

ואדברה בעדתיך

מאמרים מבית המדרש
תורת המדינה - בית אורות

מנחם אב תש"פ
72 למדינת ישראל

ישיבה
בית אורות
הר הזיתים • ירושלים



י"ל בעז"ה ע"י

'תורת המדינה', ע.ר. 580669935

בית אורות, הר הזיתים, ירושלים

מנחם־אב ה'תש"פ

72 למדינת ישראל

© כל הזכויות שמורות

למחברי המאמרים ולמו"ל

לתגובות: torathamedina@gmail.com

הדפסה שניה מתוקנת - אלול ה'תש"פ

מערכת: הרב יאיר קרטמן, הרב יהודה דויטש, הרב יעקב יקיר, יוסף גבאי

סדר והבאה לדפוס: אריאל יוסף פריימן

כריכה ושערים: יצחק למפרט – 054-8046613



קובץ המאמרים
מוקדש לע"נ

שמואל מרדכי בן אברהם יצחק
ורעייתו
מלכה בת ישראל יצחק
קינל

שניצלו מהצורך הנאצי
וזכו להקים דורות מבורכים בארץ ישראל

ביססו את משפחתם על קדושת הבית היהודי, תורה וחסד

חייהם היו מודל ליראת שמיים, ענוה, עמל וחריצות, חוסן,
אופטימיות, חריפות חסידית ושמחת חיים

תנצב"ה

הוקדש על ידי

נכדם אבנר ורעייתו לילך

קינל

תוכן העניינים

הקדמה

7 הרב יאיר קרטמן, ראש בית המדרש
דברי ברכה | ממעלות השבת – 'יום שכלו שבת'

11 הרב אלחנן בן נון, יו"ר בית אורות.

13 הוצאה – השער לשבת.

מלאכת ההוצאה – גילוי מהות השבת

15 הרב יעקב יהודה יקיר, ראש בית המדרש
סודה של השבת

35 ר' רועי זאגא
מטרת השבת – השגת מנוחה במקומו

49 הרב בעז מלט.

63 עיונים במסכת שבת

איסורים וכפייה בשבת

65 ר' עזרא פרנק
פיקוח נפש בשבת

85 ר' בניה זאגא
הריגת כינה בשבת

97 ר' יוסף תנעמי
נסיעה ברכבת בשבת

109 ר' עזריה ברוך
המחלוקת הרוחנית בעניין מלאכות שבת

125 ר' אריאל קרמר
אל צפונות ברית המילה

141 ר' רועי זאגא

149..... מאמרים כלליים

מרד אבשלום

151 הרב יונתן מאל', ראש תוכנית הלכה.....

סיכון להצלת נפש

163 ר' אפרים שחור.....

דינא דמלכותא

177 ר' ינון לוז.....

סנהדרין האדם והמקום

191 ר' יוסף גבאי.....

על מעמד האישה ועל אור הלבנה

207 ר' דביר גבאי.....

219..... חבורה בעבודת ד'

הקדמה

221 הרב רפאל ויינגרטן.....

225 איך מגיעים לנבואה.....

229 מימוש עצמי בעבודת ד'.....

233 הנאה מאכילה.....

237..... מדיניות

בקשת הצטרפות כ-'ידיד בית המשפט' בדנג"ץ הבוגדת

239 הרב יאיר קרטמן והרב יעקב יהודה יקיר.....

הקדמה

הרב יאיר קרטמן, ראש בית המדרש

מאז היותו לעם, היתה השבת העוגן הרוחני של העם היהודי במישור הזמן. המקצב היהודי הותאם על בסיס קבוע למקצב העולמי של הבריאה. ששת ימי מעשה, והשביעי מנוחת-קודש. ביסוסה של השבת בליבה של התרבות היהודית, חשפה ממדי משמעות הולכים ומעמיקים. העומק של השבת הלך ונחשף, תוך שהוא עוקב אחרי קורותיה של האומה הישראלית: בקשתו של משה מפרעה טרם מתן תורה לייסד ימי מנוחה במצרים מתוך שיקול תועלתני-יצרני, ציווי השבת במרה כמנוחה לאומית עוד לפני שהתבסס המשכן בלב מחנה ישראל, אתגרי ההתרגלות כפי שבאו לידי ביטוי במן ובמקושש ונביטתה כמסגרת קיומית לאומית המחייבת תגובה ציבורית חריפה על חילולה, נדודי המדבר כשהמשכן כבר נוכח במרכז החיים הישראלים ומגדיר מהי מלאכה המצריכה שביתה דווקא מתוך מלאכת הקודש, אתגרי הכניסה לארץ וביסוס השבת במסגרת ריבונית, המעבר לשבת של גלות בבל כשהחלום הגדול של המרכז הלאומי מתנפץ זמנית, והחזרה לארץ ישראל כשהתרבות הציבורית מדולדלת בזהותה הלאומית ובאחיזתה בקודש.

פיזורו של העם לאחר חורבן בית שני נבע מהחטאה ופספוס של הניסיון הלאומי לכוון ממלכה על בסיס הקודש. כישלון לאומי שתורגם לתחושת שפלות תרבותית שתוארה בידי חז"ל: כיוון שגלו ישראל ממקומם, אין לך ביטול תורה גדול מזה. אז נדחקה השבת כמו התורה כולה לקרן הזווית של הפרט והקהילה כשהיא משילה מעצמה לכאורה את היבטיה הלאומיים. במובנים מסוימים, ככל שהמרכז הלאומי הלך ונחלש, ככל שההופעה האלוקית דרך המוסדות הלאומיים של מקדש, סנהדרין, נבואה ומלכות התדלדלה, דמותה של השבת הלכה וגבהה. בעולם נעדר נוכחות אלוקית גלויה, הובלטה השבת כיומו הגלוי של ה' יתברך. בעולם בו הסתר הפנים האלוקי הוביל למבול של ייסורים, נותרה השבת כתיבת נח המגינה ממי המבול. אלפי שנים חלפו, וכעת בדורנו מששבנו לארצנו האהובה וזכינו לכוון בה חיים ריבוניים בקיומה של מדינת ישראל, שבה עמנו השבת, כשהיא עטורת אוצרות.

השיבה לארץ ישראל, מצאה את הגדרתה של השבת, גם לאלו שלא ניזונו ישירות מהתורה, בשלושה מעגלי זהות מרכזיים: אנושית, לאומית. קדושה. המבט הסוציאלי משמעותו כי האדם אינו יכול לעבוד ללא מנוחה. הדבר פוגע הן ביעילות העבודה, והן בהגדרתו של האדם כבן אנוש. טיעון זה, מבסס את העיקרון של יום מנוחה אבל אינו ממקם אותו דווקא בשבת. העיקרון הזה מקבל זווית של הגדרת האדם לא רק כמכשיר כלכלי-פיזי, אלא כישות רוחנית אוטונומית. הגדרה זו תאפשר לכל אדם להגדיר לעצמו את השבת שלו - גם יהודי, גם גוי. במובחן מהמעגל האנושי, המרכיב הלאומי התמקד

דווקא בשבת עצמה. השבת פיעמה בלב התרבות הלאומית אלפי שנים יחד עם הכמיהה לציון. ביאליק הבין את העיקרון הזה, והמוטיבציה לשמירת השבת שלו היתה לאומית. הנגזרת המעשית היתה כי בספירה הציבורית, השבת חייבת להיות מכובדת. הוא ניסה לצקת אליה סוג של נשגבות לאומית מימי החול, מעין ניסיון לצאת קצת מגבולות החומר הנמוך של העולם ויסד בתל אביב עונגי שבת ציבוריים. עונגי שבת בהם גער במי שעישן. במובחן מביאליק, בכינוסי תנועת הפועלים לא היססו לעשן בשבת. המרכיב הלאומי של השבת היה חולי לחלוטין, עבורם, השבת לא יצאה מתחומו של עולם החולין. מעגל הזהות השלישי - שבת של קודש - מיקם את השבת מעבר לגבולות העולם הזה. במובחן מהשבת האנושית והלאומית, שבת קודש מיקמה את השבת בחדירת האלוקי לאנושי. שבת קודש הקיפה את כל מעגלי הזהות, אבל ניסחה אותם מחדש. ביחס לאנושי הביטוי המובהק לעקרון הזה, הופיע בדברי חז"ל 'גוי ששבת חייב מיתה'. מנוחת השבת, אינה אישית ואינה אוניברסלית. הבערת אש בשבת אסורה גם ברשותו של היחיד. שבת אינה רק תרבותו של העם, סגורה בכבלי העולם הזה, אלא תרבותו האלוקית של העם הנבדלת מן המציאות ומעצבת אותה. גם הבשורה הלאומית אם כן, אינה בשורת השבת. שבת קודש, היא בשורת השבת. שבת קודש אינה מנותקת מהמעגלים הקודמים, אלא מקדשת את המעגל הלאומי והאנושי כאחד. הרב צבי יהודה הגדיר את מנוחת היהודי כשונה ממנוחת הגוי; גוי נח מעמל העולם אבל נשאר בתחומו של העולם, מנוחתו של יהודי היא החיבור לקודש. הוא מפליג אל הקודש וחוזר ממנו אל העולם. מודל הקודש משמעותו היא אם כן, כי האלוקי הוא תרבותו של הלאומי ומנוחתו של האנושי. הפולמוס הציבורי על השבת במדינת ישראל, על פי דברינו, הוא למעשה הסיפור של עיצוב מערכת היחסים בין מרכיבי הזהות השבתיים.

לימוד התורה של מסכת שבת מתוך מבט של גאולה, טומן בחובו את הצורך לאתר בשבת את מלוא המשמעויות שנטעו בה. אחת המלאכות שהגדירו את השבת הציבורית היא מלאכת הוצאה בה עסקנו בשנה זו, תוך ניסיון לאתר, את מרכיבי העומק הרוחניים שבה. בזמן קיץ עסקנו ביחס בין ברית מילה לשבת. הנחת העבודה של מתודת הלימוד של בית המדרש היא, כי בפרטי ההלכות טמונים אוצרות של חיים. האור הגדול של השבת יורד עד להדרכות מעשיות ספציפיות שבהן אחוז כל אותו אוצר גדול. שיטת לימוד זו, היא ניסיון יישום של דברי הרב קוק באורות התורה (ב, ג): "כשעוסק בתורה בדברים פשוטים, יראה איך ירד האור העליון בצורה נפלאה, עד שנתיישב כל כך יפה בעולם המעשה" ובכך אין כל חדש, אולם כיוון שאין בית מדרש בלי חידוש, שיטת הלימוד כוללת עימות עם עולמות ערכיים מקבילים, וניסיון התמודדות איתם תוך חשיפת מוקדי עימות, הסכמה או מיזוג. העימות מוליד תובנות חדשות בהבנת התורה עצמה ומחדד את היכולת לאתר את עולם הערכים ואת הנחות היסוד של השיטה התורנית. מרכיב נוסף של חידוש מצוי בלימוד זה, כלימוד מוכוון מדיניות, לא בשלב הלימוד הראשוני, אבל כיעד. לימוד מוכוון מדיניות מאפשר לבחון את עולם הערכים המתגלה בלימוד ככלי מעשי יישומי. מתודת לימוד זו אפשרה לסוגיות שנלמדו בבית המדרש להפוך למעצבות מדיניות. דוגמא לסוגיה

שהחלה בבית המדרש ותורגמה על ידי מכון 'תורת המדינה' לבקשת הצטרפות להליך משפטי המכונה 'בג"ץ הבוגדת' מופיעה גם היא בקובץ זה.

שמו של הקובץ 'ואדברה בעדתיך' הלקוח מהפסוק בתהילים: 'ואדברה בעדתיך נגד מלכים ולא אבוש', מבטא את העמדה הנפשית בבסיס הלימוד והיא האמון המוחלט בערכם של דברי תורה, ובעדיפות הרוחנית הערכית והמוסרית שלהם על פני כל שיטה מוסרית אחרת. סופו של הפסוק, המדבר על יכולת עימות עם מערכות ערכים מקבילות ללא מורא ובזקיפות קומה, מהווה אקלים רוחני וחינוכי בבית המדרש.

קובץ מאמרים זה הוא פרי עמלם של חברי בית המדרש. הוא מכיל מאמרים במגוון נושאים ובמגוון מקצועות התורה. הוא לא שועבד לתוכן שנלמד בבית המדרש, אולם רובו עוסק במסכת שבת. מעבר לתוכן המאמרים, יש בהם משום פתיחת חלון אל עולמות התוכן והחזון של חבורת לומדים שואפי גאולה, שהתכנסו יחד מתוך דיבוק חברים. הצצה זו מרתקת ומרוממת כאחד. את כתיבת המאמרים ליווה הרב יהודה דויטש, אשר רתם את כישרונותיו ויכולותיו הלמדניות והנפשיות להוליך את הכותבים למקום שליבם חפץ.

מדור מיוחד בקובץ זה, הקדשנו לטעימה מפירות ה'חבורה בעבודת ד'". מתוך הבנה כי התורה נקנית בחבורה, נתכנסו חברי בית המדרש מדי שבוע, והעלו לדיון נושאים הקשורים בעבודת ד'. השתתפות בחבורה זו דורשת כנות פנימית, פתיחות, ישירות, בהירות ויכולת הקשבה. הרב רפאל ויינגרטן הוביל את התהליך בתבונה וברגישות.

במסגרת סדר צהרים עסקו חלק מלומדי בית המדרש בלימוד הלכה לקראת בחינות הרבנות הראשית. תוך שהוא מלמד במקביל נושאים שונים, הכווין אותם הרב יונתן מאלי במסירות לעמוד בהצלחה במבחנים.

את הפעילות השוטפת של בית המדרש ניהל יוסף גבאי.

לכולם נתונה תודתנו הכנה.

נסיים בהכרת הטוב להנהלת בית אורות, הרב אלחנן בן נון, הודי ליברמן, אליהו קטן ושבי ספירו, על הזכות להיות מושפעים מאורה של בית אורות, ועל האפשרות להיות בית מדרש 'תורת המדינה-בית אורות'. על התמיכה בכל המישורים, הגשמיים והרוחניים, המאפשרת לחבורת הלומדים, לרב יעקב יקיר שותפי להובלת בית המדרש ולי, לעסוק בתורה כשאנו צופים אל מקום הקודש.

ואדברה בעדתיך נגד מלכים ולא אבוש.

יאיר קרטמן

'תורת המדינה - בית אורות'

ירושלים, הר הזיתים, נוכח הר בית הי'

דברי ברכה | ממעלות השבת - 'יום שכלו שבת'

הרב אלחנן בן נון, יו"ר בית אורות

אנחנו אומרים בתפלות השבת 'והנחילנו ד' אלקינו באהבה וברצון שבת קדשך, וינוחו בו כל ישראל מקדשי שמך'. זה המשפט הסמוך לחתימת ברכת השבת בתפלת העמידה. אין הכונה בו רק לעובדה שעדיין איננו מצליחים לשמור שבת כראוי, הלוא אין מקור לכך, שכאשר נשמר כולנו שבת, ישתנה נוסח התפלה! אלא שיש שבת עילאית שזוכה לה עם המשך שלמות הגאולה ושלמות העולם. אז נזכה ל'יום שכלו שבת ומנוחה לחיי העולמים'.

קבלנו מאבותינו שתכלית העולם. להגיע אל השבת העולמית. 'יום שכלו שבת ומנוחה לחיי העולמים'. איננו יודעים בדיוק את צביונה של השבת העילאית הזאת, אבל אנחנו מבינים שהיא חלק מההבנה האנושית, שמטרת האדם ופסגת האושר שלו, היא בהבנה, להגיע אל קרבת ד' במדה כזאת, שהעניינים החמריים יהיו טפלים, ולא נצרכים. זו שאיפה אדירה שלהגשמתה אנחנו צריכים לעבור עוד שלבים רבים מאד.

זו גם 'מנוחת האהבה והנדבה, והשקט ובטח, מנוחה שלמה שד' רוצה בה'. זה פשר הבטוי יכירו בניך וידעו, כי מאתך היא מנוחתם ועל מנוחתם יקדישו את שמך. זה פשר בטויי התפלה, אותם אנחנו מתפללים כל שבת, ויש להבינם לעמקם. זה גם המפתח להבין מצד אחד את החלק הזה בכל תפלות העמידה של שבת, ומאידך גם של הקטעים המשתנים בין ערבית, שחרית ומנחה הפותחים את הברכה האמצעית.

הדרך להגיע אל השלב העתידי הזה, עובר דרך שמירת השבת כהלכתה. העסוק במלאכות השבת, ובבחנת הבדיקה של דרך קיומה בימינו עם שנוי חליפות העתים, והתעצמות שליטת האדם בחוקי הטבע ונפלאותיו, הוא חיוני לברר איך להמשיך את שרשרת הדורות בהמשך צעידתנו לקראת השבת העולמית. דרך זו התחילה עם מתן תורה, ונמשכת עד היום.

השבת הצבורית היא חלק גורלי במהלך זה. אך מובן כמה חשוב הוא העסוק בבירור הלכותיה של השבת, מול עולמנו המורכב. מתאים הוא מאד לעסוק בנושאים אלה בכלל שלנו 'תורת המדינה' כדי להמשיך בבירור דרכנו הלאומית ביסודה של התורה. ברכה חמה לרבני הישיבה ואברכי ה'כולל' שמוציאים את פרי עמלם בעיון במסכת שבת בחוברת זו.

ברכה מיוחדת לרבנים ולאברכים על שמירת קול התורה בין כתלי בית המדרש בתקופה גדולה וקשה זו, שבודאי מתוך כל הסבוכים תרומם את העם למדרגה חדשה במהלך גאולתנו.

בברכת תודה והערכה

הוצאה - השער לשבת



מלאכת ההוצאה – גילוי מהות השבת

הרב יעקב יהודה יקיר, ראש בית המדרש

מבוא

אמרה תורה בפרשת כי תשא, בסמוך לציווי על עשיית המשכן¹:

”אך את שבתתי תשמרו כי אות הוא ביני וביניכם לדרתיכם לדעת כי אני ד' מקדשכם. ושמרתם את השבת כי קדש הוא לכם מחלליה מות יומת כי כל העשה בה מלאכה ונכרתה הנפש ההוא מקרב עמיה. ששת ימים יעשה מלאכה וביום השביעי שבת שבתון קדש לד' כל העשה מלאכה ביום השבת מות יומת. ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת לדרתם ברית עולם. ביני ובין בני ישראל אות הוא לעלם כי ששת ימים עשה ד' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש”.

ופרש רש"י: ”אך את שבתתי תשמרו” - אף על פי שתהיו רדופין וזריזין בזריזות מלאכה, שבת אל תדחה מפניה. כל אכין ורקין מיעוטין, למעט שבת ממלאכת המשכן”.

לימדה אותנו התורה שגם לצורך גבוה, לצורך מלאכת המשכן, אין עושים מלאכה בשבת.

וביאר את הדברים האלשיך הקדוש:

” שאין שמירת השבת העדר עשיית מלאכה בעלמא זכר למעשה בראשית, שאם כן לא היה הוא יתברך מחמיר בדבר כל כך, כי אם שהשתי בחינות של שבת הן רוחניות כאמור משני שמותיו יתברך כמדובר (אדנות והויה), ולמה שנפשות בני ישראל חלק אלוה ממעל על כן בבא השבת מתעוררות ומתרבות בחינותיה ומשפיעות אל כל מקומות קדושה, בפרט אל נפש כל איש ישראל לפי גדרה בא אל תוך פנימיות נפשו שהנפש נעשית כהיכל אל השפע ההוא, יען כי הוא יתרון אור גדול מאד מאיכות נפשו, ואת היתרון הזה קראו רבותינו ז"ל נפש יתירה... כי הנפש יתירה היא חלק אלוה ממעל למעלה מאיכות נפשו והוא מעולם שכלו מנוחה ואין בו יחס שום בחינת מלאכה, ועל כן אשר בו חלק מהעולם ההוא ועושה מלאכה בנפש יתירה ההיא בקרבו פוגם וקוצץ שורש נפשו ממקורה ומיד הוא נכרת, ועל כן גם בלי עדים והתראה לא יבצר ממנו כרת”.

השביתה ממלאכה בשבת אינה רק זכר לשביתת הקב"ה במעשה בראשית, אם זה היה עניינה, הייתה מלאכת המשכן דוחה את השבת. השבת היא תוספת חיות רוחנית בנפשות

¹ שמות לא, יג-יז.

ישראל, מבית גנזיו של הקב"ה, חלק אלוה ממעל, מעולם שכולו מנוחה ושאינו שייך בעבודה ובמלאכה. היא חיבור פנימי בין הקב"ה לבין ישראל, המרומם את ישראל ועושה אותם היכל ה', קדושים ושלמים שאין ראויה להם מלאכה, ולא עוד אלא שעשיית מלאכה תסלק מהם מעלתם ותכרות נפשם היתירה מהם.

וכן כתב האור החיים הקדוש שם בביאור עניין השבת והנשמה היתירה²:

"וענין נשמה זו היתירה רמזו מקומה רבותינו באומרם מתנה טובה בבית גנזי וידוע הוא מקום הנקרא גנזי המלך שהוא בחינת עולם עליון ונשמה זו מחצבה שם היא ולזה תקרא שבת כאומרם ושבת שמה כשם העולם שממנו היא שנקרא עולם שכולו שבת ועולם זה אין בו עצבון, ועליו לא בא, כדבריהם בו, אלא עונג ושמחה, ולזה צוה ה' להרחיק ביום שבת כל אותם בחינות החול המלאכה והעינוי כי באחת מהנה תגעל הנשמה משבת בקרב איש, ולזה תמצא שעיקר איסור אזהרת מלאכות שבת ביאר ה' שהם במחשבה כאומרם מלאכת מחשבת אסרה תורה, ואפילו דבור של חול אסור דכתיב ממצוא חפצך ודבר דבר, והכל לצד תוספת נשמה העליונה לעשות לפניו כסדר עולם שבאה ממנו, והוא מה שצוה ה' באומרו ושמרו בני ישראל את השבת פירוש נשמה הנקראת שבת".

התורה ציוותה בשביתה ממלאכה בשבת, שלא לחשוב מחשבת מלאכה ושלא לדבר דיבורי חול, כיוון שהמחשבה והדיבור הם ביטוי לנשמה. הנשמה היתירה שיש לישראל בשבת, באה מעולם עליון שלא שייכות בו המלאכה והעינוי, ולכן ציוותה התורה לנהוג ביום השבת כמנהג העולם העליון ממנו באה הנשמה היתירה. עשיית המלאכה בשבת גורמת להפסד הנשמה היתירה מקרב המחלל את השבת. ישראל נצטוו לשמור את השבת, לשמור את תוספת הנשמה העליונה שזוכים לה בשבת ולא להפסידה ע"י עשיית מלאכה.

על הפסוק: "וַיִּכְלֹוּ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ וְכָל צְבָאָם"³, כתב האלשיך: "באה שבת והשפיע שפע קדושה בכל מה שנברא, והיה השפע ההוא לעולם כנפש בגוף האדם, וזהו אומרו שבת וינפש כי שבת והקנה נפש לעולם לקיימו", וכן כתב האוה"ח הקדוש: "והכוונה הוא כי ביום שבת ברא ה' נפש העולם והוא סוד אומרו וביום השביעי שבת וינפש".

אם כן, ביארו האלשיך הקדוש והאור החיים הקדוש, כי היה העולם כגוף בלא נשמה, גשמי ונפסד, ללא יכולת קיום, עד יום השבת. יום השבת הוא היום בו נתן הקב"ה לעולם את הנפש, את החיות, את הקיום.

החיבור לחיות הרוחנית שלמעלה מהארציות, הוא המקיים את החיים העולמיים הגשמיים. יכולת העולם לקבל בשבת את הנפש ואת החיות תלויה בהשתעבודתו למקורו,

² שמות לא, טז.

³ בראשית ב, א.

לבורא העולם, במעבר לתודעה של חיבור לאלקי ולחיות הבאה ממנו. לכן נצטוונו "לא תעשה כל מלאכה"; השביתה מיצירה מלמדת על השעבוד לקב"ה. היא מכניסה אותנו לתודעת העבודות לה' בניגוד לתודעת האדנות שלנו על העולם הטבעי, כפי שכתב הרש"ר הירש⁴, על ל"ט מלאכות שבת: "אם נתבונן בסוגי המלאכות האלה, הרי מתברר שכולן פעולות יצרניות, כלומר פעולות המביאות שינוי ממשי בדבר מסוים. **ביצירה מכוונת של שינוי זה מתגלה שלטון האדם על כל דבר גשמי, וההימנעות מיצירה זו ביום השבת עשויה, אפוא, לגלות את ההשתעבדות תחת עול הבורא והריבון האחד והיחיד, שהאדם השורר בעולמו אינו אלא וואסאל שלו הכפוף לו והעובד אותו**".

פתיחה

כפי שראינו, השבת היא יום מיוחד בו אנו מקבלים נשמה עליונה הבאה מעולם של עונג ותענוג שלא שייכת בו עבודה ומלאכה. אנו מצווים לשבות ממלאכה כדי להתאים עצמנו לנשמה היתירה הזו, ולקבע בנו תודעה של חיות מאת ה' ועבודות אליו. אנו שובתים מיצירה, הקשורה בתודעה הארצית שלנו, בה אנו בעלי הבית על עולם הטבע, ונעשים עבדים נאמנים למקור החיים.

מלאכת ההוצאה, האיסור להוציא מרה"י לרה"ר, להכניס מרה"ר לרה"י ולהעביר ד' אמות ברה"ר, שונה מכל שאר מלאכות שבת. לכאורה, אין בה יצירה והיא אינה מבטאת את שלטון האדם על הטבע. א"כ מדוע ציוותה תורה לשבות ממלאכת הוצאה? מה עניינה אצל שביתת השבת?

נוסיף ונשאל; רבי פותח את מסכת שבת ב"יציאות השבת", במלאכת הוצאה. בתוס'⁵, בריש המסכת, הקשה ריב"א, מדוע פתח רבי במלאכת הוצאה, שהיא המלאכה האחרונה ברשימת ל"ט אבות מלאכה (במשנה בפרק שביעי)?

עוד הקשה ר"י בתוס'⁶: מדוע צריך לשנות שתיים, אחת לבעה"ב ואחת לעניי? כלומר, הכנסה והוצאה של זה ושל זה? ותירץ, דהוצאה **מלאכה גרועה** היא, דמה לי מוציא מרה"י לרה"ר מה לי מוציא מרה"י לרה"י, ולא הוה גמרינן הוצאה דעניי מבעה"ב ולא בעה"ב מעניי. הרמב"ן⁷ כתב: "הוצאה חידוש הוא שברה"י מותר לישא משא גדול ואם הוציא לרה"ר כגרוגרת חייב, משא"כ בשאר אבות מלאכות שאינן חלוקות ברשויות אלא איסורן מחמת עצמן, הואיל וחידוש הוא אין לך בה אלא חדושה בלבד". דהיינו, לא ברורה

⁴ שמות לה, א.

⁵ ד"ה יציאות'.

⁶ ד"ה יפסטי'.

⁷ חידושי הרמב"ן שבת ב, ע"א ד"ה יואיכא דקשיא'.

היצירתיות שבמלאכת הוצאה והמהות שלה, שאם עניינה עקירת החפץ ממקומו למקום אחר, מה לי לרה"י אחרת או לרה"ר? ממילא א"א ללמוד את פרטיה מסברא, כי לא ברורה הגדרת המלאכה עצמה.

עוד יש להקשות, כפי שכתב הרא"ש⁸: "ועוד אמרינן בפרקא קמא דיום טוב עירוב והוצאה לשבת ואין עירוב והוצאה ליום טוב והיינו טעמא משום דאינה חשובה מלאכה ויום טוב כתיב לא תעשה מלאכה". כלומר, לכאורה, בהלכות יו"ט למדנו שהוצאה אינה מלאכה, שהרי מלאכה אסורה ביו"ט כמו בשבת, לבד ממלאכת אוכל נפש, ומ"מ ההוצאה אינה אסורה ביו"ט.

בגמרא⁹ למדנו: "הוצאה גופה היכא כתיבה?" ופירש התוס' רי"ד¹⁰: "משום דהוצאה לאו מלאכה היא מש"ה לא בעי היכא הות הוצאה במשכן כי היכי דבעי לעיל בפ' כלל גדול קשירה במשכן היכא הות קריעה במשכן היכא הות דהנהו ודאי דהוי מלאכות בעי היכא הווי מלאכות במשכן אבל המוציא מרשות לרשות שאינה מלאכה ואין ללומדה ממשכן שאם ההוצאה שהיו עושים כשהיו מביאים הנדבה היא חשובה מלאכה א"כ כל פסיעה ופסיעה שהיו עושים תחשב אותה מלאכה אלא ודאי לא תקרא מלאכה אלא מה שהיו עושים האומנים בגוף המשכן הילכך אם לא יאסור אותה הכתוב בפירוש אין לנו לאוסרה ומש"ה בעי היכא כתיבא". כלומר, הוצאה אינה מוגדרת כמלאכה כשאר האבות, אין בה יצירה וחיודוש, ולכן צריכה התורה לאסור אותה במפורש.

מלאכת ההוצאה אומרת דרשני, היא אינה יצירתית, היא אחרונה וגם ראשונה, והיא זקוקה למקור לכל פרט ופרט בה בשונה משאר מלאכות שבהן למדים פרטים מסברא בהתאם למהות המלאכה. במאמר זה, ננסה להתבונן בה ולגלות את אורה.

א. מלאכת הוצאה כמייחדת את השבת

ר' מאיר שמחה הכהן מדוינסק¹¹, ביאר את החילוק בין שבת ליו"ט בעניין ההוצאה:

"דע, דבדת האלקי יש מצוות המקשרין ישראל לאביהם שבשמים, ויש מצוות המקשרים ישראל זה לזה... ונמשל זה יש בין שבת ליום טוב: שבשבת הלא אל יצא איש ממקומו, והוצאה אסורה, ומלאכת אוכל נפש אסורה. ואם כן, כל איש ואיש בפני עצמו הוא, לבדו הוא יושב ועוסק בתורה, שהמה מקושרים אל השם יתברך המרכז האמיתי, אשר כל ישראל המה קוים נפרדים המגיעים למרכז

⁸ תוס' הרא"ש שם, ד"ה 'יצאות'.

⁹ צו ע"ב.

¹⁰ שם, ד"ה 'הוצאה גופא'.

¹¹ משך חכמה, ויקרא, כג, ד"ה 'מקרא קדש יהיה לכם'.

אחד - הוא השם יתברך. ולסיבת זה המה קשורים יחדיו, כמו שאמרו במדרש רבה: בני יעקב שעובדים לאל אחד נקראים 'נפש'.

אבל יום טוב הוא מן המצוות המקשרין האומה זה לזה, לכן מלאכת אוכל נפש מותר. ואם יבואו אלף אורחים יאפה לחם, עד כי אמרו האופה מיום טוב לחול (רבה אמר) אינו לוקה (אמרינן): הואיל וחזי לאורחים. וכולם חייבים לעלות לרגל ולשמוח ולשמח. לכן הותרה הוצאה והבערה, שאם לא כן לא יהיו מקושרים ומאוגדים זה לזה כאחד".

איסור ההוצאה, הנלמד מ'איש אל יצא ממקומו', מלמד שייחודו של יום השבת הוא במבט אל הקודש הבא מלמעלה; יום השבת הוא יום בו היחיד מתקשר אל ה' יתברך, אל התורה, אל העולם שמעבר למציאות הארצית. עיקר השביתה בשבת היא הכניסה לציר האנכי, מהארץ לשמים, מהגשמי לרוחני העליון, מהעולם הזה לעולם הבא, לעומת יו"ט, שהוא אחד מימי העולם הזה, אך יום טוב הוא, שבו החיבור לקדושה הוא בציר האופקי, בחיבור לעם ישראל, ולקדושה המופיעה כבר בארץ.

נאחז בשיפולי גלימתו ונאמר, כי השבת היא תחילה למקראי קודש. היא נקודת הראשית שממנה יכולים לבוא שאר הימים הטובים. החיבור של האדם אל המעבר, אל העליונות, ואל הקדושה השמימית, הוא המפתח להופעה של הקדושה בעולם הזה, המתגלה ביו"ט.

ב. מלאכת הוצאה כאב טיפוס לכל המלאכות

החידושי הרי"מ מגור, ראה במלאכת ההוצאה אב טיפוס לכל מלאכות השבת.

לדבריו, מלאכת ההוצאה נאסרה לפני שאר מלאכות השבת, שהרי ציוותה התורה עלינו לשומרה כבר בפרשת המן. הברכה והקדושה של השבת באות לידי ביטוי בשמירה ממלאכת הוצאה, כפי שאמרה תורה¹²: "וְיָצֵא אִישׁ מִמְּקוֹמוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי". קדושת השבת מתבטאת בישיבת האדם מישראל במקומו מבלי לצאת ממנו, ולתכלית זו הייתה הברכה במן ביום השישי.

לשון המשנה 'יציאות השבת' מתאימה לכל עניין שמירת השבת: "גם נכלל בלשון זה כל שמירת שבת אות היא כו' שמקום ישראל הוא במקום השביתה והנייחא שהוא מן כל הבריאה כמ"ש שהי' תלויים כל מעשה בראשית עד יום ו' שקיבלו התורה. וכל המלאכות

¹² שמות טז, כט.

הכנה אל המכוון, א"כ כל מלאכה וחלול שבת הוא שיוצא ממקומו ממקום קדושת ישראל הדבקים במקום המנוחה, ולכך נאמר הלשון אל יצא כו' וכן התנא כנ"ל¹³.

מלאכת ההוצאה הבנויה על ההבחנה בין רה"י לבין רה"ר, מגלה לנו את מהותו של יום השבת.

רה"י היא מקום קדושת ישראל, מקום התיקון, בו כל ההיבטים הארציים מחוברים כאחד אל שורשם. עולה היא רה"י עד לרקיע, היא המחברת שמים וארץ. לעומתה, רה"ר אינה אלא עד עשרה טפחים. בימות החול צריך האדם לפעול גם ברה"ר, להכין את העולם לשלמות העתידית. זוהי המשמעות של המלאכה בששת ימי המעשה; תיקון העולם ובניינו ממצבו הגולמי אל המשמעות והיעוד, מתוך צמאון ליום שכולו שבת. השבת היא נקודת הקיום ומעיין החיים של העולם כולו. בשבת קודש אין לתקן את החוץ. בשבת אדם מישראל צריך להישאר במקומו במנוחה ובשלוה בלי לצאת ממנו כדי לזכות לקדושתה. איסור המלאכה מבטא את ההתכנסות ברה"י מתוך חיבור אל הקודש, ואי ההתעסקות עם העולם הארצי.

ג. מלאכת הוצאה כחותם ה' על כל חיי המדינה

הרש"ר הירש¹⁴, מאיר את עינינו במבט מיוחד על מלאכת ההוצאה:

"ההוצאה מרשות לרשות, מרשות היחיד לרשות הרבים ולהיפך, וכן המעביר ד' אמות ברשות הרבים, "מלאכה גרועה" היא וקשה לכלול אותה במושג המלאכות היצרניות... אעפ"כ, דווקא מלאכה זו, שהיא "גרועה" כל כך בחיצוניותה הממשית, רבה חשיבותה עד כדי כך, שירמיהו הנביא, כאשר נצטווה בימי אחרית המדינה היהודית לבשר על דבר ישועתה, אף פריחתה ושגשוגה, בזכות שמירת השבת, - תבע, מלבד השמירה הכללית של מצוות השבת, לשמור במיוחד על איסור ההוצאה".

¹³ חידושי הרי"מ, שבת ב, ע"א, ועיין בליקוטי הלכות שבת סי' ז אות ל, שכתב: "ועל-פן הקדמים התנא הוצאה ברישא, כי כל המלאכות קלולים באיסור הוצאה מרשות לרשות, כי כל המלאכות הם בחינת ברורים מרשות הרבים לרשות היחיד שהוא רשות יחידו של עולם, כמו שכתוב בזהר הקדוש, ובשבת איסור הוצאה מרשות לרשות וכן כל המלאכות קלולים בזה פנ"ל, כי בשבת אין ברור... אבל בשבת הם צריכין לשבת ולשקט, וכל אדם צריך לשבת אז ולבלי לצאת ממקומו, כמו שכתוב (שמות טז): "שבו איש תחתיו אל יצא איש ממקומו", שלא יעסק בשום מלאכה שהם בחינת ברורים והוצאה והכנסה מרשות לרשות, רק צריך להמשיך על עצמו קדשת שבת שהוא מנוחת שלווה והשקט כדי להמשיך עליו ישוב הדעת".

¹⁴ שמות לה, א.

הנביא ירמיהו¹⁵ ניבא בדבר ה' :

"וְהָיָה אִם שָׁמַעַתְּ מִשְׁמַעוֹן אֵלַי נְאֻם ד' לְבַלְתִּי הִבִּיא מִשָּׂא בְשַׁעְרֵי הָעִיר הַזֹּאת בְּיוֹם הַשַּׁבָּת וּלְקַדְּשׁ אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְבַלְתִּי עֲשׂוֹת בַּהּ בּוֹ כָּל מְלָאכָה. וּבָאוּ בְשַׁעְרֵי הָעִיר הַזֹּאת מְלָכִים וְשָׂרִים יֹשְׁבִים עַל כֶּסֶף וְדוֹד רִכְבִּים בָּרָקָב וּבִסּוּסִים הֵמָּה וְשָׂרֵיהֶם אִישׁ יְהוּדָה וְיֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלַם וְיֹשְׁבֵי הָעִיר הַזֹּאת לְעוֹלָם... וְאִם לֹא תִשְׁמָעוּ אֵלַי לְקַדְּשׁ אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת וּלְבַלְתִּי שְׂאֵת מִשָּׂא וּבָא בְשַׁעְרֵי יְרוּשָׁלַם בְּיוֹם הַשַּׁבָּת וְהִצַּתִּי אֵשׁ בְּשַׁעְרֶיהָ וְאָכְלָה אֶרְמֹנוֹת יְרוּשָׁלַם וְלֹא תִכְבְּהָ".

בציווי על שמירת השבת¹⁶, כדי להושיע את ירושלים והמדינה היהודית, הנביא מייחד את מלאכת ההוצאה מכל המלאכות: "כֹּה אָמַר ד' הִשְׁמְרוּ בְּנִפְשׁוֹתֵיכֶם וְאַל תִּשְׂאוּ מִשָּׂא בְּיוֹם הַשַּׁבָּת וְהִבַּאתֶם בְּשַׁעְרֵי יְרוּשָׁלַם. וְלֹא תוֹצִיאוּ מִשָּׂא מִבְּתֵיכֶם בְּיוֹם הַשַּׁבָּת וְכָל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ וְקַדְּשֶׁתֶם אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִי אֶת אֲבוֹתֵיכֶם". 'אל תשאו משא ואל תוציאו משא', דהיינו, אל תעשו מלאכת הוצאה, וכן 'וכל מלאכה לא תעשו', שאר כל המלאכות.

