּי אֲדַבֵּר

⁶¹ ירמיהו א, ד-י

⁶² ירמיהו ז, טז

אָזעק חָמֶס וְשָׂד אֶקְרָא כִּי הָיָה דָּבָר ה' לִי לְחֶרֶף וּלְקֶלֶס כָּל הַיּוֹם. וְאִמַּרְתִּי לֹא אֶזְכְּרֶנּוּ וְלֹא אֶדְבֹּר עוֹד בְּשִׁמּוֹ וְהָיָה בְּלִבִּי כְּאִשׁ בְּעֶרְתָּ עָצָר בְּעֶצְמֹתַי וְנִלְאַיְתִי כִּלְכֵּל וְלֹא אוּכַל⁶³.

דבר זה מראה שלירמיהו אין בחירה חופשית. על ירמיהו נכפה להיות נביא, וכאשר הוא בוחר לא להמשיך לנבא, ה' ממשיך למסור לו נבואות עד שהוא מוכרח לומר אותן, אחרת הוא מתפוצץ (כפשוטו).

ירמיהו מרגיש כל כך חסר אונים, עד כדי כך שהוא מקלל את היום שבו הוא נולד. ירמיהו מקלל את כל מי שקשור ללידה שלו.

"אָרוּר הַיּוֹם אֲשֶׁר יִלְדֵתִי בּוֹ יוֹם אֲשֶׁר יִלְדֵתִנִּי אִמִּי אֵל יְהִי בְרוּךְ. אָרוּר הָאִישׁ אֲשֶׁר בָּשָׂר אֶת אָבִי לֵאמֹר יִלְד לָךְ בֶּן זָכָר שְׂמִיחַ שְׂמִיחָהוּ. וְהָיָה הָאִישׁ הַהוּא כְּעָרִים אֲשֶׁר הָפָךְ ה' וְלֹא נָחֵם וְשָׁמַע זַעֲקָה בְּבִקְרָה וּתְרוּעָה בְּעֵת צָהָרִים. אֲשֶׁר לֹא מוֹתֵתִנִּי מִרְחֹם וְתָהִי לִי אִמִּי קִבְרִי וְרִחְמָה הֶרֶת עוֹלָם. לָמָּה זֶה מִרְחֹם יִצְאֹתִי לְרֹאוֹת עֲמָל וַיִּגְוֶן וַיִּכְלוּ בְּבִשְׁתַּי וְיָמַי⁶⁴."

עם כל זה, הוא לא הצליח לשנות כלום, לפי איך שנראים הדברים: הוא לא הצליח להציל את העם בדורו משום שהעם לא הקשיב לו, הוא לא הצליח להחזיר בתשובה מישהו שיכול לשנות את העם, והבית אף חרב בימיו. גם אחרי החורבן, אף על פי שראו מה קרה, וראו שאת הכול ניבא ירמיהו, הם 'שמים עליו פס'. הוא אומר להם

⁶³ ירמיהו פרק כ פסוקים ז-ט

⁶⁴ ירמיהו פרק כ פסוקים יד-יח

להישאר בארץ, והם הולכים למצרים אף שהוא אומר להם לא ללכת ושיהרגו אותם שם.

למה ה' נותן את הנבואה לאדם שנמצא מלכתחילה ב'נקודת פתיחה' גרועה? הוא הרי נער, מגיע מעיר שולית ביהודה (ענתות), וגם אין לו השפעה גדולה על העם! למה לא לתת את הנבואה למבוגר שיודע מה הוא עושה, או לתת לשר את הנבואה? לשניהם יש 'נקודת פתיחה' הרבה יותר טובה משלו, יש להם יותר השפעה על העם – להם צריך לתת את הנבואה!

התשובה לשאלה זו מגיעה מנתון די חשוב בתקופתו של ירמיהו: העם. העם מקולקל לגמרי. ההנהגה משוחדת לגמרי. לא אכפת להם מכלום. הם אגואיסטים. עושים ככל העולה עם רוחם, ואם מישהו מתנגד אליהם, הם הורגים אותו בעינויים. ירמיהו קם נגד המנהיגים כל הזמן, וכל פעם ניסו להרוג אותו בדרכים שונות. היו פעמים שבהן הרעיבו אותו, ששמו אותו בבוץ טובעני כדי שיטבע, והיו דרכים נוספות רבות שבהן ניסו להרוג אותו.

לכן ה' צריך לבחור אדם שאין לו שום קשר לדבר הזה, למנהיגות הנוכחית. ירמיהו מושלם לתפקיד. ה' יצר אותו מושלם לתפקיד. הוא גר בגבול של המדבר, ילד בלי שום נגיעה למלוכה, אין לו שום אינטרסים ושום רצון לצאת נגד הממלכה. ה' מציע לו שתי אפשרות – נבואה או סבל. אומנם נראה שאין לו בחירה, אך דווקא יש לו. אם יש שתי אפשרויות – זוהי בחירה. ירמיהו בחר בנבואה, התחרט עליה, ואז בחר

באפשרות השנייה. התוצאה הייתה שהוא המשיך לנבא, והפעם הוא יודע מה התוצאות של 'לא'.

אפשר לומר: 'ירמיהו מסכן, ירמיהו לא הצליח לשנות כלום, ירמיהו הוא נביא שאף אחד לא אוהב, ירמיהו ככה וירמיהו ככה', אך אפשר להסתכל על הדברים אחרת. ירמיהו חי לנצח. חיי נצח הם חיים שאחרי שהאדם מת זוכרים אותו, זוכרים את מה שעשה.

בהחלט יכול להיות שירמיהו לא ניבא בכלל לדור שלו. אפשר לומר שהוא בעיקר נביא לדורות, ופחות נביא לדורו. בדורו הוא לא הצליח להציל את העם, אך יש דברים רבים שאפשר לומר שנאמרו לדורות שלנו. מסר שהוא העביר במילים שלו אך לא השפיע בדור שלו, ייתכן שישפיע בדורות שלנו.

ירמיהו הוא אומנם נביא החורבן והנביא שראה את שריפת המקדש, אך ממנו מתחילה הגאולה.

"אמר ירמיהו: כשהייתי עולה לירושלים, נטלתי עיני וראיתי אשה אחת יושבת בראש ההר, [לבושיה] שחורים ושערה סתור, צועקת מבקשת מי ינחמנה. ואני צועק ומבקש מי ינחמני. קרבתי אצלה ודברתי עמה ואמרתי לה: 'אם אשה את דברי עמי, ואם רוח את הסתלקי מלפני'. ענתה ואמרה לי: 'אינך מכירני?! אני היא שהיו לי שבעה בנים יצא אביהם למדינת הים עד שאני עולה ובוכה עליו, הרי שניבא ואמר לי נפל הבית על שבעה בניך והרגם, איני יודע על מי אבכה ועל מי אסתור שעריי'. עניתי ואמרתי: 'אין

אתה טובה מן (עמך) [אמי] ציון והיא עשויה מרעית לחיות השדה'. ענתה ואמרה לי:
'אני אמך ציון, אני היא אם השבעה, שכן כתב: 'אומללה יולדת השבעה' (ירמיה טו,
ט). אמר לה ירמיה: דומה מכתך (למכת) [למכתו] של איוב, מאיוב נטלו בניו ובנותיו
וממך נטלו בניך ובנותייך. מאיוב נטלתי כספו וזהבו, וממך נטלתי כספך וזהבך. לאיוב
השלכתי לתוך האשפה, ולך עשיתי אשפה של זבל. וכשם שחזרתי ונחמתי את איוב,
כך אני עתיד לחזור ולנחמך. לאיוב כפלתי בניו ובנותיו, ולך אני עתיד לכפול בניך
ובנותייך. לאיוב כפלתי כספו וזהבו, ולך אני עתיד לעשות כן. לאיוב נערת מן אשפה,
ועליך הוא אומר: 'התנערי מעפר קומי שבי ירושלים' (ישעיה נב, ב). בשר ודם בנה
אותך, בשר ודם החריבך. אבל לעתיד לבא אני בונה אותך, שכן כתוב: 'בונה ירושלים
ה' נדחי ישראל יכנס' (תהלים קמז, ב). 'אמן במהרה בימינו הקב"ה יקיים את המקרא
שכתב עלינו: 'ופדויי ה' ישובו ובאו לציון ברינה וגו'' (ישעיה לה, י)."⁶⁵

בפסיקתא מדובר על ירמיהו לאחר חורבן המקדש. הוא רואה את ציון מבכה על בניה,
והוא מנחם אותה שאומנם היא נראית עכשיו רע ומצבה רע מאוד, אך אפשר ללמוד
ממי שקרו לו דברים דומים – איוב. איוב היה במצב הרע ביותר, וה' החזיר לו פי כמה
וכמה ממה שהיה לו.

לסיכום:

1. לירמיהו אכפת מהעם, והוא יעשה הכול בשבילם (אפילו כשמנסים להרוג
אותו הוא לא מפסיק).

⁶⁵ פסיקתא רבתי כו

2. ה' מקפיד מאוד על העם, עד כדי כך שהוא אינו רוצה שירמיהו יתפלל בעדם.
 3. העם אינו אוהב את ירמיהו.
 4. ירמיהו נביא לדורות, ויש בדבריו שישפיעו על כולנו.
 5. אומנם ירמיהו הוא נביא החורבן, אך ממנו מגיעה הנחמה, כמו איוב שהיה לו רק רע בהתחלה, אך ה' החזיר לו טובה פי כמה. כך ירושלים תחזור למעמדה ולמקומה, פי כמה וכמה ממה שהייתה.
- הלוואי שנוכל לאהוב אנשים ולא לאבד תקווה אפילו אם קורים דברים לא לפי התכנון, ואפילו אם אנשים שונאים אותנו.
- שייבנה בית המקדש במהרה בימינו, אמן.