מלאכת ההוצאה אינה מלאכה יצרנית, אך היא מלאכה המגדירה את העולם החברתי, את חיי המדינה, את היחס בין איש לרעהו ואת הקשרים ההדדיים ביניהם, ואת יחס אל הציבוריות. השביתה מהוצאה משעבדת את כל העולם החברתי לה' בשבת, כפי שכתב הרש"ר הירש: "דומה שאין לתאר את מלוא חיי המדינה תיאור שלם יותר מאשר זה: יחס היחיד אל כלל החברה, יחס כלל החברה אל היחיד, כלומר תרומת היחיד לטובת הכלל ותרומת הכלל לטובת היחיד, ולבסוף קידום ענייני החברה בתחום החברה. הרי אלה יחסים הבאים לידי ביטוי קולע בהוצאה ובהכנסה מרשות הרבים לרשות היחיד ומרשות היחיד לרשות הרבים, ובהעברה ד' אמות ברשות הרבים... נראה שאיסור - הוצאה מבטא את שיעבודו של האדם לה' במעמדו בעולם החברתי... מעמיד תחת ריבונות הבורא את פועל האדם במדינה".

השביתה בשבת אינה רק מיצירה, מהתיקון של העולם הטבעי, אלא אנו משביתים גם את העולם החברתי, את המסחר, את הקשרים ההדדיים, ומשעבדים את כל המרחב הציבורי לה'.

מוסיף הרש"ר הירש וכותב: "איסור - הוצאה מעמיד, אפוא, את המדינה היהודית, את מעשי היחיד בישראל לטובת הכלל, את מעשי הכלל לטובת היחיד, וכן את מעשי המושלים בתחום המדינה - תחת ריבונות הבורא התובע ציות. מכאן אנו מבינים, מדוע דברי הנביא שהבאנו למעלה מתנים את קיום המדינה בראש ובראשונה בשמירת השבת על - ידי איסור - הוצאה, ומבשרים את חורבן המדינה בגלל חילול השבת על - ידי הוצאה.

¹⁵ ירמיהו יז, כד-כה; כז.

¹⁶ שם כא-כב.

איסור - הוצאה מטביע את חותם ה' על כל חיי המדינה, והוצאה ביום השבת קורעת "פרוטומה של מלך" מעל פני המדינה ומעל פני חיי החברה במדינה".

ד. הפסוקים מהם נלמדת מלאכת הוצאה

בריש פרק הזורק¹⁷, למד ר' יוחנן, את מלאכת הוצאה מזה שנאמר בתרומת המשכן¹⁸:

"וַיֵּצֵא מֹשֶׁה וַיַּעֲבִירוּ קוֹל בְּמַחְנֶה לְאֹמֶר אִישׁ וְאִשָּׁה אֵל יַעֲשׂוּ עוֹד מְלֶאכֶה לְתִרְוֹמַת הַקֹּדֶשׁ וַיִּקְלָא הָעָם מִהֶבְיָא". דהיינו, משה רבנו מורה לעם, שלא להוציא את התרומה מרה"י אל רה"ר, מביתם אל מחנה לווייה שבו נמצא משה. בפס' זה רה"ר היא מציאות מתוקנת יותר מרה"י. היחיד מוציא את ממונו רכושו הארצי ומגביה אותו אל הקודש. הוא עושה מלאכה ייעודית, עוסק בתיקונו של עולם, ואעפ"כ אוסרת זו התורה. רה"ר בפס' זה היא כלל ישראל, כנסת ישראל, שהיא יסוד העולם, ואסרה התורה להוציא מרה"י אליה.

לעומת זאת, בסוף פ"ק דעירובין¹⁹, למד ר' יונתן איסור הוצאה מהפס' שנאמר בפרשת המן²⁰: "רְאוּ כִּי ד' נָתַן לָכֶם הַשִּׁבֵּת עַל כֵּן הוּא נָתַן לָכֶם בַּיּוֹם הַשְּׁשִׁי לֶחֶם יוֹמִים שְׁבוּ אִישׁ תַּחֲתָיו אֵל יֵצֵא אִישׁ מִמְּקוֹמוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי". למד ר' יונתן: 'אל יצא איש' - אל יוציא איש, דהיינו לא יוציא איש את כליו ללקוט מן ביום השבת. ההוצאה כאן, היא היציאה לרה"ר למלחמת הקיום, לאסוף מזון להביא טרף הביתה. רה"ר כאן היא מקום הפירוד, קנאת איש מרעהו, אליה מוציא האדם את עצמו וכליו מרה"י לעבודת יומו. התורה מצוה את האדם שלא לטרוח בפרנסתו ביום השבת. עליו לשבות מצרכי קיומו וממלחמת החיים, להישאר ברה"י שלו, לפנות בדעתו ובמחשבתו אל הקדושה והנועם שמעבר לעולמיות היום יומית.

רב אשי העיר על דברי ר' יונתן: "מי כתיב 'אל יוציא', 'אל יצא' כתיב", וכתב רש"י, שהוא חולק על ר' יונתן: "'אל יצא כתיב' - ואין כאן לשון הוצאת משוי". דהיינו, לדעת רש"י²¹, הפס' 'אל יצא איש' אינו מקור לאיסור הוצאה לפי רב אשי. לעומת זאת, כתבו התוס'²², שגם רב אשי מודה שלמדים מ'אל יצא' - אל יוציא: "והכי משמע פשטי דקרא שאל יצא בשבת עם כליו ללקוט את המן כדרך שעושין בחול".

¹⁷ צו ע"ב.

¹⁸ שמות לו, ו.

¹⁹ יז ע"ב.

²⁰ שמות טז, כט.

²¹ בריש מסכת שבת, כתב רש"י בד"ה 'שתים', שלמדנו הוצאה מיוצו משה ויעבירו קול...', והתוס' בד"ה 'יציאות', כתבו שלמדנו מ'אל יצא איש', לשיטתייהו.

²² ד"ה 'לאוי'.

"מניין שהוצאה קרוייה מלאכה? רבי שמואל בר נחמן בשם רבי יונתן שמע להן מן הדא: 'ויצו משה ויעבירו קול במחנה לאמר איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקודש ויכלא העם מהביא'. נמנעו העם מלהוציא מבתיהן וליתן לגיזברים. ר' חזקיה בשם ר' אילא אפילו הכנסה את שמע מינה. כשם שנמנעו העם מלהוציא מבתיהן וליתן לגזברין כך נמנעו הגיזברין מלקבל מידן ולהכניס ללישכה. ר' חזקיה בשם ר' אחא שמע כולהן מן הדין קרייא: 'לא תוציאו משא מבתיכם ביום השבת וכל מלאכה לא תעשו'".

הירושלמי אינו מזכיר את 'אל יצא איש' ביחס לאיסור הוצאה. הוא מביא את הפסוק מתרומת המשכן, "ויצו משה... איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה", ואת הפסוקים מירמיה שהבאנו לעיל,

המתבארים היטב עפ"י פסוק בנחמיה²⁴: "בַּיָּמִים הַהֵמָּה רָאִיתִי בִּיהוּדָה דְרָכִים גְּתוֹת בְּשַׁבָּת וּמְבִיָּאִים הָעֲרָמוֹת וְעַמָּסִים עַל הַחֲמָרִים וְאִף יַיִן עֲנָבִים וְתַאֲנִים וְכָל מִשְׂא וּמְבִיָּאִים יְרוּשָׁלַם בְּיוֹם הַשַּׁבָּת וְאֶעִיד בְּיוֹם מִכְרָם צִיד". הנביא מצוה שלא לשאת משא, ולא להוציא משא ביום השבת. דהיינו, שלא לעסוק במשא ומתן, לקנות ולמכור²⁵. מלאכת ההוצאה קשורה בדבריו עם היציאה לרה"ר למלחמת החיים כמו שלמדנו את עניינה בבבלי מ'אל יוציא איש'.

ה. מלאכת הוצאה: יציאת האדם או הוצאת החפץ?

המשנה בריש שבת, יציאות השבת, מלמדת אותנו את דיני מלאכת ההוצאה. העקירה, ההוצאה מרשות לרשות וההנחה, הם חלקי המלאכה שבהצטרפם נשלמת המלאכה. נראה במשנה שעניינה של המלאכה הוא בחפץ העובר מרשות לרשות, שהרי האדם העושה את המלאכה במשנה, אינו משנה את מקומו.

אמנם, למדנו בתוס', בריש מסכת שבועות²⁶, שעיקר מלאכת ההוצאה הוא, כשהאדם יוצא מרה"ר לרה"ר ונוטל עמו משא: "משום דקס"ד דלא הוא דרך הוצאה אלא כשעומד ברשות היחיד ונטל פירות ויצא לרשות הרבים אבל כי האי גוונא דגופו ברשות היחיד

²³ שבת פ"א, ה"א.

²⁴ יג, טו.

²⁵ כעין זה למדנו בשבת ו,א, בברייתא: "ד' רשויות לשבת: והכרמלית... ואין נושאים ונותנים בתוכה", ופירש רש"י, שאין מטלטלין בה אלא בתוך ד"א. כלומר, הברייתא רואה את מלאכת ההוצאה בהקשר למשא ומתן.

²⁶ ב ע"א, ד"ה יציאות'.

וידו ברשות הרבים או איפכא לאו דרך הוצאה היא. דהיינו, מלאכת ההוצאה עניינה יציאתו של האדם מהרשות כשהוא נושא משא.

חידשה המשנה, שגם כאשר האדם אינו יוצא מרשות לרשות, אלא רק מוציא חפץ מרשות לרשות מיקרי מלאכת הוצאה.

הפנ"י²⁷, כתב שמהפס': "אל יצא איש ממקומו", למדנו את עיקר המלאכה, ואילו את הוצאת החפץ ללא יציאת האדם למדנו מ"ויכלא העם מהביא": "כיון דלעיקר הוצאה ממש שאדם עצמו יוצא ממקומו עם החפץ, בלא"ה שפיר שמעינן לה מקרא דאל יצא דכתיב במן, ועל זה לא הוצרך משה להזהירן במשכן, אלא על כרחך דעיקר אזהרה במשכן היינו לאסור הוצאה בכל ענין אפילו לעמוד ברה"י ולמסור ליד הגיזבר העומד ברה"ר כדאיתא להדיא בירושלמי בריש מכילתין".

למדנו בגמרא בעירובין²⁸: "ואמר רבא: מחלוקת להלך, אבל לטלטל - דברי הכל: **ארבע אמות** - אין, טפי - לא. והני ארבע אמות היכא כתיבא? - כדתניא: **שבו איש תחתיו - כתחתיו**". כלומר, אין להעביר ד' אמות ברה"ר. אין להוציא את החפץ ממקומו של האדם המוגדר כד' אמותיו. ר"י בתוספות²⁹ למד מפסוק זה, את הגדרת מקומו של חפץ, מקום חשוב של ד' טפחים. לדבריו אמרה התורה בפסוק אל יוציא איש את החפץ ממקומו. למדנו א"כ, שיש מקור מהתורה לאסור העברת ד"א ברה"ר.

לכאורה, הדבר קשה, שהרי בגמרא בשבת³⁰ למדנו שמעביר ד"א ברה"ר גמרי לה', למדו הלכה זו מפי השמועה, ואין לה מקור מפסוק? קושיה זו הקשה החת"ס³¹, ותירץ כך: "ביושב במקומו ומוציא הכלי ע"י הושטת ידו חוץ למקומו דהיינו ד' אמות זה הוא מפורש בקרא שבו איש תחתיו אל יוציא איש ממקומו, דמקומו של אדם הוא ד' אמות. אך אם האדם תופס החפץ בידו והולך ומעבירו ד' אמות זה אינו מפורש בקרא דהרי אינו (מוציא) [מוציא] כלי ממקומו של עצמו שהרי בכל מקום שהוא הולך מקומו עמו ואין החפץ יוצא ממקומו של אדם ולזה הוצרך הלכתא גמירי ריש פרק הזורק".

הוסיף החת"ס וכתב על ההבדל בין הוצאה והכנסה לבין מעביר ד"א ברה"ר: "נמצא לפי זה במעביר ד' אמות מפורש בקרא שלא יושיט בידו החפץ חוץ לד' אמות, אך המעבירו בגופו הוא רק הלכתא גמירי, וההפך מזה בהוצאה שהמוציא גופו מרשות היחיד לרה"ר מפורש בקרא אל יעשו עוד מלאכה להביא והיינו שהם בעצמם יצאו מרה"י והביאו הנדבה לגזבר, אך העומד במקומו ומושיט לרשות אחר, כגוני דעני ודבעל הבית דמשנתנו

²⁷ צו ע"ב, ד"ה 'והנלע"ד ליישבי'.

²⁸ מח ע"א.

²⁹ ד ע"א, ד"ה 'והא בעינן'.

³⁰ צו ע"ב.

³¹ ב ע"א, ד"ה 'והנה בהך קרא'.

זה לא מצינו מפורש בקרא, אף על גב דהוה במשכן הלויס הורידו הקרשים מהעגלות לקרקע כבסוף פ' במה טומנין, מ"מ בקרא לא מצינו לאיסור".

נמצאנו למדים, שעיקר ההוצאה וההכנסה הם ביציאת האדם מרשות לרשות עם חפציו והוא מתחייב גם אם עומד במקומו ומושיט את חפציו לרשות אחרת, ואילו עיקר העברת ד"א ברה"ר היא בהושטת החפץ בידו ומ"מ מתחייב גם אם מעביר גופו וחפציו עמו. בהוצאה ובהכנסה העיקר הוא מעבר האדם בין הרשויות ואילו במעביר ד"א ברה"ר העיקר הוא יציאת החפץ ממקומו.

ביחס למעביר ד"א ברה"ר כתב התוס' רי"ד³², ששיעור ד"א הוא שוה לכל אדם, בשונה מד"א להילוך לעניין תחומין שמשערים אותן לפי האדם באמה שלו: "באמה דידי נ"ל דוקא להלך אבל לטלטל באמה של קודש שהמעביר ד' אמות ברה"ר דהילכתא גמירי לה שיעור שוה יש לכל אדם בין לננס בין לענק כשהמקום החפץ הוא מודד ד"א לכל צד". כיוון שההגדרה היא מקום החפץ ממילא היא הגדרה קבועה באמות הידועות. אמנם הרמב"ם³³, לא כתב כך, אלא פסק שמשערים באמת כל איש ואיש: "מותר לאדם לטלטל ברשות הרבים בתוך ארבע אמות על ארבע אמות שהוא עומד בצדן, ויש לו לטלטל בכל המרובע הזה, ובאמה שלו מודדין, ואם היה ננס באיבריו נותנין לו ארבע אמות כבינוניות של כל אדם"³⁴.

ו. עני ובעל הבית

תנא דמתניתין בריש שבת בפרשו את יציאות השבת השתמש בעני ובעה"ב. העני עומד בחוץ ובעה"ב עומד בפנים, מה בא ללמדנו בזה? מדוע נקט דוגמה זו ולא סתם ראובן ושמעון?

הרמב"ם כתב³⁵ שנקט התנא עני ובעה"ב על מנת לקצר: "אבל למה אמר העני ובעל הבית, ולא אמר איש אחד עומד ברשות הרבים ואיש אחד עומד ברשות היחיד, הרי זה כדי לקצר, לפי שהיה צריך לומר האיש העומד ברשות הרבים במקום אמרו העני, והנה נעשית מלה אחת מורה על ענין שהיו מורים עליו ארבע מלים".

לעומת זאת, הרע"ב כתב שבא התנא ללמדנו דבר נוסף: "פשט העני את ידו - ובתוכה קופה או הסל שמקבל בו ככרות מבעל הבית. ולהכי נקט הוצאה בלשון עני ועשיר, דאגב

³² עירובין מח ע"א, ד"ה ישם, לעולם באמה דידיה'.

³³ שבת פ"ב ה"ו.

³⁴ בעניין הגדרה אובייקטיבית למקומו של חפץ בלי להתחשב בבעליו, יש לעיין בדין חפצי הפקר אין קונים שבתה, בשו"ע או"ח תא, א, ועיין עוד בדברי יחזקאל סי' ז.

³⁵ פירוש המשנה שבת פ"א מ"א.

אורחיה קמ"ל דמצוה הבאה בעבירה אסורה וחייבין עליה". החת"ס³⁶ ביאר את דבריו: "העני עומד בחוץ כ' הרע"ב... עיין שם ולשון מסורס הוא ורוצה לומר **עבירה הבאה במצוה** חייב עליה. וקאי אחיובא דבעה"ב שבהול הי' במצות צדקה ונכשל בה וחייב עליה". דהיינו, התנא נקט בדוגמה של עני המקבץ אוכלים מבעה"ב, מבקש פת ויין לשבת, על מנת ללמדנו שאין להוציא לו אוכלים משום מלאכת הוצאה, דאין לחלל את השבת גם עבור מצוות צדקה.

נראה לומר שרבי נקט במשנתנו עני ובעה"ב, ללמדנו עניין מהותי במלאכת הוצאה. מה שלמדנו מפרשת המן, מ'אל יוציא איש', שלא לצאת עם כלינו לרה"ר לאסוף צורך נפשנו, מופיע במשנה כעני הדואג לסעודת השבת שלו, ובעה"ב החפץ לקיים מצוות צדקה. מלמדנו רבי, שהאיסור אינו רק במסחר ובמשא ומתן להביא טרף לביתנו, ההוצאה אסורה גם לצורך היום של העני וגם כאשר בעה"ב כלל אינו יוצא בעצמו לרה"ר. בשבת צריך להכין כל צרכנו מבעוד יום, גם העני המקבץ יעשה זאת קודם השבת, או שבעה"ב יזמינו מערב שבת.

האחרונים³⁷ דנו בדברי הרע"ב; כיצד כתב שבעה"ב יתחייב, הא קי"ל 'טעה בדבר מצוה ולא עשה מצוה פטור', ובעה"ב טעה במצוות צדקה וכיצד יתחייב חטאת? החת"ס תירץ את הקושיה, בכך שאין הוא מקיים מצוה בנתינתו לעני: "**שהעני הזה הוא אינו הגון ואינו מחויב להחיותו**, והבע"ה חושב לעשות מצות צדקה אבל באמת לא עשה שהרי נתן למי שאינו ראוי להחיותו, **והוה לי' טעה בדבר מצוה ולא עשה מצוה משום הכי חייב"**. כלומר העני, המזלזל באיסור ההוצאה, ויוצא לדאוג לצרכיו בשבת איננו מצווים לתת לו צדקה ולהחיותו. כל ישראל, וגם העניים שבהם מצווים בשמירת השבת, מצווים שלא לצאת למחיתם ביום השבת. עלינו כולנו, להכין כל צרכי השבת מיום השישי לשבת.

ז. מלאכת הוצאה מוגדרת לפי צורך האדם המוציא

המשנה, יציאות השבת, מנתה הוצאה דעני והוצאה דעשיר וכן בהכנסה. התוס'³⁸ הקשו, מדוע צריך לשנות את ההוצאה וההכנסה בכפליים? מה ההבדל בין הוצאה דעני לבין הוצאה דבעה"ב, בשני המקרים החפץ יוצא מרה"י לרה"ר? ותירץ ר"י בתוספות, שהוצאה היא מלאכה גרועה, ולא הייתי יכול ללמוד הוצאה דבעה"ב מהוצאה דעני ולהיפך. התוס' הוכיחו דבריו, מזה שלמדנו את מלאכת הוצאה משני פסוקים: בריש הזורק מיוכלא העם

³⁶ ב ע"א, ד"ה 'העני עומד'.

³⁷ תוס' יו"ט שבת פ"א מ"א; חת"ס שבת ב ע"א, ד"ה 'מיהו צריך'; ערול"נ סוכה מא ע"ב ד"ה 'במתניתן מפני שהוציא'.

³⁸ ב ע"א, ד"ה 'פשטי'.

מהביא' ובסופ"ק דעירובין מ'איש אל יצא ממקומו' – איש אל יוציא, והיינו אחד להוצאה דבעה"ב ואחד להוצאה דעני.

הרמב"ן³⁹ ביאר דבריהם:

"חד בפרק הזורק מדכתיב: 'ויכלא העם מהביא' נמנעו להוציא מביתם למחנה לויא שהוא רה"ר והיינו הוצאה דבעה"ב, והוצאה דעני נפקא לן במס' ערובין בפ"ק מדכתיב אל יצא איש ממקומו". כלומר, התורה כתבה שני פסוקים למלאכת הוצאה, 'אל יצא איש' – הוצאה דעני, ו'ויכלא העם מהביא' – הוצאה דבעה"ב, כיוון שא"א ללמוד בסברא הוצאה מחברתה.

צריך להתבונן בדבריהם, דלכאוי' מה שכתבו התוס' שהפס' "אל יצא איש" נצרך להוצאה דעני, אינו מובן?! דהא הוצאה דעני, היינו שאדם הנמצא ברה"ר מוציא מרה"י, ו-"באיש אל יצא", מיירי בלצאת עם כלים מרה"י לרה"ר והיינו הוצאה דבעה"ב?!

ולכאוי' צריך לפרש דבריהם, שהוצאה דעני ודבעה"ב לא תליא במיקום האדם, אלא בהגדרת הצורך שלו. כלומר הוצאה דעני, היא הוצאה שהאדם עושה לצורך עצמו בין כשהוא בחוץ ונוטל מבעה"ב לצורכו, ובין שהוא יוצא מביתו עם כלי לצורך לקיטת המן לביתו. לעומת זאת הוצאה דבעה"ב עניינה נתינה של האדם לאחרים כמו שהיה בנדבת המשכן, שכל ישראל הוציאו מביתם תרומה לקודש.

הרמב"ן בחידושו⁴⁰ מתמודד אף הוא עם השאלה, מדוע שנתה המשנה הוצאה והכנסה בכפליים, והביא שיטת י"א שאמרו: **"הואיל ושתני הוצאות הם בשני ענינים תרתי חשיבי, וכ"ש שיש להתחייב על הוצאת עני ועל הכנסת בעה"ב ולפטור על הוצאת בעה"ב ועל הכנסת עני שדרך האדם למשוך לעצמו והיא המלאכה החשובה אצלם"**.

כלומר, עיקר החיוב במלאכת הוצאה הוא המצב בו האדם מושך לעצמו, דואג לצרכיו ואוסף אליו חפצים, בין אם הוא נמצא ברה"י ובין אם הוא נמצא ברה"ר. עיקר האיסור במלאכה הוא דאגת האדם לצרכיו ומשיכתם אליו מרשות אחרת.

כהוכחה לדבריו, הביא הרמב"ן את דברי הירושלמי: **"א"ר יוסי עני ועשיר אחד הם ומנו אותם חכמים שתיים וכו'". פי' מפני שמשונה הוצאת זה מזה מפני שהעני מביא לרשות שהוא עומד ודרך הוצאה בכך, ובעה"ב מוציא מרה"י שהוא בו לרשות שאינו עומד שם".** הירושלמי מגדיר את דרך ההוצאה, כמצב שבו האדם מביא את החפץ אליו, דואג לצרכיו ולמחייתו. דהיינו, הוצאה דעני והכנסה דבעה"ב הן עיקר איסור מלאכת הוצאה.

³⁹ ד"ה 'ואיכא דקשיא'.

⁴⁰ ד"ה 'וי"א דלא צריכי'.

וכן כתב במפורש החת"ס⁴¹: "דה"נ יש לחלק בין הענינים, דהוצאה והכנסה דבעה"ב הוא להוציא הדבר מעצמו וליתנו לאחר כדרך שה"י במשכן שהביאו נדבותם לגזבר - והוצאה והכנסה דעני הוא לצורך עצמו להכניסו מאחרים כדרך לוקטי המן ואיצטריך תרווייהו".

על הפס'⁴²: "וַיֹּאמֶר ד' אֶל מֹשֶׁה עַד אָנָּה מֵאַנְתֶּם לְשֹׁמֵר מִצְוֹתַי וְתוֹרָתַי", העוסק ביציאת אנשים ללקוט מן ביום השבת, כתב הרש"ר הירש: "מי שעוסק בענייני פרנסתו בשבת בניגוד לרצון ה', כופר בכך, שה' הוא הזן ומפרנס אותו. הרי הוא כמתיימר, שיש בידו להתפרנס בלא רצון ה' ואף נגד רצון ה', כביכול לא ברצון ה' ובחסדו תלוי מזונו וקיומו, אלא בהשתדלות עצמו בלבד ובאמצעים הנתונים לו על - פי חוקי הטבע. כסבור הוא, שאם רק ישתדל - ימצא, ואם רק ימצא - ייהנה, ואם רק ייהנה - מאושר יהיה, וכל זאת אינו תלוי בה'. יהודי העוסק בענייני פרנסתו בשבת פונה עורף לה' ולקיום רצונו - לחלוטין; אין לו אדון בעולם מלבד עצמו, והריהו ככופר בכל התורה כולה".

ציווי התורה: "שבו איש תחתיו - אל יצא איש ממקומו ביום השביעי" שנאמר ביחס ללקיטת המן, מלמד את השביתה מכל ענייני הפרנסה והמסחר, והמשא והמתן החברתי, שהם עיקר עניינה של מלאכת הוצאה.

ח. הוצאה והכנסה

מה היחס ביניהן? האם שתיהן אבות? האם הכנסה היא תולדה?

למדנו בברייתא⁴³: "אין חייבין אלא על מלאכה שכיוצא בה היתה במשכן, הם זרעו - ואתם לא תזרעו, הם קצרו - ואתם לא תקצרו, הם העלו את הקרשים מקרקע לעגלה - ואתם לא תכניסו מרשות הרבים לרשות היחיד. הם הורידו את הקרשים מעגלה לקרקע - ואתם לא תוציאו מרשות היחיד לרשות הרבים". הרמב"ן⁴⁴, למד מכאן מקור להכנסה במשכן, וממילא להיותה אב דומיא דהוצאה.

בתחילת הסוגיה הראשונה במסכת שבת, מצינו שהוצאה היא אב והכנסה היא תולדה. בדעת רב פפא ורב אשי כתבו הראשונים⁴⁵, שגם הכנסה היא אב, ובדעת רבא שוב נקטו שהכנסה היא תולדה. רבינא דייק במשנה שגם הכנסה נקראת יציאה והיינו שעיקר

⁴¹ ד"ה 'כיצד העני'.

⁴² שמות טז, כח.

⁴³ מט ע"ב.

⁴⁴ ב ע"ב, ד"ה 'ופרקין'.

⁴⁵ רמב"ן שם ד"ה 'אלא אמר', רשב"א ד"ה 'אמר רב אשי'.

המלאכה הוא עקירת החפץ ממקום שהיה מונח בו. ממילא, לכאורה, אין חילוק בין עקירה של הוצאה לבין עקירה של הכנסה דהיא היא.

אליבא דרבא 'יצאות' היינו רשויות, ופירשו התוס' שנקט התנא לשון 'תוצאות', כלומר יעדים, והיינו רה"י ורה"ר. נראה שעיקר המלאכה היא המעבר אל רשות אחרת ויתכן שיש הבדל בין הוצאה שהיא אב לבין הכנסה שהיא תולדה.

למדנו בגמרא⁴⁶: "אשכחן הוצאה, הכנסה מנלן? סברא היא, מכדי מרשות לרשות הוא, מה לי אפוקי ומה לי עיולי? מיהו, הוצאה - אב, הכנסה - תולדה". התוספות⁴⁷, דנו ביחס בין הברייתא הנ"ל שאומרת שהכנסה הייתה במשכן לבין הגמרא. מדוע יש ללמוד מסברא את מה שהיה במשכן?

"וא"ת כיון דהכנסה היתה במשכן מה צריך תו לקמן בהזורק לפרושי דסברא הוא מה לי אפוקי מה לי עיולי דהזורק ד' אמות ברה"ר משמע דאי הוה משכחת לה במשכן הוה ניחא ליה אף על גב דהתם ליכא סברא וי"ל דאיצטריך סברא להכנסה דבעה"ב דלא הוה במשכן דהם העלו קרשים כו' היינו הכנסה דעני דמסתמא בקרקע היו עומדים שהוא רה"ר".

הרשב"א⁴⁸ למד מדבריהם שגם הגמרא בהזורק, יכולה לסבור שהכנסה דעני היא אב כיוון שהייתה במשכן. הכנסה דבעה"ב שלא הייתה במשכן, ולמדנו אותה מסברא היא תולדה: "ולפי מה שכתבו בתוספות אפשר דההיא דפרק הזורק כוותיה דרב פפא נמי אתיא, שהם ז"ל כתבו דהכנסה דהתם היינו הכנסה דבעל הבית דליתא במשכן, דאילו הכנסה דעני למה לן למילפה התם מסברא דמה לי אפוקי מה לי עיולי בלאו הכי נמי תיתי לן מדהות במשכן וכדאמרין בפרק במה טומנין, אלא ודאי לא נפקא לן מסברא דמה לי אפוקי מה לי עיולי אלא הכנסה דבעל הבית, דהם העלו קרשים מקרקע לעגלה היינו הכנסה דעני העומד בחוץ".

ט. יציאות השבת, מהן?

המשנה בריש שבת, נקטה לשון 'יצאות' השבת, ופירשה: כיצד? הוצאות והכנסות דעני ודבעה"ב. דהיינו, הוצאה מרה"י לרה"ר, והכנסה מרה"ר לרה"י, על דרך החיוב ועל דרך

⁴⁶ צו ע"ב.

⁴⁷ ב ע"א, ד"ה 'פשטי'.

⁴⁸ ב ע"ב, ד"ה 'ולפי מה', עיין 'תוצאות חיים' סי' ה, אות ה, בהסבר החילוק בין הכנסה דעני להכנסה דבעה"ב.

הפטור. בגמ'⁴⁹, בהבנה הראשונה הפירוש ל'יציאות' הוא הוצאות ולא הכנסות⁵⁰. רב אשי לומד ממשנת ל"ט אבות, שנקטה: "המוציא מרשות לרשות", שהתנא קורא גם להכנסה הוצאה. בטעם הדבר מסבירה הגמ': "כל עקירת חפץ ממקומו תנא הוצאה קרי לה". בהבנה הראשונה חשבה הגמ' שהכיוון של המעבר בין הרשויות הוא המגדיר, וממילא דווקא הוצאה תיקרא יציאה, אבל למדנו שעצם החלפת הרשות של החפץ, עקירתו ממקומו למקום אחר היא היציאה, ולכן גם הכנסה נקראת יציאה.

לדעת רבא 'יציאות' היינו רשויות. כלומר, הלשון 'יציאות' במובן של הוצאות אינה מתאימה להכנסה, ולכן יש לפרשה באופן אחר. לשיטתו התנא לימד שהרשויות רה"י ורה"ר גורמות למלאכת הוצאה. התוס'⁵¹ פירשו את דבריו, שנקט התנא לשון 'תוצאות', כלומר יעדים, והיינו רה"י ורה"ר. החת"ס⁵² כתב, שנראה שרבא לא סובר את דרשת 'אל יוציא איש', ולדעתו 'אל יצא איש' נאמר רק לתחומין.

רש"י על המשנה⁵³, פירש, 'יציאות': "הוצאות שמרשות לרשות... דהכנסות נמי קא קרי יציאות, הואיל ומוציא מרשות לרשות". כלומר הוצאה והכנסה נקראות יציאות, ועיקר עניינה של המלאכה הוא המעבר מרה"י לרה"ר ולהיפך. התוס'⁵⁴ כתבו שהתנא נקט לישנא דקרא: 'אל יצא איש' ולכן כתב 'יציאות' ופירשו 'הוצאות'.

י. עקירה והנחה

אמרה תורה⁵⁵: "וְאִם נָפֵשׁ אַחַת תִּחַטָּא בְשִׁגְגָה מֵעַם הָאָרֶץ בַּעֲשֻׁתָּהּ אַחַת מִמִּצְוֹת ד' אֲשֶׁר לֹא תַעֲשִׂינָהּ וְאִשָּׁם", ולמדה הגמרא⁵⁶: "למעוטי זה עוקר וזה מניח". מלאכת הוצאה

⁴⁹ ב ע"ב.

⁵⁰ תוס' ד"ה 'והא יציאות' ביאר שאע"פ שהמשנה פירטה גם הכנסות, מ"מ ניתן להבין שביציאות, כוונתה רק להוצאות.

⁵¹ ד"ה 'רשויות': 'ויציאות נראה לריב"א דהוי כמו תוצאות דאשכחן רשויות דאקרי הוצאות דכתיב: 'והיו תוצאותיו הימה' ומתרגמינן רשוותיה".

⁵² ד"ה 'יציאת'.

⁵³ ד"ה 'יציאות'.

⁵⁴ ש.ס.

⁵⁵ ויקרא ד, כז.

⁵⁶ צג ע"א.

כוללת שני יסודות: עקירת החפץ מרשות אחת והנחתו ברשות אחרת, כאשר שניהם נעשים ע"י אדם אחד הוא מתחייב על המלאכה מהתורה.

הגמרא⁵⁷ נוקטת בצורה פשוטה שצריך מקום של ד' על ד' טפחים, שהוא מקום חשוב, ע"מ לראות את החפץ כמונח לעניין הוצאה⁵⁸. כמו כן, ידו של אדם מוגדרת בגמרא⁵⁹ כמקום דע"ד.

ניתן להתבונן על העקירה וההנחה כמגדירות, את היציאה של החפץ מרשות אחת-עקירה, ואת כניסתו לרשות חדשה-הנחה. כלומר, לפי מבט זה עניינה של המלאכה הוא המעבר בין הרשויות האסור בשבת. כאשר חפץ מונח ברשות, עקירתו ע"מ להוציאו ממנה ולהכניסו לרשות אחרת ולהניחו בה, אסורה בשבת.

על פי התבוננות זו, ניתן להבין את החידוש בזה שידו של אדם חשובה כמקום חשוב: כיון שעיקר המלאכה הוא ההוצאה מרשות לרשות, הייתי חושב שיד האדם אינה מוגדרת כרשות, וחידשה הגמרא שחפץ המונח ביד האדם מונח ברשות⁶⁰.

דין נוסף העולה מהגדרה זו של המלאכה, הוא הגדרת המעבר בין הרשויות עצמו כעקירה. באדם המגרר חפץ על הקרקע בשבת, הביא הרמב"ן בשם הראב"ד שיש לחלק בין מעביר ד"א ברה"ר לבין מוציא מרשות לרשות. הראב"ד ללמד את סוגית 'זירזא דקניא' דווקא במעביר ד"א ברה"ר, וחידש שבמגרר בהוצאה מרשות לרשות חייב. לדעתו אע"פ שהחפץ מונח כל הזמן על הקרקע, עצם היציאה שלו מרשות לרשות היא עקירתו והנחתו⁶¹.

⁵⁷ ד ע"א.

⁵⁸ יש להאיר עפ"י הריטב"א דהנחה ברה"י במשהו סגי: "והא בעינן עקירה והנחה מעל גבי מקום וליכא פירש ר"ת ז"ל טעמא דמילתא לפי שאין אדם [רגיל להניח] חפץ בפחות מד' טפחים מרשות הרבים, ומסתמא כן היה במשכן, ותנאי דאמרינן בשמעתין דפליגי בה לית להו האי טעמא, [א"י] גמירי לה הכי, ולקמן (ז' ב') מוכח בדבר חסדא דנעץ קנה ברשות היחיד וכו', דלא פרכינן הכא אלא מהנחה דרשות הרבים ומעקירה אפי' דרשות היחיד, אבל הנחה [דרשות היחיד] במשהו סגי".

⁵⁹ ה ע"א.

⁶⁰ אור הישר הלכות שבת פ"ג ה"ב: "ידו של אדם חשובה לו כארבעה על ארבעה וכו'. לכאורה מאי חידושא דרבא ור' יוחנן דידו נחשב כרשותו, הרי גבי שליחות יד דאי לאו דגלי רחמנא המצא תמצא וכן גבי גט אי לא הוה כתיב ונתן הוה אמינא דיד יד ממש הוא, עד דאיצטריך להו קראי לרבות רשותו דהוא כידו כדאמרינן בב"מ נ"ו ע"ב עיין שם, ואיך נימא גבי שבת דידו גרע עד דאיצטריכא להו להשמיענו דידו הוי נמי כרשותו, די"ל דגבי שליחות יד וגט דבדידהו כתב רחמנא יד, ויש מקום לאמר דידו דוקא איצטריך להו לרבות רשותו דגם זה כידו הוא, משא"כ בעקירה והנחה דשבת דמקורם הוא מויכלא העם מהביא או מאל יצא איש ממקומו אל יוציא כתיב, כדהאריכו התוס' רפ"ק דשבת ובפסחים פ"ה ריש ע"ב, והוצאה והבאה סתמן הוא מאיזה ולאיזה רשות, משום הכי הוה החידוש דגם ידו נחשב לענין זה כרשותו".

⁶¹ שיטה מקובצת מסכת כתובות לא ע"א: "היה מגרר ויוצא פטור". איכא דקשיא ליה והא ליכא עקירה כדאמרינן בפרק קמא דשבת האי זירזא דקני רמה וזקפיה רמה וזקפיה לא מחייב עד דעקר ליה והכא נמי הא ליכא עקירה ושמעתי שהראב"ד ז"ל היה מתני דכי בעינן הגבהה ה"מ במגרר ד' אמות ברי"ה אבל במוציא מרי"ה לרי"ה עקירת הרשות עקירה היא וכמגביהו היא ומיהו כי מגבה ליה על מנת להצניעו ונמלך עליו להוציאו פטור שהרי לא היה מונח ברה"י כדי שתאמר עקירת הרשות עקירה הוא אלא בידו הוא ורשות אחרת היא עקירה ראשונה אי אפשר לחייבו ואינו מחוור לה כלל אלא אפשר להעמידה כגון שהיה

נראה להסביר בדרך זו, גם את הראשונים⁶² שנקטו בדין 'קלוטה כמי שהונחה' לר"ע ובדין 'מהלך כעומד' לבן עזאי, שמיירי דווקא במוציא מרשות לרשות ולא במעביר ד"א ברה"ר. ר"ע ור"ע מגדירים את מצב החפץ ביחס לרשויות, לשיטתם עצם יציאתו מרשות אחת וקליטתו או הימצאותו ברשות אחרת מוגדרים הוצאה מרשות לרשות.

לעומת זאת ניתן להתבונן בעקירה ובהנחה כמגדירות את יציאת החפץ ממקומו. דהיינו עיקר המלאכה הוא עקירת החפץ ממקומו וההנחה היא המשלימה את היציאה מהמקום.

נראה שזו היא שיטתם של התוס'ים⁶³ שנקטו שמשברא יש צורך שיהא החפץ מונח במקום חשוב בזמן העקירה אפילו אם נאמר שאין צורך להניחו במקום חשוב. התוס' שלמדו את מלאכת הוצאה מ'אל יצא איש' - אל יוציא איש, רואים בהוצאת החפץ ממקומו את עיקר הגדרת המלאכה.

לכן לשיטתם אין לחלק בין העברת ד"א אמות ברה"ר לבין הוצאה מרשות לרשות לא בדין 'זירזא דקניא'⁶⁴, ולא בדין 'קלוטה כמי שהונחה' לר"ע⁶⁵ ולא בדין 'מהלך כעומד' לבן עזאי⁶⁶.

יא. הגדרת רה"ר ע"י 60 ריבוא

למדנו בברייתא⁶⁷: "ואיזו היא רה"ר סרטיא ופלטיא גדולה ומבואות המפולשין", הדרך הבין עירונית, רחבת השוק העירונית, והרחובות המחוברים עליהן משני ראשיהם, ובברייתא נוספת⁶⁸, הוזכר גם המדבר כרה"ר. אביי ביאר את ההבדל בין הברייתות כך: "לא קשיא, כאן בזמן שישראל שרויין במדבר, כאן בזמן הזה". בזמן שישראל במדבר, והרי הוא מקום הילוך לרבים נעשה הוא רה"ר, אך בזמן הזה שאין מצויין בו הרבים, הרי הוא כרמלית. סיעה גדולה מרבתינו הגאונים והראשונים⁶⁹, כתבו שרה"ר צריכה שישים ריבוא כמו שהיו ישראל במדבר. בש"ס לא מצאנו הגדרה זו ברה"ר, ויש להתבונן מדוע

פתח רה"ר גבוה מן הרשות שלפניו וכשהוציאו הרי כאן עקירה ופירשתי במקומה במסכתא שבת פרק קמא. הרמב"ן ז"ל."

⁶² רמב"ן שבת ה ע"ב ד"ה 'הא דקסבר'; ריטב"א שם, ד"ה 'ת"ר המוציא': "ורבינו הגדול ז"ל תירץ דלא אמרו בן עזאי ור"ע אלא כשיש שם שינוי רשויות אבל כשהכל ברשות אחת לא אמרו."

⁶³ ד"ה 'ודילמא'.

⁶⁴ ח ע"ב, ד"ה 'לא מיחייב'.

⁶⁵ ד ע"א, ד"ה 'דאמרין'.

⁶⁶ ה ע"ב, ד"ה 'בשלמא'.

⁶⁷ ו ע"א.

⁶⁸ שם ע"ב.

⁶⁹ עיין ביה"ל שמה ז, ד"ה 'שאיין שישים', שהביא את שיטות הראשונים בנושא.

חידשו רבותינו. נראה לומר, שאם אנו מתבוננים על רה"ר כמקום הציבורי הכללי, כעולה מהפס' בתרומת המשכן, קם ועולה הצורך בשישים ריבוא. למדנו במדרש⁷⁰: "ר' הונא בשם ר' אייבו אמר ס' רבוא מלאכים היו חלים לפני יעקב אבינו בכניסתו לארץ, הה"ד ויאמר יעקב כאשר ראם מחנה אלהים זה ואין שכינה שורה פחות מששים רבוא". קהל של 60 ריבוא התנאי להשראת שכינה. אין רה"ר מופיעה כציבור, ככלל, ככנסת ישראל, עד שיהיו הציבור כשיעור הזה.

לעומת זאת, שיטת רבותינו הראשונים⁷¹ שאינה מצריכה שישים ריבוא לרה"ר, נראית מתאימה להגדרת רה"ר כמקום הריבוי והפירוד, וממילא אין צורך אלא שיהיו הרבים מצויים שם.

נראה לומר, ששתי המשמעויות שיש להוצאה, כפי שלמדנו משני המקורות, תרומת המשכן ופרשת המן, מוסכמות על שתי סיעות הראשונים, אלא שנחלקו בשאלה אלו פרטים מההגדרות המהותיות נקבעו להלכה, ומהו המקור היותר דומיננטי.

יב. רה"ר עד עשרה טפחים

למדנו במשנה⁷²: "הזורק ארבע אמות בכותל, למעלה מעשרה טפחים - כזורק באויר, למטה מעשרה טפחים - כזורק בארץ". ובגמרא⁷³: "דאין רשות הרבים למעלה מעשרה - מתניתין היא!". למדנו מהמשנה שאין רה"ר אלא עד עשרה טפחים, והאויר שלמעלה מהם הוא מקום פטור.

מהו המקור לדין זה? מדוע שונה רה"ר מרה"י שהגדרתה היא: "עולה עד לרקיע"⁷⁴? מדוע ברה"י גם האויר שלמעלה מהמחיצות מוגדר כרה"י אפילו גבוה מאה אמה, ואילו רה"ר היא רק עד עשרה טפחים?

למדנו בירושלמי⁷⁵: "מנין למעלה מי' שהיא רשות אחרת. ר' אבהו בשם רשב"ל [שמות כה כב] ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפורת אשר על ארון העדות מבין שני הכרובים. וכתוב [שם כ יט] אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם. מה דיבור שנאמר להלן רשות

⁷⁰ בראשית רבה (וילנא) פרשת ויצא עד, יז.

⁷¹ הובאה גם היא בביה"ל הנ"ל.

⁷² ק ע"א.

⁷³ ז ע"ב.

⁷⁴ שם ע"א.

⁷⁵ שבת פ"א ה"א.

אחרת. אף דיבור שנאמר כאן רשות אחרת. וארון לא תשע טפחים הוא. דבית ר' ינאי אמרו בכפורת טפח".

כדי להבין את דברי הירושלמי, נביא את דברי 'שם משמואל'⁷⁶, בשם אביו האבני"ז, המסביר את ההבדל בין הרשויות: "כאמרם ז"ל: רה"י עולה עד לרקיע ורה"ר אינה תופסת אלא עד עשרה, **וידוע שרה"י היא בקדושה רומזת לעולם היחוד ורה"ר רומזת לעלמא דפרודא**". רה"י רומזת ליחוד, לחיבור בין שמים לארץ, היא המקום בו האדם שובת ומתחבר לקונו, ולכן גם בהגדרות ההלכתיות עולה היא עד לרקיע. לעומתה, רה"ר רומזת לעולם הפירוד, למציאות העולמית הארצית, המקום בו מתנהלת מלחמת החיים בקנאת איש מרעהו. העולם הארצי הוא מוגבל, הוא נפרד והוא נמוך, ולכן הוא מוגדר עד עשרה טפחים.

זו גם משמעות דברי הירושלמי; מצאנו במשכן ובמקדש, שהדיבור האלוקי הוא למעלה מעשרה טפחים, למעלה מהארון והכפורת. הדיבור האלוקי מגיע משמים, מרשות עליונה, אל הרשות תחתונה, אל הארץ. רה"ר המבטאת את הארציות היא עד עשרה טפחים ותו לא.

סיכום

השביתה ממלאכה עליה ציוותה התורה בשבת, אינה רק מנוחה מעמל העבודה בימי החול, אלא פניה כלפי מעלה אל מקור החיים האלוקי מתוך התבטלות וקבלת מלכותו. מלאכת ההוצאה מבטאת את שביתת האדם מהדאגה לפרנסתו ולהבאת טרף לביתו. היא קובעת את האדם במקומו נוכח פני ה' ומונעת את התנועה הארצית בין הרשויות. בשבת אין האדם יוצא מרה"י המכוונת כנגד יחידו של עולם ועולה עד לרקיע, לרה"ר המלאה ממהומת החיים הארציים. האדם מתקשר לבוראו ביחידות ולא דרך הציבוריות הישראלית המקודשת. מהותה הרוחנית של המלאכה מתגלה בפסוקים מהם נלמדה, בדברי הנביאים, בלשון המשנה, ובפרטי ההלכות. מעיין חיים גנוז בדינים, הלומד מתוך בקשת האורה זוכה ורואה ביופייה של התורה.

⁷⁶ שמיני ופרה שנת תרפ"א, ד"ה 'בפסיקתא כך פתח'.

סודה של השבת

ר' רועי זאגא

פרק א' – סודה של השבת במלאכת הוצאה

מסכת שבת נפתחת בתעלומה. הרבה נושאים חשובים היו ראויים לפתוח מסכת גדולה זו, ומי שזכתה במקום המכובד של פתיחת המסכת היא דווקא האחרונה שבמלאכות, אותה 'מלאכה גרועה' – מלאכת הוצאה. לא כל דיני הוצאה נשנו כאן בפתיחתה של המסכת, אלא משנה אחת ויחידה - 'יציאות השבת'. לאחר פתיחה זו עוסקת המסכת בסדר ההגיוני והמקובל של סדר היום; מיום שישי אל כניסת שבת עם הדלקת הנרות והטמנת התבשילים. במה זכתה משנת יציאות השבת שניתן לה מקום נכבד זה?

כדי להבין את חשיבותה של משנת 'יציאות השבת' נפנה אל ביאורו של האריז"ל למלאכת הוצאה. שם יתבאר לנו כי סודה של השבת כולה טמון במלאכה זו, ואין ראוייה ממנה לפתוח מסכת יקרה זו, מסכת שבת.

רשות היחיד ורשות הרבים

כדי להבין את סודה של מלאכת הוצאה נעסוק תחילה בביאורו של האריז"ל לשני מושגים המרכיבים את המלאכה – 'רשות היחיד' ו'רשות הרבים'. מושגים אלה, הנראים במבט ראשון כנוגעים רק למלאכת הוצאה, מקבלים בביאורו של האריז"ל משמעות רחבה להפליא, הנוגעת בכל מהלך תיקון העולם.

את סודן של רשות הרבים ורשות היחיד מוצא האריז"ל כבר בפסוקים הראשונים של התורה. "והארץ היתה תהו ובהו וחשך על פני תהום... ויאמר אֱלֹהִים יְהי אור". מדוע העולם התחיל את דרכו בתהו ובוהו? מבאר האריז"ל שבתחילה ה' ברא כל חלק מהבריאה בפני עצמו, ובמנותק מכל חלקי הבריאה האחרים. כל חלק מהבריאה ניסה למלוך לבדו בעולם, וגרם לקלקול ושבירה. בתחילה ברא ה' את מידת החסד לבדה, אך כשהיא לבדה היא אינה יכולה להנהיג את העולם כולו. לאחר מכן ברא את מידת הגבורה לבדה, אך גם היא אינה יכולה להנהיג לבדה, וכן הלאה.

נדגים את הדבר דרך הדתות השונות בעולם. הנצרות אחזה במידת החסד והאהבה לבדה. היא דגלה במחילה לכולם, נתינה, והגשת הלחי השנייה. כולנו יודעים כי דווקא דת זו היא אשר גרמה לרצח המוני במסעות הצלב, ושנאה תהומית ליהודים, שהתגלתה בפרעות הרבות במהלך הדורות. מידת החסד של הנצרות לא עמדה בפרץ, ונפלה לתהום של שנאה ורצח.

לעומתה אחז האסלאם במידת הגבורה לבדה. הוא חרת על דגלו את הגבורה גם בחיים הלאומיים – מלחמה באויבי האסלאם, וגם בחיים הפרטיים – צום, כבוד המשפחה ואיסור השכרות. האם דרך זו הביאה טובה וברכה לעולם? במישור הלאומי - המוני הרוגים על לא עוול בכפם, ובמישור הפרטי – לא הצליחה מידת הגבורה לעצור את הגניבה והזנות, ולא הביאה את המוסלמים להיות אנשים טובים הכובשים את יצרם...

כדי שהדברים יהיו נוגעים גם לעולמנו אנו, נביא מספר דוגמאות המוכרות היטב לכולנו לאחיזה בערך אחד בלי להתחשב בשאר הערכים והמידות. ישנם הלוקחים את ערך החירות לבדו ומבטלים את שאר הערכים דוגמת נאמנות וקדושה. בשם החירות הם מתירים את כל סוגי הזנות ובלבד שתהיה מרצון. אחרים לוקחים את מידת החמלה לבדה בלי להשאיר מקום לגבורה ולאמת. קיים גם ההפך; עיסוק בלעדי ביראה וחומרות, בלי להשאיר מקום בלב לאהבה ולחסד. אלה דוגמאות למצב מקולקל בו כל מידה נפרדת מחברותיה. מצב זה לא יכול להחזיק מעמד זמן רב, ובסופו של דבר גם אותו ערך בו אחז האדם יאבד לו, והוא יישאר ריק מכל טוב.

לאחר שראה ה' כי הארץ לא יכולה להתקיים כאשר המידות נפרדות זו מזו, ברא את העולם מחדש בצורה מתוקנת ומאוזנת, בה כל מידה יודעת את מקומה בפאזל המרכיב את העולם. כך כל המידות פועלות יחד ויוצרות עולם טוב ושלם.

אם כן, למדנו שהרע נובע מפירוד בין המידות, והטוב נובע מהחיבור ביניהן.

מהלך זה נקרא בשפת האר"י 'מיתת המלכים ובירורם'. מה הקשר למלכים ומה מבררים כאן? האר"י מבאר שכל המהלך של קלקול ותיקון רמוז בסוף פרשת וישלח, שם מונה התורה רשימה של שמונת מלכי אדום. האר"י מבאר שכל אחד משבעת המלכים הראשונים מייצג מידה אחת שמולכת לבדה ולבסוף מתה ומתקלקלת. ואילו על המלך השמיני לא נאמר שמת, משום שהוא מייצג חיבור של המידות כולן. לכן קורא האר"י למצב המקולקל מיתת המלכים.

מה הוא בירור המלכים? האר"י מבאר שמהלך זה לא הסתיים בבריאת העולם, אלא הוא רלוונטי גם לימינו אלה. מדוע? מכיוון שלא כל המידות נתקנו לגמרי; נותרו חלקים של מידות טובות שלא זכו להתחבר עם שאר המידות ונשארו במצבן המקולקל. במהלך כל ימות העולם אנו עסוקים בתיקון אותם חלקים שנשארו ב"תוהו", עד לתיקונו השלם של העולם.

אף על פי שדיברנו עד כה על מידות כגון אהבה ופחד, כל מציאות של תוהו וחוסר תיקון בעולם משתייכת לאותה מציאות נפרדת ומקולקלת, ומבטאת מידה שלא באה לתיקונה, כפי שנראה בהמשך. לתיקון קורא האר"י 'בירור'; כמו שבמלאכת בורר מפרידים אוכל ופסולת, כך צריך להפריד את המידות הטובות מהרע שהתערב בהם.

כאן אנו מגיעים לרשות הרבים ורשות היחיד. רשות הרבים מבטאת את החלקים שנשארו במצב מפורד ומקולקל. מדוע? מכיוון שברשות הרבים הולכים אנשים רבים הזרים זה לזה, כשם שבמצב המקולקל ישנן הרבה מידות נפרדות זו מזו. לעומתה, רשות היחיד מבטאת את חלקי המידות שכבר נתקנו והתחברו יחד לכדי הרמוניה אחת. מציאות זו נמשלה לאדם המורכב מאברים שונים; כל אבר מבטא מידה אחרת וכשכולם מחוברים יחד הם מרכיבים אדם אחד שלם – רשות היחיד.

מלבד זאת, ברשות היחיד אין פירוד וזרות בין אנשים, ולכן היא מתאימה לתאר את המצב ההרמוני המתוקן. יתכן להסביר בכך את עירוב החצרות; חכמים תקנו שחצר שיש בה כמה בתים צריכה עירוב על מנת שיהיה אפשר להוציא מהבתים לחצר. העירוב נעשה על ידי כך שכל המשפחות מביאות אוכל לאחד מן הבתים, כביכול כולם סועדים יחד באותו בית. דבר זה מבטא אחדות נפלאה בין כל בני החצר; אין הם זרים זה לזה כמו ברשות הרבים, אלא ערבים זה לזה ומאוחדים - כראוי לרשות היחיד.

הוצאה כמשל לכל המלאכות

נניח לרגע למלאכת הוצאה ונשאל את עצמנו שאלה יותר בסיסית וכללית; מדוע נאסרה המלאכה בשבת? לשם כך עלינו להבין ראשית מה עניינן של המלאכות, ולאחר מכן מדוע הן אסורות בשבת. האר"י עוסק בעניין זה, ומקשר את המלאכות לכל המהלך שראינו בפרק הקודם.

כך הוא כותב בשער המצוות פרשת בהר:

"ותחלה נודיעך ענין המלאכות מה הם. דע כי בתחלת האצילות נאצלו אותם שבעה מלכים שמלכו בארץ אדום ומתו ואחר כך נתקן עולם האצילות... ובכל יום ויום מתבררין ניצוצות וחלקים מהם מדרגה אחר מדרגה... וכך אנו עושין בכל יום תמיד עד גמר בירור אלו המלכים, כל הטוב והקדושה שבהם ויתוקן הכל... והנה בימי החול אז אנו מבררים את אלה המלכים על ידי המצוות מעשיות שאנו מקיימין על ידי מלאכה, מה שאין כן ביום השבת כמו שיתבאר. והעניין הוא במה שאמרו רבותינו ז"ל שהשיב ר' עקיבא לטורנוס רופוס כששאל ממנו איזה מעשים נאים של הקדוש ברוך הוא או של בשר ודם. והביא לו ראיה מן התורמוסים והחרדל שצריכין לימתק על ידי בשר ודם, והחיטים ליטחן וליאפות וכו'. ונמצא כי המלאכות הם הוראת היות הדברים צריכין תיקון על ידי מעשינו למטה. כי אם היה הקדוש ברוך הוא בורא מתחלה כדרך שעתיד לעשות בימי המשיח, להוציא הארץ גלוסקאות יפות, כמו שאמרו רבותינו ז"ל על פסוק "יהי פסת בר בארץ", לא היינו צריכין לטרוח בכמה מיני מלאכות, זריעה וחרישה וקצירה וזריה וכו' עד שהמאכל נתקן. אבל אנו עתה צריכין לחרוש ולזרוע וכו' ולהוציא

התבן והקש שהם הקליפות מן החיטים, ואחר כך מוציאים הסובין והמורסן שהם קליפות יותר דקות, ואחר כך לאפותו ולתקנו על ידי האש כי זהו גמר המלאכות כולן, ועל דרך זה כל שאר המלאכות שבעולם. וטעם טורח אלו המלאכות כולם הוא במה שנתבאר אצלנו כי כל העולמות כולן וכל אשר בהם הכל הוא ממה שמתברר ועולה מאלו השבעה מלכים שמתו... ולכן עתה כדי לבררם ולתקנם וללבנם אנו צריכים לטרוח ולעשות כל המלאכות... והנה בימי החול אז הותרו כל המלאכות כולן, כי הם מוכרחות כדי לברר בחינת המלכים כנ"ל..."

האר"י מבאר, כי תפקידן של המלאכות הוא לתקן את כל אותם חלקי מידות ('מלכים') שלא נתקנו. כשאדם עושה מלאכה הוא לוקח דבר שאינו מתוקן ומתקן אותו, ובכך הופך את חלקי העולם שנשארו בתוהו לטובים ומתוקנים. לדוגמא: הוא לוקח חיטים שאינם יפות לאכילה, ועושה מהן לחם הראוי לאכילה. ניתן לומר שבמילה 'מלאכה' רמוז תפקידה - לתקן את המלכים. מלכים ומלאכות. אפילו צורת ההגייה של המילה מלאכות נזכרת בשיר השירים (ו, ח) כשהכוונה שם למלכות: "ששים המה מלכות ושומונים פילגשים".

לאחר שהבנו את עניינן של המלאכות, עלינו להבין מדוע הן אסורות בשבת. נביא כעת את המשך דבריו של האר"י בשער המצוות:

"והנה בימי החול אז הותרו כל המלאכות כולן, כי הם מוכרחות כדי לברר בחינת המלכים כנ"ל... בימי החול יורדין עולמות העליונים למטה ממדרגתם, ושם מתלבשים כדי לעזור ולסייע בעניין בירור אלו המלכים... אבל ביום השביעי שהיא כנגד המלכות התחתונה היא יראה להתלבש למטה בחול לברר בירורין פן יתאחזו בה החיצונים. ואז היא עולה למעלה באצילות... העושה מלאכה בשבת גורם להוריד כוחות הקדושה העליונים להתלבש למטה בימי חול ועל ידי כן החיצונים נאחזים בהם. והנה החיצונים נקראים דרגא דמותא כנודע, ולכן מחלליה מות יומת מדה כנגד מדה. כיון שגרמו הקדושה שתתחלל ביום שבת ותתלבש בחול אשר החיצונים נמצאים שם והם הנקראים עלמא דמותא".

האר"י מבאר שהקדוש ברוך הוא יורד לסייע לנו במלאכת התיקון שאנו עושים בימי החול, כדי שנצליח לתקן את כל הדברים ולנקותם מהרע שדבק בהם. אך המידה שבה הקדוש ברוך הוא מתגלה בשבת איננה מתאימה לעיסוק בדברים שיש בהם גם רע. מידה זו של הקדוש ברוך הוא צריכה שמירה מכל דבר רע, ולכן בשבת גם אנו וגם הקדוש ברוך הוא לא עוסקים במלאכת התיקון הזו, כיוון שהיא כרוכה בעיסוק ברע. מי שבכל זאת עושה מלאכה בשבת, לא די שיצא בעצמו לעסוק במציאות המקולקלת, אלא בכך הוא גורם גם לשכינה כביכול לרדת ממקומה הטוב בו היא נמצאת בשבת, ולשוב לעסוק ברע.

נחזור כעת לאשר למדנו על רשות הרבים ורשות היחיד, ובכך נבין את חשיבותה של מלאכת הוצאה ומדוע נבחרה דווקא היא לפתוח את מסכת שבת.

רשות הרבים היא המציאות המקולקלת, ואילו רשות היחיד היא המציאות הטובה שכבר נתקנה. אם כך, נוכל לומר שביום חול אנו מתקנים את 'רשות הרבים' על ידי המלאכות ובשבת נמצאים במציאות הטובה של 'רשות היחיד'. העושה מלאכה בשבת, הריהו כיוצא מהמציאות הטובה - 'רשות היחיד' ושב לעסוק ברע שבי'רשות הרבים'. לא די שהוא יוצא בעצמו, אלא כביכול הוא מוציא את השכינה עמו.

כעת נוכל להבין מדוע מלאכת הוצאה היא שנבחרה לפתוח את מסכת שבת; היא מבטאת את כל איסור המלאכה בשבת שעניינו לחדול מהעיסוק במציאות הצריכה תיקון ולהתעלות לטוב והמתוקן.

פרק ב' – סודה של השבת במשנת 'ציאות השבת'

השבת בפנים ובחוץ

לאחר שהבנו את חשיבותה של מלאכת הוצאה ובמה זכתה לפתוח את מסכת שבת, נותר לנו להבין מדוע משניות רבות נשנו על מלאכה זו - משניות הממלאות את כל הפרקים שמהחמישי ועד האחד עשר - ורק אחת ויחידה נבחרה מכולן לעמוד לבדה בראש המסכת, הלא היא משנתנו - משנת 'ציאות השבת'. מה יש בה במשנה זו יותר משאר המשניות העוסקות במלאכת הוצאה?

כשמתבוננים במשנה השאלה מחריפה אף יותר, משום שדווקא משנה זו סתומה ותמוהה, ולא מחמת קיצורה אלא דווקא מחמת האריכות הגדולה שלה; מה לי אם העני הוציא או בעל הבית? המשנה מאריכה ומפרטת את כל אפשרויות ההוצאה וההכנסה של העני, ושוב חוזרת ומפרטת את כל אותן אפשרויות בדיוק של בעל הבית!

כדי לפענח את צפונותיה של משנה זו, נעזר בסוגיה הראשונה בה עוסקת הגמרא, יחד עם דברי האריז"ל בעניין קבלת שבת, ונבין כי לא רק אפשרויות שונות של הוצאה מקופלות במשנה זו, אלא גם חלקיה השונים של השבת טמונים בה.

הגמרא פותחת בהשוואה של משנתנו אל גרסה מקוצרת שלה המובאת במסכת שבועות, שם מופיעים רק ארבעה מתוך שמונת המקרים של משנתנו. הגמרא שואלת אילו מקרים נשנו בשבועות ואילו הושמטו, ומסקנתה היא שרק המקרים בהם חייבים חטאת נשנו בשבועות, הלא הם הכנסה והוצאה של העני והכנסה והוצאה של בעל הבית. כאן אנו מגיעים אל הנקודה היכולה לשפוך אור על שאלתינו; הגמרא שואלת איך ניתן למנות הכנסות תחת הכותרת 'ציאות'? עונה רב אשי שגם ההכנסות נקראות 'ציאות', כיוון שגם כשאדם מכניס הוא עוקר את החפץ ממקומו וכביכול מוציא אותו ממקום מנוחתו. התירוץ הזה הוא הפתח להבין את צפונותיה של המשנה.

רב אשי מחדש שגם ברשות הרבים יש שביתה ומנוחה, ולכן אם לוקחים חפץ שנח ברשות הרבים אל מקום אחר מוציאים אותו ממקומו. ניתן לראות זאת בעוד כמה מקומות; אדם שמצא את עצמו בכניסת שבת בדרך, רחוק מן העיר, צריך לבחור ארבע אמות בהן ישבות וארבע אמות אלה הן מקום המנוחה והשביתה שלו בשבת, מעין 'רשות היחיד' שלו. גם לעניין זכיה באבדה הגמרא בבבא מציעא (י' ע"ב) אומרת שארבע אמות של אדם נחשבות כחצרו גם כשהוא ברחוב¹. יסוד זה מבאר גם מדוע נאסר לטלטל חפץ ארבע אמות ברשות הרבים; החפץ נח ושובת בד' אמות שלו ואם מוציאים אותו מהן הרי זה כאילו הוציאו אותו מ'רשות היחיד' שלו לרשות הרבים.

אם נחזור אל העניינים ובעל הבית, ניתן לשאול: האם שווה השביתה בחוץ לשביתה בפנים? נראה שהמשנה המאריכה בהוצאות כל אחד מהם, באה ללמדנו ששני סוגי שביתה שונים יש בשבת; שביתתו של העני בחוץ ושביתתו של בעל הבית בפנים. בפרק הראשון ראינו שמלאכת הוצאה אינה רק מלאכה אחת מרבות, אלא היא מבטאת את השביתה והמנוחה של השבת - האיסור לצאת מהמקום הטוב והמתוקן, מקום המנוחה, אל המקום המקולקל הדורש תיקון ועבודה. אם כן, סוגי הוצאה שונים מלמדים על סוגי שביתה שונים. אומרת המשנה: לא הרי הוצאתו של העני כהוצאתו של בעל הבית, שכן העני שובת בחוץ ובעל הבית בפנים.

מהו ההבדל בין השביתות השונות? כדי לענות על שאלה זו נפנה אל דברי האר"י בעניין קבלת שבת. מקובלי צפת היו עורכים קבלת שבת בשדה²; כך פירש האר"י בשער הכוונות³ את שהיה אומר ר' ינאי 'בואו ונצא לקראת שבת מלכתא' - לצאת לשדה לקבל את השבת.

"הנה שתי בחינות יש בד' עולמות אבי"ע. האחת היא בחינת הנשמות של בני אדם של כל העולמות אשר משם נמשכות נשמות התחתונים אשר בעולם הזה. ובחינה זו נקראת פנימיות כל העולמות. הבחינה השנייה היא בחינת המלאכים והעולמות עצמן, וההיכלות והרוחין קדישין אשר בהם. ובחינה זו נקראת חיצוניות העולמות... והנה עתה קבלת שבת זו היא בחוץ בשדה, לפי שבתחילה עולה בחינת חיצוניות העולמות שהם בחינת ההיכלות והמלאכים, ולכן נעשה הדבר הזה בחוץ בשדה. ואחר כך נעשה בחינת עליית פנימיות העולמות על ידי התפילה בבית הכנסת".

האר"י עומד כאן על שני ביטויים ייחודיים - 'פנימיות' ו'חיצוניות' - ונותן להם פירוש. הפנימיות היא האדם ונשמתו, והחיצוניות היא העולם, על כל מה שיש בו. את קבלת

¹ אמנם לדעת רב ששת שם רק בסמטה הוא קונה ולא ברשות הרבים הגדולה, אך זה רק בגלל שדוחקים שם הרבים וקשה לדעת מי זכה באבדה.

² יתכן שלכך רמז ר' שלמה אלקבץ כשפתח את הפיוט המפורסם לקבלת שבת במילים 'לכה דודי', שהרי המשך הפסוק (שיר השירים ז, יב) הוא "לכה דודי נצא השדה".

³ דרוש אי' בעניין קבלת שבת.

השבת עורכים בשדה כדי להתחבר לקדושת השבת שבחוץ, לעולם כולו המתעלה ומתקדש בשבת; האדמה, הצמחים, העננים והציפורים. לאחר מכן נכנסים לבית הכנסת לתפילת ערבית כדי להתמקד בקדושת השבת המיוחדת לאדם ולנשמה שבתוכו פנימה.

מתבאר שישנם שני סוגים של שביתה בשבת; האחת בחוץ והשנייה בפנים. האחת מתחברת לקדושה שמסביבנו בעולם, והשנייה מתמקדת בקדושה הנובעת מתוכנו פנימה, מתוך נשמתנו. העני עומד בחוץ ובעל הבית בפנים.

נוטל ונותן

עד כאן התבהר לנו החלק הראשון של המשנה - ההבדל בין העני לבעל הבית. אך המשנה לא נעצרת בזה, ומייחסת לכל אחד מהם שני סוגי הוצאות; האחת כשהוא נותן לחברו, והשנייה כשהוא נוטל מחברו. הרמב"ן בחידושו⁴ שם את הדגש על הלקיחה לעומת הנתינה, וכותב 'שדרך האדם למשוך לעצמו, והיא המלאכה החשובה אצלם'. כעין זה כתבו גם הרשב"א⁵ והר"ן⁶.

גם את דברי התוספות⁷ ניתן להבין באותה הדרך; התוספות אמרו שיש שני פסוקים מהם נלמדת מלאכת הוצאה; האחד, "אל יצא איש ממקומו", והשני "ויכלא העם מהביא". אחד מהם רומז למי שלוקח את החפץ אל המקום בו הוא נמצא, והשני למוציא את החפץ אל מחוץ לרשות בה הוא נמצא. נראה לבאר שהפסוקים מתארים לקיחה ונתינה; הראשון נאמר בעניין המן ופירושו שלא יצאו ללקט מן בשבת - הרי לפנינו הוצאה לצורך לקיחה. השני נאמר בעניין התרומה למשכן ופירושו שלא יתרמו עוד למשכן - הוצאה לצורך נתינה.

מה ההבדל אם מחללים שבת בשביל לקחת או בשביל לתת? כדי להבין זאת נעמיק מעט בעניין הלקיחה והנתינה; ילדים נוטים לקחת לעצמם יותר מאשר לתת לאחרים. כשאדם גדל הוא רוכש את הרצון לתת. מה משתנה באדם בין הילדות לבגרות? השכל והדעת שניתנים באדם כשהוא גדל. נמצאנו למדים שהרצון לתת נובע מהדעת והשכל. לעומתו הרצון לקבל נובע מהכוחות הטבעיים והרגשיים הקיימים גם אצל הילדים.

המשנה אומרת שבשבת על האדם לשבות גם ממעשי הנתינה הנובעים מהשכל, וגם ממעשי הלקיחה הנובעים מהכוחות הטבעיים שבאדם. כך כל אישיותו מתקדשת ומתעלה בשבת.

⁴ ב ע"א, ד"ה יציאות השבת.

⁵ שם ד"ה יציאות השבת.

⁶ שם ד"ה כיצד העני.

⁷ שם ד"ה 'פשטי'.

כעת נוכל להבין מה מיוחד במשנתנו, משנת 'יציאות השבת'; היא מונה ומתארת את כל הרבדים בהם מופיעה השבת בעולם ובאדם, על כל חלקיו. לא בחינם זכתה לעמוד בראש המסכת כולה.

פרק ג' – סודה של השבת באיסורי חכמים

מה בין דאורייתא לדרבנן

החלק האחרון של המשנה עוסק בהוצאות האסורות מדברי חכמים ואין בהן איסור תורה. לאחר שראינו בפרק הקודם שסוגי ההוצאות שבמשנה מבטאים חלקים שונים של קדושת השבת, ננסה להבין איזה חלק מקדושת השבת טמון בחלק זה של המשנה העוסק בהוצאות שאיסורן מדרבנן.

לשם כך, תחילה יש להבין מה הייחודיות של איסורי דרבנן על פני איסורי תורה. כתב האר"י בהקדמה לשער המצוות: "גזירות ותקנות וחומרות שתיקנו רז"ל כי כל אלו הם בסוד הנקבה...". נראה לבאר, על פי המובא במקומות רבים, שהנקבה, הכלה של הקדוש ברוך הוא היא כנסת ישראל. איסורים שתיקנו חכמי ישראל הם בסוד כנסת ישראל. כמובן, אין הכוונה רק שמשם ניתנה, אלא שהמקיים מצווה זו משפיע ברכה על העולמות העליונים מהבחינה אליה שייכת המצווה והעובר על מצווה זו פוגם באותו מקום אליו היא שייכת⁸. לכן, העובר על מצווה שהיא 'בסוד הנקבה', פוגם בכנסת ישראל.

כפי שראינו, אדם המוציא בשבת עוזב את העולם הטוב והמתוקן ויורד אל העולם המקולקל בו יש תערובת של טוב ורע וגורם זאת גם לשכינה, דהיינו שכביכול הקדוש ברוך הוא, השותף עם האדם במעשיו, ירד לעולם החול בו יש תערובת של רע ולכן עונשו חמור – חיוב מיתה. כמובן שהדבר נכון גם במידה טובה המרובה ממידת פורענות; אדם ששובת בשבת ועוסק רק בטוב, גורם שבזכותו גם העולמות העליונים ישבתו ויעסקו בטוב. כל זאת כאשר הוא עובר על הוצאה האסורה מן התורה.

אדם שנוהר מהוצאה דרבנן גורם שבזכותו כנסת ישראל תשבות בשבת⁹ [כשאנו מדברים על כנסת ישראל כוונתנו לשורש נשמות ישראל המתגלה דרך עם ישראל בפועל]. כשאדם לא שובת באיסור דרבנן, הוא משפיע על שורש הנשמה שלו ושל עם ישראל כולו שלא

⁸ וזה יסוד גדול בקבלה שמעשי התחתונים משפיעים או פוגמים גם בעליונים. לדוגמא, אדם שמקיים מצוות גמילות חסדים גורם שגם הקדוש ברוך הוא ינהג עם ישראל בחסד. וכן להפך, מי שנמנע מלתת צדקה ועובר על מצות 'לא תקפוץ את ירך מאחיך האביון', גורם שגם הקדוש ברוך הוא ימנע מלהשפיע טוב לעם ישראל.

⁹ הרש"ש בנהר שלום דף י"ג חילק כל בחינה מדאורייתא ודרבנן גם לזכר ונקבה. כאן התייחסנו באופן כללי לפי לשונו של האר"י.

תשבות בשבת ותרד למקום שיש בו גם רע. אם כן, ישנן שתי שביתות; האחת של הקדוש ברוך הוא ש'ביום השביעי שבת וינפש', והאחת של עם ישראל השובתים בשבת. האחת רמוזה במצוות השבת מדאורייתא והאחת באיסורי חכמים הנוגעים לשבת.

לכה דודי לקראת כלה

לאחר שראינו שאיסורי חכמים בשבת מבטאים את השביתה של עם ישראל – הכלה - ואיסורי תורה מבטאים את השביתה של הקדוש ברוך הוא – החתן - יתבאר לנו הסבר מתוק מאד בסוגיית הגמרא (דף ג ע"א). הגמרא אומרת שבמשנה נמנו שמונה הוצאות אך למעשה יש בה יותר מכך. שואלת הגמרא אלו הוצאות נמנו במשנה ואלו לא נמנו? ומשיבה: 'פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת' נמנו במשנה, דהיינו הוצאות האסורות מדרבנן אך קרובות לאיסור תורה ויכולות להביא אליו נמנו במשנה ואילו איסורי חכמים שאינם עשויים להביא לידי איסור תורה לא נמנו.

מפורסם הדבר שבשבת יש חיבור בין הדוד והכלה, הקדוש ברוך הוא ועם ישראל, וכך אנו שרים בקבלת שבת – 'לכה דודי לקראת כלה'. ניתן להסביר שזו הסיבה שאמרה הגמרא שדווקא איסורי חכמים הקרובים לאיסור תורה נמנו במשנה כיון שבשבת יש חיבור בין הדרבנן – הכלה, לבין הדאורייתא – החתן.

היד והגוף

בהמשך הסוגיה (דף ג ע"ב), ממשיכה הגמרא לעסוק ביחס בין איסורי דרבנן לאיסורי תורה, אך בתווד נמצאת סוגיה קטנה העוסקת בהבדל שבין ידו של אדם לגופו. לכאורה נראה שהיה ראוי לסיים לעסוק ביחס שבין דאורייתא לדרבנן ורק אחר כך לעבור לנושא חדש, אך באמת אין כאן הפסקה כפי שנבאר.

מצאנו בכמה מקומות שיש שייכות בין המלכות – כנסת ישראל - לבין היד. אחד מהם הוא בעניין התפילין; תפילין של ראש הם כנגד זעיר אנפין ותפילין של יד כנגד הנוקבא - כנסת ישראל. גם בפסוק 'בידך אפקיד רוחי' שאומרים בקריאת שמע על המיטה מבאר האר"י שאדם מפקיד רוחו אצל המלכות – כנסת ישראל, שנקראת כאן 'בידך'. מה הקשר בין כנסת ישראל לבין היד? ניתן לבאר שהיד מבטאת את העשייה, וכנסת ישראל היא ידו של הקדוש ברוך הוא שעל ידה הוא פועל בעולם. אם כן, היד והגוף הם אותן בחינות עליהן דיברנו בדאורייתא ודרבנן; היד לכלה – כנסת ישראל, והגוף לחתן – הקדוש ברוך הוא.

הגמרא אומרת שהגוף נח במקום בו הוא נמצא, אך היד נחה רק כשהיא באותו מקום בו נמצא הגוף, וכאשר היא לא נמצאת באותה רשות עם הגוף, היא לא נחה. אם נחבר זאת להקבלה שראינו, הקדוש ברוך הוא נח ושובת בשבת, אך כנסת ישראל שובתת רק כשהיא

יחד עם הקדוש ברוך הוא. אם כנסת ישראל נפרדת מה' אין לה מנוחה, אכן כך כתב הרב קוק באורות (זרעונים, מאמר 'צמאון לאל חי'): 'מקום מנוחתנו הוא רק באֵלהים'.

האם ניתן להפריד?

הגמרא ממשיכה ועוסקת באדם שהוציא את ידו מלאה החוצה, אך לא הניח אותם ברשות הרבים. אדם זה עבר על איסור דרבנן מכיוון שעקר את המאכלים מרשות היחיד אך לא הניח אותם ברשות הרבים. אביי שואל האם מותר לאדם זה להחזיר את ידו פנימה או שהיא נחשבת כרמלית, ועליו להשאיר אותה בחוץ עד צאת השבת.

על פי המושגים שלמדנו עד עכשיו, אדם זה עבר על איסור דרבנן ופגם בשביתה של כנסת ישראל בלבד. גם על פי ההקבלה השנייה העוסקת ביד ובגוף, אדם זה הוציא את ידו מלאה החוצה והפריד אותה מהרשות בה נמצא הגוף. האם האיש הזה "הצליח" עד כדי כך עד שידו תקבל מעמד של רשות נפרדת מהגוף, ויאסר עליו להחזירה, או שמא יש תיקון למעשיו? השאלה הבאה דומה להפליא לשאלה זו. שאלתו של רב ביבי בר אביי עוסקת באדם שהדביק בצק בתנור בשבת. אם ישאיר אותו עד שיאפה, יעבור על איסור תורה – מלאכת אופה, אך אם ירדה אותה קודם לכן יעבור על איסור דרבנן של רדיית הפת. האם חכמים בטלו את דבריהם כדי למנוע מאדם לעבור על איסור תורה?