דין עניית אמן על ברכות שמברכים האשכנזים ישר אל מוכתרי

בכל פעם שאני נוסע עם אחד מהמורים שלי ופתאום אני שומע אותו מברך 'תפילת הדרך' בשם ומלכות, מייד אני חושב: 'רגע, זו נסיעה של 72 דקות?!'

ותמיד אני נזכר באותה תשובה: 'אההה! אחינו האשכנזים מברכים בשם ומלכות גם בנסיעה קצרה מ-72 דקות, ובגלל זה הוא מברך בשם ומלכות'. הדבר שני שאני חושב עליו הוא: 'האם אני יכול לענות אמן אחרי הברכה הזו? אולי אני חייב לענות אמן? הרי הספרדים לא מברכים בשם ומלכות בנסיעה כזאת!'

זו הייתה דוגמה, וכעת נרד לעומקה של הלכה, נצטט כמה מקורות, בפרט שו"תים, וננסה להסיק מסקנות.

כדי להבין את המחלוקת נראה את שורש המחלוקת בין הספרדים לבין אשכנזים בעניין הזה. יש מחלוקת גדולה בשאלה האם איסור של ברכה לבטלה הוא מדאורייתא או מדרבנן. פוסקים אשכנזים, רבנו תם הוא הבולט שבהם, אומרים בבירור שזה מדרבנן, ואין ספק בדבר. אבל מדברי הרמב"ם קצת קשה להסיק מסקנות. לדבריו, על איסור ברכה לבטלה חייבים מלקות. וקשה: הרי אם האיסור הוא מדאורייתא, נפסק להלכה שאין לוקים על 'לאו שאין בו מעשה', וברכה לבטלה היא לאו שאין בו מעשה! אם כך מדוע מלקים אותו לשיטת הרמב"ם? נראה שזה מצווה מדרבנן, ועונשה הוא מכת מרדות!

התשובה לכך היא שהאיסור של ברכה לבטלה נלמד מלאו של 'לא תשא', ובמסכת שבועות מגיעים למסקנה שלא זו הוא לאו מיוחד, ואף שאין בו מעשה – לוקים עליו.

כך פסק גם מרן ה'שולחן ערוך', וזהו השורש של 'סב"ל' – 'ספק ברכות להקל'.

מסכת ברכות מז ע"ב:

"תנו רבנן: אין עונין לא אמן חטופה, ולא אמן קטופה, ולא אמן יתומה, ולא יזרוק ברכה מפיו. בן עזאי אומר: כל העונה אמן יתומה, יהיו בניו יתומים. חטופה – יתחטפו ימיו. קטופה – יתקטפו ימיו. וכל המאריך באמן, מאריךין לו ימיו ושנותיו."

רואים פה את החשיבות של עניית אמן, ומצד שני רואים את החומרה של אמן בלי ברכה ושל אמן 'חטופה' או 'קטופה'.

שו"ת הר צבי אורח חיים א סימן לח:

"אם ספרדי עונה אמן על ברכת תפלין שמברך אשכנזי? ...וראיתי במשנה ברורה, בביאור הלכה (סוף סי' רטו) שכתב: 'ומ"מ נראה, דאם אחד נוהג כאיזה דעה ואותה דעה לא הודחה לגמרי מן הפוסקים, אף דמן הדין אינו מחויב לענות עליו אמן וספק אמן לקולא, מ"מ אין איסור אם עונה עליו וכמו שכתב הפמ"ג באות א' שאין בו חשש', עכ"ל. ולכאורה נראה דכללא כייל בכל מיני ברכות, דמותר לענות אמן על כל ברכה שלא הודחתה לגמרי מההלכה. וא"כ מעתה בנידון השינוי בין כתב אשכנזי לספרדי, דבודאי לית כאן דיחוי מההלכה, לא מיבעיא דשרי לענות אמן, אלא דגם מחויב הוא לענות, מכיון

דליכא חשש איסור למה לא יהא מחויב לענות אמן מספק, ובפרט דהמברך
אומר ועושה כדינו.

עב"פ, בעיקר השאלה יפה העלה כת"ר דמחויב לענות אמן על ברכת אשכנזי,
ואין להאריך בזה."

הרב צבי פסח פרנק זצ"ל פוסק כאן שאם למשל ספרדי שמע ברכת הלל של אשכנזי,
הוא **חייב** לענות אמן, אף שמצידו זוהי ברכה לבטלה. מכיוון שהמברך נוהג כדיון, הוא
חייב לענות אמן.

כעת נעיין בשו"ת 'יחווה דעת', חלק ד סימן לא:

"ודע שיש לדון בספרדי שמתפלל עם אשכנזים בראש חודש, אם יענה אמן
אחר ברכת השליח צבור שמברך על ההלל. כי הנה מבואר בשו"ת הרמב"ם
(ירושלים תרצ"ד, סימן פ"ד), שהואיל ואיסור ברכה שאינה צריכה מן התורה,
שנאמר 'לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא', לכן אסור לברך מספק, וגם יש
להזהר שלא לענות אמן על ברכה כזאת, וכל העונה אמן אחר ברכה לבטלה או
ברכה שמסופק חיובה הרי הוא עתיד ליתן את הדין. ע"כ. ומכיון שאנו
חוששים לפסק רש"י והרמב"ם, ומרן השלחן ערוך, שלא לברך על קריאת
ההלל בראש חודש, הרי ברכה זו מסופק חיובה, ואין לענות אמן אחריה. והן
אמת כי המשנה ברורה בביאור הלכה (סוף סימן רט"ו) כתב, שאם אחד נוהג
לברך כדעה שלא נדחית לגמרי מן הפוסקים, אף על פי שאינו חייב מן הדין
לענות אמן, שספק אמן לקולא, מכל מקום אם עונה אמן אין בזה איסור. ושכן

מוכח בפרי מגדים שם. ע"ש. וכן כתב הגאון רבי שלמה קלוגר בשו"ת האלף לך שלמה (חלק אורח חיים סימן נ"ז). ע"ש. אך לכאורה מדברי הרמב"ם הנ"ל לא משמע כן. וכן נראה ממה שכתב בשו"ת יכין ובועז (סימן קי"ח), שהרשב"ץ והרשב"ש לא היו עונים אמן אחר ברכת הקידוש שאומר השליח צבור בבית הכנסת בליל שבת. ואף על פי שפוסקים רבים קיימו מנהג זה, ובכללם הרשב"ץ עצמו. וכמו שכתבנו בשו"ת יביע אומר חלק א' (סימן ט"ו אות כ"ה). ועיין בפרי מגדים (סימן כ"ה אשל אברהם סק"י) שכתב, שיש להסתפק במי ששומע מחבירו ברכת על מצות תפילין, על תפילין של ראש, אם יענה אמן, שהרי יש מחלוקת אם יברך על תפילין של ראש, וקיימא לן בשלחן ערוך או"ח (סימן רט"ו) שאין לענות אמן אחר ברכה לבטלה, וברכה זו היא בספק. וכן כתב בספר כרם שלמה שם. וכן כתב בשו"ת הרמ"ץ (חלק אורח חיים סימן י"ג). ע"ש. ועיין בשו"ת יין הטוב (סימן כ"ד) מה שכתב בזה. ונראה שבכל כיוצא בזה יענה אמן בלבד, וכמו שכתב בספר כף החיים (סימן כ"ה סק"מ). ע"ש."

הרב עובדיה יוסף זצ"ל פוסק כאן שאין לענות אמן על ספק ברכה, אלא יענה בליבו! למסקנה: אם מישהו שמע ספק-ברכה, או ספרדי ששמע אשכנזי מברך ברכה שהוא אינו נוהג לברך, וכן הפוך:

לפי הרב צבי פסח פרנק זצ"ל חייב לענות אמן.

לפי הרב עובדיה זצ"ל הוא יכול לענות בליבו.

חידושים ופנינים על פרשות השבוע אשוריה דורפמן

פרשת לך לך

"וַיְהִי רָעַב בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לְגִיּוֹר שָׁם כִּי כָבֵד הָרָעַב בְּאֶרֶץ."

אולי זהו גם רעב שמוזכר בפסוק: "לא רָעַב לִלְחָם וְלֹא צָמָא לַמַּיִם כִּי אִם לְשִׁמְעַת אֶת דְּבַר ה' (ספר עמוס פרק ח, פסוק יא)

אם כן, מדוע ירד אברם מצרימה? אולי כי כבר 'כבד הרעב בארץ', עד שנעשה בלתי נסבל. אבל מאברהם אבינו לכאורה מצופה לא להתייאש, ואם יש מחסור במים – אפשר לחפור בארות, מבקום לרדת למצרים.

אולי אברהם הלך לשם כדי לקרוא בשם ה'.

גם בימי יעקב היה רעב, והוא אמר לבניו ללכת למצרים 'כי יש שבר במצרים', ואולי הם הלכו לתקן את ה'שבר' הזה.