כפי שראינו, המשנה מונה את איסורי חכמים הקרובים לאיסור תורה מכיוון שבשבת יש חיבור בין כנסת ישראל לקדוש ברוך הוא. אם כן, איך יתכן שחכמים - בתור נציגיה של כנסת ישראל - יעמידו דבריהם למרות הפגיעה באיסור תורה המקביל לחתן - הקדוש ברוך הוא? אם אכן מעשהו הרע של האדם הצליח להפריד בינו - בתור חלק מכנסת ישראל - לבין הקדוש ברוך הוא, ניתן להבין שלגביו איסורי חכמים אינם מחוברים לאיסורי תורה, כשם שהוא עצמו פרש מהחיבור לקדוש ברוך הוא.

המסקנה בשתי השאלות היא שלא ניתן להפריד לגמרי בין החתן לכלה. לאדם זה מותר להחזיר את ידו, וחכמים התירו לאיש שהדביק את הפת לרדותה כדי למנוע ממנו לעבור על איסור תורה. חטאי האדם לא מפרידים כל כך בקלות בין כנסת ישראל והקדוש ברוך הוא, וגם אם נגרמה הפרדה זמנית, תמיד ניתן לחזור.

פרק ד' - סודה של השבת בארבעה טפחים

שבת - ש' ובת

בהמשך הגמרא¹⁰ ישנה סוגיה הפותחת באקסיומה: "והא בעינן עקירה והנחה מעל גבי מקום ארבעה על ארבעה וליכא". כלומר, כדי שאדם יתחייב על מלאכת הוצאה מן התורה, החפץ צריך להיות מונח על משטח בגודל ארבעה על ארבעה טפחים לפחות ועל האדם העוקר אותו להניחו ברשות הרבים על משטח בגודל כזה לפחות. הגמרא שואלת מדוע ההוצאה המתוארת במשנה אסורה מהתורה? הרי במשנה מדובר על אדם הנוטל חפץ מידו של חברו או מניח אותו בידו של חברו, וביד הרי אין ארבעה טפחים!

הגמרא לא מביאה לאקסיומה זו על פיה נדרש מקום בגודל ארבעה על ארבעה טפחים מקור או טעם, ולמרות זאת היא מספיק חזקה בעיניה כדי להקשות על המשנה. ננסה לתת טעם להנחה זו על פי דברינו עד כה.

הזוהר הקדוש¹¹ אומר שהמילה 'שבת' מורכבת משני חלקים - האות ש' והמילה 'בת'. האות ש' מורכבת משלושה קוים עומדים המבטאים את שלושת האבות, והבת היא כנסת ישראל. בשבת כנסת ישראל מתחברת עם האבות. האר"י¹² מבאר את דברי הזוהר ואומר ששלושת האבות הם המידות חסד, גבורה ותפארת של זעיר אנפין - הקדוש ברוך הוא¹³, והבת היא הנוקבא - כנסת ישראל העומדת בשבת פנים אל פנים מול הקדוש ברוך הוא. ענינה של השבת הוא החיבור בין ש' ובת, בין הקדוש ברוך הוא לכנסת ישראל.

ניתן לומר שזו הסיבה שכדי שדבר יחשב מונח הוא צריך מקום ארבעה טפחים, שכן מנוחת השבת מורכבת מארבעה - הקדוש ברוך הוא שמתבטא בשלוש המידות חסד, גבורה ותפארת, והמלכות - כנסת ישראל שאיתו. ראינו בפרק הראשון שהמצב המתוקן של העולם נקרא רשות היחיד מכיוון שכל המידות מאוחדות בו לכדי ישות אחת. לשם כך נחוצות שלוש המידות של הקדוש ברוך הוא, מכיוון שלתיקון צריך חיבור של כל הצדדים - ימין, שמאל ואמצע - חסד, דין ורחמים¹⁴.

הסבר זה מתאים ל"מנוחה" הראשונה שלפני העקירה בשעה שהחפץ עוד שובת, אך מדוע גם לאחר העקירה האיסור מהתורה הוא להניח אותו על מקום ארבעה טפחים? הרי אז כבר יצא החפץ מהשביתה שלו.

¹⁰ ד ע"א.

¹¹ ויקהל רד ע"א.

¹² בשער הכוונות בעניין תוספת שבת דרוש ב.

¹³ שכן האבות הינם מרכבה למידות אלה של הקדוש ברוך הוא.

¹⁴ האר"י מוסיף לבאר שמנו רק שלוש ספירות ולא יותר מכיוון שבמסגרת עליית העולמות של שבת הנה"י של ז"א עלו אל החג"ת שלו וכולם עומדים יחד מול המלכות.

מסביר הזוהר¹⁵ על המוציא מרשות לרשות :

”אפיק מרשות היחיד לרשות הרבים, וגרם למהוי שכנתא נפקא מאתרה דאיהי ארץ ישראל רשות היחיד, וגלה אותה בין אומין דעלמא דאינון רשות הרבים”.

הזוהר אומר שהוצאה מרשות לרשות גורמת לגלות, מכיוון שרשות היחיד היא כמו ארץ ישראל הקדושה, ורשות הרבים היא כמו ארצות הגויים.

במקום אחר¹⁶ מוסיף הזוהר ואומר :

”מאן דאפיק מרשות היחיד לרשות הרבים גרים לשכינתא, למהוי תהו ובהו חשד ותהום, דאתלבשת באינון קליפין, דאינון ארבע גליות”.

כאן מוסיף הזוהר לומר שהגלות מורכבת מ ארבע גליות - בבל, פרס, יון ואדום.

אם כן, למדנו שרשות הרבים המייצגת את המקום בו יש גם רע - ארצות הגויים והגלות - מורכבת גם היא מארבע מלכויות. ממילא ניתן להבין שגם כשאדם מניח חפץ ברשות הרבים, האיסור מהתורה הוא להניחו על מקום ארבעה, כנגד ארבעת חלקי הגלות - רשות הרבים.

אפשר להוסיף שגם החטאים שמנו חז”ל בתור הגורמים לגלות הם ארבעה והם מקבילים גם לארבע המידות שראינו בקדושה; גילוי עריות כנגד החסד והאהבה, שפיכות דמים כנגד הגבורה, עבודה זרה כנגד התפארת, ושנאת חנם כנגד כנסת ישראל. במקום שיהיה חיבור בעם ישראל, יש שנאה.

ידו של אדם חשובה לו כארבעה טפחים

בגמרא ישנם תירוצים רבים לשאלה שהעלתה הגמרא. כל אחד מהם הוא עולם ומלואו וגונו בתוכו מבט מיוחד על היחס בין ארבעת הטפחים, או בין הקדוש ברוך הוא ועם ישראל. במסגרת המאמר נתייחס רק לתירוץ האחרון שנפסק להלכה: ”אמר רבא ידו של אדם חשובה לו כארבעה על ארבעה”.

ראינו בפרק ג' שהיד מבטאת את הטפח הרביעי - כנסת ישראל. הסברנו שהיד מבטאת את העשיה, ועם ישראל הוא הזרוע המעשית של הקדוש ברוך הוא שעל ידה הוא פועל בעולם. מידה זו נקראת גם מלכות. ניתן להסביר זאת דרך האופי של המלך שהוא הזרוע המבצעת של העם כולו. פעולותיו של המלך נקראות על שם העם כשמלך כורת ברית עם עם אחר, פירוש הדבר הוא שכל העם כורת ברית. דבר זה נכון לא רק בקשר למלך אלא

¹⁵ תיקונים ס ע”א.

¹⁶ תיקונים עג ע”ב.

גם בקשר לפעולותיו של האדם. המעשים שהאדם עושה הם תוצאה של המחשבות והרגשות שלו. בגלל האופי הזה של העשייה נאמר בזוהר שהמלכות אין לה מעצמה כלום, אלא היא מבטאת את המידות שמעליה. אין זה חסרון של העשייה והמלכות אלא דווקא מעלה; בגלל שהיא רק ביטוי של האישיות של האדם היא יכולה להביע את כל חלקי האישיות. כך מסביר הרמב"ן¹⁷ שכל המידות כלולות במלכות ולכן היא נקראת "כלה" שהיא כלולה מהכל. כל מאפייני המלכות שראינו לעיל נכונים גם בקשר לעם ישראל. המצוות שמקיימים ישראל מבטאות את כל העולם הרוחני העליון שכלול בהם.

עכשיו יובנו דבריו של רבא; אף על פי שהיד היא רק טפח אחד, היא נחשבת כארבעה טפחים מכיוון שכל המידות של הקדוש ברוך הוא כלולות בה ומשתקפות בה.

¹⁷ בראשית כד, א.

מטרת השבת – השגת מנוחה במקומו

הרב בעז מלט

א. מרכזיות המקום בתורה ובשבת

ב. רשויות השבת

שיטה ראשונה

שיטה שניה

ג. עובדין דחול או מנוחת שבת

סיכום

בדברים הבאים ננסה להבין את דברי התורה "אל יצא איש ממקומו ביום השביעי" (שמות טז, כט) כאמירה רחבה לגבי ענינה של השבת בפרט וכאמירה משמעותית לחיינו ככלל, לראות כיצד ישעיהו הנביא ביאר ציווי זה, וכיצד באו חז"ל ולמדו הלכות רבות הנוגעות לצביונה של השבת מדברי הנביא. ננסה גם לעמוד על המקום הגדל והולך של ציווי זה בעיצוב אופיה של השבת בדורנו.

א. מרכזיות המקום בתורה ובשבת

מטבע האדם לחפש את מקומו, לרצות להשיג עונג, שלום ושלוה, ולהתחבר לנשמה.

מה הדרך להגיע לכך? האם אכן נדרש לנסוע עד להודו לשם כך?

המילה "מקום" תופסת מקום נכבד בחיינו ובתורה. מעבר לשימוש הפשוט, **המקום בתורה הוא מקום מפגש עם הקב"ה**. כך נאמר על אברהם אבינו: "וירא את המקום מרחוק" (בראשית כב, ד) כשהוא מתקרב להר המוריה, למקום ממנו הושתת העולם (ירושלמי יומא פ"ה, ה"ד) ובו נפגשים שמים וארץ. על יעקב אבינו נאמר "ויפגע במקום" כשהגיע לבית אל, למקום בו השיג את חלום הסולם, המחבר שמים וארץ¹. המפגש בינינו לבין ה' עוזר לנו למצוא את מקומו, כפי שיעקב אבינו השיג את חלום הסולם המבטא את אישיותו.

כך כותב שפת אמת²:

¹ יתכן שמדובר באותו המקום.

² ויצא תרס"א.

"וויפגע במקום". פי' מקום המיוחד לו והכיר את מקומו השייך לו. וזה המקום שורש כל המקומות כמ"ש שהכפיל כל ארץ ישראל תחת זה המקום שהוא מקום ביהמ"ק שורש כל המקומות והוא שייך ליעקב אבינו שהוא כמו כן בנפשות שורש כל הנפשות. ושוב מצאתי כדברים האלה בזוהר חדש".

בדברי חז"ל "המקום" הוא כינוי לריבונו של עולם. כך מבואר כינוי זה במדרש בראשית רבה (סח, ט):

"וויפגע במקום" ר"ה בשם ר' אמי אמר: מפני מה מכנין שמו של הקב"ה וקוראין אותו מקום? **שהוא מקומו של עולם ואין עולמו מקומו** מן מה דכתיב (שמות לג, כא): "הנה מקום אתי" הוי הקדוש ברוך הוא מקומו של עולם ואין עולמו מקומו".

כותב סוד ישרים על התורה (תניינא) - פרשת כי תבוא:

"והיה כי תבוא אל הארץ. זהו שאמר הכתוב "ושמתי מקום לעמי ישראל ונטעתי ושכן תחתיו ולא ירגז עוד ולא יוסיפו בני עוולה לענותו כאשר בראשונה" (שמואל ב ז, י). **כי העיקר ממה שהאדם אינו בנייחא הוא רק כשאינו על מקומו**, כי אין לך אדם שאין לו מקום, וכל זמן שלא בא על זה המקום הוא מוטרד מאד... רק על ידי שאין מבורר להאדם מה ששייך לו, ורוצה ליקח לפעמים מה ששייך לחברו ולא ישיג אותו כי אין אדם נוגע במה שמוכן לחברו, על ידי זה הוא מטריד מאד וביא לידי כעס מזה, כי נדמה לו שחבירו השיג ולקח את שלו... **ועיקר מקומו של אדם הוא כשמכיר בטוב שהשי"ת הוא מקומו של עולם**, שהוא מקיף את כל העולם דבר אינו יוצא מהיקפו ית' ומרצונו זה הוא מקומו של עולם".

השבת ומקומו של האדם

בפרשת בשלח אנו פוגשים את היחס בין שמירת השבת לבין מקומו של האדם (שמות טז, כט):

"**ראו כי ד' נתן לָכֶם הַשַּׁבָּת עַל כֵּן הוּא נָתַן לָכֶם בַּיּוֹם הַשְּׁשִׁי לָחֶם יּוֹמִים, שָׁבוּ אִישׁ תַּחְתּוֹ אֶל יְצֵא אִישׁ מִמְּקוֹמוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי. וַיִּשְׁבְּתוּ הָעַם בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי**".

הפסוקים הללו מופיעים בתורה בהקשר למן שירד במשך ימות השבוע אך לא בשבת. במקום זאת, היה יורד ביום שישי כפליים. בכך התורה מסמנת לנו שבשבת עלינו להיות במקום שלנו ולא לצאת ממנו.

כיצד השבת מסוגלת לקשר אותנו למקום שלנו?

תשובה לכך ניתן אולי לקבל כשמתבוננים בעיון בפסוקים המתארים את סיום בריאת העולם (בראשית ב, א-ב):

”וַיִּכְלוּ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ וְכָל־צְבָאָם. וַיִּכַּל אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּשְׁבֹּת בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְכַל מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה”.

הפסוק מציין מחד גיסא שה' השלים את מלאכת הבריאה ביום השביעי, ומאידך גיסא מציין שבו ה' שבת מכל מלאכתו. לכאורה הדברים נראים סותרים.

מובא במדרש בראשית רבה (י, ט):

”ומה נברא בו לאחר ששָׁבַת? **שאנו נוחת, שלוה והשקט**”.

אור החיים הקדוש (בראשית ב, ג) מבאר על פי הזהר **שביום השבת נבראה נפש העולם**.

בעקבותיו כתב 'נתיבות שלום':

”**השבת היא עצמה בריאה, והיינו בריאה רוחנית הנותנת נשמת חיים בכל העולם**. כי בכל ששת ימי המעשה נבראו רק בריות גשמיות, השמים והארץ הים וכל אשר בס, ועדיין היו כל חלקי הבריאה בלא חיות, עד שבאה שבת הנותנת בכל הבריאה נפש ונשמה, ומשפיעה לכל חלקי הבריאה כח קיום וחיות חדשה לששה ימים נוספים”.

עד כה, למדנו שה' שבת ממלאכת בריאת העולם ביום השביעי ובזה ברא את המנוחה והנחת. את העוגן של העולם. את תכלית העולם. היעדר היצירה הגשמית, בה אנו אסורים ביום השבת, קשור בקשר חזק להופעה הרוחנית שאנו זוכים לקבל ביום קדוש זה. אפשר להשיג משהו מהרושם של מנוחה זו בברכת קדושת היום הנאמרת במנחה של שבת:

”אֵתָה אָחַד וְשִׁמְךָ אָחַד וּמִי כַעֲמֹד יִשְׂרָאֵל גּוֹי אָחַד בְּאָרֶץ. תִּפְאֶרֶת גְּדֹלָה וְעֲטָרַת יְשׁוּעָה יוֹם מְנוּחָה וּקְדוּשָׁה לְעַמְּךָ נְתַתָּ. אֲבָרְהֶם יָגֵל, יִצְחָק יִרְנֶן, יַעֲקֹב וּבְנָיו יִנוּחוּ בּוֹ, מְנוּחַת אֶהְבֶּה וּנְדָבָה, מְנוּחַת אֱמֶת וְאַמוּנָה, מְנוּחַת שְׁלוֹם וְשִׁלוֹה וְהַשְׁקֵט וְבִטָּח, מְנוּחָה שְׁלֵמָה שְׂאֵתָה רוּצָה בָּהּ, יִפְרִיּוּ בְּנֶיךָ וַיִּדְעוּ כִּי מֵאֵתְךָ הִיא מְנוּחַתְּם וְעַל מְנוּחַתְּם יִקְדִּישׁוּ אֶת שְׁמֹךְ”.

הברכה הנפלאה הזו מחברת אותנו לחלום השלווה לה זקוק כ"כ העולם. לאור הצבת השבת כיום המנוחה והשלווה, אנו יכולים להבין למה נאמר בתורה: "אל יצא איש ממקומו ביום השביעי”.

התורה לא פרטה את מלאכות השבת. היא צייתה "לא תעשו כל מלאכה", ואנו קבלנו במסורת שבעל פה מה הן המלאכות אבל התורה הוציאה מהכלל כמה מהן וציינה אותן במפורש: 1. הבערת אש. 2. אל יצא איש ממקומו. 3. חריש. 4. קציר³. ממילא יש להתבונן מה המיוחד באלו שאותן פרטה התורה. מדוע הדגישה התורה "אל יצא איש ממקומו”?

³ נחלקו חכמינו האם חריש וקציר נאמרו ביחס לשבת או לשמיטה.

יש מפרשים⁴ שהסיבה לכך כי היינו חושבים שאין זו כלל מלאכה, שהלא לא שינינו בגוף החפץ דבר בכך שהזזנו אותו למקום אחר (ולכן מלאכה זו נקראת מלאכה גרועה). אפשרות אחרת היא משום שהוא מאוד מרכזי וכולל שני חלקים; איסור יציאה מתחום שבת ואיסור העברת חפצים מרשות לרשות ביום השבת. יש שהסבירו זאת משום שאצל הקב"ה, **כל המלאכות הינן העברה מרשות לרשות**, וכך מביא "ליקוטי הלכות": "הקדמים התנא הוצאָה בְּרִישָׁא, כִּי כָּל הַמְּלָאכוֹת כְּלוּלִים בְּאַסוּר הוּצָאָה מִרְשׁוֹת לְרְשׁוֹת" (הלכות שבת ז, ל).

מסכת שבת פותחת ביציאות השבת, וכך איסור הוצאה ויציאה מחוץ לתחום מהווה כותרת לכל עניין השבת. כך מסביר "ליקוט הלכות":

"וְשֶׁבֶת קְבִיעָא וְקִימָא, הֵינּוּ שְׂבִיחֵינִת שְׂבֵת, בְּחִינַת נִקְדָּה הַקְדוּשָׁה הַנִּלְיָה הִיא קְבִיעָא וְקִימָא בְּקִדְשָׁתָהּ תְּמִיד וְאִינָה מְשִׁתְּנִית וְאִינָה יוֹצֵאת לְחוּץ לְעוֹלָם, וְעַל-כֵּן אִסוּר לְצֵאת בָּהּ לְחוּץ, דְּהֵינּוּ לְמִקוּמוֹת שְׂאִינָם נְקִיִּים וְכִיּוֹצֵא, כִּי הֵם בְּחִינַת אוֹר הַנִּקְדָּה הַקְדוּשָׁה בְּעֶצְמָהּ שֶׁהִיא קְבוּעָה בְּקִדְשָׁה לְעוֹלָם בְּבִחִינַת שְׂבֵת, בְּחִינַת שְׂבִיתָה וְקְבִיעוֹת וְאִינָה יוֹצֵאת לְחוּץ לְעוֹלָם, בְּבִחִינַת 'אַל יֵצֵא אִישׁ מִמְּקוֹמוֹ בְּיוֹם הַשְּׂבִיעִי'⁵."

גם 'שפת אמת'⁶ ביאר באופן דומה:

"המענג את השבת נותנין לו נחלה בלי מצרים, 'והאכלתיך נחלת יעקב'. לא כאברהם שכתוב בו לארכה ולרחבה כו' אלא כיעקב שנאמר בו 'ופרצת ימה וקדמה' וכו'. **הענין הוא כי השבת הוא להיות עליית כל דבר לשורשו, כדכתיב 'אל יצא איש ממקומו ביום השביעי'**. וזה תכלית מעשה האדם למצוא המקום השייך אליו וממילא שורה בו ברכה ופרצת כו'. ז"ש 'הארץ אשר אתה שוכב עליה לך אתננה'. שהוא המקום השייך אליו."

אם נחזור לשאלות בהן פתחנו, נראה שניתן להתחיל להבין היכן לא נמצא את מקומנו; במלאכות ובענייני העולם הזה. היכן נמצא אותו? כך כותב הרב קוק⁷:

⁴ הובא בתוספות, ב ע"א ד"ה 'פשטי'.

⁵ הלכות תפילין ב ח, א. היו שניסו לטעון שאיסור המלאכה בשבת נועד למנוע טורח ויגיעה, ובדרך זו אף רצו להתיר מלאכות קלות כמו הפעלת חשמל וכדו'. הוצאה מרשות לרשות הינה קלה מאוד ובכל זאת אסרה אותה התורה. מכאן מוכח שאיסור מלאכה בשבת לא תלוי בגודל המאמץ והיגיעה. טענה זו שגויה אבל יש בה משהו; השבת אכן נועדה להביא אותנו למנוחה, אבל המנוחה לא נמדדת ברמת הטורח והיגיעה שלנו.

⁶ ויצא תרמ"ו.

⁷ אורות, זרעונים, "צמאון לאל חי".

"אי אפשר למצא מעמד מבוסס לרוח כי אם באויר האלהי. הידיעה, ההרגשה, הדמיון והחפץ והתנועות הפנימיות והחיצוניות שלהם, כולם מזקיקים את בני האדם שיהיו אלהיים דוקא. אז ימצאו את מלואם, את יחושם השוה והמניח את הדעת. אם מעט פחות מגדולה זו יבקש לו האדם הרי הוא מיד טרוף כספינה המטורפת בים, גלים סוערים מתנגדים זה לזה ידריכוהו תמיד מנוחה, מגל אל גל יוטל ולא ידע שלו. אם יוכל לשקע באיזה רפש עבה של גסות הרוח ועביות ההרגשה, יצלח לו למעט את אור חייו לאיזה משך זמן, עד שבקרבו ידמה שכבר מצא מנוח. אבל לא יארכו הימים, הרוח יחלץ ממסגרותיו והטירוף הקלעי יחל את פעלו בכל תוקף.

מקום מנוחתנו הוא רק באלהים".

בדברי הנביא ישעיה (נח, יג-יד) המנוחה הגשמית מגיעה עם המנוחה הרוחנית:

"אם תשיב משבת רגלך עשות חפצך ביום קדשי וקראת לשבת ענג לקדוש ד' מקבד וכבדתו מעשות דרכיך ממצוא חפצך ודבר דבר. אז תתענג על ד' והרפבתך על [במת] ארץ והאכלתיך נחלת יעקב אביך כי פי ד' דבר".

במילים אחרות, אומר הנביא, אם רצונכם להשיג עונג, נוחו במקומכם בשבת וחדלו מלעסוק בחפצכם או לדבר עליהם.

מפסוקים אלו נלמדו הרבה הלכות והדרכות להשגת המנוחה המיוחלת, כמובא במסכת שבת (ק"ג ע"א):

"וכבדתו מעשות דרכיך". 'וכבדתו' — שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול, וכי הא דרבי יוחנן קרי למאניה 'מכבדותי'. 'מעשות דרכיך' — שלא יהא הילוכך של שבת כהילוכך של חול. 'ממצוא חפצך' — חפצך אסורין, חפצי שמים מותרין. 'ודבר דבר' — שלא יהא דבורך של שבת כדבורך של חול. דבור אסור, הרהור — מותר".

ופסק הרמב"ם (הלכות שבת פכ"ד, ה"א):

"יש דברים שהן אסורין בשבת אף על פי שאינם דומין למלאכה ואינם מביאין לידי מלאכה. ומפני מה נאסרו משום שנאמר 'אם תשיב משבת רגלך עשות חפצך ביום קדשי' (ישעיה נח יג) ונאמר 'וכבדתו מעשות דרכיך ממצוא חפצך ודבר דבר' (שם). לפיכך אסור לאדם להלך בחפציו בשבת ואפלו לדבר בהן כגון שיידבר עם שתפו מה ימכר למחר או מה יקנה או היאך יבנה בית זה ובאי זה סחורה ילך למקום פלוני. כל זה וכיוצא בו אסור שנאמר ודבר דבר דבור אסור הרהור מותר".

גם השו"ע ושאר פוסקים פסקו הלכות אלו שעיקרן, בגדים יפים ומיוחדים לשבת, הליכה מתונה - הליכה של שבת, דיבור שונה מביום חול ועונג שבת.

בזהר (שמות מז ע"א) לומדים ממקרא זה הדרכות נוספות:

"וְקָרְאתָ לַשַּׁבָּת עֲנִי עֲנוּגָא דְכֻלָּא, עֲנוּגָא דְנַפְשָׁא וְגוּפָא עֲנוּגָא דְעֵלְאִין וְתַתְּאִין. וְקָרְאתָ לַשַּׁבָּת, מֵאֵי וְקָרְאתָ? דִּיזְמִין לֵיהּ. כְּמָה דְאַתָּה אָמַר (ויקרא כג, ב), 'מִקְרָאֵי קִדְשִׁי, כְּלוּמַר, זְמִינִין, כְּמָה דְמְזַמֵּין אוֹשְׁפִיזָא לְבֵיתֵיהּ. וְעַל דָּא 'וְקָרְאתָ לַשַּׁבָּת עֲנִי, דִּיזְמִין לֵיהּ, כְּמָה דְמְזַמֵּין אוֹשְׁפִיזָא, בְּפִתּוּרָא מִתְקַנָּא, בְּבֵיתָא מִתְקַנָּא כְּדָקָא יְאוּת, בְּמִיכָלָא וּבְמִשְׁתַּנָּא כְּדָקָא יְאוּת, יִתִּיר עַל שְׁאָר יוֹמִין"⁸.

ראינו עד כאן, שהשבת שייכת אל המנוחה. תחילת הקשר מתחיל במנוחת ה' ביום השביעי לבריאת העולם. מנוחה זו נותנת לעולם את הפנים שלו, את הנפש שלו. המנוחה שבני האדם חולמים עליה נמצאת ביום השבת, במנוחת הנפש ובקשר שלנו עם הקב"ה.

ב. רשויות השבת

כפי שהזכרנו, מסכת שבת פותחת ביציאות השבת - העברת חפצים מרשות היחיד לרשות הרבים ולהיפך.

מה מסמלות רשויות אלה?

חז"ל עסקו בכך, וננסה להתבונן בשתי שיטות בדבריהם:

שיטה ראשונה: רשות היחיד - רשות השם, רשות הרבים - רשות בני האדם

מובא במסכת סוכה (ה ע"א):

"תַּנְיָא, רַבִּי יוֹסִי אוֹמַר: מְעוּלָם לֹא יֵרְדָה שְׂכִינָה לְמַטָּה (מעשרה), וְלֹא עָלָה מִשָּׁה וְאַלְיָהוּ לְמָרוֹם, שְׁנַאֲמַר: 'הַשָּׁמַיִם שְׂמִים לֵה' וְהָאָרֶץ נְתִן לְבְנֵי אָדָם' (תהילים קטו, טז-יז). וְלֹא יֵרְדָה שְׂכִינָה לְמַטָּה? וְהַכְּתִיב: 'וַיֵּרֶד ה' עַל הַר־סִינַי' (שמות יט, כ); לְמַעַל מְעַשְׂרָה טַפְחִים. וְהַכְּתִיב: 'וַעֲמְדוּ רַגְלֵיכֶם בַּיּוֹם הַזֶּה וְזָכַרְתֶּם יָד ד'?' לְמַעַל מְעַשְׂרָה טַפְחִים. וְלֹא עָלָה מִשָּׁה וְאַלְיָהוּ לְמָרוֹם? וְהֵא כְּתִיב: וּמִשָּׁה עָלָה אֶל הָאֱלֹהִים' (שמות יט, ג)? לְמַטָּה מְעַשְׂרָה. וְהַכְּתִיב: (מלכים ב ב יא) 'וַיַּעַל אֱלֹהֵינוּ בְּסַעֲרָה הַשָּׁמַיִם?' לְמַטָּה מְעַשְׂרָה."

⁸ תרגום: 'וְקָרְאתָ לַשַּׁבָּת עֲנִי' - עֲנוּגָא שֶׁל הַכֹּל, עֲנוּגָא הַנֶּפֶשׁ וְהַגּוּף, עֲנוּגָא לְעֵלְיוֹנִים וְלַתְּחִתּוֹנִים. 'וְקָרְאתָ לַשַּׁבָּת, מֵאֵי וְקָרְאתָ? שְׂמִינִין אוֹתָהּ, כְּמוֹ שְׁנַאֲמַר 'מִקְרָאֵי קִדְשִׁי, כְּלוּמַר מְזַמֵּנִים, כְּמוֹ מִי שְׂמִינִין אוֹרַח לְבֵיתוֹ. וְעַל זֶה 'וְקָרְאתָ לַשַּׁבָּת עֲנִי, שְׂמִינִין אוֹתָהּ כְּמוֹ שְׂמִינִינִים אוֹרַח, בְּשִׁלְחוֹן מִתְקוֹן וּבְבֵית מִתְקוֹן כְּרֵאוּי בְּמִאֲכָל וּבְמִשְׁתָּה כְּרֵאוּי יוֹתֵר עַל שְׁאָר הַיָּמִים.

כלומר, עשרה טפחים מפרידים בין עולמנו לעולמו של ה', בין העולם הגשמי לעולם הרוחני. ומצד שני רשות היחיד תחומה עולה עד לרקיע, וצריכה מחיצה של י' טפחים כדי להבדילה מרשות הרבים.

רשות הרבים לעומת זאת, תופסת רק עד עשרה טפחים וחפצים הנמצאים ברשות הרבים מעל עשרה טפחים נמצאים במקום פטור, ובדומה לרשות היחיד אין בו איסור טלטול ד' אמות.

כך מבאר רבי נתן תלמידו של רבי נחמן מברסלב⁹:

"כָּל הַמְּלָאכוֹת פְּלוּלִים בְּאֶסוּר הוֹצָאָה מֵרְשׁוּת לְרְשׁוּת, כִּי כָּל הַמְּלָאכוֹת הֵם בְּחִינַת בְּרוּרִים מֵרְשׁוּת הַרְבִּים לְרְשׁוּת הַיְחִיד שֶׁהוּא רְשׁוּת יְחִידוֹ שֶׁל עוֹלָם, כְּמוֹ שֶׁפְּתוּב בְּזֶהר הַקְּדוּשׁ, וּבְשֵׁבֶת אֶסוּר הוֹצָאָה מֵרְשׁוּת לְרְשׁוּת וְכֵן כָּל הַמְּלָאכוֹת פְּלוּלִים בְּזֶה פְּנ"ל, כִּי בְּשֵׁבֶת אֵין בְּרוּר, כִּי קִדְשֵׁת שֵׁבֶת הוּא בְּבְחִינַת הַמְּתָן הַפְּנ"ל".

מדברים אלו גם מתבאר למה פתחה מסכת שבת ברשויות השבת; בשבת אין לעשות בירורים, כיוון שכל הברורים הינם העברה מרשות הרבים לרשות היחיד.

את היחס לרשות הרבים כרשות בני האדם, ניתן לבאר באמצעות הסתכלות של בני אדם שונים על העולם, תוך השוואתה לארבעת השומרים.

שומר חנינם - עושה טובה לבעל הבית ולא מצפה לקבל שכר על השמירה. לכן אחריותו מצומצמת בהתאם, והוא חייב לשלם רק אם פשע בשמירת החפץ.

שומר שכר - גם הוא עושה טובה לבעל הבית, אבל מקבל שכר על שמירתו. ממילא אחריותו גדולה יותר והיא כוללת גם גנבה או אבדה, אך הוא פטור במקרה של אונס.

שוכר - משתמש בחפצו של בעל הבית ונהנה ממנו, ומנגד הוא משלם לבעל הבית.

שואל - משתמש בחפצו של בעל הבית ונהנה ממנו אך אינו משלם כלום. בשל כך אחריותו על החפץ גדולה והוא חייב אף על אונס.

ראשית, ניתן לחלק בין השניים הראשונים העושים טובה לבעה"ב לבין השניים האחרונים הנהנים ממנו. כנגדם, ישנם בעולם אנשים שרואים בחייהם כלי לעבוד את השם, לקיים מצוותיו ולדבוק בו, ולעומתם כאלו שחיים כדי לחיות, להתענג וליהנות.

אם נקביל אותם לארבעת השומרים ניתן להגדיר זאת כך:

⁹ לקוטי הלכות שבת ז, ל.

שומר חינוס - מעלתו בכך שהוא משמש את הרב "שלא על מנת לקבל פרס" (אבות פ"א מ"ג)¹⁰. הוא לא מצפה לתשלום שכר עבור עבודת ד' וחי בתודעה שד' לא חייב לו כלום. עצם הזכות לשרת את ריבונו של עולם גדולה בעיניו מכל רווח כזה או אחר.

שומר שכר - יכול להיות פחות משומר חינוס באשר סיבת עבודת ד' שלו היא מכוח השכר והתועלת שתצמח לו מכך, אבל יתכן שיזכה במדרגה גבוהה יותר, כאשר הוא עובד את ה' "שלא על מנת לקבל פרס" אולם נוטל שכר כדי לשמח את בעל הבית המעוניין לתת לו שכר¹¹.

שואל - אמנם הדגל אותו מרים השואל איננו לעבוד את השם אלא ליהנות, אבל הלא גם השם רוצה ליהנות את בני האדם, כפי נוסח ברכת האילנות: בְּרוּךְ אַתָּה ד' אֱלֹהֵינוּ מְלֶכֶךְ הָעוֹלָם, שְׁלֵא חֶסֶר בְּעוֹלָמוֹ כָּלִים, וּבָרָא בּוֹ בְּרִיּוֹת טוֹבוֹת וְאֵילָנוֹת טוֹבוֹת, לְהֵנוֹת בָּהֶם בְּנֵי אָדָם.

ועוד טענה בפיו של השואל; וכי הקב"ה זקוק לנו? האם בידינו לעשות לו טובה?!

ויש לבאר שישנם שני סוגי שואלים: שואל רגיל לוקח חפץ מבעל הבית ומשתמש בו לבדו, אך ישנו גם שואל שמשמש בחפץ ששאל יחד עם בעל הבית. שואל זה פטור מאחריות אם יקרה משהו לחפץ. השואל המעולה הוא זה שבעליו עמו; ובמקרה שלנו שואל כדי לזכות בכך שבעל הבית יהיה עמו.

חכמינו מביאים שזו היתה הנהגת דוד המלך, ואפשר למצוא בתהלים הרבה ביטויים המבטאים יחס זה. דוגמא אחת מיני רבות: **וְאֲנִי תַמִּיד עֲמָךְ אַחֲזֶתָּ בְּיַד־יְמִינִי** (תהילים עג, כג). **השואל עומד בענווה גדולה מול השם**, ומרגיש את השגחת השם עליו. מביא **הקדושת לוי** (ליקוטים מד): "מה שאדם מבקש טובה וברכה, עיקר מבוקשתו כדי שיהיה לו להקדוש ברוך הוא כביכול נחת".

שוכר - גם הוא מסכים עם השואל שהשם חפץ ליהנות את בני האדם ובזה אנו משמחים אותו, לכן אין לו בעיה להתענג וליהנות בחיים. מתוך הכרת הטוב על כל הטובה שהשם

¹⁰ כתב הרמב"ם (הלי' תשובה פ"י, ה"א): "אל יאמר אדם הריני עושה מצות התורה ועוסק בקמיתת פדי שאקבל קל הנכרות הנתובות בה או פדי שאקנה לחיי העולם הבא, ואפרש מן העברות שהתורה תורה מהן פדי שאקבל מן הקלות הנתובות בתורה או פדי שלא אקרת מחיי העולם הבא".

¹¹ ערבי נחל מבאר זאת במשל: מלך רצה ליהנות את נתיניו ושלח את עבדיו לפזר אבנים טובות ומרגליות במדבר. לאחר מכן, הוציא כרוז בעיר שהמלך מבקש לסייע במציאת אבנים טובות שנפלו במדבר, והמסייע יקבל את שכרו. קבוצת מתנדבים יצאה למשימה, ובמשך מספר ימים יצאה לחפש את האבנים היקרות כשבסופו של כל יום חיפוש עבדי המלך היו משלמים לחברי הקבוצה כפי מה שמצאו. חברי קבוצה אחת כלל לא נגשו לקבל שכר וגם בין מקבלי השכר היו שהשכר היה המניע שלהם ולעומתם היו שנעמדו לקבל שכר כי הבינו שכך חפץ המלך ורצו לשמח אותו. אמר בלבו המלך, כיצד אדע מי הם? החליט המלך שביום המחרת כאשר יגיעו העובדים לקבל שכר, יודיע שהיום אין שכר, וציווה על עבדיו לרשום מי מקטר על כך ומי מקבל זאת בשמחה. כך גילה המלך מי הם אלו שלמרות שעמדו לקבל שכר, רצונם היה לשמח אותו.

מביא לנו, אומר השוכר לעצמו: "אני חייב לשלם כפי יכולתי". **השוכר הוא היחיד המשלם ומהנה את בעל הבית על החפץ שנתן לו ואף זוכה בנקודת מפגש עם ה' יתברך** שאין לשואל - בזמן התשלום.

כאמור, מסכת שבת פותחת ביציאות השבת ומתארת מספר מצבים של העברה מרשות היחיד לרשות הרבים. הדמויות במשנה הם בעל הבית והעני, כאשר בעל הבית רומז לקב"ה והעני אלינו, בני האדם. בעל הבית עומד ברשות היחיד והעני ברשות הרבים. יש שבעל הבית מוציא החוצה דבר מה לעני, הנהנה מחפציו של הקב"ה ויש שהעני מכניס ידו פנימה לרשות היחיד, בדומה לשומרים בחינם או בשכר, שעניינם להכניס לרשות היחיד, רשותו של בעל הבית. לעומתם יש עני המחכה שבעל הבית יוציא אליו את ידו, בדומה לשואל ולשוכר, שעניינם לקבל וליהנות מבעל הבית.

השבת מקשרת אותנו אל העולם המתוקן; בין אם בעל הבית הוציא ידו לחוץ ובין אם העני הכניס את ידו לפניים - מתחללת השבת. מבין ארבעת השומרים, השואל שבעליו עימו הוא המשובח ביום השבת; זהו העני הנכנס לרשות היחיד של בעה"ב ומענג את השבת יחד איתו.

כותב רבי נתן בליקוטי הלכות¹²:

"והנה כל השומרים כל מי שחוגר מתניו לשמר איזה דבר, אי אפטר לשמר הדבר בשלמות מכמה מיני הזקות שיכולים לבוא חס ושלום כי אם על ידי קדשת שבת קדש. כי עקר השמירה היא בשבת, כי זה ידוע שבימי החל יש להם שליטה, וכל הזקות והגנבות והאבדות והאנסים הכל כאשר לכל בא מהם, דהינו מהמזיקים. ובשבת אין להם שום שליטה כלל ועל כן אין אנו אומרים ברפת שומר עמו שראל בשבת, כי בשבת אין צריכים שמירה כמובא. ועקר השמירה שלנו בחל ממזיקי עלמא הוא רק על ידי קדשת שבת".

נמצא אם כן, שבקיום מצוות השם יתברך טוב שנדבק בדרכו של שומר חינם שאינו ממתין לקבלת השכר ועובד את השם עבודה מאהבה.

משומר שכר נוכל ללמוד לקבל מהקב"ה, אם וכאשר יחפוץ לתת לנו שכר על קיום מצוותיו.

מהשואל ומהשוכר נלמד לקבל בענווה את חסדי ה' ורב טובו שמרעיף עלינו; לא להתגאות ולחשוב שאנחנו עושים איזו טובה לה', אך לדעת להתענג וליהנות מהטוב שה' משפיע עלינו בלי ייסורי מצפון.

¹² חושן משפט, אבידה ופקדון.

השואל, שבעליו עמו, השובת עם בעל הבית ברשות היחיד, רומז לעתיד לבא, ביום שכולו שבת בו לא נצטרך להעביר חפצים בין רשות היחיד ורשות הרבים.

שיטה שניה: רשות היחיד - מקום מתוקן, רשות הרבים - מקום הטעון תיקון

ממילא, אם כן, העולם הזה דומה לרשות הרבים והעולם הבא לרשות היחיד כפי שמבאר 'באר מים חיים' (בראשית מא, א): "וידוע אשר מיעוט רבים שנים. ורומז על בחינת הקליפות והרע שהם נקראים רשות הרבים והם בבחינת שנים עלמא דפירודא מה שאין כן הקדושה נקראת רשות היחיד כי הוא אחדות האמיתי שהכל מתיחדים לאחד" ובמקום אחר כתב (במדבר ח, ב): "בחינת השבת שהוא בחינת הקדם בחינת רשות היחיד לעמוד תמיד לפני ה'".

אדמו"ר הזקן עמד אף הוא על עניין זה בספר התניא (ח"א, מג): "וזהו שנאמר (תהלים קמט, ב): 'ישמח ישראל בעושיו, פירוש, שכל מי שהוא מזרע ישראל, יש לו לשמוח בשמחת ה' אשר שש ושמח בדירתו בתחתונים שהם בחינת עשיה גשמית ממש. וזה שנאמר בעושיו, לשון רבים, שהוא עולם הזה הגשמי המלא קליפות וסטרא אחרא, שנקרא 'רשות הרבים' ו'טורי דפרודא', ואתהפכן לנהורא, ונעשים 'רשות היחיד' ליחודו יתברך באמונה זו".

כך אפשר להסביר את דברי רבי יוחנן האומר שבארץ ישראל אין רשות הרבים וכולה רשות היחיד (ערובין כב ע"א), כי ארץ ישראל הינה מקום מתוקן יותר משאר העולם, "עיני ה' אלהיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה" (דברים יא, יב).

את היחס לרשות הרבים כמקום הטעון תיקון, ולרשות היחיד כמקום המתוקן, ניתן ללמוד מהמציאות בימינו, כאשר השבת נפגעת במרחב הציבורי.

מהניסיונות לפגוע בשבת, ניתן ללמוד שאנו נמצאים בהזדמנות לעלית מדרגה כפי שכותב צדקת הצדיק (פסקה עו):

"בעת כשלון האדם ידע שבאותו עת הוא הכנה לאותו דבר לטוב, ואם יזכה באותה שעה יוכל לעלות למדרגה גדולה מאד, כפי גודל החטא שהיצר מסיתו כך הוא גודל הטובה שיוכל לקלוט אז. אם יהפוך תשוקה זו וחמדה זו לטוב, ומאותו ענין ממש הוא הטובה היפך הרעה. וכמ"ש בזוהר (פנחס רטז ע"א) כי בעת המבול היו ראויים לקבל התורה".

מעבר לכך, למדונו חכמינו (ירושלמי ברכות פ"ט ה"ה) שכל אימת שאנו רואים שהדור חלש בתחום מסוים, מצווה להתחזק בו ביותר. מכיוון שכל ישראל ערבים זה לזה, כשאנו מתחזקים במצווה מסוימת אנו מעוררים ומחזקים את כולם במצווה זו.

עוד למדונו חכמינו שהופעת כוחות מתנגדים לדבר מה, מעוררים אותו לצאת לפועל ולהתחזק (כלי יקר במדבר יט, כא):

”שכך הוא בטבעיות שכל דבר אינו מתפעל כ”א מהפכו ולא ממה שהוא ממינו כדרך שהיצה”ר מתגרה יותר בישראל מבאומות ובת”ח יותר מכולם (סוכה נב ע”א), לפי שכולם הפכיים לו ע”כ הוא רוצה להתגבר עליהם, וזה טעם שסמוך לעליית השחר החושך מתגבר כי כל דבר מתפעל מהפכו דווקא”.

אם נוסיף הקפדה על איזו הלכה שעד כה לא כל כך הקפדנו, נוסיף כמה דקות מחול לקודש או נחוקק חוקים שיחזקו את מעמד השבת, אנו עלולים לפספס את הנקודה. הנקודה היא מעלת השבת. ישנם יהודים שלא רוצים עדיין לשמור השבת כי אינם מבינים את גודל קדושתה, ואינם מרגישים שהשבת היא חלק מרכזי בחלומם לחיות חיים מלאים ושמחים.

עם ישראל ישמור שבת בהמוניו כאשר ירגיש שהשבת נותנת לו יותר עונג ושמחה מהנסיעה לים. כשהוא ירגיש בשבת ”מנוחת שלום ושלחה והשקט ובטח”. כשהוא יחכה כבר לערב שבת שיוכל סוף סוף לכבות את הסלולרי, שבת מסביב לשולחן השבת עם כל בני ביתו, ללכת לבית הכנסת לשירת הבקשות וכיוצא בזה.

עם ישראל בחלקו עוד רחוק מהשבת אולי בגלל שאנחנו אולי לא מספיק נחים בשבת ומשתוקקים לבואה. **השבת היא חלום, היא חזון והיא שאיפה. היא עונג וגם שמחה. היא מעין עולם הבא. השם ברא העולם בשישה ימים ונח ביום השביעי ובוזה הוא עיצב את מגמת העולם וחלומו: להגיע ליום בו אין תיקונים ובעיות. אין טרדות ומחלות. יצירת יום השבת הביאה לעולם את חלום המנוחה. שום נופש בשום מלון לא יכול לספק את המנוחה לנפש כמו שבת המלכה.**

אותם המנסים לפגוע בצביון השבת, פוחדים ולחוצים מכך שיישאר האחרונים להתעלם מהשבת. כמו שחקיקה דתית לא תחזק את מקומה של השבת כך גם להפך; ניסיונות הפגיעה בשבת דרך החקיקה ברשויות המקומיות תשיג תוצאה הפוכה. שנים מספרים לנו שהמדינה לא מאפשרת לתושבים לחיות כפי שהם רוצים ולנסוע בשבת; אם האוטובוסים בשבת ייסעו ריקים מיהודים, יתברר שעם ישראל באמת אוהב את השבת.

פעם סיפר לי חבר איך נגמל מסיגריות: הוא קנה כמות גדולה של חפיסות סגריה ושם בבית בכל פינה. הרעיון שלו היה לשחרר את הלחץ; הנה, אם רק ארצה לעשן, יש לי סגריה בכל מקום. השיטה הצליחה וכך הוא נגמל מהעישון. יתכן שכך יקרה גם כאן; האפשרות והקלות לחלל שבת אולי דווקא תחזק את עם ישראל בשמירת השבת ובמציאת העונג והשמחה שבה.

ג. עובדין דחול או מנוחת שבת

בדורנו רבות מהשאלות ההלכתיות העולות בנוגע לשבת, נוגעות בשאלת עובדין דחול, קרי האם התר של מלאכה זו הינו בכלל "עובדין דחול" ויש לאוסרו או שהוא בכלל "וקראת לשבת עונג" ויש להתירו.

נחלקו בית הלל ובית שמאי אם אנו מצווים על שביתת כלינו בשבת (שבת יז ע"ב). נפסקה הלכה כבית הלל שאין אנו מצווים על שביתת כלינו בשבת (שו"ע רמו א), לכן פעולות שאנו עושים לפני השבת ומכוחן יעשו פעולות שנות בתוך השבת אמורות להיות מותרות. כך אנו מדליקים לפני שבת מכשירים שונים עם שעוני שבת, תאורה, מזגנים, תנורי חימום, מערכות השקיה, פלטת שבת ועוד.

ומה בדבר הפעלת אופה לחם אוטומטי לפני שבת שיספק לנו לחם טרי ישר לסעודה? הפעלת מדיח כלים לפני שבת שינקה את הכלים לאחר הארוחה? מכונת כביסה משולבת מייבש שתכבס את הכביסה שהביא שעה לפני שבת הבן שהגיע מהצבא? מכשיר תמונה דיגיטלית שמחליף את התמונות במשך השבת על הצג? האם נתיר נסיעה בשבת במכונית אוטונומית לבית הכנסת? האם נתיר שימוש בשבת ברכבת חשמלית קלה אוטונומית או מדרכות נעות כדי לעלות לרגל לבית המקדש? האם נתיר הפעלת מפעלים בשבת ללא כל נוכחות ומעורבות אנושית בנעשה בהם? ומה דין הסבה לשולחן שבת יחד עם בני משפחה הנמצאים בפינות אחרות של הארץ ומכשיר טכנולוגי יקרין אותם ממש לידנו, כמובן ללא כל פעולה מצדנו במהלך השבת?

אני לא יודע מה יכריעו גדולי ישראל בנושאים אלה, אבל השאלה היא, כפי שהגדרנו, אילו דברים המצאות ופיתוחים טכנולוגיים יתרמו להשגת האוירה של שבת, העונג והקשר עם השם ואילו חלילה ירחיקו אותנו ממקומנו, מעבר לברור ההלכתי הבסיסי בנוגע להתאמתם לדיני השבת השונים.

מוסכם על כל הפוסקים לאסור בשבת שימוש במחשב, טלוויזיה, וידאו וכדו' גם אם הפעלתם הינה מראש מלפני השבת, כי הם מוציאים את האדם ממקומו בשבת. נראה לי שיש לחלק בין מקרים שהיתר הפעולה עלול להוציא אותנו ממקומו לכאלה שדווקא היתר הפעולה יכול לתרום למנוחתנו ושלוותנו בשבת; מזגן, מדיח כלים, מסך דיגיטלי לבית הכנסת, מכשיר קירור/חימום מזון וכדו' התורמים לשלום ומנוחת השבת וחיבור למקומנו נכון להתיר. לעומת זאת מכשירים שמטרת פעילותם לא לצורך השבת כמו מכונת כביסה נכון לאסור גם אם הופעלו מלפני השבת.

סיכום

מטרת השבת הינה להביא אותנו למקומנו. שמירת המקום הפיזי שלנו בשבת הינה אמצעי להשגת מקומנו הפנימי, והקומה שמעליה הינה להשיג את החיבור הנכון למקומו של עולם, לקב"ה. זה עובד גם הפוך; ההכרה בריבוננו של עולם שהוא מקומו של עולם, מאפשרת לנו גם למצוא את מקומנו הפרטי. החלום של שבת הוא להשיג "מנוחת אהבה ונדבה, מנוחת אמת ואמונה, מנוחת שלום ושלום והשקט ונבטח, מנוחה שלמה שאתה רוצה בה". כדי להשיג את מקומנו, שומה עלינו להבדל בשבת מכל ענייני מלאכות ימי החול. לא לצאת ממקומנו. לא גודל המאמץ במלאכות השונות הוא הנושא, אלה היותן מוציאות אותנו מהמקום המתוקן, השקט והשלו שלנו.

ברמת החיים הפרטיים שומה עלינו להכניס ולקבל את השבת לפני בואה. ללבוש בגדים המיוחדים לה. להתהלך בנחת. לא לתת לטרדות היום יום להעסיק אותנו, ולראות כאילו כל צרכינו כבר עשויים. כיום עם כל רעשי הרקע והסחות הדעת אנו חייבים להקצות זמן להתבודדות ולשחרור מכל רעשי ימי החול. להתפלל להשם שיוריד לנו אורות של שבת ולתת לנשמה שלנו לדבר ולנגן.

במישור הציבורי, שומה עלינו ליצור עוד ועוד נקודות מפגש לציבור הרחב עם שבתות עומק. הציבור צמא לרוחניות ושלוה, אולם בחלקו לא זכה עדין לפגוש את השבת כמקום מפגש עם חלקי נפשו הפנימיים, עם גן העדן עליו הוא חולם. גם הציבור שומר המצוות שואף ומשתוקק ליתר רוחניות וקדושה. לתפילות שיפרטו על כל נימי נפשו, להתענג על השם. כך נמצא את מקומנו ונזכה להתענג על ה' בע"ה.

"השבת נועם הנשמות

והשביעי ענג הרוחות ועדן הנפשות

להתעדן באהבתך וביראתך

שבת קדש נפשי חולת אהבתך

שבת קודש נפשות ישראל בצל כנפיך יחסיון

ירון מדשו ביתך"

(יה אכסוף לרבי אהרן מקרליון)

עיונים במסכת שבת



איסורים וכפייה בשבת

ר' עזרא פרנק

מבוא: הסתירה בין איסורי שבת למנוחת השבת

כולנו למדנו בבית ספר, רובנו למדנו באוניברסיטה, כמעט כולנו עובדים בעבודות כאלה ואחרות. בכל אחת מהמסגרות האלה, וכמעט בכל מסגרת שהיא, הזמן מתחלק לשניים, כשהחלק הראשון והעיקרי מיועד לעיסוק בתכלית שלשמה קיימת המסגרת, ואילו החלק השני הוא ההפסקות המפוזרות בחלק העיקרי. המאפיין המרכזי של ההפסקות בכל המסגרות הוא השחרור והחופש. בזמן העיסוק בתכלית ישנם כללים מגבילים רבים המיועדים לקידום המטרה, ואילו בהפסקות ההגבלות מעטות ביותר.

על בסיס אותו רעיון מתנהלת עוד מסגרת אחת גדולה, המקיפה בתוכה כמעט את כל האנושות, והיא סדר ימי השבוע. ששה ימים העולם פעיל, עובד ולומד, ויום אחד בשבוע יש הפסקה, חופש. כל אחד משוחרר לביתו ולרצונו החופשי, ללא המחויבות המאפיינת את ששת ימי המעשה. אך דווקא אצל אלו שיצרו את המסגרת הזו, יום החופש הזה - השבת - מקבל אפיון שונה לגמרי מהצפוי. יום החופשה השבועי של עם ישראל הוא יום מלא באיסורים והגבלות היורדות עד לפרטי החיים הכי קטנים ולא מתנהל כמו שהיינו משערים שעליו להתנהל.

במאמר זה ננסה ללכת בעקבות תפיסות שונות על מהותה ומטרתה של השבת, על מנת לנסות להבין מה הוא אותו יום חופש. איך נכון ליישם אותו, מה היא הגישה הנפשית הראויה לאותו יום, ובעיקר איך איסורים, הגבלות וכפייה מסתדרים עם מהותו של היום.

א. השבת כיום חופש

השופט מאיר שמגר כותב בפסק דין:

”בקביעת העיקרון של קיום יום מנוחה שבועי והועדתו בשבת חתר המחוקק להגשים... מטרה חברתית, לפיה ראוי לייחד יום מנוחה שבועי לכל אדם כדי שיוכל לנוח בו ממלאכתו, לשהות עם משפחתו או בחברת ידידים ולהתפנות לנופש ולבידור לפי בחירתו והעדפותיו” (בג”ץ 5073/91).

דברים דומים ומפורטים יותר כותב ניצן הורוביץ בהקשר של משחקי קבוצות הכדורגל בשבת:

"אז ככה : לכל עובד מגיע יום חופש בשבוע. זו באמת זכות חברתית מאוד חשובה. קבעו את שבת כיום החופשי מבחינת שבוע העבודה... אפשר, מצדי, לקבוע את יום רביעי או את יום שני כיום שבתון. אין בעיה. אבל הדתיים רוצים את יום שבת. בסדר. אני מכבד את זה וכולנו קיבלנו את זה. אבל שהם יכבדו את העובדה שבשבילי היום הזה לא קדוש, ואני לא מתפלל בו, אלא זה **יום החופש שלי**. ובחופש שלי אני רוצה ללכת לים, ולנסוע לטייל עם המשפחה, ולבקר את דודה שלי בחיפה, ולראות סרט, ולשבת בבית קפה, ולעודד את הקבוצה האהובה שלי בכדורגל. **זו השבת שלי**" (פייסבוק).

יש בהסתכלויות אלו תפיסה פשוטה ואינסטינקטיבית לגבי השבת; יום שעיקר מטרתו היא החופש, הורדת המגבלות, היום בו אני עושה מה שאני רוצה. עיקר מטרתו הוא לאפשר לי לעשות דברים שאין זמן לעשותם בשאר ימות השבוע, ולחילופין להשלים עבודה שלא הספקתי, או ללמוד למבחן שיש לי ביום ראשון, אם זה מה שאני רוצה לעשות עם החופש שלי.

התפיסה הזו מתנגשת חזיתית עם איסורי שבת. כל איסור וכל הגבלה, במיוחד הגבלה המיוחדת ליום הזה, סותרת את מטרתו של היום כיום חופש. נראה שלא נצליח לעשות שלום בין השבת כיום חופש לבין השבת היהודית.

אמנם אפשר לסייג מעט ולקרר בין יום החופש לבין האיסורים שבשבת, כיון שבשני המקורות שהובאו לעיל ראינו התייחסות לפן החברתי של השבת. כלומר יום החופש הזה אינו יום חופש שהאדם לוקח לעצמו על חשבון ימי החופש להם הוא זכאי על פי תנאי העסקה, אלא יום חופש לאומי שמטרתו לייצר שוויון חברתי והענקת אותו החופש גם לאנשים קשיי-יום. אנשים אלה, לולא יום החופש הלאומי, היו מנוצלים ומועסקים שבעה ימים בשבוע.

גישה זו אפשר לראות בצורה ברורה במאמר דעה של יאיר קורח:

"חוק שעות עבודה ומנוחה, המגדיר את השבת כיום מנוחה לעסקים שאינם "בתי עינוגים", מגן על מה שהיה פעם מובן מאליו - יום מנוחה בשבוע. יום שבו גם ה"חלשים" יוכלו לבלות בחיק משפחתם, משוחררים מעבודה ומאימת המתחרים; יום שבו נהיה כולנו אנשים חופשיים" (דה מרקר).

אמנם נסייג פעם נוספת, ונאמר שגישה זו מאפשרת הגבלות בתחום החברתי בלבד, ביחסים בין אנשים בדגש על העסקה, כך שכל הגבלה בתחומו של האדם הפרטי לא תעלה יפה עם התפיסה הרואה בשבת יום חופש חברתי.

ב. השבת החברתית

האם זמן המנוחה שהזכרנו בפתיחה הוא בעל משמעות שלילית בלבד, כלומר המנוחה היא הימנעות מעבודה, או שזמן זה גם בעל משמעות חיובית, כלומר, עיסוק בדבר בעל ערך בפני עצמו?

במאמר שפורסם בארכיון החגים הקיבוצי, הוגדרה השבת כך :

"אם ננקה מרעיון השבת את כל מה שהלבישו עליו מאז היווצרו, נמצא שהשבת היא בראש ובראשונה רעיון חברתי. היא נוצרה כדי ליצור סדר חברתי, לפיו לכל אדם באשר הוא יש זמן שבועי מוגדר לענייני רוח וחברה. לקרוא, לטייל, להיפגש עם חברים, להשקיע בקהילה שהוא חי בה. זה כל הרעיון. אלו פעולות שניתן לעשות באופן דתי-הלכתי או באופן חילוני. השבת נועדה לשמור עלינו כבני אדם, כקהילות, שלא נשכח מה חשוב בחיים" (ערן ירקוני, מכון שיטים).

במאמר זה מוגדר יום המנוחה לא רק כיום הפסקת עבודה, אלא כיום בעל משמעות העומדת בפני עצמה; אם אדם יפסיק לעבוד ולא יעשה שום דבר מעבר לכך, הוא מפספס את משמעותו ומטרתו של היום. גישה זו מביאה אותנו לשאול, האם אנחנו יכולים לקרא לדבר כזה "מנוחה"? למשל, סטודנט הלומד באוניברסיטה בצורה רציפה ללא הפסקות, כך שרוב הליו"ז שלו מורכב משיעורי מתמטיקה, כשמדי פעם מתקיים שיעור פיזיקה, האם שיעור הפיזיקה מהווה "מנוחה"? אם לא, מדוע שבת חברתית יכולה להיות מוגדרת יום המנוחה?

אעפ"כ, נראה לומר שהמנוחה אינה שלילית בלבד, אלא מטרתה היא עיסוק בדבר חשוב (אולי אפילו כזה הנצרך לעבודה עצמה) אך אין אפשרות לעסוק בו בזמן העבודה. נדגים זאת כך: אדם המפעיל את השרירים שלו, מרים, מזיז וכדומה, זקוק למנוחה בשביל לחזק את השרירים. מנוחתו אינה רק הפסקת המאמץ, אלא בניה מחודשת של השריר.

על פי התפיסה החברתית, הערך שבחיים החברתיים וביחסנו אחד לשני בתור חלקים מקבוצה שלמה, לא יכול לקבל ביטוי בחיי היומיום. מנוחת השבת נועדה "שלא נשכח מה חשוב בחיים" (וכמדומה שהחיים החברתיים חשובים מהעבודה היומיומית).

תפיסת השבת כיום חופש בה עסקנו בפרק הקודם, מתאימה להבנה זו, אלא שעל פיה הערך הוא אישיותו של האדם, שבעת עיסוקו בענייני העולם הזה שוכח את עצמו, ולכן זקוק ליום מנוחה בו יוכל לתת ביטוי לאישיותו. נמצא שגם לתפיסה זו יום המנוחה אינו יום של שלילה בלבד, אלא יצירת מרחב ומתן ביטוי לערך חיובי.

האם גישת השבת החברתית יכולה לעלות בקנה אחד עם איסורים או כפיה? לשם כך נביא קטע נוסף מתוך המאמר שהובא לעיל:

"אפשר להמשיל את השבת לחגורת בטיחות ששומרת עלינו שלא נפגע. אנסה להסביר, השבת הומצאה ע"י יהודים לפני אלפי שנים, אל מול עולם של עבדות, כדי להגן על העבד. לראשונה בהיסטוריה האנושית חוק סוציאלי שקצת מצמצם את הניצול. זיק של אנושיות. ומטעמים דומים היא רלוונטית גם היום. מי צריך בימינו חגורת בטיחות כזו שתשמור עליו שלא יוותר על זמן עם המשפחה, על טיול או מפגש חברי? אותו אחד שלא הספיק במהלך השבוע ללכת לסופר, ולכן הוא מגיע לקניות בשבת בבוקר על חשבון הזמן החברתי שלו. אני מכיר את התחושה, גם אני, כמו שאמרתי, לעיתים חוטא בסופר של שבת בבוקר. בכל זאת עבדתי כל השבוע ולמי יש זמן. אז מוסיפים לשבוע עוד כמה שעות על חשבון שבת בבוקר. אף אחד לא מת מזה. אבל אם היה סגור? באמת הייתי נשאר לרעוב בחושך? או שאולי הייתי מרוויח בוקר באופי אחר עם החברים שלי? חגורת בטיחות..."

אם כן, ישנה הצדקה לאיסורים שיביאו את האדם לידי התכלית החברתית לשמה נוצרה השבת.

ג. שני סוגי מנוחה

לפני שניגש לניסיון להבין מה היא המנוחה שדורשת התורה, ננסה להעמיק במשמעות ה"הפסקה"; מהו היחס התכליתי בין חוסר־פעילות לפעילות? בתור התחלה נבחן שתי אפשרויות עיקריות, המובאות בדבריו של הרב שלמה יוסף זיון:

"שתי מנוחות הן: מנוחה מעייפות ומנוחת גמר. הראשונה באה להחליף כח בשביל שאפשר יהיה לו להאדם להמשיך הלאה בעבודתו. אדם עמל ויגע זמן מסויים והוא מתעייף, וכשלא ינוח באמצע לא יוכל לעבוד הלאה, ולכן באה המנוחה. השניה באה אחרי שהאדם כבר גמר את כל מלאכתו, וכבר השיג, את המטרה שהציב לו בעבודתו - הקמת בנין למשל, או יצירת איזה דבר שהוא במעשי ידיו - ואז הוא נח ומסתכל בפרי עבודתו בשלוות הנפש, מסתכל ונהנה" (לתורה ולמועדים, כי תשא).

לדברי הרב זיון, לא הרי מנוחה באמצע העבודה, על מנת לחדש את הכח בשביל ההמשך כהרי מנוחה בסוף העבודה, שהיא עצמה מטרה (אמנם גם מנוחה זו יכולה להימצא בין עבודה לעבודה, וגם לבא כפועל יוצא מהעבודה שלפניה). ננסה להסביר זאת טוב יותר בעזרת הגישות בהן עסקנו בפרקים הקודמים:

גישת השבת כיום חופש, מתעלמת מהשבוע שיבוא לאחר מכן, ומהעבודה בכלל, משום שמטרתה היא מתן ביטוי לאישיות של האדם. זוהי "מנוחת גמר" שלא באה "לשרת" את העבודה.

אמנם, אם מטרת החיים היא לפעול ולקדם את העולם ולשם כך אנו זקוקים לאישיות בריאה, יום חופש המחזק את אישיות האדם נועד לאפשר לו לחזור לעבודתו ביעילות רבה יותר.

גישת השבת החברתית גם היא מתעלמת מהעבודה ומטרתה היא מתן אפשרות לחיים חברתיים.

מהי אם כן השבת? תכלית העומדת בפני עצמה, או שמא ימי המעשה הם התכלית ואילו השבת "מייצרת כח" להמשך העשייה ואולי שני הדברים גם יחד?

ד. מילות המנוחה בתורה

כדי להבין לאילו מן המנוחות מתכוונת התורה, נבחן תחילה את המילים בהם מתארת התורה את השבת:

"ראו כי ה' נתן לכם השבת על כן הוא נתן לכם ביום הששי לחם יומים שבו איש תחתיו אל יצא איש ממקומו ביום השביעי" (שמות טז, כט).

"כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר בם וינח ביום השביעי על כן ברח ה' את יום השבת ויקדשהו" (כ, יא).

"ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבת למען ינוח שורך וחרמך וינפש בן אמתך והגר" (כג, יב).

"ביני ובין בני ישראל אות הוא לעלם כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש" (לא, יז).

"ששת ימים תעבד וביום השביעי תשבת בקציר ובקציר תשבת" (לד, כא).

"ויום השביעי שבת לה' אלהיך לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך ושורך וחרמך וכל בהמתך וגרד אשר בשעריך למען ינוח עבדך ואמתך קמוך" (דברים ה, יד).

מלבד הפסוק הראשון שלא משתמש במילה שמשמעותה חופש או מנוחה (אך מ"מ מצווה על תוכן מנוחת השבת), שאר הפסוקים משתמשים בפעולות הבאות: מנוחה, נופש, שביתה. כמדומה שאלו כל הפסוקים המשתמשים בשניים הראשונים, ואילו פועל השביתה מצוי במקראות רבים נוספים ובעצם הוא מונח בשמה - שבת. נראה לומר שפעולת השביתה היא בעלת המשמעות הרבה ביותר בבואנו לבחון את אופי מנוחת השבת.

הנופש בפסוקים אלה, אינו מוזכר ביחס אל היהודים שומרי השבת אלא ביחס ל"בן אמתך והגר" וכן ביחס לאלוקים¹. המנוחה, באופן דומה, לא כתובה באופן ישיר בתור מטרה של שומרי השבת אלא ביחס לאלוקים ולמשק הבית ("למען ינוח שורך וחמרך", "למען ינוח עבדך ואמתך"), כאשר על שומר השבת עצמו היא מוזכרת באופן עקיף בלבד; "למען ינוח עבדך ואמתך כמוך".

הפעולה העיקרית המנחה היא השביתה ועל כן מן הראוי שנרחיב בהתבוננות בשורש שב"ת מבחינה אטימולוגית.

ה. שביתה, ניתוק מהמלאכה

בשני מקומות מציג ר' שמשון רפאל הירש, שעסק רבות בחקר הלשון העברית, את הפירוש לשביתה, תוך התייחסות לשאלת היחס בין זמן המנוחה וזמן העבודה:

"שביתה אינה זהה עם מנוחה. השובת אינו נמנע מעשות מלאכה, אלא הוא מפסיק עבודה ונכלא מהמשיך בה... השובת עומד ומפסיק עבודה כדי שאדם או חפץ יעמוד במצב הראוי לו" (בראשית ב, ב).

"האדם השובת מסיר את ידו מן הדברים שעד כה טיפל בהם ושינה צורתם. לגביו הם כבר השיגו את הצורה והמעמד הראוי להם. ככל שהדברים כשלעצמם רחוקים עדיין משלמות, הרי ביחס לתקופת השביתה כבר כילה מלאכתו בהם" (שמות טז, ג).

אם כן, הוראת השביתה היא לא למען המשך העבודה, אלא מתוך סיום העבודה שלפניה. שביתה היא מנוחה המתעלמת כליל מהעבודה, הן ביחס לזו שכבר נעשתה, והן ביחס לזו הצריכה עוד להיעשות.

דברים דומים כותב הגר"א בפירושו על הפסוק "ויכל אלוקים... וישבות...":

"ההבדל בין כילוי לשביתה הוא, כי שביתה מונח להורות על העדר המלאכה והפסק באמצע מלאכתו. וכילוי נאמר על גמר מלאכה הוא רגע אחר גמר המעשה... אלו נאמר ויכל הייתי אומר שכלה את מלאכת הנזכרים ואח"כ התחיל מלאכה אחרת לכן נאמר וישבות המונח על העדר והפסק באמצע המלאכה. לכך לדורות נצטוינו כאשר יגיע שבת לפסוק באמצע ושלא לחשוב על מלאכת חול איך לעשות עוד" (בראשית, ב, ב)

¹ כך מפרשים רש"י ורמב"ן ועוד, אך יש מפרשים כדעת הכתב והקבלה הכותב: "ול"י כי שבת וינפש אינו מוסב על הבורא יתי כ"א על מעשה הבריאה", וכ"כ העמק דבר.

כלומר, התורה רצתה להדגיש את ההפסקה בתור מטרה לעצמה, שאינה נובעת מסיום המלאכה. לכן לאחר שכתבה התורה "ויכל" הוסיפה "וישבות". פועל השביתה מורה על הפסקה לשם הפסקה. כתוצאה מכך מגיע הגר"א למסקנה שגם מחשבה על העבודה אינה מתאימה בזמן השביתה, כמבואר במכילתא:

"ששת ימים תעבוד...", וכי אפשר לו לאדם לעשות מלאכתו בששת ימים?² אלא שבות כאלו מלאכתך עשויה. דבר אחר, שבות ממחשבת עבודה" (שמות כ, ח).

כדי לקרב את הרעיון להבנתנו, נתבונן במכונה בימינו "שביתה"; מונח זה משמש לתיאור עובדים שהחליטו להפסיק את עבודתם, ומתעלמים ממנה כליל. הם אינם נחים כדי לאגור כח למען המשך העבודה, וביצועה כלל אינו מעניין אותם.

השורש שב"ת מורה להתעלם ממלאכתנו, ואם כן יש לשבת מטרה בפני עצמה. נשאלת כעת אם כן השאלה מה היא אותה המטרה לשמה אנו שובתים?

1. מנוחה המתייחסת למלאכה

המפגש הראשון של עם ישראל עם השבת מתואר במדרש:

"דָּבַר אַחֲרַי, וַיִּרְא בְּסִבְלַתְּם, רָאָה (משה) שְׂאֵין לָהֶם מְנוּחָה, הִלְךְ וְאָמַר לְפָרְעָה מִי שָׂיֵשׁ לוֹ עֶבֶד אִם אֵינוֹ נָח יוֹם אֶחָד בְּשָׁבוֹעַ הוּא מֵת, וְאֵלוֹ עֶבְדֶּיךָ אִם אֵין אֶתָּה מְנַיֵחַ לָהֶם יוֹם אֶחָד בְּשָׁבוֹעַ הֵם מֵתִים. אָמַר לוֹ לֵךְ וַעֲשֵׂה לָהֶם כְּמוֹ שְׂתֵאמֵר, הִלְךְ מִשָּׁה וַתִּקֵּן לָהֶם אֶת יוֹם הַשְּׁבִיט לְנוּחַ" (שמות רבה, א כח).

על פי המדרש, תיקן משה רבנו לישראל את השבת במצרים בשביל עבודה טובה יותר בשאר הימים.

המקור הזה כמובן אינו הוכחה מספקת למטרת השבת משום שבאותה עת טרם ניתנה השבת מאת האלוקים ואין זו אלא הסתכלות מעשית המתאימה למצבם של ישראל באותו זמן, כאשר הם שקועים בתוך עולם המעשה, כמו גם למטרותיו של פרעה שהסכים לבקשה בגלל שהרווח שבצידה, אך משיצאו ישראל ממצרים, יתעלו להשקפה רוחנית ויקבלו את השבת בתור ציווי אלוקי בצביון אחר. התייחסות לכך נמצאת ב"שער הפסוקים":

"והנה שתי בחי' יש בענין שבת, האחת היא לשמור את השבת בכל פרטיו, לקיים מצותנו יתברך שצונו, ולא לפנייה אחרת. השנית, לשבות אדם ממלאכה בשבת, כי בזה יש ג"כ הנאה אל האדם, שנח ושבת ממלאכה. וכבר ידעת מ"ש חז"ל על ישמח

² המשך הפסוק הוא "ועשית כל מלאכתך".

משה במתנת חלקו, כי משה שאל לפרעה, שיתן לישראל יום אחד בשבוע, שינוחו בו ממלאכת הלבינים, כדי שיהיה להם כח לעשות מלאכה יתירה בששה ימים אחרים. והודה לו פרעה, ונתן לו את יום השבת. וזהו ירצה בפסוק, באמרו ואתה דבר אל בני ישראל, ירצה, כי אתה אשר שאלת מפרעה, לתת להם יום אחד של מנוחה, והוא יום השבת, אתה בעצמך חזור עתה, ודבר לבני ישראל, שלא יקיימו עתה מצות השבת לתועלת עצמם, אלא להיותם שבתותי שלי, כי אני הוא הגוזר עליהם מצוה זאת, ולא תהיה כונתם רק לשמי, ולא לתועלתם. וזה מיעט במלת א"ך, כי לא ישמרוהו אלא לסבת היותם שבתותי שלי, לדעת כי אני ה' מקדשם, ולא לתועלת הנאתם" (שער הפסוקים לר' חיים ויטאל).

לעיל ראינו את דברי הרב זוין בעניין מנוחה שאינה למען המשך העבודה, מהם עולה שמחשבתו של אדם צריכה להיות פנויה בשבת מהמוטל עליו לעשות. בהמשך דבריו מחדד הרב זוין במה עליה לעסוק:

"ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך" - "כשתבוא שבת יהא בעיניך כאילו כל מלאכתך עשויה". כלומר, אתה צריך לתאר לעצמך ביום השבת כאילו כל מלאכתך כבר נגמרה, וכבר אין לך מה לעשות, והמנוחה שלך היא לא הפסקה באמצע העבודה, בשביל שתוכל לעבוד מחר שוב, אלא מנוחת גמר" (לתורה ולמועדים, כי תשא).

אם כן, מחשבתו של האדם יכולה להיות עסוקה באשר עשה, ונראה שהיא אפילו צריכה לעסוק בכך, כדי להביא לידי השלמה (מחשבתית ורעיונית) את העבודה שנעשתה בימות השבוע.

את אותה גישה אנו מוצאים במספר מפרשים העוסקים ב"שבת בראשית" בעיקר סביב דברי המדרש:

"רַבִּי שְׂאֵלִיָּה לְרַבִּי יִשְׁמַעֵאל בְּרַבִּי יוֹסִי, אָמַר לִיָּה שְׁמַעְתָּ מֵאֲבִיךָ מִהוּ וַיְכַל אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי, אֶתְמָהָא (פירוש: למה כתוב שהוא סיים ביום השביעי, הרי ביום השביעי הוא כבר הפסיק להתעסק בבריאה, כלומר הוא סיים כבר בשישי)... גְּנִיבָא וְרַבְּנָן, גְּנִיבָא אָמַר מְשַׁל לְמַלְךְ שְׁעָשָׂה לוֹ חֲפָה, וְצִיִּירָה וְכִיִּירָה, וְמָה הִיָּתָה חֲסָרָה, כְּלָה שְׁתַּכְּנַס לְתוֹכָהּ. כֶּךָ מָה הִיָּה הָעוֹלָם חֲסָר, שְׁבַת. רַבְּנָן אָמְרִי מְשַׁל לְמַלְךְ שְׁעָשׂוּ לוֹ טִבְעָת, מָה הִיָּתָה חֲסָרָה, חוֹתָם. כֶּךָ מָה הִיָּה הָעוֹלָם חֲסָר, שְׁבַת" (בר"ר י, ט).

רש"י מביע את אותו רעיון במילים אחרות:

"מה היה העולם חסר? מנוחה. באת שבת באת מנוחה, כלתה ונגמרה המלאכה" (בראשית, ב, ב).

המדרש מתייחס לחוסר הקיים בעולם ללא השבת, כשהשבת באה וממלאה את אותו חוסר, ואולי אף יותר מכך, שהרי המשלים המובאים במדרש מתארים חוסר של הדבר המרכזי בשבילו נברא הכל. כדי להבין טוב יותר מה מהותי ומרכזי כל כך במנוחה נביא מדברי האלשיך (שם):

”אמנם הנה אין ספק כי כל דבר גשמי מבלי בחינת רוחניות באיכותו. יפסד ולא יתקיים כמקרה אנוש כי ימות. שהעדר רוחניות נפשו ממנו יפסידנו והנה כל מה שברא הוא ית' למה שהכל גשמי. לא יתקיים ולא ינוח כ”א ילך ויפסיד יום יום... והנה כאשר ברא אלהים את הארץ. למה שהיתה חומרית כגוף בלי נשמה. היתה מעותדת להיות הולכת ונפסדת ולא תנוח בקיומה. ומי הקנה בה נפש ושפע להתקיים הוא השבת. כי בו הושפע בה שפע להתקיים ולנוח מלהיותה הולכת ונפסדת. וזה יאמר העולם חסר מנוחה. בא שבת והשפיע שפע קדושה בכל מה שנברא והיה השפע הוא לעולם. כנפש בגוף האדם. וז”א שבת וינפש כי שבת והקנה נפש לעולם לקיומו. וזהו בא שבת באת מנוחה. כי בלעדי זה לא היתה מנוחה והעמדה לעולם.”