אולי אברהם היה צריך ללכת אל הנילוס כדי להתחבר למקור המים שהיה שם, למים כלשהם, ואפילו של מצרים – העיקר להתחבר לברכה, לרדת לשורש – למקום שבו כרגע ישנה ברכה. החיבור, מה שקיים במצב של רעב, לשם צריך ללכת, לשם צריך להתחבר. צריך ללכת למקום שיש בו מים, אפילו אם זה במצרים, כי כרגע שם יש מים, שם ציווה ה' את הברכה, ולשם צריך להתחבר, כמה שיותר מהר ובלי חשבונות

כלל. אין כאן לא זמן ולא מקום, שמא גם משם תאבד הברכה. כמו שמצינו במעשה אותה אישה שאמרה לעבדה שיביא לה סולת, ועד שאמר לה 'יש משהו כזה, ויש משהו כזה' – אדהכי והכי – כבר לא נשארה סולת לקנייה. הרי אברהם יכול היה לומר שלרדת למצרים זה 'לא שייך', אבל במצב של רעב – אין חשבונות. חייבים ללכת כמה שיותר מהר למקום שבו יש ברכה, שבו יש מים, ולהתחבר 'ולתפוס' את מה שנשאר מהנשמה, מהנפש, מגילוייה, מהקשר של האדם עם עצמו – עם עצמיותו. להתחבר לכל מים שאפשר לחזור אליהם, להתחבר אל הברכה, ומשם לעלות לארץ כנען להביא את הרפואה לרעב. רק מי שמחובר, יכול לפעול בעולם ובמציאות. לכן אולי מיהר אברהם למצרים, ואחר כך, כשהכריחו פרעה, עלה אברהם בחזרה, כשהוא 'כבד מאוד' – הרבה ברכה שהוא יכול להביא לעולם. אין מים אלא תורה, וכן "מים קרים על נפש עֵיפָה", והמצווה הכי גדולה שבה אני צריך להתמקד, היא להתחבר. וכן, לשמור את דרך עץ החיים – לאמור – אין החיבור נעשה באופן חד פעמי, ואז חלילה אפשר לשכוח אותו, חס ושלום. חייבים לשמור על הדרך אל עץ החיים, וכשיש דרך בין שני מקומות – הם מחוברים זה לזה.

פרשת חיי שרה

ותמת שרה

"ר' יהודה אומר: כיון שהגיע החרב על צוארו פרחו ויצאה נפשו של יצחק, וכיון שהשמיע קולו מבין הכרובים ואמר לו 'אל תשלח ידך', נפשו חזרה לגופו וקם ועמד יצחק על רגליו, וידע יצחק שכך המתים עתידים להחיות. ופתח ואמר: 'ברוך אתה ה' מחיה המתים'." (פרקי דר' אליעזר, ל"א)

ראינו במדרש שיצחק אבינו ע"ה, אחרי שפרחה נשמתו מחמת העקידה, חזרה נפשו לגופו.

"וכשבא אברהם מהר המוריה, חרה אפו של סמא"ל, שראה שלא עלתה בידו תאות לבו לבטל קרבנו של אברהם, מה עשה, הלך ואמר לשרה: 'אי שרה, לא שמעת מה שנעשה בעולם?' אמרה לו: 'לאו'. אמר לה: 'לקח אישך הזקן לנער יצחק והקריבו לעולה, והנער בוכה ומייליל שלא יכול להנצל'. מיד התחילה בוכה ומייללת, בכתה שלש בכיות כנגד שלש תקיעות, שלש יללות כנגד שלש יבבות, ופרחה נשמתה ומתה. בא אברהם אבינו ומצאה שמתה, שנאמר: 'ויבא אברהם לספוד לשרה ולבכותה'." (פרד"א, פרק ל"ב)

ויש לשאול – מדוע אצל יצחק חזרה נשמתו לגופו, ואצל שרה לא? אם אצל יצחק כך, אצל שרה לא כל שכן?!

אולי ההבדל בין מות שרה לבין החזרה לחיים אצל יצחק הוא שאצל יצחק לא לחינם חזרה נשמתו לגופו, אלא מה שהקב"ה החזירה לו באותה שעה, הוא בשביל שידע הקב"ה שכשיבוא לביתו יגלה ששרה אימו נפטרה, ולכן עוד לפני חזרתו לביתו החזיר לו הקב"ה את נשמתו, כדי שידע שכך עתידים המתים לחיות, שתהיה תחיית המתים, ורק אז, אחרי שידע את זה בצורה הזאת – שזה קרה לו בעצמו, הוא יגיע הביתה ויגלה שאימו, שרה, נפטרה. וכך, כהכנה למות שרה, פתח יצחק ואמר: 'ברוך אתה ה' מחיה המתים'. ונעשה לו נס זה כדי להכינו ולנחמו על מות שרה אמו – אימנו.

מדוע אברהם לא התפלל על שרה שתחיה, כמו שאלישע ואליהו התפללו על הילד שיחיה? הרי בדין 'לא תעמוד על דם רעך' אין הבדל בין אדם מבוגר לצעיר! את שניהם יש חיוב להציל – משמעות החיים של שנים זהה, חיי שניהם קדושים, ואף על פי שלכאורה היה מקום להציל את הצעיר על פני הזקן, שהרי הזקן כבר חי מספר שנים, בכל זאת גם את הזקן חייבים להציל. בהלכה השיקול 'כמה זמן יישאר לזה לחיות ולזה לחיות' – אינו קיים, וכך אי אפשר לכאורה לומר שכיוון ששרה הייתה זקנה, לא ניסה אברהם להצילה.

מצד שני, אם היה מתפלל עליה שתחיה, הוא היה מתפלל עליה לעולם שלא תמות? לעד? הרי כל אחד 'צריך' למות מתישהו. אם כן, מדוע יש חובה להציל ממוות גם אדם בן מאה ועשרים? אולי כי לא אנחנו קובעים כמה כל אחד יחיה. אנחנו צריכים מצידנו

לעשות את מרב ההשתדלות, ומה שיקרה בסוף, מי יחיה ועד מתי, זה כבר עניינו של הקב"ה. גם אברהם לא התפלל על יצחק שיחיה. המוות אינו תלוי בנו לאחר שהוא קרה. כלומר: תחייתם של המתים היא רק ברצון ה' – 'בעת שיעלה רצון מאת הבורא יתברך שמו'.

אך אם כן, מדוע התפלל אלישע על הנער שיחיה? אולי משום שזו נראתה לו השתדלות שהוא יכול וצריך לעשות. אם כן – מה בנוגע לאברהם? הוא לא ראה זאת כך?

[ייתכן שאצל אלישע הילד לא מת לגמרי. הרי לא תולים לכאורה את ההחייאה שלו רק בתפילה וכו', אלא 'יוחם בשר הילד'. ועיין ב'בעל הטורים' בפרק כג פסוק ב, בד"ה "ולבכתה"⁶⁶].

אברהם אומר לאליעזר: "כִּי אֶל אֲרָצִי וְאֶל מוֹלְדֹתַי תֵּלֵךְ" – לכאורה הוא מבקש ממנו לעשות תנועה הפוכה מזו שאמר לו הקב"ה: "לֵךְ לְךָ מֵאֲרָצְךָ".

עוד אומר אברהם לאליעזר שבשום אופן לא ישיב את בנו שמה. לו, לאליעזר, הוא כן אומר לצאת מהארץ, אך על יצחק הוא אומר לאליעזר שבשום אופן לא יוציא אותו לחו"ל.

⁶⁶ "ולבכתה. כ"ף קטנה, שלא בכה אלא מעט, לפי שזקנה היתה. אי נמי שהיתה כמו גורמת מיתתה, שמסרה דין ועל כן נענשה היא תחילה, והמאבד עצמו לדעת אין מספידין אותו." – 'בעל הטורים' שם.

אולי התנועה שאברהם מבקש מאליעזר לעשות, היא יציאה. אבל זו לא סתם יציאה – זו יציאה על מנת להביא את רבקה (כפי שגם אמרו חז"ל, שמותר לצאת לחו"ל כדי לישא אשה). התנועה צריכה להיות תמיד לכיוון ארץ ישראל, ולכן, אברהם מזהיר את אליעזר שלא יוציא את יצחק מהארץ, כי אין המטרה רק לחתן את יצחק, אלא גם להביא את רבקה לארץ ישראל, ולכן אומר אברהם לאליעזר לצאת – על מנת להביא את רבקה. כלומר: המטרה ביציאתו של אליעזר לחו"ל אינה בשביל חוץ לארץ, בשביל ללכת לשם. זו איננה תנועה של יציאה מהארץ, הליכה בכיוון ההפוך מהציווי: 'לך לך'. אלא זוהי הליכה בשביל ארץ ישראל, בשביל להביא את רבקה אל הארץ, ולא כדי להשיב את יצחק לשם. ואף על פי שזו תנועה שבאופן פשוט היא יציאה מהארץ, בסופו של דבר התנועה הזאת היא תנועה של הליכה אל הארץ – הבאתה של רבקה ארצה, והיא בעצם קיומו של הציווי 'לך לך'.