בדומה לכך כתב גם אור החיים:

”ונראה שיכוין הכתוב לומר על דרך אומרים ז”ל כי העולם היה רופף ורועד עד שבאה שבת ונתקיים העולם ונתייחד. והכוונה הוא כי ביום שבת ברא ה' נפש העולם והוא סוד אומרו וביום השביעי שבת וינפש... שנתכוון לומר כיון ששבת פירוש בא שבת וינפש פירוש נשפע שפע החיוני בכל הנבראים כי קודם השבת לא היה נפש לכל הנבראים... והוא שאמר הכתוב ויכל אלהים וגו', פירוש שכלה ה' באמצעות יום השביעי מלאכתו... ולמה שפירשתי בפסוק ויכלו שהוא לשון תשוקה וחשק יכול להתפרש גם כן אומרו ויכל אלהים וגו' על דרך אומרו (איוב יד, טו) ”למעשה ידיך תכסוף” וכתוב (דברים י, טו) ”רק באבותיך חשק” כי האדון חשק וחפץ בעולמו וזה היה באמצעות יום השביעי שנתקיים העולם כדרך שפירשנו חשק ה' ונתרצה בבריותיו.”

נבאר דברים אלו ע”פ המהר”ל³: כל חפץ עשוי מחלקי חומר, ומה שהופך אותם לחפץ הוא הצורה. הצורה אינה מוסיפה שום דבר חומרי אך הופכת את החומר למה שהוא. הדבר בולט יותר בגוף החי, בו חלקי החומר, אינם עומדים לעצמם, וגם כאשר הם מחוברים אחד לשני הם חסרי משמעות ללא חיים. ללא נפש ההופכת אותם למה שהם ונותנת להם קיום. כך היה העולם בנוי מבחינה מעשית, אך חסר נפש. באה שבת ונתנה לעולם את הנפש. את צורתו וחיו.

³ תפארת ישראל פרק מ.

בנוסף לכך, החומר לא מסוגל להחזיק את עצמו; הוא כפוף לחוקי האנטרופיה השואפים להחזיר אותו לאיסדר. כל חומר העומד ללא נפש, בחלוף הזמן יתקלקל ויאבד. לכן המנוחה, שמשמעותה הישארות הדבר כפי שהוא, ללא התקדמות וללא נסיגה, היא המראה את שלמותו.

הנפש משלימה את החומר ונותנת לו צורה והשלמות הזו מתבטאת באפשרות למנוחה. עולם שיש בו מנוחה הוא עולם שיש בו נפש; "כי בו הושפע בה שפע להתקיים ולנוח מלהיותה הולכת ונפסדת... שבת וינפש כי שבת והקנה נפש לעולם לקיומו. וזהו בא שבת באת מנוחה"⁴ (אלשיך, לעיל). הנפש והמנוחה הולכות יחד.

השבת יוצקת תוכן ומשמעות לתוך העולם שנברא בששת הימים שקדמו לה.

הרב זוין התבסס על הפסוק "ועשית כל מלאכתך", כדי לטעון שהשבת נובעת מסיום ימי המעשה, אך נראה לי שאין כוונתו לחלוק על מפרשי הפסוק שהבינו שכוונתו היא לשבות כאילו אין לנו מלאכה כלל באופן המנותק מימי המעשה, אלא להדגיש שהמנוחה אינה למען המשך העבודה, בדומה למפרשים האחרים.

עד כאן עסקנו בשביתתו של הקב"ה בבריאת העולם. האם הדברים אמורים גם לגבי שביתת האדם? ממשיך אור החיים ומבאר:

"אכן מצינו כי הקדוש ברוך הוא גילה הדבר במה שאמר בעשרת הדברות כי ששת ימים עשה ה' את השמים וגו' הרי גילה כי בשעת הבריאה לא ברא ה' כח בעולם זולת לעמוד ששת ימים⁵... וברא יום אחד הוא ידוע לה' ובו ביום חוזר ה' ומשפיע נפש לעולם שיעור המקיים עוד ששת ימים וכן על זה הדרך... ולפי פירושינו זה מצאנו נחת רוח במאמר אחד שאמרו ז"ל (שבת קיט): כל המקדש וכו' ואומר ויכלו וגו' כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית... ולזה כל המקדש את השבת וכו' פירוש מקיים ושומר קדושתו באמצעות זה ישנו לשבת ומאמצעותו מתקיים העולם. הראת לדעת כי הוא המקיים העולם ואין לך שותף גדול מזה כדין וכהלכה".

אור החיים לא מדבר על השלמת המלאכה של הימים שעברו, אלא על הכנסת נפש לימי השבוע הבא. האדם המקדש את השבת מכניס בכך נפש לעולם שתקיים אותו בימים הבאים. העולם ממש תלוי בכך.

⁴ נראה שהלשון מדויקת, שהרי המנוחה היא רק תוצאה של הנפש, ובעולם בעל נפש יש אפשרות למנוחה. לכן הלשון "באת שבת באת מנוחה" מורה על כך שהמנוחה אינה פעולה ישירה אלא תוצאה מכך שיש נפש ועיין לקמן פרק י.

⁵ דבר חומרי הנמצא בתהליכי בניה עומד מכח המתעסק בו, והמבחן לעמידותו ושלמותו של אותו דבר יתחיל כשבנייתו תפסק. לכן אור החיים כותב שהיה בעולם כח לעמוד ששת ימים שזהו הזמן בו הוא עמד בכוחו הישיר של האלוקים המתעסק בו, אך מהיום השביעי יש צורך בנפש שתחזיק אותו מכאן והלאה.

המתואר בגמרא עליה מתבסס אור החיים כאן, הוא אדם המקדש את השבת ואומר "ויכולו". אם כך אין זה נוגע לחוסר המעש, אלא לקידוש האקטיבי ולכן נותרנו ללא הקשר בין מנוחת השבת לימי החול.

ז. מטרת השביתה

בשלושת הפרקים האחרונים עסקנו בשאלת היחס בין מטרת השבת לבין מטרת ימי החול. המסקנה היא שהשבת שאנו מצווים עליה מנותקת מימי החול, כלומר יש לה תכלית בפני עצמה.

עיקר השבת הוא השביתה ומשמעותה היא ניתוק ממלאכה. ממילא, לשבת יש מטרה עצמית להביא לידי ביטוי דבר שלא בא לידי ביטוי בימות החול.

כדי להבין מהו, נחזור לרש"י הירש:

"האדם השובת מסיר את ידו מן הדברים שעד כה טיפל הם ושינה צורתם. לגביו הם כבר השיגו את הצורה והמעמד הראוי להם. ככל שהדברים כשלעצמם רחוקים עדיין משלמות, הרי ביחס לתקופת השביתה כבר כילה מלאכתו בהם... **קרא אותו ה' אליו** והלך לעולמו בעיצומה של מלאכה שטרם הושלמה, הרי הוא גמר את מלאכתו" (שמות טז כג).

כלומר, בשבת הקב"ה קורא לאדם אליו.

המלבי"ם מרחיב ומסביר שבשבת ישנה מציאות שונה לחלוטין מזו של שאר ימות השבוע:

"ידוע שה' מנהיג את עולמו בשני מיני הנהגות. א) הנהגה טבעיית הקבועה תמיד לפי מה שהטביע בששת ימי בראשית. שעולם כמנהגו נוהג עפ"י החוקים הקבועים ואין להם שום קשר עם מעשה בני אדם ועם השכר והעונש. ב) **הנהגה השגחיית. שאז יבטל סדרי הטבע וינהיג לפי המעשים ולפי השכר והעונש... שזה נעשה ביום השבת שבו הוסד הנהגה ההשגחיית** ובו נעשה הדד והפקק אשר ישבית מלאכת הטבע וסבובה במערכת. ולכן ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה. שביום השביעי כלה המלאכה גם מצד הפועל וכוונתו. ומפרש במה כלה ביום השביעי שזה ע"י כי שבת ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה. שאז נברא הפקק והדד שישבית מלאכת הטבע וינהיג מלאכת ההשגחה המודדת השפע לפי המעשה, וע"י שבשבת יסד הנהגה ההשגחיית שבו ישבית הנהגה הטבעית, ע"כ בו ביום נשלמה המלאכה מצד הפועל. וזה שהמליצו חז"ל במה שאמרו מה היה העולם חסר מנוחה בא שבת בא מנוחה. ר"ל שהיה חסר הפקק הזה שבו יעמיד את

המכונה הגדולה וסבוב המערכת וינוחו ממהלכם כי ינהיג הנהגה אלהית נסיית השגחיית שאז תנוח הטבע מפעולתה וזה נעשה בשבת" (בראשית ב, א).

כלומר, יש לשבת תכלית משלה; הופעה אלוקית נפרדת ומיוחדת. על הופעה זו עמד גם ה"שפת אמת":

"במדרש ויכלו הגו סיגים מכסף ויצא לצורף כלי כו'. דקשה מה שכתב ויכל ביום השביעי הא כתיב כי בו שבת. ופירש"י ז"ל מה היה העולם חסר מנוחה כו' ע"ש. וביאור הענין כי באמת בשבת לא היה שום בריאה רק שביתה. **ושביתה זו היא קיום כל הברואים**, דכתיב והחיות רצוא ושוב, פירוש **שכל מקבל צריך להיות בטל אל הנותן וכפי דביקות שיש לו להמשפיע כמו כן קבלתו מתקיימת**, ולכן בשבת שנתעלו כל הנבראים לשורשם שע"י המנוחה נתברר שיש עליהם אדון מושל שברצותו מרחיב וברצותו מקצר זה עצמו הוא גמר הבריאה ותיקונו כמשל הטבעת שהיה חסר חותם" (בראשית, תרל"ו).

נמצא א"כ שהננו שובתים ממלאכת חול כדי להתחבר אל האלוקים. "מטרת השביתה" אותה חיפשנו היא חיבור לצד הרוחני שבנו.

אמנם, במלבי"ם ובשפת אמת ישנה נקודה נוספת, והיא שהניתוק מהחומר הוא זה שמברך, מחיה ומאפשר את קיום החומר. כשאדם עוסק בעולם החומרי הוא תולה את מבטחו והצלחתו בעבודה החומרית, ואילו כאשר הוא עוזב את החומר לגמרי ליום בשבוע הוא מבטא בכך שלא החומר הוא המרכזי והשולט אלא הרוח. הוא מתנתק מהחומר, ובכך מותיר מקום לרוח להעניק חיים ומשמעות לחומר.

ח. איסורי השבת

ע"פ דברינו עד כה, מה מקומם של איסורים והגבלות ביום של מנוחה? התשובה לכך תלויה במטרתו של יום המנוחה, יום השבת. אם מטרת השבת היא חיים חברתיים, מאד טבעי להטיל איסורים על מעשים שאינם חברתיים. החברה היא ערך חשוב שלא מקבל את הביטוי הראוי לו בימי החול, ועל מנת שתתקיים החברה טבעי שנאסור פעילות שאינה חברתית, כי אם לא כן איבדה השבת את מטרתה.

לעומת זאת, אם נראה את יום השבת כיום חופש פרטי, כמעט ואין מקום לאיסורים. האיסורים היחידים ההגיוניים הם אלה המונעים ממני להצר את צעדיו של השני, שהרי גם לו יש יום חופש בו הוא צריך להיות פנוי מכל הגבלה חיצונית.

על פי ביאורינו, מטרת השבת היא התעסקות ברוח. אך טבעי הוא שביום שזו מטרתו יהיו איסורים שיימנעו עיסוק בדברים חומריים.

אם נרחיב את הדברים, יש המסתכלים על העולם כמאבק בין האדם לבין החברה שסביבו, ובשבילם השבת היא הזמן בו החברה מרפה מהאדם. זו היא גישת "שבת כיום חופשי". לעומתם, יש המסתכלים על העולם כמאבק בין החלק האלוקי שבאדם לבין החלק החומרי, ולהסתכלות זו השבת היא הזמן בו מרפים ע"י ניתוק מהחומר, ומשאירים מקום לחלק האלוקי. זו גישת התורה.

ט. מנוחה, בכפיה דווקא

כשמגיע היום שבו צריך לתת מקום לנפש ולרוח, ישנם איסורים המגבילים אותנו על כל צעד שעל. יש משהו חיצוני המצר את צעדינו, ולפעמים המנוחה בתור תנועת נפש, נפגעת.

לכן חשוב להסביר, שאנו נעזרים בסיוע חיצוני על מנת לדרבן להתנהגות רצויה; למשל, אדם רוצה לעשות דיאטה ונעזר בלחץ חברתי; הפחד מהבושה והרצון לכבוד מהחברה מדרבנים אותו כנגד יצר האכילה. גם אדם היודע שחשוב לשים חגורה ולנהוג במהירות סבירה זקוק לעזר של פחד מקנס על מנת לשמור על כך בפועל. כך גם כשאדם צריך ורוצה זמן לנפש, כדי למנוע התפתות לעיסוק בדברים אחרים הוא צריך סיוע חיצוני הבא לידי ביטוי באיסורים ועונשים.

אך ב"מנוחה" נראה שיש דבר גדול ומדויק יותר; אם אדם החליט מעצמו שהיום הוא ביום חופש והוא לא מתעסק בעבודה, הרי הוא נמצא במנוחה מכח רצונו בלבד, והוא יכול להחליט באיזה שלב שירצה לבטל את המנוחה. מתוך כך נוצר מצב שבמעשי האדם הוא אכן לא מתעסק בענייני העבודה אך הראש שלו עלול לעסוק רבות בשאלה האם הוא יכול להרשות לעצמו את החופש; הוא נזכר במשהו קטן ואולי הוא יעשה רק אותו? אולי פתאום יזדקקו לו במקום עבודתו? גם אם המסקנה תהיה "לא" - כלומר, הידיים לא עשו כל מעשה - הראש לא נמצא במנוחה.

בניגוד לכך, אדם שהוכרח להיות במנוחה ואין לו בחירה בכך, מעבר לכך שהידיים שלו לא יעסקו במלאכה, גם הראש שלו יהיה פנוי; המנוחה לא באה ברצונו ולכן היא גם לא תלך ברצונו. אין לו למה לחשוב על מלאכה ועבודה. הן מחוץ לתחום ביום זה, ואינן בשליטתו. נמצא שהאיסורים הרבים הם המאפשרים מנוחה⁶.

⁶ גישה זו מבוססת על בגרות נפשית, שהרי האדם עלול להצטער על מה שנמנע ממנו לעשות, ורק בעזרת בגרות והבנה האיסורים יביאו למנוחה (בדומה ל"אהבתי את אדוני..."), העבד מעדיף חיים בראש קטן כשאינו צריך לקבל החלטות, בלי סמכות ובלי אחריות, ומה שמתאים לו לכל החיים נכון לשאר האנשים במקרים מסיימים).

י. שבת מנוחה

"וַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַה' אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה כָּל מְלָאכָה אֶתָּה וּבִנְךָ וּבִתְּךָ וְעַבְדְּךָ וְאִמְתְּךָ וְשׂוֹרְךָ וְחֹמְרְךָ וְכָל בְּהֵמְתְּךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ לְמַעַן יָנוּחַ עַבְדְּךָ וְאִמְתְּךָ כָּמוֹךָ" (דברים ה, יד).

ראינו שבמרבית הפסוקים מופיעה השביתה ואילו המנוחה מוזכרת רק באופן עקיף. מדוע? אפשר להסביר זאת על פי דברי הרב קוק:

"מנוחה וקדושה. סמוכות הן זו לזו. יום השבת, שכתובה בו מנוחה, גם קדושה אמורה בו. ענין הקדושה הוא באדם, שהוא מתעלה כ"כ עד שאינו צריך לשום עמל להתגבר על יצרו, כי-אם ממילא ע"י רבוי ההרגל במעשים טובים ובלמוד, הוא הולך בדרך טובה ורצויה, ודרך ד' הטובה קבועה היא בלבו יותר מכל חמדה חושית. ואז ממילא איננו משועבד כבר לרכוש לו ציורים נפשיים חדשים ע"י עבודת רבוי עמל, שהיא כעול נחשבת למי שאינו הולמתו כראוי, כי-אם מאליו הוא הולך וחושב דרכי האמת, והעולה על לבבו יהי הכל לדרך הטוב והישר. אבל אי-אפשר לבא למדה זו כי-אם כשכבר השלים את חק העמל במלואו, וטרח הרבה בערב שבת, שרק אז יש לו מה יאכל בשבת. ואפשר, שהאדם יהי בבית אחת מחובר אל המנוחה וגם רחוק ממנה, שלענין קניית מעלות יותר רמות יהי צריך עדיין עמל ועבודה, ולענין מה שהוא עומד בו כבר בא למדת מנוחה וקדושה"⁷ (עולת ראייה ב', מנחה לשבת).

הרב קוק אומר שהמנוחה היא תוצאה של הקדושה. אדם עמל ומקדש את עצמו, וכשהוא מגיע לדרגה של קדושה נגמרת ההתמודדות ולכן הוא במנוחה. המנוחה הינה תוצאה של ההתקדשות, ולכן היא לא יכולה לבא בציווי ישיר. הנחה זו עולה יפה עם הביטוי "באת שבת באת מנוחה" המדבר על המנוחה בתור דבר הבא כתוצאה מן השביתה.

מובן אם כן מדוע המנוחה בפסוקים מצוינת רק כתכלית ולא כציווי, הן לגבי האדם והן לגבי משק ביתו; על האדם מוטל הציווי לפעול בימי השבוע ולשבות ביום השבת, ושילוב זה הוא שמביא לאדם מנוחה.

⁷ דרכו של הרב קוק מראה יפה את ההקשר שבין "ששת ימים תעבוד" ובין "ויום השביעי שבת... למען ינוח", שהרי המנוחה אפשרית רק ע"י עבודת ההתקדשות שקדמה לה. במשפט האחרון הרב עונה על שאלה שעלוה לעלות: איך אדם יכול לנוח בשבת כשלא סיים את מלאכת ההתקדשות? עונה הרב שהמנוחה מתייחסת למעלת הקדושה שהושגה כבר.

יא. שבת ציבורית

עד כה עסקנו בהגבלות על האדם מצד האלוקים. כעת נעסוק בשאלת הכפיה; הגבלות על האדם מצד החברה.

שאלה זו נוגעת בבסיסה ביחס בין הפרט לכלל; כפיה רלוונטית כאשר אינטרס של הכלל גובר על אינטרס של הפרט, ועל כן יש לבחון את האינטרס שיש לכלל, לעם ישראל, בקיום השבת.

בגמרא ובפסיקת ההלכה מובא הכלל:

"מומר לעבודת כוכבים או לחלל שבת בפרהסיא דינו כעובד כוכבים" (חולין ה ע"א, יורה דעה ב, ה).

יש להבין מה עניין ה"פרהסיא"; אם חילול השבת חמור, מה הצורך בפרסום, ואם הוא אינו חמור מה מועיל הפרסום? וודאי שהתשובה היא שהפרסום מוסיף בחומרת החטא, אך עדיין צריך להסביר את ייחודיות הכלל הזה בשבת.

בזמן שהיית ישראל במדבר התרחש הסיפור הבא:

"ויהיו בני ישראל במדבר וימצאו איש מקשש עצים ביום השבת. ויקריבו אתו המצאים אתו מקשש עצים אל משה ואל אהרן ואל כל העדה. ויניחו אתו במשמר כי לא פרש מה יעשה לו. ויאמר ד' אל משה מות יומת האיש רגום אתו באבנים כל העדה מחוץ למחנה. ויציאו אתו כל העדה אל מחוץ למחנה וירגמו אתו באבנים וימת כאשר צוה ד' את משה" (במדבר טו, לב).

על סיפור זה כותב הרש"ר הירש:

"בהתאם להלכה המקובלת (חולין ה ע"א) הרי מומר לחלל שבת בפרהסיא דינו כדין מומר לעבודה זרה והוא נחשב מומר לכל התורה כולה. זוהי אפוא העבירה היחידה שחומרתה תלויה בכך שהיא נעשית בפרהסיא, ורק במקרה זה היא דומה לעבודה זרה. כאן למדנו מסמיכות הפרשיות שחילול שבת חמור כעבודה זרה, ולפיכך יש חשיבות גדולה להערה שבני ישראל היו במקום הפשע והפשע נעשה בנוכחותם: "המצאים אתו מקשש עצים" (ראה פסוק לג). נזכור שהמושג של "פרהסיא" ו"פרסום" איננו מוגבל רק לנוכחות הממשית של עשרה מישראל, אלא הוא מתקיים גם במקרה שהחוטא יודע שיתפרסם הדבר... כי העדים וההתראה, המזכירים לחוטא את הדין ואת העונש משווים לנגדו בשעת המעשה את הפומביות המלאה של הכלל, ובאומרו "אף על פי כן" הרי הוא מוסר עצמו לבית דינו של הכלל הזה ובשעת החטא הרי הוא משווה את הכלל לנגד עיניו" (במדבר טו, לב).

במקום נוסף הוא כותב:

"נמצא שיותר משהפסוק מדבר בעונש מיתה של מחללי השבת, הוא מדבר בחובת הכלל להמיתם... 'חילול שבת' משמעו 'המתת השבת', הווה אומר איבוד חזונה החי והמחייה של השבת, ובעצם אין דבר זה יכול להיעשות אלא בנוכחותם של אחרים, שכן כל הפוגע בקדושת השבת במעמד אנשים אחרים הריהו ממעט או אף מקפח את הרגשת קדושתה בנפש חבריו. מכאן שפסוק זה מדבר בחילול שבת בפני עדים... כל המחלל את השבת בפני עדים – ממית לעיני האומה את המוסד שהוא יסוד כל האומה ויסוד תעודתה... לפיכך המחלל שבת בפרהסיא, הווה אומר בידיעת כלל ציבור האומה, דהיינו בפני עשרה מבני האומה, דינו כעובד ע"ז, והריהו 'מומר לכל התורה כולה'" (שמות לא, יד).

מקובל לחשוב שהצורך בעדים על מנת להוציא אדם להורג נובע מהצורך להוכיח שהמעשה אכן קרה כשהעדים משמשים כ"מצלמה" המתעדת את המעשה, אך הרש"ר מוביל להסתכלות מהותית יותר, האומרת שהעדים הם היוצרים את חומרת המעשה; עצם נוכחותם של אנשים נוספים בסביבת החוטא הופכת את החטא מחטא פרטי לחטא כללי. האדם אינו פוגע רק בעצמו אלא הוא "ממעט או אף מקפח את הרגשת קדושתה בנפש חבריו". נמצא אם כן, שישנה שבת פרטית ושבת ציבורית והכפיה, הבאה לידי ביטוי בעונש המוות, מצויה רק בזו הציבורית.

בתור השלמה יש להבין את חיבורו המיוחד של עם ישראל עם השבת, כפי שכותב הרש"ר הירש:

"שלושת הימים הראשונים של הבריאה מתייחסים אל שלושת הימים שלאחריהם. האור שנברא ביום הראשון קיבל ביום רביעי את נושאו... חלל האויר והימים נברא ביום השני, וביום החמישי נברא בו עולם החי. היבשה נראתה ביום השלישי... והיא אוכלסה בשישי ע"י נפש כל חי. ביום השביעי מתחיל עולם חדש, עולמו של חינוך האדם לאלוקיו... אולם חסר לו היום המקביל לו... 'אין לו בן זוג'. רק משנברא ישראל, המלאכה השמינית של הבריאה, זכה גם אור הרוח לנושאו, 'ישראל יהיה בן זוג'" (בראשית א, כ).

במדרש השבת מתלוננת שאין לה בן זוג, ומסביר הרש"ר הירש שעם ישראל הוא בן הזוג של השבת, בכך שהוא אמון על ההוצאה לפועל של האור הטמון בה. לפי הבנה זו משמע שהשבת היא הגדרה בסיסית בתפקידו של עם ישראל, כאשר שאר המצוות הינם הפרטים הרבים של אותה מטרתעל. הבנה זו מתבססת עוד יותר על פי מאמרי חז"ל הבאים:

"א"ר לוי: אם משמרים ישראל את השבת כראוי אפילו יום אחד בן דוד בא, למה שהיא שקולה כנגד כל המצות.

א"ר יוחנן... וכשם שמצינו שעל כל המצות בן דוד בא, על שמירת יום אחד של שבת בן דוד בא, לפי שהשבת שקולה כנגד כל המצות, א"ר אלעזר בר אבינא: מצינו בתורה ובנביאים ובכתובים ששקולה שבת כנגד כל המצות" (שמות רבה כה, יב).

נקודת מבט נוספת עולה מדברי המשך-חכמה:

"דע, דבדת האלקי יש מצות המקשרין ישראל לאביהן שבשמים ויש מצות המקשרים ישראל זה לזה, כמו ציצית ותפילין ומזוזה הם מצות המקשרים ישראל להשי"ת, וגמ"ח ותרומ"ע המה מקשרים ישראל זה לזה. וכמשל זה יש בין שבת ליו"ט, שבשבת הלא לא יצא איש ממקומו, והוצאה אסורה, ומלאכת אוכל נפש אסורה, וא"כ כל איש ואיש בפני עצמו הוא, לבדו הוא יושב ועוסק בתורה, שהמה מקושרים אל השי"ת המרכז האמיתי, אשר כל ישראל המה קוים נפרדים המגיעים למרכז אחד, הוא השי"ת, ולסבת זה המה קשורים יחדיו, כמו שאמרו במד"ר בני יעקב שעובדין לאל אחד נקראין נפש, אבל יום טוב הוא מהמצות המקשרים האומה זה לזה, לכן מלאכת אוכל נפש מותר... שאל"כ לא יהיו מקושרים ומאוגדים זה לזה כאחד...

והנה בהתבוננך תראה, כי בפסח... והוא כמו שבת... והאומה אינה מקושרת זה לזה רק באופן רחוק, שמקושרים זה לזה ע"י שמקושרין למרכז אחד, לכן כתוב וספרתם לכם ממחרת השבת זה פסח שהוא בהוראתו כמו שבת... אמנם בכל האומות התקשרותם זה לזה הוא נמוסיי וענין לאומי הבא מצד התולדה והדירה בארץ אחת וההשתוות בדיעות, לא כן חלק יעקב כי התקשרות הלאומי הוא גדול כל כך, כי התורה נתונה להאומה..." (ויקרא כג, כא).

בהתבוננות ראשונית היה נראה שדווקא שבת היא פרטית יותר, שהרי מטרתה לקשר בין הפרט לקב"ה, ואילו החגים הינם בעלי משמעות ציבורית, שהרי מטרתם לקשר את חלקי העם זה לזה.

אך בהתבוננות שניה עולה דבר אחר; משל ליחידה מיוחדת שתפקידה להכריע את האויב. חברי היחידה מתחילים את הכשרתם תחת הנאמנות המוחלטת למטרה, ומכח אותה נאמנות הופכים ליחידה מלוכדת, אחים לנשק. ביחידה כזו, המטרה - הכרעת האויב - תהיה חשובה יותר מאשר ההווי היחידתי. לוחם שאינו משתתף בהווי היחידתי, או פועל שלא לפי תורת הלחימה המקובלת, יישאר חלק מהיחידה בזכות נאמנותו למטרה. אך לוחם שאינו נאמן למטרה - מזדהה עם האויב ואינו שואף להכריע אותו - ייזרק בו במקום, למרות שהוא כפוף לגמרי לשאר הכללים.

כך גם כאן. השבת היא המטרה הבסיסית סביבה אנו מתאגדים. רק מכח שמירת השבת עם ישראל יכול לקבל את שאר חלקי התורה. מסיבה זו מצוות השבת (וגם הפסח, לפי

דברי המשך־חכמה) ניתנה לעם ישראל לפני קבלת התורה⁸, שהרי התורה יכולה להינתן רק לעם ולא ליחידים.

בשבת יש פירוד למען האחדות; אנו מתנתקים מהקשר הישיר האישי בין אדם לאדם על מנת שכל אחד יהיה פנוי להתחבר אל האלוקים, המרכז של כולם. וכך הפניה של כולנו לאותו מרכז, אל האלוקים, היא זו שמקשרת בנינו ומגלה שהננו עם אחד (דבר זה מזכיר גם את היחס אל החומר בשבת שדנו בו לעיל, ניתוק מהחומר שמביא לחיבור וברכה לחומר).

אולי בנקודה זו יש פער בין הרצון להיות "עם חופשי בארצנו", לבין החשיבה המשפטית הנוכחית המסתכלת על "חופש הפרט"; הראשון מנסה לייצר חברה מאוחדת תחת חזון משותף ולצורך כך אף לכפות למען החופש הרצוי הכללי, ואילו השני מנתק בין פרטי החברה ומייצר יחידים שהחופש הפרטי שלהם הוא תכלית הכל. ביניהם נמצאת גישת "שבת כיום חברתי", שאמנם רוצה לחבר בין הפרט לחברה, אך אין היא מייצרת עם אלא קבוצות חברתיות מוגבלות במקום ובזמן. יצירת חברה גדולה ומאוחדת, יצירה של עם, יכולה להתבסס רק על חזון משותף.

לכן נראה שלעם־ישראל יש אינטרס עליון בקיומה של השבת יותר משאר המצוות, שהרי היא זו שממשיכה לשמור על האופי הבסיסי ביותר שלו ולכן אנחנו חייבים לשמור עליה מכל משמר, גם במחיר כפיה⁹.

סיכום

התחלנו את המאמר בשאלה כיצד מסתדרים איסורי השבת עם מהותה של השבת. לאחר שעשינו הבחנה שגם ל"יום מנוחה" יכולות להיות מספר הבנות ביחס למהות המנוחה הגענו למסקנה שהתשובה לשאלה הראשונית תלויה במטרת יום השבת. בכך חילקנו את האפשרויות להבנת השבת לשלוש אפשרויות עיקריות, השתיים הראשונות הינן גישות "חילוניות" והגישה השלישית הינה הגישה היהודית.

בשתי הגישות הראשונות מצאנו מקום מועט יחסית לכפיה ולאיסורים, ואילו בתפיסה היהודית מצאנו מקום רחב יותר הנובע משלוש סיבות: א. מטרת שביתת השבת היא להביא לידי ביטוי את הנפש שלא מקבלת מספיק מקום בימי המעשה, לכן יש להגביל את פעילות הגוף שלא תפריע להתגלותה של הנפש. ב. כדי להביא לידי מצב בו המנוחה תהיה גם נפשית ולא רק גופנית יש צורך שהאיסורים יבואו על האדם מבחוץ, ורק כך הוא פנוי

⁸ "שם שם לו חוק ומשפט ושם ניסהו" ומפרשים שקיבלו במרה את השבת בתור הקדמה לקבלת התורה.

⁹ שמירת השבת של האדם הפרטי בביתו פוגעת בעיקר באדם עצמו והרבה פחות בערך הלאומי, כך שהערך הלאומי של מעשיו יורד, וממילא גם ההצדקה והרצון לכפיה.

מעבודה גם במחשבתו. ג. מבחינה לאומית יש חשיבות רבה ושורשית ליום השבת, לכן ראוי שהכלל יכפה על היחיד התנהגות המתאימה לשבת במרחב הציבורי.

פיקוח נפש בשבת

ר' בניה זאגא

הקדמה

דבר ידוע הוא שמותר לחלל שבת במקום פיקוח נפש. במאמר שלפנינו נדון בגדרי הלכה זו במטרה להגיע לבירור דין תכנון מראש למניעת פיקוח נפש, מתוך הבנה שבניהולה של מדינה אנו נתקלים בצורך לחלל שבת עבור פיקוח נפש באופן תדיר הרבה יותר מאשר בזמן ישיבתנו בין הגוים, כאשר לא היו לנו צבא, משטרה וכדומה, שנתקלים במצבים של פיקוח נפש דבר יום ביומו, ועליהם לתכנן ולמנוע הגעה לידי סכנת נפשות ציבורית.

במבוא ננסה להציג גישות שונות לפתרון בעיות העולות מניהול מדינה ע"פ ההלכה.

בפרק הראשון נדון במקורות להיתר לחלל שבת עבור פיקוח נפש, ובהשלכות שלהם על תכנון מראש.

בפרק השני נדון בגדרי ספק פיקוח נפש, המשמש כבסיס להיערכות לתרחישי קיצון, שבמרבית הפעמים מוטלים בספק.

בפרק השלישי נדון האם מותר לחלל שבת כדי למנוע סכנה העלולה לבוא.

בפרק הרביעי והאחרון נדון בפיקוח נפש של ציבור, ובהיתריו המיוחדים.

מבוא

עם הקמת המדינה, עלו שאלות רבות סביב קיום דרישות ההלכה במערכותיה. פולמוס מפורסם בנושא התנהל בין הרב משה צבי נריה לבין ישעיהו ליבוביץ¹. ישעיהו ליבוביץ טען שהרבנות אינה נותנת מענה הלכתי לצרכים של המדינה, ורצה להתיר לעבור על איסורי שבת ואיסורים נוספים למען קיומה באמצעות הגדרתה כ"עבודת ישראל", בדומה לעבודת הקרבנות המותרת בשבת. הרב נריה טען לעומתו שלרבנות יהיה מענה לכל שאלה, אבל אף גוף מגופי המדינה לא שואל אותה ולא מנסה לכוון את התנהלותו על פי ההלכה. מאז ועד היום פוסקים רבים התייחסו לבעיות שונות העולות מצרכי המדינה שלעיתים נראים כמתנגשים בהלכה, והציעו מגוון פתרונות (בסוף המאמר מובאים מראי מקומות). ניתן לציין שלוש גישות בנושא: אפשרות ראשונה (בדומה להצעת ישעיהו

¹ דבריו של הרב נריה מופיעים בספר 'צניף מלוכה' עמ' 299-307 ודבריו של ישעיהו ליבוביץ בכתב העת 'בטרים' קנ"ח, וכן בספר 'יהדות', עם יהודי ומדינת ישראל.

ליבוביץ), הינה מציאת פתרון כולל, שיתיר את כל הדברים הנצרכים לקיום המדינה. ישנם כמה כיוונים כאלה כמו סוגיית "לא תגורו מפני איש" של מיכאל אברהם², או קיום המדינה הישראלית כעקרון הלכתי-ציבורי, הדוחה את שאר המצוות (במסגרת היתר למגדר מילתא, או בדומה)³. היתרון בגישות אלו ברור; הן אינן מצריכות להתאמץ למצוא פתרונות הלכתיים מורכבים לכל מקרה ומקרה אלא מתירות באופן גורף יחסית. נקודת החולשה שבהן היא שמדובר בחידושים מפליגים, שלעיתים נכנסים לגדר רפורמה, ודרוש להם פוסק בעל כתפיים רחבות שיקבל את הסכמת שאר גדולי הפוסקים, דבר שקשה להשגה בימינו.

דרך שנייה היא לחפש שיטות מקלות בהלכות השונות ולפסוק כמותן בכל הנוגע לתפקוד המדינה. דרך זו אינה מצריכה חידושים מפליגים, אלא משתמשת באוצר הראשונים והאחרונים שישנם בידינו, ובוררת מתוכם את המתאימים לה מתוך מחשבה שקיום המדינה על פי ההלכה הוא ערך המכפיף תחתיו ערכים אחרים.

דרך שלישית, והיא דרך המלך בעיניי, עד שנגיע לכך שגדולי פוסקי הדור ישבו על המדוכה ויגיעו להסכמה, היא לברר את דברי הפוסקים בדרך משא ומתן של הלכה לפי מסורת הפסיקה שבידינו, להחמיר היכן שנהוג להחמיר ולהקל היכן שנהוג להקל, כמו בכל נושא אחר, ובעת צורך למצוא פתרון טכנולוגי או מעשי אחר שלא יעקם את ההלכה.

לעניין נושא מאמרנו, הרב אונטרמן בפתח מאמרו 'גדרי פיקוח נפש' (בצומת התורה והמדינה ג, עמ' 313) כותב שישנה נטיה להרחיב את המושג פיקוח נפש, ודבר זה עורר אותו לדון בגדריו. מדבריו נראה שהוא מתכוון לנטיה שלילית, של אלה הרוצים לפרוץ גדרה של הלכה, ונסמכים על טיעון זה. נראה שנטייה זו נובעת בין היתר מאופייה של מדינה, שהאחריות על תושביה מחייבת תכנון מראש כדי למנוע סכנות, וכן מכיוון שהוראות הבטיחות של גופים כמו הצבא והמשטרה נקבעו ללא התייעצות עם גדולי תורה, ולעיתים הם חוששים יותר מכפי שההלכה חוששת ממניעים נוספים כמו חשש מתביעות, שמירה על משמעת וכדומה.

החזו"א כותב באגרת (מובאת ב'פאר הדור' עמ' קפה-קפו) על הצורך בזהירות שלא להרחיב מדי דין זה, שכן אם נעקור הלכות שבת לגמרי, נגיע למצב של חילול ה', הדוחה פיקוח נפש (כדין עבירה בפרהסיא). מצד שני, חז"ל נזהרו מאד בפיקוח נפש, וקבעו כמה הלכות כדי שחש וחלילה לא יחששו לחלל שבת עבור פיקוח נפש, כגון שיעשה חילול השבת בישראל גדול ותלמיד חכם, ולא בגוי או קטן, אע"פ שעל ידי שימוש בגוי אפשר למעט באיסורין, כך שדרושה זהירות גם לצד השני.

² עיין 'מידה טובה' 141, וכן 'מחניך-בטאון הרבנות הצבאית' ג, עמ' 241 ו-245.

³ עיין 'אור תורה' שז במאמרו של הרב הנקין, וכן בשו"ת 'משפט כהן' סי' קמד.

פרק ראשון - מקור הדין

א. המשנה במסכת יומא (ח, ז) אומרת:

"ועוד אמר ר' מתיא בן חרש: החושש בגרונו מטילין לו סם בתוך פיו בשבת מפני שהוא ספק נפשות וכל ספק נפשות דוחה את השבת".

אומרת המשנה שבמקרה של סכנת חיים, ואפילו ספק סכנת חיים, מותר לחלל שבת, אך במשנה לא מופיע מקור הדין. המקור מתבאר בגמרא (יומא פה, ע"א):

"וכבר היה ר' ישמעאל ור' עקיבא ור' אלעזר בן עזריה מהלכין בדרך.. נשאלה שאלה זו בפניהם מניין לפיקוח נפש שדוחה את השבת.. ר' שמעון בן מנסיא אומר 'ושמרו בני ישראל את השבת' (שמות לא, טז) אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה⁴. א"ר יהודה אמר שמואל אי הואי התם הווה אמינא דידי עדיפא מדידהו 'וחי בהם' (ויקרא יח, ה) ולא שימות בהם. אמר רבא לכולהו אית להו פירכא בר מדשמואל דלית ליה פירכא... וכולהו אשכחן ודאי, ספק מנלן? ודשמואל ודאי לית ליה פירכא".

הגמרא מביאה לימודים של תנאים שונים כמקור לכך שפיקוח נפש דוחה שבת. שמואל אומר שיש לו מקור טוב יותר, שאין עליו קושיא וממנו ניתן ללמוד שגם בספק פיקוח נפש מחללים שבת, והוא הפסוק "ושמרתם את חקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם" – ולא שימות בהם. בלשונו של הרמב"ם (שבת פ"ב, ה"ג): "ואסור להתמהמה בחילול שבת לחולה שיש בו סכנה שנאמר אשר יעשה אותם האדם וחי בהם ולא שימות בהם. הא למדת שאין משפטי התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלוש בעולם". דרשה זו מופיעה גם במקור תנאי במסכת סנהדרין (עד, ע"א): "א"ר ישמעאל מנין שאם אמרו לו לאדם עבוד עבודת כוכבים ואל תהרג מנין שיעבוד ואל יהרג?⁵ ת"ל 'וחי בהם' ולא שימות בהם".

ב. משמע מהגמרא שלימודו של שמואל התקבל להלכה, משום שהגמרא משבחת אותו ומשום שרק ממנו ניתן ללמוד ספק פיקוח נפש, וכן נראה מהרמב"ם שהזכרנו לעיל. אך מעיון בדברי הראשונים והאחרונים עולה שישנן שיטות שקיבלו את דעת ר' שמעון בן מנסיא "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה":

1. בשאלתות דרב אחאי גאון (שאלתא א) מובאת כמקור לכך שפיקוח נפש דוחה שבת סברת 'חלל עליו' ולא מוזכרת סברת 'וחי בהם'. הנצי"ב בהעמק שאלה שם (אות ח) כותב ששמע שכן ס"ל להלכה, ומוסיף שהנ"מ היא האם מחללים שבת על עובר, שלא נקרא

⁴ "ושמרו בני ישראל את השבת" - כדי לעשות שבתות אחרות יזהרו בשבת זו בקיום שמירת שבתות הרבה". רש"י שם.

⁵ דעה זו לא התקבלה להלכה ועל עבודה זרה חל דין "יהרג ואל יעבור".

"אדם" ולכן לא נכלל ב'וחי בהם' שהוזכר בו "אדם", אך קיימת בו סברת 'חלל עליו', ולכן מחללים עליו שבת בוודאי ולא בספק. גם הרמב"ן בחידושו למסכת נדה (נד, ב) הביא את סברת 'חלל עליו' להיתר להציל עובר בשבת.

2. הבית מאיר (או"ח סי של) כותב:

"כיון דכל עיקר היתר חילול הוא כדי שישמור שבתות הרבה... ואף ששמואל למד ההיתר מן הפסוק 'וחי בהם' מ"מ מסתמא לא פליג לדינא על התנא שלמדו מן 'ושמרו' ומודה שעל מי שהוא בחזקת ודאי שלא ישמור שאין לחלל עליו".

משמע שהבין שנפסק כשתי הדעות יחד, ו'חלל עליו' מגביל את 'וחי בהם', ועל כן אסור לחלל שבת אלא אם כן האדם עברו מחללים שבת ישמור שבת בהמשך.

ג. ניתן למנות מספר הבדלים עקרוניים בין שתי סברות אלו בהבנת דין פיקוח נפש:

1. 'וחי בהם' הוא היתר עכשווי; אנחנו רוצים שהאדם יחיה בכל רגע ורגע ולכן מתירים לחלל שבת. 'חלל עליו' אופיו תכנון לעתיד. ההיתר לחלל שבת נובע מהרצון שבהמשך אדם ישמור שבת נוספות.

2. 'וחי בהם' פירושו העדפת חיי יהודי על פני קיום מצווה. 'חלל עליו' פירושו העדפת הסך הכולל של המצוות מול עבירה כעת.

פרק שני - ספק פיקוח נפש

א. הגמרא שם (יומא פד, ע"ב) אומרת: "אמר רב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל לא הלכו בפיקוח נפש אחר הרוב", ובטעמה של הלכה זו כותב התוס' שם (פה, ע"א ד"ה 'ולפקח הגל'): "אומר ר"י דהיינו טעמא דאין הולכין בפיקוח נפש אחר הרוב משום דכתיב וחי בהם ולא שימות בהם שלא יוכל לבוא בשום ענין לידי מיתת ישראל".

נשאלת השאלה, מה גבול החשש לספק פיקוח נפש? הרי לא ניתן לומר שעל כל חשש רחוק נחלל שבת, כמוכח מגזירת חז"ל שלא ליטול תרופות בשבת גזירה משום שחיקת סממנים (שבת נג, ע"ב. שו"ע או"ח שכח, א), אע"פ שבכל מחלה אפילו הקטנה ביותר ניתן לחשוש שמא ימות האדם מסיבוכים שונים ומשונים.

ב. שאלת ההגדרה המדויקת לא עלתה לפני הדורות האחרונים. לפני כן סמכו על שיקול דעת הפוסק שיכריע מה נחשב ספק קרוב ומה נחשב ספק רחוק. למשל בשו"ת ר' עקיבא איגר (א, ס) כותב: "דאיכא כאב וצער טובא ואפשר על צד הריחוק אחת מני אלף דיצמח מזה סכנה... דאין אנו דנים אותו כעת בכלל סכנה או ספק סכנה". משמע שלא התכוון

להגדיר סכנה כאחת מני אלף אלא להגיד שספק רחוק אינו בכלל ספק נפשות שמחללים עליו שבת.

בדורנו התייחס לנושא הרב אוירבך והגדיר כך (שולחן שלמה שכט, ב): "כל שאנשים מפחדים או נבהלים מהדבר הזה גם בימות החול מחשש סכנה". בדומה לזה כותב הרב פיינשטיין באגרות משה (או"ח א, קכט): "וכל שהאדם חושש לזה שמא הוא חס ביותר מחללין... וסתם בני אדם חוששין כשהוא קרוב למדת 102⁶". אם כן, הדבר תלוי במנהג בני אדם.

הרב אליעזר ולדינברג (ציץ אליעזר ח"ט, סי' יז פרק ב אות כב) חולק על דבריו של הרב אוירבך, ומקשה עליו 2 קושיות: הראשונה היא שאם כן נתת תורת כל אדם בידו, וישנם הנבהלים מכל דבר קטן. וכי ניתן להתיר להם לחלל שבת? קושייתו השניה היא שישנם דברים שהיום לא מחזיקים אותם לסכנה, כגון יולדת תוך ג' ימים, וחז"ל התירו לחלל עבורם שבת.

בדעתו של הרב אוירבך נראה לומר, שלא התכוון לתת תורת כל אדם בידו, אלא שההלכה נקבעת ע"פ הסביר והמקובל בעיני רוב בני אדם. גם בדברי הרב פיינשטיין ניתן לומר כך, אך בצורה מעט מרווחת יותר; אם האדם עצמו חושש יותר משאר בני אדם, מתחשבים בדעתו אך רק כל עוד היא בגדר הסביר גם בעיני אחרים.

הגדרתו של הרב ולדינברג היא, שאנו חוששים לסכנה הנמצאת לפנינו ולא שמא תתפתח סכנה שאינה לפנינו. אך נראה שאין זה מגדיר את רמת הספק הנדרש; כיצד נגדיר האם סכנה נמצאת לפנינו אם לאו? נסביר זאת באמצעות שתי דוגמאות שמביא הרב ולדינברג עצמו; הוא מביא כדוגמה למקרה בו הסכנה אינה לפנינו רחוב חשוך שעלולים ליפול בו זקנים. אמנם המכשול לפנינו וניתן לדון על רמת הספק שאירוע מסכן חיים יקרה, אך הנתקל אינו לפנינו; לא בטוח שיעבור שם זקן, ולכן אסור להדליק אור ואין צורך לדון ברמת הספק הנדרשת להגדרת המכשול כמסוכן. כלומר, דברי הרב ולדינברג נוגעים במישור אחר ולא בהגדרת רמת הספק⁷. דוגמה שניה היא צינון שיכול במקרים נדירים מאד להתפתח למחלה מסכנת חיים. במקרה זה, לכאורה הסכנה לפנינו – הצינון, אלא שיש לנו ספק רחוק שאולי הצינון יסכן חיים. להגדרתו של הרב ולדינברג, גם במקרה זה הסכנה אינה לפנינו, מכיוון שצינון הוא ספק רחוק מדי ואינו נכלל בספק פיקוח נפש הדוחה שבת. מנין לו לרב ולדינברג שספק הסכנה שבצינון אינו נחשב ספק מספיק? הוא מכריע כך משיקול הדעת. כלומר, הוא אינו מגדיר את רמת הספק, אלא נותן מקום לשיקול דעתו של הפוסק.

⁶ מדובר על טמפרטורת הגוף במעלות פרנהייט.

⁷ בדרך אחרת ניתן לומר, שהרב ולדינברג מתייחס לספק מסוג אחר; ספק אם יקרה המקרה המסוכן ולא ספק אם יש סכנת חיים בדבר שלפנינו.

הגדרה נוספת מצאנו בדברי הרב יעקב אריאל בחוברת 'מאמינים במשטרה' 4. הוא כותב שעל חשש של 0.7 אחוז ודאי מותר לחלל שבת ופחות מזה תלוי בשיקול הדעת. השיעור של 0.7% נלמד מכך שחז"ל התירו לחלל שבת עבור יולדת, והשיעור של מיתת יולדות בארצות לא מפותחות (כמו בזמן חז"ל) הוא 0.7 אחוז⁸.

פרק שלישי - סכנה עתידית

התבוננות בתפקודה של המדינה ומערכותיה בימינו, מעלה שאחד המאפיינים הבולטים הוא התכנון מראש. המשטרה אינה מחכה לדיווחים על אירוע אלים כדי להגיע לשטח, אלא מסיירת ברחובות כדי למנוע היתכנות של אירוע כזה. הצבא אינו מחכה שצבא זר יתקוף את גבולות המדינה, אלא משתמש באמצעיו השונים, טכנולוגיים ואחרים, על מנת לצפות מראש מגמות מסוכנות בקרב אויבינו מסביב. מדובר על מצב שאינו בגדר פיקוח נפש כעת, אבל אם המדינה וגופיה לא ינקטו באמצעים אלה, נגיע למצב של פיקוח נפש. האם גם במצב כזה מתירה ההלכה לחלל שבת? בשני הפרקים הבאים נדון בשאלה זו משני היבטים; פיקוח נפש עתיד, ופיקוח נפש ציבורי.

אך לפני כן, נחלק בין כמה מקרים:

1. פיקוח נפש הנמצא לפנינו כעת, אך ניתן לדחות את הטיפול בו לאחר השבת.
2. פיקוח נפש שלא נמצא בפנינו, אך הגורם לפיקוח נפש כבר נמצא. למשל: נגיע המסתובב בעולם ועוד לא הגיע לישראל.
3. פיקוח נפש שלא נמצא בפנינו אך יש לחשוש שמא יתפתח.

א. הגמרא במסכת יומא (פד, ע"ב) אומרת:

"אמר רב יהודה אמר רב לא ספק שבת זו בלבד אמרו, אלא אפילו ספק שבת אחרת. היכי דמי? כגון דאמדה לתמניא יומי ויומא קמא שבתא, מהו דתימא ליעכב עד לאורתא כי היכי דלא ניחול עליה תרי שבתא? קמ"ל".

הגמרא עוסקת בחולה הנאמד בשבת שימות תוך 8 ימים, ובכל מקרה נצטרך לחלל עליו את השבת הבאה. האם גם את השבת הנוכחית יש לחלל עליו או שיש לדחות את הטיפול ליום חול? מסקנת הגמרא היא שמחללים עליו אף את השבת הנוכחית, וכך נפסק בשו"ע או"ח (שכת, יא). המשני"ב שם (ס"ק לב) כותב שמדובר במצב בו תגיע לחולה ריעותא בינתיים, אך אם אין הבדל אם יחללו שבת או ידחו את הטיפול למחר - יש לדחות.

⁸ אינני יודע מה מקורו של הרב אריאל לנתון זה.

הלכה זו נוגעת לנושא הראשון - פיקוח נפש שנמצא לפנינו אך ניתן לדחות את הטיפול בו, והמסקנה היא, כאמור, שאם יש ריעותא בדחיה מותר לחלל שבת, ואם אין - אסור.

ב. רבנו ירוחם (נתיב יב, חלק ט. הובא בב"י או"ח שכח, ה) כתב: "יש מי שכתב כי כל דבר שאין בו סכנה עתה אע"פ שיוכל לבוא לידי סכנה אין מחללין עליו אלא שבות דרבנן אבל לא אסור דאורייתא".

לדבריו, אין מחללין שבת באיסור תורה עבור סכנה עתידית. המג"א (או"ח שכח, ה) אומר שהשו"ע בסי' תריח חולק על רבינו ירוחם. הוא מוכיח זאת מדברי השו"ע שאם רופא אומר על חולה שאם לא יאכל ביום כיפור אפשר שיכבד חליו ויסתכן - מחללין עליו את יוה"כ ומותר לו לאכול אף שמדובר בסכנה עתידית. ניתן לומר שרבינו ירוחם התכוון למקרה בו אין התחלה של סכנה, ואינו חולק על השולחן ערוך במקרה בו יש חולה לפנינו.

קושיה נוספת הביא הרב אונטרמן במאמר גדרי פיקוח נפש (בצומת התורה והמדינה ג, אות ד. באות ח שם מביא הרב אונטרמן את הקושיה מיום כיפור ומתרץ באופן שהבאנו לעיל). הגה"מ (פ"ד מהל' מאכלות אסורות) הביא בשם מהר"ם מרוטנבורג שחולה נכפה (אפילפסיה) מותר להאכילו שרץ העוף כדי לרפאו, אם רופא אומר שיתרפא בכך, ואע"פ שהמחלה אינה מסוכנת בפני עצמה, החולה עלול ליפול למים או לאש ולהסתכן. משמע, שאע"פ שכעת אין פיקוח נפש, כיוון שיכול להיווצר פיקוח נפש – מותר לעבור על איסור תורה.

בשו"ת בנין ציון (קלז) כתב, שיש לחלק בין סכנת נפשות שלפנינו שאז חוששים גם לספק, לבין מקרה בו כעת אין סכנה אך יש לחשוש לסכנה הבאה, שבזה הולכין אחר הרוב. למשל, אם נפל בית על אדם מישראל, מותר לחלל שבת על כל ההריסות אע"פ שאולי כבר מת, אבל לא אוסרים על אדם לצאת לים בספינה אע"פ שיכולה להיוולד מכך סכנה, כיוון שהסכנה אינה לפנינו.

בדומה כתב גם בגליון מהרא"י (ברכות פ"ה מ"א), שהותר להציל רק מספק סכנה שנפל בה ולא להקדים ולהצילו מספק שמא יפול בה (ויש לעיין מה הדין לדעתו כאשר ודאי יפול בה).

אם כן, במקרה בו סיבת הסכנה נמצאת לפנינו מותר לחלל שבת, אבל אסור לחלל שבת משום חשש לסכנה עתידית.

ג. שו"ת נודע ביהודה (תניינא יו"ד, רל) דן בנושא ניתוח גופות לצורך לימוד רפואה. הרב השואל רצה להתיר משום פיקוח נפש אע"פ שיש בכך ניוול למת, ותשובתו שמותר רק אם יש חולה לפנינו, אך אם אין – אין זה בגדר פיקוח נפש, כפי שלא ניתן להתיר הכנת תרופות בשבת כאשר אין לפנינו אין חולה. גם בשו"ת חת"ס (סי' שלו) כתב כדבריו ופתי"ש (יו"ד שסג, ה) הביא דבריהם להלכה.

ד. בשו"ת מחנה חיים (יו"ד ב, ס) דן בדברי הנו"ב וחת"ס, וכתב שאין ראייה מאיסור הכנת רפואות בשבת כי טעם האיסור הוא משום שאפשר להכין ביום חול, אבל במקרה בו אין אפשרות להכין בחול - מותר. ממילא, מכיוון שלא ניתן ללמוד בלי לנתח מתים, מותר. מדבריו משמע שסכנה עתידית דינה כפיקוח נפש אע"פ שאין לפנינו סיכון.

ה. החזו"א (אהלות כב, לב) הביא את דברי הפת"ש המחלק בין חולה לפנינו למקרה בו אין חולה לפנינו, ואומר שהחילוק הוא בין מחלה שישנו סיכוי סביר שתופיע בקרוב מחלה שישנו חשש רחוק שתופיע, שאיננו נחשב לפיקוח נפש. הציץ אליעזר (חלק ח, טו, פרק ז אות ח) הבין שהחזו"א מסביר את דברי הנו"ב וחת"ס ולא חולק עליהם, אבל המסקנה שווה - כשהמחלה נמצאת בעולם אע"פ שכרגע אין חולה - מותר. יש להעיר שהחזו"א באגרת המופיעה בספר פאר הדור עמ' קפה - קפו, הביא את הנו"ב וחת"ס וכותב שוודאי ניתוח מת יש בו משום פיקוח נפש, אלא שהחמירו בכך שלא יעקר איסור ניתוחי מתים. וסיים, שהדבר נתון לשיקול דעת הפוסק לפי המקום והשעה.

היוצא מדברים אלה -

א. כשניתן לדחות טיפול, אם תיווצר ריעותא על ידי הדחיה - מחללים שבת ואם לא - אסור.

ב. בסכנה עתידית כשסיבת הסכנה כבר לפנינו - מותר לחלל שבת.

ג. בסכנה עתידית כשסיבת הסכנה אינה לפנינו - נחלקו הפוסקים. הנו"ב וחת"ס סוברים שאסור לחלל שבת אפילו כשהמחלה ישנה בעולם כשאין חולה לפנינו, והחזו"א התיר כשהמחלה ישנה בעולם אע"פ שאין חולה לפנינו. ה'מחנה חיים' התיר גם בסכנה עתידית (כשאי אפשר לנקוט באמצעים הדרושים בימי חול).

פרק רביעי - פיקוח נפש ציבורי

א. הגמרא במסכת שבת (מב, א) אומרת:

"האמר שמואל מכבין גחלת של מתכת ברה"ר בשביל שלא יזוקו בה רבים אבל לא גחלת של עץ".

הרשב"א שם (ד"ה 'גחלת') הביא את רב האי גאון המפרש שההבדל בין גחלת עץ למתכת הוא שמגחלת עץ רבים נוהרים כיוון שרואים שהיא בוערת, אבל מגחלת מתכת אינם נוהרים כיוון שקשה לראות שהיא רותחת, והקשה הרשב"א, כיצד התיר שמואל מלאכה דאורייתא משום היזק? ותירץ "דכיוון שדרכו להזיק ורבים ניזוקין בו כסכנת נפשות חשיב לה שמואל, דאי אפשר לרבים ליזהר ממנו, דאם זה יזהר זה לא ישמר ממנו".

כלומר, גחלת מתכת מוגדרת כסכנת נפשות ברה"ר, כיוון שהסיכוי שמישהו מבין העוברים ברה"ר ינזק גדול, ולעומת זאת, ברשות היחיד קל יותר להיזהר ולהזהיר ממנה ואין בה סכנה. היוצא מן האמור, שיש הבדל בין רבים ליחיד בהגדרת פיקוח נפש מהצד הסטטיסטי; הסיכוי שרבים ינזקו גדול מהסיכוי שיחיד ינזק בו.

ב. לדעת הרב אורבך⁹, בציבור חוששים לסכנות רחוקות יותר מאשר ביחיד לא רק מהפן הסטטיסטי; ייתכן שיחיד יקח סיכון של אחד לעשרת אלפים, אבל מנהיג מדינה שיקח סיכון כזה ייחשב ללא אחראי. נראה שעקרון זה נובע מהגדרתו של הרב אורבך לספק פיקוח נפש שהובאה לעיל (כפי מה שאנשים נוהגים להיזהר גם ביום חול).

ג. הרב ישראלי (עמוד הימיני יז, ח) כתב, שהכללים שנאמרו בענייני פיקוח נפש (חולה לפנינו וכדומה) מקבלים משמעות שונה כשאנחנו עוסקים בהוראה לציבור; מקרה שייחשב בעינינו כספק רחוק ביחיד ונאסור לחלל עליו את השבת, נורה להחשיב אותו כפיקוח נפש בהוראה לציבור כיוון שאנחנו לוקחים בחשבון את כלל המקרים שיכולים לקרות בעתיד וספק רחוק במקרה בודד הופך לוודאות במקרים רבים.

נבהיר יותר את הדברים ע"י דוגמה: האם חייל רשאי לנוע בשבת עם מחסנית בנשק כדי למעט בטלטול, אע"פ שהוראות הבטיחות של הצבא אוסרות זאת? אם נתייחס למקרה הזה כמקרה יחיד, הסיכוי שייפלט כדור לחייל זה הוא נמוך מאוד, ולכן נחייבו להכניס את המחסנית (כך פסק הרב אלישיב, עיין תחומין ג, הרב אברהם יצחק נריה, "פיקוח נפש בצבא בשבת").

אך אם נתייחס לכלל המקרים, בוודאי יפלט כדור במקרה מן המקרים, ולכן כהוראה כללית נורה להוציא את המחסנית (כך פסק הרב אורבך, וייתכן שפסק כך כשיטתו בעניין הגדרת פיקוח נפש שיש לחוש לכל דבר שנוהגים לחוש אליו בחול).

דבריו של הרב ישראלי מסתמכים על דין 'נמצאת מכשילן לעתיד לבוא', שלא הגבילו חז"ל היתר זה לאלו העלולים להיכשל ולא ליראי שמיים מופלגים, או לשואלים לפני שיצאו ולא אחר שכבר יצאו. מכאן הוא מסיק שיש מושג של 'מכשירי פיקוח נפש', כלומר דברים שלא מצילים נפשות, אך בלעדיהם לא יהיה ניתן להציל נפשות כשנגיע לפיקוח נפש.

ד. הרב גורן בספר תורת הרפואה (עמ' 79. עמ' 209, עמ' 217 ועמ' 225) הביא את שיטת הנו"ב החת"ס ולעומתם את החזו"א וחדש דעה אמצעית. לטענתו, דברי הנו"ב נכונים ברופא יהודי בגולה, שלא מוטלת עליו רפואת מדינה שלימה, ולכן אסר לנתח מת אם אין חולה לפנינו, כי לא סביר שיגיע לרופא זה חולה באותה מחלה, ואילו דברי החזו"א נכונים

⁹ מצוטט בשמו באסיא ט – גדרי ספק פיקוח נפש, הרב פרבשטיין.

במדינה יהודית, בה יש חובה לדעת לרפא את כל המחלות הקיימות בקרב האוכלוסיה ויש להחשיב כל מחלה שכיחה כ"חולה לפנינו"¹⁰.

ה. כדי לבסס את דבריהם של הרב גורן והרב ישראל, נביא מספר הלכות מהשו"ע ונראה כיצד הן מתבססות על אותם עקרונות¹¹.

שו"ע או"ח שכת, יב – "משתדלים שלא לעשות ע"י אינו יהודי... אלא ע"י ישראלים גדולים". מדוע לא לחלל שבת ע"י גוי ולמעט באיסורים? הסביר הרא"ש (יומא פ"ח, יד): "חיישינן זמנין דליתנהו ואתי לאהדורי בתרייהו". פירוש הדברים: אולי במקרה מסוים יש רופא גוי בקרבת מקום, אבל במקרה אחר לא יהיה, ואם עדיף לחלל שבת על ידי גוי, יתעכבו לחפש אחריו. כלומר, מדובר בחשש לסכנה עתידית העשויה לבא¹².

בנוסף, התיירו ליוצאים להציל לחזור לביתם אף שיצאו מתחום שבת, שמא לא יצאו בפעם הבאה (רמב"ם הל' שבת פ"ב הכ"ג). חשש זה נובע גם הוא מתכנון לעתיד אע"פ שאין סכנה כעת¹³.

דוגמה נוספת, היא ההלכה שנפסקה בשו"ע (או"ח שכ"ח, ד) שעושים כל צרכי חולה בשבת כמו שהיו עושים לו בחול, גם דברים שאין בהם משום פיקוח נפש. ומסביר הרדב"ז (ח"ד סי' קל) את הטעם (מובא בשמו בשו"ת יחוה דעת¹⁴) - כי יכול לקרות בעתיד מקרה בו יחשבו שטיפול כלשהו אינו נזקק להצלת נפשות ובאמת טיפול זה הוא הכרחי ויסקנו את החולה. גם כאן יש חשש למקרה עתידי ועדיין 'אין חולה לפנינו'¹⁵.

בתקופת האחרונים מצינו דוגמה נוספת: 'ועד ארבע הארצות'¹⁶ התיר לרופאים יהודים לחלל שבת גם על רפואת נכרים, בשל חשש שהרופאים הגויים לא ירפאו יהודים או

¹⁰ בתחומין כט, עמ' 386-402 "גדרי פיקוח נפש ציבורי: הרש"ז אוירבך הר"ש ישראלי והר"ש גורן", רוצה הרב יצחק ברט לטעון שהיתרו של הרב גורן נובע מעקרון 'אחריות המדינה' שדוחה שבת. בעיניי נכונים דבריו של הרב ישראל רוזן שאחריות המדינה אינה דוחה שבת וכוונת הרב גורן היא להגדיר סכנה עתידית כוודאי פיקוח נפש כשעוסקים במדינה.

¹¹ את רוב הראיות הביא הרב הרצוג במאמרו בתחומין ד "על הקמת המדינה ומלחמותיה" עמ' 22.

¹² הרמ"א הסובר שעדיף לחלל ע"י גוים, לא בהכרח חולק על כך. הוא סובר שידעו לחלק ולא לחפש גוי כשהוא לא זמין מאד ולכן כלל אין בכך סכנה. יש להעיר שיש מסבירים שהיתרו של השו"ע נובע מכך שהוא סובר ששבת הותרה אצל פיקוח נפש ולכן אין צורך למעט באיסורים, ואז נדחתה הראיה.

¹³ יש אומרים שרק איסור דרבנן התיירו במקרה זה, ואם כן אין מכאן ראיה לנידונו.

¹⁴ ח"ד סי' ל, אות ה.

¹⁵ גם כאן, יש שהבינו שהיתרו של השו"ע נובע מכך שסבר ששבת הותרה אצל פיקוח נפש, או שאפילו אם היא דחוייה, הטיפול בחולה הותר על כל מה שהוא כולל, כמו ציצי מילה שאינם מעכבים שמותר לחזור עליהם בשבת אם לא פירש.

¹⁶ עיי' שו"ת דברי חיים ח"ב או"ח סי' כה.

שיתנקמו בהם. זהו חשש לסכנה עתידית, שכן כעת אין לפנינו חולה שאינם מוכנים לטפל בו¹⁷.

דברים אלו אינם עולים בקנה אחד עם דברי הנו"ב והחת"ס, שחוששים לסכנה עתידית רק כשיש חולה לפנינו ולכן נראה לתרץ כך: הלכות אלו מתייחסות לכלל מקרי פיקוח נפש וקובעות כיצד להתנהג בהם ולכן הוודאות בהן גדולה יותר; ודאי שביום מן הימים יהיה מקרה של פיקוח נפש בשבת ולא יהיה גוי בקרבת מקום, וודאי שביום מן הימים יהיו אנשי הצלה שיהססו לצאת להציל כדי לא להיתקע מחוץ לביתם. איננו יודעים אם יהיה זה מחר או בעוד שבוע, בעיירה זו או בשנייה, אבל וודאי יקרה. לכן אנחנו חוששים לסכנה זו ומתייחסים אליה כוודאית. לעומת זאת, קיים ספק גדול אם לרופא שילמד לרפא מחלה על ידי ניתוח מת יזדמן חולה במחלה זו, ולכן הדבר אסור.

ניתן להקיש מדברים אלו על תכנון מדיניות במדינת ישראל; למשל, ודאי שאם המשטרה לא תסייר ברחובות, נגיע לידי פיקוח נפש, ולכן יש מקום נרחב להתיר זאת למרות שמדובר בסכנה עתידית.

מאמרים להרחבה ועיון:

תחומין ג, "פיקוח נפש בשבת בצבא", הרב אברהם יצחק נריה, עמ' 23-11 (בעיקר אותיות ג, ה, ו).

תחומין ד, "על הקמת המדינה ומלחמותיה", הרב הרצוג, עמ' 22 בקטע תחת הכותרת "פיקוח נפש מחשש עתידי".

תחומין כט, "גדרי פיקוח נפש ציבורי: הרש"ז אוירבך הר"ש ישראלי והר"ש גורן" יצחק ברט, עמ' 402-386.

בצומת התורה והמדינה ג, "שמירת הבטחון הפנימי בשבת וביו"ט", הרב הרצוג, עמ' 7-15. בעיקר עמ' 13 פסקה ה.

בצומת התורה והמדינה ג, "גדרי פיקוח נפש" הרב אונטרמן, עמ' 357-313 (בעיקר אותיות ד, ח, ט).

עמוד הימיני סימן יז, "הבטחון הפנימי במדינה בשבת" (בעיקר אות ח, עמ' ריא-ריד).

דיני ישראל לא, "עמדת פוסקי ההלכה בענין פעולתם של כוחות הבטחון והצרכים החיוניים בשבת" עמ' 247-197 (בעיקר עמ' 235-219).

¹⁷ גם כאן אפשר לומר שזהו אינו חשש שמא לא ירפאו חולה בעתיד, אלא חשש מנקמה מידית.

הריגת כינה בשבת

ר' יוסף תנעמי

נאמר בגמרא (שבת יב ע"א):

"ת"ר המפלה את כליו מולל וזורק ובלבד שלא יהרוג.
אבא שאול אומר: נוטל וזורק ובלבד שלא ימלול.
אמר רב הונא: הלכה מולל וזורק וזהו כבודו ואפילו בחול.
רבה מקטע להו (רש"י: מקטע להו - הורגן, ובשבת).
ורב ששת מקטע להו.
רבא שדי להו לקנא דמיא.
אמר להו רב נחמן לבנתיה: קטולין ואשמעינן לי קלא דסנוותי.
תניא, רבי שמעון בן אלעזר אומר: אין הורגין את המאכולת בשבת, דברי בית
שמאי, ובית הלל מתירין."

וברש"י:

"כדמפרש טעמא בפרק שמונה שרצים (שבת קז, ב) מאילים מאדמים דמשכן, מה
אילים פרים ורבים - אף כל שפרה ורבה; וכינה אינה פרה ורבה, אלא מבשר אדם
היא שורצת".

ובשבת קז ע"ב, על דברי המשנה: "ושאר שקצים ורמשים החובל בהן - פטור, הצדן לצורך
- חייב, שלא לצורך - פטור", אמרו בגמרא:

"הא הורגן - חייב, מאן תנא?

אמר רבי ירמיה: רבי אליעזר היא, דתניא, רבי אליעזר אומר: ההורג כינה בשבת
- כהורג גמל בשבת. מתקיף לה רב יוסף: עד כאן לא פליגי רבנן עליה דרבי אליעזר
אלא בכינה, דאינה פרה ורבה. אבל שאר שקצים ורמשים דפרין ורביין - לא פליגי.
ושניהם לא למדוה אלא מאילים, רבי אליעזר סבר: כאילים, מה אילים שיש בהן
נטילת נשמה - אף כל שיש בו נטילת נשמה.

ורבנן סברי: כאילים, מה אילים דפרין ורביין - אף כל דפרה ורבה.
אמר ליה אביי: וכינה אין פרה ורבה? והאמר מר: יושב הקדוש ברוך הוא וזן
מקרני ראמים ועד ביצי כינים! - מינא הוא דמיקרי ביצי כינים.
והתניא: טפויי וביצי כינים! - מינא הוא דמיקרי ביצי כינים."

העולה מדברי הגמרא, שההורג שקצים ורמשים בשבת חייב, אבל כינה מותר להרוג לדעת
בית הלל ולדעת חכמים, ובאר רב יוסף בגמרא שטעמם הוא משום שאיסורי שבת נלמדו

מהמלאכות שנעשו בהקמת המשכן ונטילת נשמה נעשתה במשכן בשחיטת האילים ואין לדמות הריגת כינה שאינה פרה ורבה לאילים שפרים ורבים.

כך פסק הרמב"ם (הלכות שבת פ"א ה"ג): "ומותר להרוג את הכנים בשבת מפני שהן מן הזיעה".

וכן פסק השולחן ערוך (שטז, ט): "פרעוש, הנקרא ברגו"ת בלשון ערב, אסור לצודו א"כ הוא על בשרו ועוקצו, ואסור להרגו. אבל כנה, מותר להרגה".

ובאר המשנה ברורה (ס"ק לח): "דכל מלאכות דשבת ממשכן ילפינן להן וילפינן מיתת כל בע"ח לחיוב משחיטת אילים מאדמים שהיו במשכן בשביל עורותיהן ולא דוקא ע"י שחיטה דה"ה ע"י הכאה וחניקה או נחירה וכל כי האי גוונא כיון שבא ע"י נטילת נשמה חייב ואמרינן מה אילים מאדמים שפרים ורבים אף כל שפרים ורבים לאפוקי כנה דאינה באה מזכר ונקבה אלא באה מן הזיעה לא חשיבא בריה".

נשאלת השאלה: מאחר ובזמננו בעקבות ההתפתחות המדעית ושכלול כלי התצפית ברור שכינים פרות ורבות מזכר ונקבה שמטילה ביצים מהן בוקעים צאצאי הכינים, האם יש להחמיר בדבר ולהימנע מהריגת כינה למרות שהיתר זה הוא הלכה פסוקה ואין בה חולק.

באופן כללי, לדיון זה השלכות הלכתיות רבות:

באיסורי מאכלות: לפי הגמרא מותר לאכול תולעים שנמצאות בבשר הדג משום שנוצרו בדג עצמו - ובזמננו ידוע שהגיעו לתוך הדג מבחוץ.

בהלכות נידה: לפי הגמרא מעוברת נחשבת מסולקת דמים רק משיוכר עוברת כלומר לאחר שלושה חודשי הריון ועד אז צריכה לחשוש לוסתה ובזמננו נראה שמיד כשמתעברת מסתלקים דמיה.

בהלכות שבת: לפי הגמרא הנולד לשמונה הרי הוא כאבן; לא מחללים עליו את השבת ולא מלים אותו בשבת כיון שאינו בר קיימא ובזמננו הפגים בני קיימא.

בהלכות מילה: לפי הגמרא חובה למצוץ דם מהתינוק אחרי המילה ואם לא מצץ מסכן בכך את התינוק, ובזמננו לא זו בלבד שלדעת הרופאים אין סכנה בהימנעות מהמציצה אלא יש סכנת זיהום במציצה.

בהלכות טריפות: הגדרת הטריפה לפי הגמרא היא כל שלא חיה י"ב חודש ובזמננו בהמות שנטרפו חיות יותר מ"ב חודש.

אם כן יש לנו לברר:

א. כיצד יש להתייחס למאמרי חז"ל התלויים בכך שהבינו את המציאות והטבע שלא כפי שאנו מבינים אותם?

ב. אם נחליט שהבנת המציאות של חכמי המדע מדויקת יותר מהבנת חז"ל, האם בעקבות כך תשתנה ההלכה?

מצאנו בשאלות אלו כמה גישות בדברי רבותינו :

- א. חז"ל לעולם צודקים בהכרת המציאות לעומת חכמי המדע.
- ב. יתכן שחכמי המדע צודקים בהבנתם את המציאות ולכן יש לשנות את ההלכה.
- ג. אמנם צדקו חכמי המדע בהבנתם את המציאות אך אין לשנות את ההלכה.

כמובן, לא כל הגישות שנסקור נאמרו בכל הפרטים ויש לדון בכל מקרה לגופו.

כשם שדעת חכמי ישראל שונה מדעת חכמי המדע שבזמננו לגבי הבריות הקטנות ביותר מצינו בגמרא מחלוקת בין חכמי ישראל לחכמי אומות העולם לגבי הבריות הגדולות ביותר, גרמי השמים.

א. חז"ל לעולם צודקים בהכרת המציאות לעומת חכמי המדע

מצינו בגמ' בפסחים (צד ע"ב) :

"תנו רבנן, חכמי ישראל אומרים : גלגל קבוע ומזלות חוזרין, וחכמי אומות העולם אומרים : גלגל חוזר ומזלות קבועין.
אמר רבי : תשובה לדבריהם - מעולם לא מצינו עגלה בדרום ועקרב בצפון.
מתקיף לה רב אחא בר יעקב : ודילמא כבוצינא דריחיא, אי נמי - כצינורא דדשא.
חכמי ישראל אומרים : ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע, ובלילה למעלה מן הרקיע.
וחכמי אומות העולם אומרים : ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע, ובלילה למטה מן הרקיע.
אמר רבי : ונראין דבריהן מדברינו, שביום מעינות צוננין ובלילה רותחין".

הביאור הפשוט הוא שחכמי ישראל וחכמי או"ה נחלקו בשתי שאלות : 1. האם הכוכבים נעים בצורה חופשית בתוך הגלגל (כמין אופן ברקיע שהמזלות נתונים בו – רש"י) כדעת חכמי ישראל או שהם קבועים בגלגל והגלגל סובב סביב הארץ כדעת חכמי או"ה? 2. האם השמש עולה בלילה למעלה מן הרקיע כדעת חכמי ישראל או יורדת תחת הארץ כדעת חכמי או"ה. בשאלה הראשונה רצה רבי להוכיח כדעת חכמי ישראל ורב אחא בר יעקב הקשה על הוכחתו. לגבי השאלה השנייה אמר רבי שנראין דבריהן מדברינו. גם לגבי השאלה הראשונה דעת הרבה מהראשונים שכיון שהשאלה השנייה נובעת מהראשונה נמצא שגם עליה אמר רבי שנראין דבריהן מדברינו, ויש להבין האם כוונת רבי להכריע

בכך את המחלוקת וממילא מודים חכמי ישראל לדברי חכמי או"ה או שהמחלוקת בעינה עומדת.

ידועים דברי רבינו תם בעניין בין השמשות ששתי שקיעות הן (שבת לה ע"א ד"ה 'תרי תילתי'). הלחם משנה (הלכות שבת פ"ה) הקשה וכתב :

"דברי ר"ת ז"ל הוא מפני שהוא ז"ל סובר כסברת חכמי ישראל שגלגל קבוע ומזל חוזר. ר"ל שגלגל השמש לעולם הוא קבוע אבל המזל שהוא גוף השמש הולך ממזרח למערב ואחר כך בלילה ינקב הרקיע ועולה למעלה וחוזר אחורי השמים אל מזרח וזו היתה סברת חכמי ישראל ומפני כן כתב שיש שתי שקיעות האחת כשינקב הרקיע והיא מהלכת כל עובי הרקיע וזהו מהלך ג' מילין והשקיעה האחרונה היא כשהלך השמש כל עובי הרקיע וחוזר אחורי הכיפה זהו כונות דברי ר"ת ז"ל. אבל קשה שהרי כבר אמרו בגמרא (פסחים כד) שבדבר זה נצחו חכמי יון לחכמי ישראל והיא סברא בדוקה וחכמי ישראל עצמן חזרו וקבעו דינים על סברת חכמי יון שאמרו בלינת המים בפסח שהמים בלילה מתחממים מפני שהשמש הולך למטה מהארץ ולכך לא ישאבו המים בלילה וא"כ איך קבע בסברא הזאת ר"ת ז"ל אחר שהיא נדחית וצ"ע".

אבל באמת ר"ת אזיל לשיטתו בזה כמו שהביא בשיטה מקובצת (כתובות יג ע"ב) בשמו :

"ואמר ר"ת ז"ל דאע"ג דנצחו חכמי אומות העולם לחכמי ישראל היינו נצחון בטענות אבל האמת הוא כחכמי ישראל והיינו דאמרינן בתפלה ובוקע חלוני רקיע. ועוד אמרו בפי אלמנה לכ"ג מתיב ר' זכאי זו עדות שהעיד ר' יוסי מפי שמעיה ואבטליון והודו לו אמר רב אשי מי קתני וקבלו והודו לו קתני דמסתבר טעמיה ע"כ".

כלומר, לדעת ר"ת אף שאמר רבי ונראין דבריהן מדברינו (ומדברי ר"ת מבואר אף יותר : שנצחו חכמי או"ה את חכמי ישראל), פרושו של דבר שלא מצאו מענה להשיבם אבל האמת היא כדעת חכמי ישראל (כשם שהודו חכמים לר' יוסי כי מסתבר טעמו אבל לא קיבלו את דבריו), וידוע שרוב הראשונים נקטו כסברת ר"ת (יבי"ע ב, כא).