אברהם אומר לאליעזר: "הַשְׁמֵר לְךָ פֶּן תָּשִׁיב אֶת בְּנִי שָׁמָּה". ובספר דברים כתוב: "וְהָיָה הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֵיכֶם בּוֹ לְשָׁכֵן שָׁמוֹ שֵׁם שָׁמָּה תָּבִיאוּ אֶת כָּל אֲשֶׁר אָנֹכִי מִצְוֶה אֶתְכֶם עוֹלֹתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם מַעֲשֵׂרְתֵיכֶם וְתִרְמַת יִדְכֶם וְכָל מִבְּחַר נַדְרֵיכֶם אֲשֶׁר תִּדְּרוּ לַה' ⁶⁷ ⁶⁸". על יצחק נאמר שהוא 'עולה תמימה', ואת עולותיכם – תביאו רק

⁶⁷ דברים יב, יא

⁶⁸ וכן "והבאתם שמה עולותיכם וזבחיכם ואת מעשרתיכם ואת תרומת ידכם ונדריכם ונדבתיכם ובכרת בקרכם וצאנכם" (דברים יב).

'שמה' – בארץ ישראל. וכיוון שיצחק הוא 'עולה תמימה', אברהם אומר: "השמר לך פן תשיב את בני שמה", כי יצחק - כמו קורבן העולה – מקומו הוא אך ורק בארץ ישראל. ואם יוצא חוץ למקומו – בעולה – הרי הוא נפסל.

"אולי לא תאבה האשה ללכת אחרי". המילים "לא תאבה לו" נאמרו על המסית לעבוד עבודה זרה, וכן "לא יאבה ה' סלח לו".

אמרו חז"ל שהדר בחוצה לארץ דומה כמי שעובד עבודה זרה. 'ואם לא תאבה האשה' – אל תשב את בני שמה, ולא תאבה לו למי שאומר לך לעשות כן. ו"לא יאבה ה' סלוח לו" – אם יעשה כן וישכון בחו"ל, ששם דומה למי שעובד עבודה זרה.

"אולי לא תאבה האשה" – זה נראה שיש לאליעזר דאגה: 'אולי היא לא תאבה?' וכשאליעזר נמצא בבית של רבקה, הוא אומר למשפחתה: "ואמר אל אדני אלי לא תלך האשה אחרי. ויאמר אלי..." למי שיש דאגות אברהם אבינו מראה את הפתרון – "ויאמר אלי", הוא אמר 'אליו', אל אליעזר. הוא פנה אליו, במובן הפנימי יותר, ישירות, אל הנקודה העמוקה של הלב, אל מה שבאמת מפריע לו. כי מה שמפריע לו האמת אלה לא הדאגות – כלומר – לא דאגה ספציפית כזו או אחרת. יש אצלו משהו אחר שמסתתר מעבר לכל הדאגות. אברהם מלמד אותנו: לשם צריך לפנות, באופן ישיר.

פרשת ויצא

"אם יהיה אלהים עמדי ושמרני בדרך הזה אשר אנכי הולך ונתן לי לחם לאכל ובגד ללבוש⁶⁹". 'בעל הטורים'⁷⁰: "ללבוש. ב' במסורה. הכא, ואידך ללבוש את הבגדים. מלמד שיעקב היה כהן גדול, כדאיתא בבראשית רבה: אמר הקב"ה למיכאל, 'אתה עשית יעקב כהן גדול שלי בעל מום והוא צולע על ירכו, חייך שאתה צריך להיות כהן גדול למעלה במקומו'. וזהו שאמר 'ונתן לי לחם לאכול ובגד ללבוש', שתקיים לי הכהונה שקניתי מעשו שהעבודה הייתה בבכורות."

ולפי זה 'בגד ללבוש', היינו בגדי הכהונה, ו'לחם לאכול', היינו לחם הפנים.

פרשת וישלח

"ויאמר אליו אדני ידע כי הילדים רכים והצאן והבקר עלות עלי ודפקום יום אחד ומתו: כל הצאן⁷¹".

מדרש שכל טוב⁷²: "והצאן והבקר עלות עלי. אלו ישראל, כדכתיב, '[ואתן] צאני צאן מרעיתי' (יחזקאל לד לא), הלואי שיהיו מדברים בזכותי. 'ודפקום יום אחד', כגון בימי המן ובימי אנדרינוס קיסר. ואלולי רחמי הקב"ה 'ומתו כל הצאן'."

אמרנו⁷³ שהמילה 'עלי', היא ראשי תבות של עשו לבן ויוסף.

⁶⁹ בראשית כח, ח

⁷⁰ בעל הטורים, בראשית כח, ב

⁷¹ בראשית לג, יג

⁷² מדרש שכל טוב, בראשית לג, יז, מז-מו

ואולי 'עלי', עשו לבן ויוסף, 'ידפקום יום אחד' – כגון בימי המן – שהוא מזרעו של עשו, אם ילך יעקב עם עשו.

ובמדרש אבכיר: "אדני יודע כי הילדים רכים. אמר לו יעקב, 'אני רואה שיסורין עתידין לבוא מבניך על ילדי, אלא נהוג אתה בשררותך ושמש בכתרך, עד שיעמוד משיח מחלצי ויקבל המלכות ממך', שנאמר: 'יעבור נא אדוני לפני עבדו'."

ולפי זה, "עלות עלי ודפקום יום אחד ומתו כל הצאן", היינו שזרעו של יעקב עתיד לסבול מזרעו של עשו, כמו שאמר יעקב: "ונאספו עלי והכוני" – עד שיעמוד משיח – היינו יוסף – משיח בן יוסף, שיקבל המלכות מעשו.

ויהי רצון שנזכה שיעלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו, ואז: "וְהָיְתָה לָהּ הַמְּלוּכָה", "וְהָיָה ה' לְמֶלֶךְ עַל כָּל הָאָרֶץ."

פרשת ויגש

רש"י בראשית מה, כז: "את כל דברי יוסף. סימן מסר להם: במה היה עוסק כשפרש ממנו – בפרשת עגלה ערופה, זהו שנאמר, 'וירא את העגלות אשר שלח יוסף', ולא נאמר, 'אשר שלח פרעה'."

מה העניין של עגלה ערופה פה?

⁷³ ראו לעיל במאמר 'עברתם אותי'

בעגלה ערופה כתוב: "וְעָנוּ וְאָמְרוּ יָדִינוּ לֹא שִׁפְכָה [שִׁפְכוּ] אֶת הַדָּם הַזֶּה וְעֵינֵינוּ לֹא

רָאוּ. כִּפֹּר לְעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר פָּדִיתָ ה' וְאַל תִּתֵּן דָּם נָקִי בְּקֶרֶב עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל."

ובזה שנתן להם יוסף עגלות רצה לרמז להם שליבו שלם ושהוא מוחל להם מתוך

שתשובתם אמיתית. מוחל הוא להם, וכאילו ידיהם לא שפכו את הדם הזה, שבו

נאמר: "וְגַם דָּמוֹ הִנֵּה נִדְרָשׁ. " (וּדְרָשׁוּ – 'דְּמוֹ וְדָם הַזֶּקֶן'). ולפי שמחל להם ונתן להם

עגלות, כאילו הוא מתפלל "כִּפֹּר לְעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר פָּדִיתָ."

ואולי מה שאומר הפסוק "וְאַל תִּתֵּן דָּם נָקִי", בזה התפלל יוסף על עשרת הרוגי

מלכות שנשפך דמם על מכירתו של יוסף.

פרשת ויחי

"לֹא תִרְאֶה אֶת שׁוֹר אָחִיךָ אוֹ אֶת שִׂיּוֹ נִדְחִים."

"כִּי בְּאַפִּים הָרְגוּ אִישׁ וּבְרִצְנָם עָקְרוּ שׁוֹר", פירש רש"י ש'שור' זה יוסף.

אם כן, אולי גם כאן באבידה ניתן לפרש ש'שור' רומז ליוסף, ועל זה נאמר: "הָשֵׁב

תְּשִׁיבָם לְאָחִיךָ", היינו לבנימין, או את בנימין ליוסף, שהורידו את בנימין למצרים אל

יוסף והשיבו את זה אל זה. וזה שנאמר "שור אחיך" – "אֲבָל אֲנִשְׁמִים אֲנַחְנוּ עַל

אָחֵינוּ", גם זה אולי אם כן רומז ליוסף.

'שה', אולי אלה ישראל, שנמשלו לשה. וכמו שאומר המהרש"א – שה דאבידה לדברי הכול קשיא, וכפירוש שם על הגלות שישראל בגלות היינו שה דאבידה.

מהרש"א, 'חידושי אגדות', מסכת מכות דף כד ע"א: "שנאמר: 'תעיתי כשה אובד בקש וגו'". אמר תעיתי כשה אובד המתבקש מבעליו, כן בקש עבדיך האובד בגלות. ואף שפשע העבד בך, הנה 'מצותיך לא שכחתי', והם עמי בגלות, וראוי לך לבקש אותי בשביל מצותיך אשר עמי. ובדרך צחות נאמר בזה הכתוב לפי מ"ש בפ' אלו מציאות דשה דכתבה בפרשת אבדה לכ"ע קשיא דלא איצטריך ליה, וע"ז אמר כ"י, 'הנני אומר תעיתי כשה אובד', ר"ל כשה האובד האמור בפרשת אבדה דלא איצטריך ליה בקרא אבל הוא רמוז על ישראל הנקראים שה פזורה, והם המה שה דאבדה שבתורה, שהש"י ב"ה הוא בעליו של אותו השה ומבקשו להוציא מאבדתו מן הגלות וק"ל."

פרשת וארא

- "וְהִפְלִיתִי בַיּוֹם הַהוּא אֶת אֶרֶץ גִּשְׁן אֲשֶׁר עָמִי עָלְמָה עָלֶיהָ לְבִלְתִּי הֵיכָן שָׁם עָרֵב". מה שהיה במכות במצרים זו אפליה לטובת היהודים – הפוך ממה שעשו ממשיכי דרכו של פרעה שבכל הדורות.
- "וְאֶת כָּל עֵץ הַשָּׁדֶה שִׁבֵּר", "כִּי הָאָדָם עֵץ הַשָּׁדֶה".

- "כָּבֵד לֵב פְּרָעָה" – מה שהפרשות האלו אומרות זה שאפילו הלב הכי קשה ומוקשה שיש בעולם יישבר מפני ה'. ה' ינצח אותו. אותו לב ייכנע בפני ה' – כמו ליבו של פרעה.
- "וְאִם מֵאֵן אֶתָּה לְשַׁלַּח", "כָּבֵד לֵב פְּרָעָה מֵאֵן לְשַׁלַּח הָעָם", וכתוב גם: "אִם מֵאֵן וְיִמָּאן אֲבִיָּה לְתַתָּה לֹא כֶסֶף וְשֶׁקֶל כְּמֹהֶר הַבְּתוּלִית". ומה שקרה כאן בסוף: "וַיִּנְצְלוּ אֶת מִצְרַיִם". לאחר שפרעה מיאן בביכול לתת את עם ישראל לה' – לשחרר את העם, העם לקחו ממצרים כסף ורכוש גדול – וזה בעצם מה שנאמר: "כֶּסֶף וְשֶׁקֶל".
- כשה' מביא את המכות על מצרים, פרעה הולך לחרטומים ולמכשפים, ומבקש מהם שיעשו גם הם כמו שעשו משה ואהרן. אבל כשפרעה רוצה לתקן את המכה ולהסירה, הוא אינו הולך אל החרטומים, אלא למשה ולאהרן. כלומר – ליצור את הבעיות – את זה החרטומים יודעים – זו לא חוכמה; אבל כשצריך לפתור את הבעיות ולתקן אותן – להסיר את הנזק ולתקן את המכה – את זה החרטומים כבר לא יודעים לעשות – את זה רק ה' יודע לעשות.

פרשת בהר סיני

ויקרא כה, נד:

"וכי תשיג יד גר ותושב עמך ומך אחיך עמו ונמכר לגר תושב עמך או לעקר משפחת גר. אחרי נמכר גאלה תהיה לו אחד מאחיו יגאלנו. או דדו או בן דדו יגאלנו או משאר בשרו ממשפחתו יגאלנו או השיגה ידו ונגאל. וחשב עם קנהו משנת המכרו לו עד שנת היבל והיה כסף ממכרו במספר שנים כימי שכיר יהיה עמו. אם עוד רבות בשנים לפיהן ישיב גאלתו מכסף מקנתו. ואם מעט נשאר בשנים עד שנת היבל וחשב לו כפי שניו ישיב את גאלתו. כשכיר שנה בשנה יהיה עמו לא ירדנו בפרך לעיניך. ואם לא יגאל בגאלה ויצא בשנת היבל הוא ובניו עמו. כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים אני ה' אלהיכם."

רש"י על פסוק מז:

"יד גר ותושב – גר והוא תושב, כתרגומו: 'ערל ותותב'. וסופו מוכיח: ונמכר לגר תושב. וכי תשיג יד גר ותושב עמך – מי גרם לו שיעשיר? דבוקו עמך. ומך אחיך עמו – מי גרם לו שימורך? דבוקו עמו ע"י שלמד ממעשיו. משפחת גר – זהו עכו"ם. כשהוא אומר 'לעקר' זה הנמכר לע"א עצמה להיות לה שמש ולא לאלהות אלא לחטוב עצים ולשאוב מים."

רמב"ן שם:

"משפחת גר – זה גוי, כשהוא אומר 'לעקר', זה הנמכר לעבודת כוכבים עצמה, להיות לה שמש, ולא לאלהות, אלא לחטוב לה עצים ולשאוב לה מים, לשון רש"י מתורת כהנים (פרק ח א). ואם כן, יאמר 'או לעקר ומשפחת גר'. וקרא עבודת כוכבים 'עקר' בעבור שאדם חייב לשרש אחריה ולעקרה. ואונקלוס תרגם 'לארמאי', והוא הנכון. והזכיר הכתוב נמכר לגר התושב עמנו והנמכר לעקר משפחת הגר, **שהוא הגוי עצמו**, והוא מלשון, 'עקר שרשוהי' (דניאל ד, יב). ואמר 'משפחת גר', שהגר והתושב שהשיגה ידו עמנו הוא סבב באח שמך עמו שימכר לעקר משפחתו. וצוה הכתוב שתהיה לו גאולה, והיא מצות עשה לכל ישראל שנגאל אותו, ואחר כך (בפסוק מט) צוה בקרובים, שהם קודמים. וטעם המצוה ברור, **כדי שלא יטמע וילמד ממעשיהם**, כי בשאר הנמכרים הגאולה בקרובים רשות. ולכך אמר כאן (פסוק נה) 'כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם', לומר אע"פ שאין הגר תושב והעקר חייבין במצות היובל, לא יקנו את עבדי להם לעבדים."

נראה כי לפי רש"י ורמב"ן מדובר ביהודי שנמכר לגוי, או להיות שמש לעבודת כוכבים, והמצווה היא לגאולו, וזאת כדי שלא ילמד ממעשיהם (רמב"ן).

גאולה תהיה לו

התורה מצווה: "אַחֲרֵי נִמְכַּר גֵּאֻלָּה תִּהְיֶה לוֹ, וכפי שראינו מרש"י, הוא גרם זאת לעצמו שנמכר, בכך שלמד ממעשיו הרעים של הגוי, ובכל זאת: גאולה תהיה לו. אך מאיפה באה הגאולה? "או דדו או בן דדו יגאלנו או **משאר בשרו** ממשפחתו יגאלנו או השיגה ידו ונגאל". כלומר גאולתו תתחיל מהקרוב אליו, או מעצמו ממש, וכידוע – אדם קרוב

אצל עצמו. בעצם מהיכן ייגאל? 'או משאר בשרו', הכוונה היא ממה שנשאר בו שהוא מבשרו, שהוא מעצמותו. אפילו אם נשאר בו משהו מעצם היותו יהודי, ממה שהוא היה קודם, לפני שירד למדרגה שירד, אם נשאר בו משהו מימי גדולתו – 'משאר בשרו' – הוא ייגאל אפילו בזכות המעט שנותר. והתורה כביכול מבטיחה: "אחרי נמכר – גאולה תהיה לו!"⁷⁴. אך אפילו אם מעצמו ממש לא נשאר כלום, בכל זאת ייגאל – "אחד מאחיו יגאלנו". כלומר גם אם בו לא נשארה טיפת יהדות או משהו מימי גדולתו, באחיו עדיין נשאר, ולכן "אחד מאחיו יגאלנו". על ידי מה שיש באחיו הוא יכול גם להיגאל. נראה שבשביל להיגאל – צריך משהו שיישאר, שמכוחו הוא יוכל להיגאל ולעלות חזרה למדרגתו האמיתית. זאת בדומה לכך שכדי שהברכה תחול, צריך משהו, ולו משהו קטן ביותר, כדי שהברכה תוכל לחול עליו וממנו להתפשט הלאה, כמו שראינו אצל אלישע והיאשה מנשי בני הנביאים⁷⁵: הברכה הייתה צריכה לחול על משהו – על אסוך השמן הקטן, ומשם התפשטה לשאר הכלים.

וחשב עם קונו

הפסוק ממשיך ומתאר את תהליך הגאולה של היהודי שנמכר לגוי: "וְחָשַׁב עִם קֹנֵהוּ מִשְׁנֵת הַמָּכָרוֹ לוֹ עַד שְׁנַת הַיָּבֵל". באופן פשוט הפסוק עוסק בכך שהגואל (או הנגאל בעצמו) צריך לחשב כמה שנים נותרו מהשנה שבה הוא נמכר לגוי ועד היובל, ולפי זה לחשב את סך הכסף המגיע לגוי כדי שישחרר את העבד היהודי. אך מעבר לזה,

⁷⁴ אם כי נראה שבפשט הפסוק המילים "גאולה תהיה לו", הם ציווי שיש לגאולו ולא הבטחה שייגאל.
⁷⁵ מלכים ב', פרק ד.

אפשר אולי לראות את הפסוק כמדבר על חשבון הנפש שהיהודי שנמכר לעבד, בעקבות לימודו ממעשי הגוי כאמור, צריך לעשות. "וחשב עם קונוה" – 'קונוה' הוא הקב"ה. "משנת המכרו לו", מהשנה שבה נמכר לגוי – היהודי צריך לחזור אחורה לשלב שבו נפל ממדרגתו ונמכר לגוי – לאותה שנה שנמכר בה, ושם לחשוב במה טעה, ומשם להתחיל את התיקון. במילים אחרות: תשובה. הוא צריך לחזור לאחור, ושם, היכן שטעה, לעשות תפנית בחייו, ומשם ואילך לשנות את מסלולו ולחזור אל דרך הטוב. אולי אפשר לומר עוד, ש"משנת המכרו לו", היינו מהשנה שבה נמכר היהודי לעבד לקב"ה – "כִּי לִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים". לשם הוא צריך לחזור בעת שהוא עושה את חשבון הנפש שלו, אל הר סיני, ולראות מה קרה שם. לבדוק כיצד 'אוזן ששמעה בהר סיני כי לי בני ישראל עבדים' הגיעה למצב שבו הוא מכור לעבד לגוי.

באלה יגאל

הפסוק אומר: "וְאִם לֹא יִגָּאֵל בְּאֵלֶּה וְיֵצֵא בְּשֵׁנַת הַיָּבֵל הוּא וּבָנָיו עִמּוֹ". הפסוק אומר שאם לא תהיה לו אפשרות להיגאל על ידי תשלום עבור השנים שנשארו לו לעבוד אצל הגוי – לבסוף יצאו הוא ובניו לחופשי ביובל. נראה לי שבנוסף אפשר לומר שהמילים "ואם לא יגאל באלה", רומזות משהו נוסף. המילה 'אלה' מזכירה מייד את "וְאֵלֶּה הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תִּשִּׂים לִפְנֵיהֶם"⁷⁶, האמור בתחילת הפרשה. לענ"ד, הנרמז הוא שאם לא ייגאל ב'אלה', היינו ב'אלה המשפטים', כלומר אם לא ייגאל ויחזור למדרגתו על ידי לימוד התורה – על ידי 'המשפטים', שכמו שאמרו חז"ל, 'המאור

⁷⁶ המשך הפסוקים בנספחים בסוף המאמר.

שבה מחזירן למוטב' – יצא לבסוף ביובל. אך לא רק הוא, שמלכתחילה היה יהודי במדרגה גבוהה וכו', יצא לחפשי, אלא גם בניו, שלכאורה משמע מפשט הפסוקים שהם נולדו לו לאחר שנשתעבד, ובעצם מעולם לא היה בהם איזשהו חלק שלא היה בתוך העבדות לגוי, שהרי הם נולדו למציאות של עבדות לגוי, אפילו הם, יצאו לחפשי (ואולי זה מכוחו של האבא שמתחילה לא היה עבד).

פרשת בהעלותך

לא מתקדמים!

"וַתִּסְגֹּר מִרְיָם מַחוּץ לַמַּחֲנֶה שִׁבְעַת יָמִים וְהָעָם לֹא נָסַע עַד הָאָסֶף מִרְיָם⁷⁷".

בדרך כלל גם כשחסר משהו או כשמשהו לא מתוקן, ממשיכים הלאה – מתקדמים. אך פה רואים דבר אחר: אם מרים חסרה – כל ההתנהלות של העם נעצרת. החיים אינם נמשכים כסדרם עד שהדבר יתוקן – ומרים תצטרף בחזרה אל העם.

אך אולי היה זה דבר מיוחד שנעשה בשביל מרים, דבר היוצא מהכלל, כמו שרש"י כותב: "והעם לא נסע. זה הכבוד חלק לה המקום, בשביל שעה אחת שנתעכבה למשה כשהושלך ליאור, שנאמר (שמות ב, ד) 'ותתצב אחותו מרחוק'".

⁷⁷ במדבר יב, טו

מדברי רש"י משמע שהייתה סיבה מיוחדת לכך שחיבו למרים, זה לא היה נעשה סתם כך. מצד שני, כתוב שישראל יצאו למלחמה על שפחה שנשבתה, ולכאורה לזה לא הייתה סיבה מיוחדת להתעכב. ואולי יש לחלק: ישנן התעכבות ועצירת החיים בדבר שאפשר להשיגו בחזרה, שההתעכבות תועיל להשגתו בחזרה ולהשלמתו של החסר; אך אם אין דרך להשיג את החסר ולהשלימו, או לפחות אם לא מצויה כזו ביד האדם, נראה שיהיה חבל לעצור על כך את החיים. כמו שדוד אמר כשמת בנו: "וַעֲתָה מֵת לָמָּה זֶה אֲנִי צָם הָאוֹכֵל לִהְיוֹת עוֹד אֲנִי הַלֵּךְ אֵלָיו וְהוּא לֹא יָשׁוּב אֵלַי"⁷⁸. כלומר, כשיש בידך מה לעשות, עשה, ואם צריך אף לעצור את החיים, עצור. אך כשאין לאל ידך לעשות מאומה, אתה הוא שתפסיד יותר מעצירת החיים בלי שיש בידך להשיג משהו על ידי עצירה זו.

בוכה למשפחותיו

"וַיִּשְׁמַע מֹשֶׁה אֶת הָעָם בֹּכֶה לְמִשְׁפְּחֹתָיו אִישׁ לְפִתְחֵי אֹהֶלוֹ וַיַּחַר אֵף ה' מְאֹד וַיִּבְעִינִי מֹשֶׁה רָע."⁷⁹

"וַתִּפְתַּח וַתִּרְאֶהוּ אֶת הַיֶּלֶד וְהִנֵּה נֶעַר בֹּכֶה וַתַּחֲמַל עָלָיו וַתֹּאמֶר מִיֶּלְדֵי הָעִבְרִים זֶה."⁸⁰ אותו משה שבכה בעצמו, הוא זה ששומע ויכול לשמוע את הבכייה של עם ישראל. בין שהיא אמיתית ובין שהיא בכייה של חינוך – הוא נעשה הרועה כדי שיוכל לשמוע את הבכי של צאנו. הוא, שבכה, יודע מהו בכי, ואולי לכן הקב"ה לקח אותו להיות

⁷⁸ שמואל ב' י"ב, כ"ג.

⁷⁹ במדבר יא, י

⁸⁰ שמות ב, ו

רועה של עם ישראל. אולי גם משה שומע את הבכי, וכאשר הרועה שומע את הבכי של צאנו, ליבו נכמר, ואז כשהוא רואה על מה הבכי, הוא מבין שכביכול רימו אותו: הוא ריחם עליהם, בא לדאוג להם ולשמש להם רועה, ומתברר שזו בכייה של חינם. וכיוון שכן, משה פונה לקב"ה: "הָאֲנֹכִי הָרִיתִי אֶת כָּל הָעָם הַזֶּה אִם אֲנֹכִי יִלְדֹתִיהוּ כִּי תֹאמַר אֵלַי שְׂאֵהוּ בְּחִיקָךְ כְּאִשָּׁר יִשָּׂא הָאֱמֶן אֶת הַיֶּלֶק עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לְאַבְרָהָם". 'אם אתה שם אותי לרועה, אני צריך לדאוג לצאן כאשר הם בוכים'. אבל על כך שרימו אותו בבכי, משה אמר לקב"ה את מה שאמר. משה הוא זה שיכול להבחין אם הבכייה היא אמיתית וראויה, או שמא זו בכייה של חינם. ולכן כתוב: 'וישמע משה את העם – ובעיני משה רע'. חומרתה של הבכייה על הדבר הטוב היא ששערי דמעה לא ננעלו, וזהו כביכול 'ניצול' של רחמנותו של הקב"ה ושל היותו שומע בכיות, ולכן הבכייה של חינם היא כל כך חמורה.

תם – תמים תהיה עם ה' אלוקיך יאיר הילו

בהגדה מוזכרים ארבעת הבנים: חכם, רשע, תם ושאינו יודע לשאול. רבים מאוד דרשו את ארבעת הבנים בצורות שונות, אך יש בן אחד שלא מתייחסים אליו כל כך. כולם מדברים על משמעויות שונות של החכם והרשע, תוהים מיהו 'שאינו יודע לשאול', אך התם נשאר בחוץ. כולם רואים בו מישהו ש'לא מבין כלום', טיפש, פתי, אחד שלא אומר כלום, שואל בפשטות "מה זאת?". עיינתי בהגדה וראיתי שכל הבנים נלמדים מפסוקי התורה, ולא נראה שהתורה תדבר על מישהו טיפש. חיפשתי בפסוקים ומצאתי פסוק מוכר מאוד, בולט מאוד, אך לא מובן כל כך: "תָּמִים תִּהְיֶה עִם ה' אֱלֹהֶיךָ" (דברים פרק י"ח, פסוק י"ג). מה הפסוק אומר לנו? להיות פתיים? לא לשאול שאלות עמוקות? לחיות בבורות כי אסור לחקור? כי צריך להיות תמימים? הרי זה סותר את התפיסה הרווחת של היהדות!

אם נעיין בפרשנים, נוכל לנסות להבין מהו תם.

1. אונקלוס: "שָׁלִים תִּהְיֶה בְּדַחֲלָתָא". תם = שלם.
2. יונתן בן עוזיאל: "שָׁלָמִין תִּהְיוּ". תם = שלם.
3. רש"י: "התהלך עימו בתמימות ותצפה לו ולא תחקור אחר העתידות, אלא כל מה שיבוא אליך קבל בתמימות ואז תהיה עימו ולחלקו". תם = לא לחיות את העתיד.

4. ה'כלי יקר' מסביר את דברי רש"י: "רוצה לומר אל תעשה כמו שעושין שאר

עמי הארץ". תם = לא לחיות את העתיד כמו גויים.

5. הרמב"ן:

1. "שנייחד לבבנו אליו לבדו ונאמין שהוא לבדו עושה כל והוא היודע אמתת כל

עתיד וממנו לבדו נדרוש העתידות מנביאיו או מאנשי חסידיו. רצונו לומר

אורים ותומים, ולא נדרוש מהוברי שמים ולא מזולתם ולא נבטח שיבואו

דבריהם על כל פנים, אבל אם נשמע דבר מהם נאמר הכל בידי שמים כי הוא

אלהי האלהים עליון על הכל היכול בכל משנה מערכות הכוכבים והמזלות

כרצונו מפר אותות בדים וקוסמים יהולל ונאמין שכל הבאות תהיינה כפי

התקרב האדם לעבודתו, ולפיכך אחר אזהרת שאלת העתידות מקוסם ודורש

בעד החיים אל המתים אמר שתהיה תמים עם השם בכל אלה ולא תירא

ממגיד עתיד אבל מנביאו תדרוש ואליו תשמע". תם = לא לברר את העתיד

אצל מגידי עתידות, אלא אצל נביאים.

2. "שלא תהיה חסר ביראתו, כי תמים הוא השלם בדבר כמו 'שה תמים' (שמות

יב, ה) שאין בו מום ושום חסרון, וזו מצות עשה. וכבר הזכרתי זה בפסוק 'והיה

תמים' (בראשית יז, א). "תם = שלם.

6. ספורנו: "שלם עימו, שגם בדרישת העתידות לא תדרוש זולתו אבל תדרוש על

ידי אורים ותומים". תם = לא לחיות את העתיד ממגלי עתידות, אך מה' בן.

7. 'בעל הטורים': "תי"ו גדולה, שאם תלך בתמימות כאילו קיימת מאל"ף עד

תי"ו". תם = להיות תמים, לקיים את כל המצוות.

עד כאן שבעה מקורות שמבהירים דברים מאוד ברורים:

(1) תמים = שלם.

(2) תמים = לא לחיות את העתיד ממגדי עתידות.

(3) תמים = לחיות את העתיד מהנביא.

(4) תמים הוא שווה ערך לקיום כל המצוות.

אך עדיין יש משהו לא ברור: איך זה קשור לעתיד?

כאן נכנס לתמונה ה'אור החיים'. הוא כותב כך:

"לפי שצוה עליו בסמוך לבל יעונן ויכשף ולבל ישאל באוב."

ומוסיף דבר נפלא:

"פירוש, כלומר טעם כל הדברים הוא לדעת העתידות ולהתנהג על אשר יורו ולתקן החסרון כאשר יוכל עשות. אם תהיה עם ה', תמים תהיה, לא יחסר לך דבר, ואין מה שיגיד המזל עליך תתקיים לרעה. וזה לך האות אברהם שהתהלך לפני ה' הגם שהראה, המזל עליו שלא יוליד נתהפך וילד, וכפי זה תיבת תהיה נמשכת למעלה ולמטה על זה הדרך תמים תהיה אם תהיה עם ה', או על זה הדרך תמים תהיה כשאתה עם אלהיך."

בדברים אלו ראינו שתמים אינו מי שהכול חושבים שהוא. תמים הרבה יותר עמוק מחכם. הדרך ל'תמים' הרבה יותר ארוכה ומלאת מכשולים מאשר חכם. תמים שלם עם ה' ושואל שאלות פשוטות. קצרות ולעניין. "מה זאת?", תם מבחוץ נראה טיפש,

אך הוא הרבה יותר עמוק מכל מה שחושבים. תמימות היא מעלה עמוקה שמראה בעיקר את הענווה. הכול רואים בו טיפש, אך הלואי שהיינו כולנו תמים. שנזכה להגיע למעלת ה'תם' בשלמות וללא גאווה.

שער שביעי שירים על הסוגיות ועל עבודת ה'

אבידה אינה פוסקת לעולם

האדם כל הזמן בחיפוש
אחר האמת.
ואנחנו כשה אובד,
מחפשים את עבודתנו,
מחפשים את קדושתנו,
את קדושתך.
מחפשים אנו סימנים
לעקבות אורך,
ותמיד חוזרים אנו אחר אבדתנו –
חסך שאינו מתמלא לעולם,
מחפשים ומעמיקים עוד ועוד במציאתנו.
כי האבידה אינה פוסקת לעולם.

הרחמים נשפכים כבכי ברחובות.

הרחמים נשפכים כבכי ברחובות.
סוללים את דרכם בין כל הביוב
הנשפך בחצרות קדשנו.

ועם כל הזהירות שלא להידבק,
(ומי היה מאמין שנגיע ליום שבו
לא נרצה דבקות, פנים בפנים.)
הרחמים לא מספיקים למלא את הלב.
והאבל הכבד מנשוא, והייאוש (שאין),
וכבר לא נשאר לנו מקום
לזעקות השמיים שלנו,
לריקודים בגשם הנקי הזה,
לתפילות על העולם שנברא בשבילנו.

אבד מרגש מן הארץ.
אנשי תפילות אבדו,
הותירו אותנו
לנסח בעצמנו את עצמנו. להרגיש,
(ואני עוד ממשש את עצמי בעיוורון,
ולא מוצא בי רחמים.)

כשבית המקדש היה קיים

כשבית המקדש היה קיים,

עם ישראל יושר טעם.

כשקדושה חלפה

ואבן הטועים נסוגה,

בבית מקדש מעט

מעט סנגוריה נותרה.

במקומה באה קטגוריה,

וכוח הרוע החל להופיע.

מבקשים אנו מה'

שתחזיר את היושר והתום

והבא נא את בית מקדשך בשמחה ובששון.

שיר לכותל

כותל חדש וכותל ישן,
 גל אבנים נְשָׁמָן הסתם הוא ישן,
 – הם בעצם כמה סוגים של אדם:
 אדם יהודי שמהלך בעולם
 ומחפש את דרכו באופק הנעלם.
 ראשון כותל חדש,
 יהודי שיהודי הוא בכל רמ"ח אבריו,
 הוא לפעמים קצת שחוק,
 לפעמים מוטה בין צדדים,
 וגם אם מוטה הוא, ומנסה לא ליפול,
 תדע שמתחבא בו אוצר גדול.

שני הוא גל אבנים המט ליפול,
 ועליך למצוא בו את האובד הנפול,
 למשוך אותו מהר לפני שיתמוטט,
 כי אוצר הוא, ולא דומם-מת!
 שלישי הוא כותל ישן, אולי פעם של יהודי היה הלב,
 אך נחלד הוא ומצווה עליך למצוא בו את החלק האוהב,
 להוציא ולגאול, לשמן מחדש,
 אחיך הוא, אל תירא, אל תַּחַת!

סידור החורף

זה הזמן להוציא את
סידור החורף שלי מלמטה.
התגעגעתי לנפנוף הדפים ברוח.
התגעגעתי לטיפות הגשם הקטנות
שנמסכות בי בברכת השנים.
התגעגעתי לצעקות, לתקוות,
לטפטופים שבכל מילה ומילה.

ומבין הסערות והברקים שיבריקו,
והחישוב להישבר והחשבון להישמר,
וכל הכאוס שבתפילות והשמיים
והקב"ה שממוסס אותי ברעד בכל
רעם ורעם,
אני לא אשכח להתעטף
(בטלית וללחוש "מה יקר חסדך")
ולהתחמם לאורו.

אור \ שיר לפתיחת מסכת פסחים

מאי אור?

רב הונא אמר נגהי
ורב יהודה אמר לילי

מאי אור?

בראשית ברא הכול, תולה ארץ על בלימה
ומהוד מעטה לבושו אשר לבושו צדקה

קרייה רחמנא לנהורא ופקדיה אמצותא דיממא,
(ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור)
(כי לך יום אף לך לילה)

"הבוקר אור", ויאמר יוסף לאחיו
פסיעה גסה נוטלת אור, אל תתרגזו בתורת אור, היכנסו באור וצאו באור.
טובל בשמן אור, יהי רצוי אחיו.

"הללוהו כל פוכבי אור" את טהור עינים,

יוצר האור, כי אשב בחושך ה' אור, זרח בחושך אור, אור כוכבים אור
מצוות ה' ותורה אור מאירת עינים

לאור יקום הוצח יקטל עני
אלמא יממא אור, אי פשיטא לך מילתא באור, למא יתן לעמיל אור, ימששו חושך ולא אור
כי אתה תושיע עם עני

יקו לאור ואין, לייט ליה למזליה איוב

על פפים פסה אור, ועתה לא ראוי אור כי טוב קויתי... ואיחלה לאור,
יצפה ולא לישכחיה תמו דברי איוב.

"ולילה אור בעדני" גם חושך לא יחשיך ממך
אני אמרתי אך חושך ישופני ולא אור, לדוד ד' אור, באורך נראה אור
העולם הזה בלי אור, תאיר עמך

השתא לא פליגי,
כי אור זה ליל,
אך אורה שאני.
יתנא דידן מאי טעמא לא קתני "לילי"?

לישנא מעליא הוא דבעי
דלא בבי שמואל

אך אנא גמרינן כבר תרי עמודי
שבורא האור יאיר עינינו, ונזכה ללמוד ולהבין מסכת פסחים באורה ושמחה

אור זרע לצדיק ולישרי לב שמחה

תניא פרק ג

חוכמה מהי?

כברק המבריק, פשוטה כחלקיק,

ללא הגיון, תמצית רעיון,

בינה מהי?

חיבורה לחוכמה, מגדירה כוח מה,

יראה מרוממת, שמחה מתבוננת,

דעת מהי?

ראשית המידות, מולידה רגשות,

אך חכם ונבון, אינו אלא דמיון.

מילים

לפעמים זה קורה, זה ממש.

אני פשוט נורא נורא נרגש.

זה יוצא, מתפלק כך פתאום.

ליבי פשוט לא היה במקום.

אתם מבינים, יש מנהג לאנשים.

להגיד מילים, לשחוט בניינים.

לבנות במות, לשכוח להקריב.

לכנות בשם, ברית כרותה לשפתיים להחריב.

זה קורה פתאום לפעמים,

מכריזים בלי סיבה קונם והדין!

יד, פה ופתאום זה קורה –

חפץ מולנו פתאום משתנה.

זה לא כמו במאכלות אסורים,

כך לפחות רבנו הבהיר.

יום טוב בן אברהם

כנגד רבו הסביר.

זה לקחת חפץ, תמים ופשוט,

לעשות מהפך, לא סתם קישוט.

כמה מילים, התפסה ועיקר,

מאז המעילה האחרונה לא נראה כזה דבר.

ואני יושב לי בפה פעור:

מה אעשה? עכשיו אני גמור!

הולך לבית דין, גוערים בי בשאט –

נעבעך, אולי נפתח, פה בבית מדרש מעט.

פתאום זה מאיר לי, משום מקום,

אולי בכלל זה היה בחלום?

שכחתי חלק, קצת כעסתי, ג' מיני גיהנום,

אדום לבן שחור, הכול מאף וחרון.

אולי לא התכוונתי, הפה היה בחופשה.

את הלב מצאתי קצת ליד הכליה,

כל מה שהייתי צריך זה עזרה,

כמה בני אדם, אולי עשרה!

בבית הדין פחות התלהבו.

בכל זאת, בל יחל דברו.

דיבור בחפץ, מהות חדשה,

עכשיו כל נדרן קל דעת יצא בבקשה.

יצאתי אדום, נרעש בבכי,

היה חסר דיין שלישי.

אמא זעמה: שלי יהיה בן נדרן?!

חבל לכולנו על הזמן!

לפתע,

נזכרתי ברבי אליעזר בן יעקב:

"הרוצה שלא יתקיימו נדריו כל השנה

יעמוד בראש השנה ויאמר."

כי קורבן זה נדר זה

מילה.

חייב אדם לראות את עצמו

חייב אדם לראות את עצמו אם הוא בן חורין.

חייב אדם לבדוק שוב לפני שתיית הכוס השלישית

אם הוא בן חורין לפי רוחב דעתו.

חייב אדם כאילו לעשות כאילו.

חייב אדם לשאול את עצמו (אם אין מי שישאל אותו)

ולבדוק בסדקי לבבו בכנות אם הוא לא עבד במסווה.

להאיר בפנס או בנר,

רק שלא תטפטף שעווה על החורים והסדקים שמציצים ורומזים

שיש אור גדול אחר לגמרי

שרוצה לפרוץ והוא חסום ואטום ולא שומעים את צעקותיו (האילמות).

והסינוור של השמש האדומה,

כאילו הכול טוב, כאילו אין

נרצחים וצרות ויובש בידיים בשפתיים בנפש הצמאה נורא.

רק בלילה, כשאני אכתי עבד,

אני נזכר במה שהוא,

באור שננגז ונעלם לי מההגדה.

דרך ארוכה וקצרה – חזון לישיבה הרב עדין אבן ישראל שטיינזלץ זצ"ל, נשיא הישיבה ומייסדה

ישיבת "שפע – מקור חיים" היא ישיבה על פי דרך החסידות.

אין היא משוייכת לזרם מוגדר אחד של חסידות, אבל היא מנסה להביא לידי ביטוי והגשמה את שיטת החסידות כבימי ראשיתה – כנהר מושך שאליו משתפכים היובלים הרבים של היהדות בכל הדורות, ושבו הם מקבלים חיות והתחדשות.

המטרה היא להגיע לכתר העולה על כולם, "כתר שם טוב" – העטרה של האישיות היהודית עצמה המגיעה לידי העלאה.

"כתר שם טוב" לאמיתו אינו קניין דברים אלא קניין העצמות, ההתקשרות וההזדהות של האדם עם הדברים שהוא מאמין בהם, שהוא לומד עליהם ושהוא עושה בהם בפועל. קניין זה הוא של שלושת הדברים המתקשרים זה בזה: קודשא בריך הוא, אורייתא וישראל.

ההתקשרות עם הקב"ה לא די לה באמונה בלבד, ואין היא מגיעה לידי ביטוי בדיבור בלבד, אלא היא מתמצה בנתינה ובמסירה גמורה, במה שמעסיק את מחשבתו של אדם במה שכובש את ליבו, במה שמגיע לידי ביטוי בכל מעשה שהוא עושה.

ההתקשרות בלימוד התורה אינה רק קיום של מצווה גדולה, אלא "קניין תורה", להיעשות בגדר של "תלמיד חכם", שהוא מבניה ובוניה של תורה, שאינו רק מי

שלמד כמות מסוימת של "חומר" בעבר, אלא שהוא חי בה, מתאבק במלחמתה, ונשאר כל ימיו בלימודה ובהתעלות בידיעתה.

וההתקשרות אל עם ישראל – לדעת כי כל אחד מאיתנו קשור ומאוחד עם בני ישראל כולם, בכל מקומותיהם, בגשם וברוח. לדעת שיש אחריות וערבות לגבי כל אחד ואחד, שיש למסור גוף ונפש כדי להתקשר, להגביה ולהציל כל נפש מישראל, הקרובים והרחוקים. לדעת שהמחשבה והדאגה לכלל ולפרט אינה עיסוקם של אנשים הממונים על כך, אלא חובה המוטלת על כל אחד מאיתנו.

כדי להגיע לכך שדברים אלה יביאו לבנייתו של אדם, כדי שיהפכו להיות גורם קיים ומתמיד באישיות, אנו דבקים במידת "אמת ליעקב" – במאמץ לעשות כל דבר ודבר במידת האמת, לעסוק בכל נושא בחיפוש ובדביקה באמת – בין שהוא בדברים השייכים ללימוד התורה, בין שהוא בדברים הנוגעים לנשמה ובין שהוא בדברים השייכים למעשה בפועל, שכל דבר אם מעט ואם רב ייעשה מתוך אמיתות. שהדברים הנלמדים והנעשים יעשו לא רק משום ש"כך כתוב" ו"כך צריך", אלא שאף האני האישי הפרטי מזהה ומקושר עימם.

דרך זו היא דרך ארוכה וקצרה, דרך שבה זמן הלימוד בישיבה אינו סוף פרק זמן של לימודים, אלא רק התחלה ההולכת ונמשכת בכל משך החיים.

חבורת אשכולות – ישיבת שפע

תוכנית 'אשכולות' שואפת לגדל אנשי אשכולות – "איש שהכול בו"⁸¹. התוכנית מאפשרת לחבריה להשקיע ולהעמיק בלימוד התורה בעיון, לרוחב ולעומק. הפירוש של רש"י על "איש שהכול בו", "תורה באמתה ואין דופי ושכחה ומחלוקת"⁸² – עומד גם הוא בהשראת התוכנית. אנחנו מבקשים לפתח לימוד בחבורה שיש בה "כולם מקבלים זה מזה", אחוות לומדים וחברים, וכן חבורה שלימוד התורה בה מכוון להיות 'באמתה' – כחלק מרכזי מעבודת ה', כל אחד לפי כדרכו. החבורה מורכבת מתלמידי כלל הכיתות הגבוהות בישיבה (ט-יב), ומטרתה לגדל ולגדל תלמידי חכמים המשולים לאשכולות⁸³, שתורתם פרה ורבה⁸⁴ ונעשית להם כסם חיים⁸⁵ וכשעשוע⁸⁶. כל זאת מתוך הקשבה עמוקה לדברי חכמים, מתוך אמונה גדולה בדבריהם ומתוך חופש, מעוף, ויצירתיות.



ישיבה תיכונית בנשיאות
הרב עדין אבן ישראל שטיינזלץ

⁸¹ מסכת תמורה, טו ע"ב, מסכת סוטה, מז ע"ב
 "ואשכולות, כינוי על אדם הכולל המדות ומעלות והחכמות, לפי מיניהם והוא מה שאמרו 'אשכולות – איש שהכל בו'. " (פירוש המשניות לרמב"ם, מסכת סוטה ט, ט)
⁸² רש"י סוטה, מז ע"ב
⁸³ מסכת חולין, צב ע"א
⁸⁴ מסכת חגיגה, ג ע"ב
⁸⁵ מסכת יומא, עב ע"ב
⁸⁶ תהילים, קיט

'חידושפּע' / ישיבת שפּע ה'תשפ"א

"חידושפּע", קונטרס חידושים, מאמרים ושירים של ישיבת שפּע, מזמין את בני משפחת הישיבה לקרוא ולהשתתף בשיח שעולה מבין דפיו של עלון זה בענייני הסוגיות הנלמדות במסכת בבא מציעא, בעבודת ה', בענייני דיומא, מעגל השנה היהודי, ובכלל.

קונטרס "חידושפּע" מזמין את הקוראים ובני הישיבה לשלוח מאמרים, תגובות, שירים, כתיבות, וכמובן לעלעל ולשאוף מהרוח הישיבתית החסידית הלוחשת והבוערת של לימוד התורה ועבודת ה' בישיבה.



ישיבה תיכונית בנשיאות
הרב עדין אבן ישראל שטיינזלץ