כיו"ב כתב הרמ"א (תורת העולה) :

"ואע"פ שאמרו ונצחו חכמי האומות כו' כבר כתבתי בזה בפי המגילה שלי ובספר אגדות שאין דעת לומר שחזרו בהן חכמי ישראל רק שבסבות הגלות נשכח מהן אותו הדרך ולא ידעו לכוון כל דרכי התכונה ע"פ תכונה ההיא והוצרכו ללמוד על פי תכונת הגוים וזהו ענין ההודאה".

משמע מדבריהם שאין לומר שצדקו חכמי או"ה ונצחו לחכמי ישראל וכן מפורש בדברי הראשונים שנשאלו על נדונים כגון זה :

הרשב"א (שו"ת ח"א צח) נשאל אודות בהמה שנטרפה באחת מאותן טרפיות שע"פ המשנה והגמרא אין כמוה חיה וטען השואל שנתברר שעברו עליה שנים עשר חודש ושאל האם בכגון זה ניתן להכשיר את הבהמה והשיב שהואיל ודין טריפה זו הלכה פסוקה היא ולא נחלק בו אדם מעולם :

"מאן דאמר שהיא מתקיימת שנים ושלוש שנים לא היו דברים, ומי שמעיד טעה בכך שלא היה מעולם... וכיון שכן אפילו יצאו כמה ויאמר כך ראינו אנו מכחישיך אותן כדי שיהא דברי חכמי קיימין ולא נוציא לעז על דברי חכמים ונקיים דברים של אלו..."

וכיוצא באלו אני אומר כאן בבקשה מכם אל תוציאו לעז על דברי חכמים בכל מה שמנו חכמים בטרפיות הודאין ולא עשאו ספק טריפה. ואם יש מי שלבו נוקפו ויאמר שמא לא דברו חכמים אלא על הרוב ורוב בעלי חיים שנטרפו באחד מן הטרפיות שמנו חכמים אינן חיים אבל אפשר שמקצתן חיין חזק גופם וטבעם אם כן כבר בטלת כלל משנתנו שאמרה שאין כמוה חיה שכל מה שמנו חכמים לדעת תנא דמתניתין אי אפשר לחיות שכן אמרו דרך כלל טריפה אינה חיה... וכן בכאן אנו שואלין אותו שמעיד מאין אתה יודע ששהתה זו שמא שכחת או שמא טעית או שמא נתחלף לך בזמן או שמא נתחלפה לך בהמה זו באחרת שאי אפשר להעיד שתהא בהמה זו בין עיניו כל שנים עשר חודש. ואם יתחזק בטעותו ויאמר לו כי אהבתי דברים זרים והם אשר ראו עיניהם ואחריהם אלך נאמר אליו להוציא לעז על דברי חכמים אי אפשר ויבטל המעיד ואלף כיוצא בו ואל תבטל נקודה אחת ממה שהסכימו בו חכמי ישראל הקדושים הנביאים ובני נביאים ודברים שנאמרו למשה מסיני".

וכ"כ הריב"ש בתשובה (תמז) :

"דבר השאלה ידעת האדון נ"ר שאין לנו לדון בדיני תורתנו ומצותיה על פי חכמי הטבע והרפואה. שאם נאמין לדבריהם אין תורה מן השמים חלילה, כי כן הניחו הם במופתיהם הכוזבים. ואם תדין בדיני הטרפות על פי חכמי הרפואה, שכר הרבה תטול מן הקצבים, כי באמת יהפכו רובם ממות לחיים ומחיים למות, ויחליפו חיי במת... והרמב"ם ז"ל כששנה מעט ואמר שצומת הגידין הם בעצם התחתון, בעופות לא הודו לו, אחרי שלפי סוגית הגמרא נראה שהוא בעצם האמצעי. ולא נזכר בתלמוד חלוק בין בהמה לעופות. ואעפ"י שהיה הרב ז"ל חכם בחכמת הרפואה והטבע ובקי בנתוח, כי לא מפי הטבע והרפואה אנו חיין, ואנחנו על חכמינו ז"ל נסמוך. אפילו יאמרו לנו על ימין שהוא שמאל. שהם קבלו האמת ופירושי המצוה, איש מפי איש עד משה רבינו ע"ה. לא נאמין אל חכמי היונים והישמעאלים, שלא דברו רק מסברתם ועל פי אי זה נסיון מבלי שישגחו על כמה

ספקות יפלו בנסיון ההוא. כמו שהיו עושין חכמינו ז"ל כמוזכר בפרק המפלת (ל ע"ב) אני מביא ראיה מן התורה ואתם מביאים ראיה מן השוטים".

ערוך השלחן (אבן העזר יג, ל) בענין גזירת חז"ל שלא ישא אדם מעוברת או מניקת חבירו עד שימלאו לולד כ"ד חודש מחשש שתתעבר ויעכר חלבה ותסכן בכך את תינוקה הראשון כתב:

"יש פתאים שעברו ונענשו על אמרם שבזמן הזה שאין מניקים בניהם שני שנים אין צריך להמתין שני שנים והבל יפצה פיהם דגם חז"ל ידעו שרוב בנים אין יונקים שתי שנים שלימות אלא שחששו למיעוטא דמיעוטא בסכנת נפשות... וכלל גדול אומר לך שרבותינו חז"ל לבד גודל קדושתם וחכמתם בתורת ד' עוד היו יותר גדולים בחכמות טבעיות ובידיעות העולם יותר מכל המתחכמים להשיב על דבריהם הטהורים והמפקפק על דבריהם מעיד על עצמו שאינו מאמין בתורה שבעל פה אם כי יבוש מלהגיד זה בפה מלא".

כיו"ב כתב הב"ח (או"ח שכ"ח):

"אבל בחולי שיניים שקורין צפידנא שהוא סכנת נפשות בידוע שגומר בבני מעיים וסימניה כי רמי מידי בככי אתא דמא מעל הבשר שעל השיניים בזו אפילו אומר חולה אין צריך לחלל שבת ואפילו גם רופא אומר אין צריך אין שומעין להן דמיטעי קא טעי דכבר מקובל ביד התנאים דסכנת נפשות היא".

וכן בפמ"ג שם:

"בצפידנ"א אפילו החולה והרופא אומרים אין צריך, שקר אומרים, כי מקובל ביד חז"ל שסכנה הוא".

וכן דעת הגר"ע יוסף (יביע אומר ח"י יו"ד כד):

"אנו אין לנו אלא דברי חז"ל כדברי האחרונים הנ"ל והרי עינינו הרואות כי הרופאים וחכמי המדע של זמנינו ממלאים פיהם שחוק ומלעיגים על חכמי המדע והרפואה שבדורות שלפנינו, ואין ספק שחכמי הדור הבא אשר יבאו אחרינו גם הם ילעגו על חכמי המדע והרפואה שבדורינו. ויסתרו את מסקנותיהם. וא"כ למה נסמוך על דעותיהם נגד מסקנת חז"ל".

ובנדון דידן, בעניין הריגת כינה בשבת בספר פחד יצחק (מאת הרב והרופא יצחק למפרונטי) כתב:

"אי לא דמסתפינא אמינא, בזמננו שחכמי התולדות הביטו וראו וכתבו דכל בעל חיים יהיה מי שיהיה הוה מן הביצים, וכל זה הוכיחו בראיות ברורות, א"כ שומר נפשו ירחק מהם ולא יהרוג לא פרעוש ולא כינה ואל יכניס עצמו בספק חטאת,

ובדבר זה אמינא, אם ישמעו חכמי ישראל ראיות אומות העולם יחזרו ויודו לדבריהם", וכתב ששאל את רבו ר' יהודה בריאל על כך והשיבו: "אין לנו לשנות הדינים המיוסדים ע"פ קבלת רבותינו הקדמונים אשר רוח ה' דיבר בם ומלתו על לשונם, ולכן אין לזוז ממה שפסקו הפוסקים הרמב"ם והשי"ע על פי התלמוד שלנו. ואפילו כל רוחות המחקר שבעולם באות ונושבות בו אין מזיזות אותנו מקבלתינו. הילכך הדין הזה שפסקו הפוסקים אמת ויציב ונכון וקיים. ואין לשנותו כלל ועיקר מחמת תואנות החקירות החדשות אשר מקרוב באו".

וכן פסקו להתיר הריגת כינה בשבת כדין הגמרא הגרש"ז אוירבך (ביצחק יקרא שטז, ט) והגר"ע יוסף (יבי"א ח"י יו"ד סי' כד).

ב. יתכן שחכמי המדע צודקים בהבנתם את המציאות, ולכן יש לשנות את ההלכה

מנגד, יש שהבינו שרבי באמרו "ונראין דבריהן מדברינו" הסכים ממש לדעתם וסובר שהצדק עם חכמי או"ה.

הרמב"ם (מורה נבוכים ב, ח) כתב בעניין הקולות שמשמיעים הכוכבים במרוצתם שדעת אריסטו שאינם משמיעים קולות והוסיף:

"ואל יהא מוזר בעיניך שהשקפת ארסטו חולקת על השקפת חכמים ז"ל בזה כי השקפה זו כלומר אם יש להן קולות נספחת לדעה גלגל קבוע ומזלות חוזרים וכבר ידעת שהכריעו השקפת חכמי אומות העולם על השקפתם בעניינים הללו של התכונה והוא אמרם בפירוש ונצחו חכמי אומות העולם וזה נכון כי הדברים העיוניים לא דבר בהם כל מי שדבר אלא כפי שהביאו אליו העיון ולפיכך צריך לסבור מה שנתקיימה ההוכחה עליו".

הרי שלא רק שפרש את דברי רבי "ונראין דבריהן מדברינו" בצורה החלטית יותר: "ונצחו חכמי אומות העולם" אלא שגם הבין שדברי רבי לגבי השאלה השניה נכונים למסקנה גם לגבי השאלה הראשונה אף שרבי ניסה להוכיח את דברי חכמי ישראל.

עוד כתב הרמב"ם (מו"נ ג, יד):

"ואל תבקשני לתאם כל מה שאמרו מענייני התכונה עם המצב כפי שהוא לפי שהמדעים באותו הזמן היו חסרים ולא דברו בכך משום שיש להם מסורת באותם הדברים מן הנביאים אלא מצד שהם ידעני אותם הדורות באותם המקצועות או שמעום מידעני אותם הדורות".

ובהלכות קידוש החודש (יז, כד) כתב :

"וטעם כל אלו החשבונות ומפני מה מוסיפים מנין זה ומפני מה גורעין, והיאך נודע כל דבר ודבר מאלו הדברים, והראיה על כל דבר ודבר, היא חכמת התקופות והגימטריות שחברו בה חכמי יון ספרים הרבה והם הנמצאים עכשיו ביד החכמים, אבל הספרים שחברו חכמי ישראל שהיו בימי הנביאים מבני יששכר לא הגיעו אלינו, ומאחר שכל אלו הדברים בראיות ברורות הם שאין בהם דופי ואי אפשר לאדם להרהר אחריהם, אין חוששין למחבר בין שחברו אותו נביאים בין שחברו אותם גוים, שכל דבר שנתגלה טעמו ונודעה אמתתו בראיות שאין בהם דופי אין סומכין על זה האיש שאמרו או שלמדו אלא על הראייה שנתגלתה והטעם שנודע".

ושם בפרק יא :

"ודרכי החשבון יש בהן מחלוקות גדולות בין חכמי הגוים הקדמונים שחקרו על חשבון התקופות והגימטריאות, ואנשים חכמים גדולים נשתבשו בהן ונתעלמו מהן דברים ונולדו להן ספיקות, ויש מי שמדקדק הרבה ולא פגע בדרך הנכונה בחשבון ראיית הירח אלא צלל במים אדירים והעלה חרס בידו. ולפי אורך הימים ורוב הבדיקות והחקירות נודעו למקצת החכמים דרכי חשבון זה, ועוד שיש לנו בעיקרים אלו קבלות מפי החכמים וראיות שלא נכתבו בספרים הידועים לכל".

ר' אברהם בן הרמב"ם (מאמר על אודות דרשות חז"ל) באר את מחלוקת חכמי ישראל וחכמי או"ה והוסיף :

"ואמר בסוף הברייתא חכמי ישראל אומרים ביום חמה הולכת למטה מן הרקיע ובלילה למעלה מן הרקיע ודעת זו בלי ספק דבוקה לגלגל קבוע ומזלות חוזרים, וחכמי אומות העולם אומרים ביום חמה מהלכת למעלה מן הארץ ובלילה למטה מן הארץ ודעת זו בלי ספק דבוקה לגלגל חוזר ומזלות קבועים, וכאשר שמע רבי הדברים האלה שהם תוצאות מן ההקדמות שחלקו בהם תחילה הכריע דעת חכמי אומות העולם בראיה זו שאמר נראים דבריהם שביום מעינות צוננים ובלילה מעינות רותחים. והנה זה עם היות ראייה זו רפה וחלושה כאשר אתה רואה. ומעתה התבונן מה שהורונו בברייתא זו ומה יקר עניינה שלמדו כי רבי לא הביט בדעת אלו אלא מדרך הראיות בלי להשים על לב לא לחכמי ישראל ולא לחכמי אומות העולם והכריע דעת חכמי אומות העולם מפני ראייה זו שחשב כי היא ראייה מתקבלת שביום מעינות צוננים ובלילה מעינות רותחים. והתבונן חכמת זה הסוד כי רבי לא פסק כדעת חכמי אומות העולם אלא שהכריע דעתם מדעת שיקול הדעת בראיה שזכרנו, זהו שאמר נראים דבריהם הוא מלה מורה על הכרעה ואלו נתברר לו בודאי ובראייה שגלגל חוזר ומזלות קבועים היה פוסק הלכה כמותם כאשר עשו זולתו מן החכמים ז"ל בדעות אחרות. ואמר נצחו חכמי אומות העולם

לחכמי ישראל. ובאמת נקרא אדון זה רבינו הקדוש כי האדם כשישליך מעל פניו השקר ויקיים האמת ויכריענו לאמיתו ויחזור בו מדעתו כשיתבאר לו הפכה אין ספק כי קדוש הוא. והנה נתבאר לנו כי החכמים ז"ל אינם מעיינים הדעות ולא מביטין אותם אלא מצד אמיתתם ומצד ראיותיהם לא מפני האומר אותו יהיה מי שיהיה".

מהר"ם אלשקר (סי' צו) נשאל אודות תינוק שנולד ביום שישי מיד אחרי השקיעה שלדעת הרי"ף הרמב"ם והרא"ש יש למולו ביום ראשון כיון שכבר התחיל זמן בין השמשות בשקיעה ולדעת ר"ת יש למולו ביום שישי כיון שנולד בזמן שהוא ודאי יום שכן בין השמשות לדעתו מאוחר יותר. תחילה ביאר את דעת ר"ת וכתב עליה:

"וידוע הוא ומשכל ראשון דדברים אלו אין להם שום מציאות כי אם לדעת חכמי ישראל שסוברים לגל קבוע ומזלות חוזרין ושהשמש מהלכת בלילה אחרי הכפה דע"כ צריכה ללכת כל עובי הרקיע נוכח חלונה כדי לעלות למעלה על גבי הכפה כדאמרן... אמנם שאר המפרשים ז"ל והמחברים ז"ל והרמב"ם ז"ל בפרק ח' מהחלק השני מהמורה והגאונים ז"ל סוברי' כחכמי אומות העולם דגלגל חוזר ומזלות קבועים ושהחמה מהלכת בלילה תחת הארץ... ודבר הנראה לחוש הוא שלא יוכל אדם להכחישו... ואתה ידעת דמה שהניע לר"ת לומר אותן דברים ולעשות שתי שקיעות היינו משום דקשיא ליה מדרבי יהודה דפסחים פ' מי שהיה טמא אדר' יהודה דבמה מדליקין... ולפי' תרץ ז"ל דההיא דפסחי' מיירי בשקיעה ראשונה וההיא דבמה מדליקין בסוף שקיעה שניה... וכבר דחו לה להא מילתא רב שרירא גאון ורבינו האי גאון ז"ל בשתי ידים ומחו לה מאה עוכלי בעוכלא וכתבו ז"ל... ואף רבותי' ז"ל כשאמרו חכמי ישר' אומרי' ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע ובלילה מהלכ' למעלה מן הרקיע כדרך שפירשנו למעלה טעמו של ר' יהודה ושל רבה וחכמי אומות העולם אומרים ביום מהלכת למעלה מן הארץ ובלילה למטה מן הארץ כדרך שפירשנו אנו הא"ר ונראין דבריהם מדברינו ללמדך שעל מה שפירשנו סמכו חכמי' ז"ל ע"כ מדבריהם והם האריכו ואני קצרת. וכל זה קשיא לר"ת ז"ל... והנה שכח כי חכמי ישראל הודו בזה לחכמי אומות העולם ובטלו דעתם מפני דעתם... נקטינן השתא מדברי הגאונים ז"ל דנהירא להו שבילי דשמיא כשבילי דנהרדעא ומכל הני רבוואתא קמאי וקמאי דקמאי ורוביהו דבתראי דבין השמשות מתחיל משתכנס כל עגולת השמש באופק ולא תראה על פני תבל עד צאת ג' כוכבים בינוניים... וכפי דעת אומות העולם... וקבל האמת ממי שאמרו".

הרב יוסף קאפח בבאורו למו"נ (ב, ח) העיר, שבש"ס שלפנינו הושמט המשפט שציטט הרמב"ם: "ונצחו חכמי אומות העולם" ואין ספק שזאת בהשפעת חכמים המתקשים להודות על דבר שהוא היפך דעתם, והוסיף: "ואין צורך כיום להאריך בהנחות אלה כיון שהם שייכים לתחום הארכיאולוגיה האסטרונומית גם גלגל חוזר וגם גלגל קבוע".

גם בביאורו על הרמב"ם בהלכות יסודי התורה (פ"ג) העיר :

"כל מושגי מציאות הגלגלים מהותן מספרן ודירוגן וכן אם גלגל חוזר והכוכב תקוע בעומק גוף הגלגל או שגלגל קבוע והכוכב חוזר על פני הגלגל כל הדברים הללו לא קבלום חז"ל איש מפי איש אלא או מהבנתם והכרעתם הם עד היכן שהגיעה תורת האסטרונומיא בזמניהם או שקבלום מחכמי העמים... והוצרכתי להעיר זאת כי ראיתי רבים מתאמצים למצוא מקור או רמז לדברי רבנו בלשונות חז"ל ולדעתי אין צורך לכך והמעייין בדברי רבנו בתחילת החלק השני מספרו מורה נבוכים יראה לנכון כי כל הסתמכותו היא על חכמי האסטרונומיא מחכמי העמים, וחשוב לדעת שהמצב כך הוא כי בימינו כבר נשתנו מושגים הללו מן הקצה אל הקצה ויש דברים שהיו אמת מוחלטת ונהרסו כליל ואם ידמה מי שאינו יודע מקורן שמקורן במסורת חז"ל עלול חלילה לטעות גם בדברים שהם באמת מסורת חז"ל איש מפי איש והם יסודות יהדות לפיכך טוב לדעת האמת שאם יסתרו כפי שנסתרו אין בכך כלום ואין הדבר נוגע בכל שהוא באמונה היהודית".

וכן פסק בנדון דידן בענין הריגת כינה בשבת (הלכות שבת פ"א ה"ב) אחר שדן בדברי הראשונים בזיהוי המינים שדנים בהם בגמרא :

"וכל הדברים יגעים, כי לפי המציאות המוכחת כיום כי גם הפרעוש וגם הכינה ורמשים המתהווים בגללים וכל האמור בהלכה זו כולם נהוים מזכר ונקבה אלא שביצי כל מין מתפתחים באכסניא התואמת אותם. והואיל ואין בדברינו להקל במה שאסרו חז"ל אלא לחוש לאיסור תורה הייתי אומר שראוי להימנע מהריגת שום רחש בשבת פרט למזיקין שיתבארו לקמן".

וכן פסק הגר"ש אלישיב שטוב להימנע מלהרגן (אורחות שבת יד, ל).

ניתן לסכם את האמור עד כה ולומר, שלדעה הראשונה אין להתחשב כלל בענייני הלכה בדעת חכמי המדע כאשר הם סותרים את דעת חכמינו ז"ל ולדעה השניה אין לחכמינו עליונות עקרונית בהבנת המציאות על פני חכמי המדע ויתכן שהלכה מסוימת המתבססת על הבנה לא נכונה של המציאות - בטעות יסודה.

והמבוכה רבה, שכן אדם נבון וירא שמים יתקשה לנקוט כאחת הגישות; אם יאמר כדעה הראשונה כיצד יעצים עיניו מהמציאות הברורה לו ויעשה עצמו כאילו לא ידע? שכן בעצם בכל אורחותיו מקבל הוא את מסקנות המדע ומאמין בהן ורק בבואו לקיים דברי חז"ל מוכרח הוא לומר שאינו מאמין במסקנות המדע וכדברי הערוך השולחן הנ"ל ש"המפקפק על דבריהם מעיד על עצמו שאינו מאמין בתורה שבעל פה אם כי יבוש מלהגיד זה בפה מלא" ויש להבין מה הציפייה מאדם זה? שיאמר דברים מן הפה ולחוץ ולבו בל עמו?

גם כדעה השניה יתקשה לנקוט ברצותו לקיים דברי חז"ל כפשוטם וכמשמעם, ואיך ניתן לומר שדיני התורה יהיו כפופים לתהפוכות המדע ולחידושויו, וכדברי הריב"ש הנ"ל "שאם נאמין לדבריהם אין תורה מן השמים חלילה".

ג. אמנם צדקו חכמי המדע בהבנתם את המציאות, אך אין לשנות את ההלכה

מצאנו בדברי רבותינו גישה שלישית המחלקת בין הדינים וההלכות לבין ההסברים המדעיים לדינים אלו.

על דחיית מהר"ם אלשקר את דעת ר"ת בעניין השקיעה השיב הרדב"ז (רפב):

"והוי יודע שאע"פ שחזרו חכמי ישראל והודו לחכמי אוה"ע, שהחמה חוזרת בלילה תחת כדור הארץ, ואינה נכנסת בחלונות ומהלכת אחורי הכיפה, כמו שאמרו תחלה, מ"מ לא נ"מ מידי לשיעור בין השמשות, דבין הכי ובין הכי שיעורו ג' חלקי מיל. ובציור השקיעה היתה המחלוקת ולא בשיעורה. תדע שכל המפרשים ז"ל לא הזכירו דבר מזה בהל' שבת, אף שהם היו בקיאים במהלך השמש ויודעים שחכמי ישראל חזרו בהם וכו'".

וכ"כ הפרי חדש (בקונט' דבי שמש) שתירוץ ר"ת הוא אליבא דר' יהודה דס"ל כחכמי ישראל:

"ומיהו לדידן דפשיטא לן שהחמה מהלכת תחת הארץ, לפי שיש מופתים רבים ע"ז, אין לומר דלפ"ז ליתנהו להנך חילוקים דבי שקיעות הם וכו'. הא ליתא... וה"נ לדידן הדין דין אמת וכו'. ודלא כמהר"ם אלשקר ז"ל שטעה לדחות סברת ר"ת בב' ידים בקושיא זו. וכו'. והאמת ששיטה זו היא היותר מחוורת ומסכמת עם סוגיות הש"ס יותר משאר שיטות".

כלומר, הרדב"ז והפרי חדש סוברים שהוכרעה המחלוקת כדברי חכמי או"ה, אך מקיימים את סברת ר"ת כיון שדעת ר"ת היא ההלכה ואינה נובעת מההסבר האסטרונומי.

בעניין הריגת הכינה, בספר מכתב מאליהו (ח"ד עמ' 355) כתב עורך הספר ששמע מהמחבר ר' אליהו דסלר, כשנשאל אודות דינים אחדים שהטעמים שניתנו להם אינם לפי המציאות שנתגלה במחקר הטבעי בדורות האחרונים ואחד הדינים שנשאל הוא הנד"ד, השיב:

"שבאלו ובכיוצא בזה לעולם אין הדין משתנה, אף שלכאורה הטעם אינו מובן לנו, אלא יש לאחוז בדין בשתי ידים בין לחומרא בין לקולא, ודלא כדברי הר"י

למפרונוטי בפחד יצחק שרצה להחמיר שלא להרוג כינה בשבת כיון שנתברר בזמנו בלי שום ספק שכינים פרים ורבים ע"י זכר ונקבה ככל שאר בעלי חיים, והטעם, כי את ההלכה ידעו חז"ל בקבלה מדורי דורות, אבל בענין ההסברים הטבעיים לא ההסבר מחייב את הדין אלא להיפך, הדין מחייב הסבר, והטעם המוזכר בגמ' אינו הטעם היחידי האפשרי בעניין, ואם לפעמים נתנו הסברים שהם לפי ידיעת חכמי הטבע שבימיהם חובה עלינו לחפש הסברים אחרים שבהם יתקיים הדין על מכונו לפי ידיעות הטבע שבימינו".

וכיו"ב פסק הרב משה לוי בספר מנוחת אהבה (ח"ג י"ח, ו) שמותר להרוג כינים בשבת ובמי מנוחות שם אחרי שכתב את הטעם המבואר בגמ' וברמב"ם כתב

"ודע שלפי מה שגילו חכמי המדע בזמננו שהכינים פרים ורבים מזכר ונקבה, שהכינה מטילה ביצים ויוצאים מהם כינים, ודלא כמו שאמרו בגמ' שאין הכינה מטילה ביצים ועיין שם שדחקו לפרש מ"ש שהקב"ה יושב וזן מקרני רמים ועד ביצי כינים דהיינו מין בעל חיים שנקרא ביצי כינים. ולפי מה שהתברר היום שהכינה מטילה ביצים אתי שפיר כפשוטו. אולם עכ"ז עיקר הדין שמותר להרוג כינה בשבת בודאי שהוא אמת ויציב וקיים לעד ואין אנו יכולים לפקפק כלל בדברי חכמינו ז"ל ואפי' יאמרו לנו על שמאל שהוא ימין מחויבים אנו לקבל דבריהם. ובנ"ד שהתנאים לא בארו לנו במפורש הטעם שמותר להרוג כינה בשבת אע"פ שהאמוראים בארו שהוא משום שאינם פרים ורבים, יש לומר שאמרו כן לפי מה שסברו שאינם פרים ורבים, אבל בהגלות נגלות שבאמת הם פרים ורבים יש לומר שהטעם שמותר להרגם משום שאינם פרים ורבים מזכר ונקבה בלבד, שהרי הביצה שמטילה הכינה לא תרקם ממנה כינה אלא במקום זוהמה כמו בשערות הראש שיש בהם מלמולי זיעה. וא"כ לא דמי לאילים ותחשם שפרים ורבים בכל מקום. כנלע"ד להעמיד דברי חכמים ז"ל". והוסיף במילואים שבסוף הספר אחר שהראוהו את דברי המכתב מאליהו הנ"ל: "הרי מפורש שכיוונתי לדעת גדולים ב"ה שצריכים להתייחס לידיעות הטבע שבימינו ועם כל זאת לא לשנות ההלכה הפסוקה מדורי דורות. ואע"פ שיוצא איפוא שהטעם שניתן להלכה מסוימת בזמנם ישתנה, מ"מ ההלכה לא תשתנה. וכן הסכים עמדי מו"ר הגאון הנאמ"ן שליט"א וכן עיקר, ויתד היא שלא תמוט".

העולה מדבריהם, שיש לאחוז את החבל בשני קצותיו, בבחינת "טוב אשר תאחז בזה וגם מזה אל תנח את ירך" (קהלת ז, יח); מצד אחד להתבונן במציאות בעיניים פקוחות ולקבל את חידושי והבנות המדע עד מקום שיד שכלו של אדם מגעת, בבחינת אין לדיין אלא מה שעניו רואות והחכם עיניו בראשו, ומצד שני לקיים את הדינים המקובלים מרבתינו, ואם ימצאו סתירות להתאמץ וליישב את דברי חז"ל ולא לדחות את ההלכה מפני המדע ולא את המדע מפני ההלכה.

נסיעה ברכבת בשבת

ר' עזריה ברוך

אל הנידון במאמר הגעתי דרך חבר, שלפני כמה שנים שהה בחוץ לארץ. הסתבר שבאותו מקום לא רק שהרכבות מופעלות על ידי גוים אלא אפשר גם לקנות כרטיס לרכבת בערב שבת ללא צורך לתקף אותו בשבת עצמה. במקרה הצורך מספיק להראות את הכרטיס לפקח. החבר טען שבמצב כזה אין בעיה לנסוע ברכבת בשבת.

בארץ תנועת הרכבות מושבתת בשבת. אולם, למרות שעיקר השאלה שייכת בחו"ל יש בה כמה סעיפים הלכתיים ששייכים גם בארץ.

בשאלה זו ישנם כמה צדדי איסור שצריך לבחון:

א. האם מותרת הנאה מחילול שבת ('מעשה שבת') של מפעילי הרכבת ומערך התחזוקה כאשר הם גוים? מה יהיה הדין במידה ויהודים שותפים במערך התחזוקה של הרכבת?

ב. תתכן בעיה של ריבוי באיסורים במידה ולמשקלו של הנוסע יש השפעה על צריכת האנרגיה של הרכבת.

ג. האם שייך לאסור זאת מצד מראית העין או זילותא לכבוד השבת?

הנאה מחילול שבת - מעשה שבת

בתחילת דברנו נבאר את איסור ההנאה מחילול שבת של יהודי.

אומרת הגמרא¹:

"המבשל בשבת, בשוגג - יאכל, במזיד - לא יאכל, **דברי ר"מ**;

רבי יהודה אומר: בשוגג - יאכל במוצאי שבת, במזיד - לא יאכל עולמית;

רבי יוחנן הסנדלר אומר: בשוגג - יאכל למוצאי שבת לאחרים ולא לו, במזיד - לא יאכל עולמית לא לו ולא לאחרים.

מ"ט דר' יוחנן הסנדלר? כדדריש רבי חייא אפיתחא דבי נשיאה: 'ושמרתם את השבת כי קדש היא לכם' - מה קדש אסור באכילה, אף מעשה שבת אסורין באכילה".

¹ בבא קמא ע"א.

מזיד	שוגג	
לא יאכל בשבת במוצאי שבת יאכלו הוא ואחרים	יאכל בשבת הוא ואחרים	רבי מאיר
המחלל לא יאכל עולמית אחרים מותרים למוצאי שבת	יאכל במוצאי שבת הוא ואחרים	רבי יהודה
לא יאכל עולמית לא לו ולא לאחרים	יאכל במוצאי שבת לאחרים ולא לו	רבי יוחנן הסנדלר

אם כן, ישנה מחלוקת משולשת בין התנאים מה דין הנאה מחילול שבת של יהודי.

הרי"ף², הרא"ש³ והרמב"ם⁴ פסקו כדעת רבי יהודה שבמזיד אסור לו עולמית, אבל התוספות⁵ פסקו כדעת רבי מאיר, שבשוגג מותר גם לו וגם לאחרים, ובמזיד מותר לכולם במוצאי שבת ואסור בשבת. כך פסקו התרומה⁶ והגר"א⁷.

השולחן ערוך פוסק כדעת רבי יהודה⁸:

"המבשל בשבת, או שעשה אחת משאר מלאכות, **במזיד**, אסור לו לעולם ולאחרים מותר למוצאי שבת מיד; **ובשוגג**, אסור בו ביום גם לאחרים, ולערב מותר גם לו מיד".

יש לדון האם אדם חילוני המפעיל רכבת בשבת מוגדר שוגג או מזיד.

כתב שו"ת בנין ציון⁹:

"והנה עד כה דברנו מעיקר הדין איך לדון מחלל שבת בפרהסיא אבל לפושעי ישראל שבזמנינו לא ידענא מה אדון בהם!?"

² רי"ף פרק כירה יז ע"א בדפי הרי"ף.

³ פרק קמא דחולין סי' יח.

⁴ פי"ו הכ"ג.

⁵ חולין טו ע"א ד"ה 'מורי'.

⁶ סי' רמח.

⁷ בביאורו לסימן שיח.

⁸ או"ח שיח א.

⁹ שו"ת בנין ציון החדשות סי' כג.

אחר שבעוותינו הרבים פשתה הבהרת לרוב עד שברובם חלול שבת נעשה כהיתר
אם לא יש להם דין "אומר מותר" שרק קרוב למזיד הוא!

ויש בהם שמתפללים תפילת שבת ומקדשים קידוש היום ואח"כ מחללים שבת
במלאכות דאורייתא ודרבנן, והרי מחלל שבת נחשב כמומר בלבד מפני שהכופר
בשבת כופר בבריאה ובבורא וזה מודה על ידי תפילה וקידוש, ומה גם בבניהם
אשר קמו תחתיהן אשר לא ידעו ולא שמעו דיני שבת שדומין ממש לצדוקין דלא
נחשבו כמומרים אף על פי שמחללין שבת מפני שמעשה אבותיהן בידיהם והם
כתינוק שנשבה לבין עובדי ככבים כמבואר (סי' שפ"ה) וכן כתב גם המבי"ט (סי'
ל"ז) "ואפשר נמי דצדוקין שלא הורגלו בתוך ישראל ולא ידעו לעיקרי הדת ואינם
מעיזין פניהם נגד חכמי הדור לא חשבי מזידין" וכו' יעויין שם.

והרבה ממושעי הדור דומין להם ועדיפי מהם שמה שמחמיר הר"ש בקראים
להחשיב יינם יי"נ אינו מפני חילול מועדות שדומה לשבת בלבד אלא מפני שכפרו
גם בעיקרי הדת שמלין ולא פורעין ואין להם דיני גיטין וקדושין שעיי"ז בניהם
ממזרים. ובזה רוב הפושעים שבזמנינו לא פרצו.

ולכן לעניות דעתי, המחמיר להחשיב נגיעת יין של הפושעים הללו לסתם יינם
תבוא עליו ברכה. אכן גם למקילים יש להם על מה שיסמכו אם לא שמבורר לנו
שיודע דיני שבת ומעיז פניו לחללו בפני עשרה מישראל יחד שזה ודאי כמומר גמור
ונגיעת יינו אסור".

משמע מדבריו שעדיף להחמיר בלגעת ביין של מחלל שבת, אבל המקל יש לו על מי
שיסמוך.

כתב שו"ת מלמד להועיל¹⁰:

"יהיה איך שיהיה, המקיל לצרף אנשים כאלו למנין יש לו על מי שיסמוך, אך מי
שיכול לילך לבהכ"נ אחר בלי להכלים איש, פשיטא דמהיות טוב שלא יסמוך על
היתר זה, ויתפלל עם אנשים כשרים. עוד יש סניף להקל דבזמננו לא מיקרי מחלל
שבת בפרהסיא, כיון שרובן עושין כן, דבשלמא אם רוב ישראל זכאין, ומעטים
מעיזים פניהם לעשות איסור זה הרי הוא כופר בתורה ועושה תועבה ביד רמה
ופורש עצמו מכלל ישראל, אבל כיון דבעו"ה רובם פורצים הגדר תקנתם
קלקלתם, היחיד חושב שאין זה עבירה גדולה כל כך ואין צריך לעשות בצנעה,
ופרהסי" שלו כבצנעה, ואדרבה היראים קרואים בזמננו פרושים ומובדלים,
והפושעים הם ההולכים בדרך כל הארץ".

¹⁰ שו"ת מלמד להועיל ח"א (או"ח) סי' כט.

מדבריו משמע שהחוטאים כיום אינם מוגדרים פרהסיא מחמת התהפכות היוצרות, שלצערנו הרוב מחללים שבת.

הרב קוק¹¹ מביא גמרא בגיטין¹² בעניין אישה שחציה שפחה וחציה בת חורין. הגמרא אומרת שאנו כופין את האדון שלה לשחררה למרות שיש איסור בדבר - "לעולם בהם תעבודו"¹³ - כיוון שהיא משדלת אנשים לזנות.

שואל התוספות: הרי החוטאים בזנות הם רשעים ומדוע על בעל השפחה לשחררה? הרי "אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך"¹⁴!

מתרץ התוספות, שכיוון שהיא משדלת לזנות **חשיבי כאנוסים**, ומכאן מסיק הרב קוק שהדעות המקולקלות המרחפות בחללו של עולם בזמננו הם "שפחה בישא" והם האנוס מצוי בדורנו. מסקנת הרב קוק שהכופרים בזמננו הרי הם כאנוסים-שוגגים.

כתב החזון איש:

"בסוף ספר אהבת חסד כתב בשם הגר"י מולין שמצווה לאוהב את הרשעים מהאי טעמא שהביא כאן מתשובת מהר"ם לובלין **שאצלנו הוא קדם תוכחה שאין אנו יודעים להוכיח ודיינינו להו כאנוסים** ולכן אי אפשר לנו לדון בזה לפטור מן הייבום וכן לשאר הלכות".

משמע מדבריו שאחנו מחשיבים אותם כאנוסים-שוגגים¹⁵.

כתב השולחן ערוך¹⁶:

"מומר להכעיס אפילו לדבר אחד. או שהוא מומר לעבודה זרה או מחלל שבת בפרהסיא או שהוא מומר לכל התורה כולם אפילו חוץ משתי אלו **דינו כגוי**".

כאמור, בנוגע לזמננו, יש להסתפק במעמדם של מחללי שבת האם מוגדרים שוגגים מזידים או אנוסים וצריך עיון.

נחלקו הראשונים בדין "כדי שיעשו" או שחיוב המתנה של "בכדי שיעשו" נאמר בעשיית גוי בלבד, ולא בעשיית יהודי.

¹¹ אגרות הראי"ה ח"א עמודים קע-קעא.

¹² גיטין מא ע"ב.

¹³ ויקרא כה, מו.

¹⁴ שבת ג ע"ב.

¹⁵ יו"ד ב, כח.

¹⁶ יו"ד ב, ה.

לפי רש"י¹⁷ גם להנאה מחילול שבת של יהודי יש להמתין, לדעת הרמב"ם¹⁸ דין זה חל רק על הנאה מחילול שבת של גוי כדי שלא יהיה קל בעיניו להשתמש בגוי.

השו"ע¹⁹ פסק כדעת הרמב"ם שלא צריך להמתין כדי שיעשו כדי ליהנות מחילול שבת של יהודי.

הנאה מחילול שבת של גוי

אומרת הגמרא במסכת שבת²⁰:

"נכרי שהדליק את הנר - משתמש לאורו ישראל, ואם בשביל ישראל - אסור.
מילא מים להשקות בהמתו - משקה אחריו ישראל, ואם בשביל ישראל - אסור.
עשה נכרי כבש לירד בו - יורד אחריו ישראל, ואם בשביל ישראל - אסור.
מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו באין בספינה, ועשה נכרי כבש לירד בו, וירדו בו רבן גמליאל וזקנים".

מהמשנה הזאת אנו רואים שאם הגוי עשה בשביל עצמו אז מותר ליהודי ליהנות מהמעשה, ואם עשה הגוי גם בשביל ישראל הדבר אסור בהנאה.

אומרת הגמרא במסכת ביצה²¹:

"אמר רב פפא: הלכתא: נכרי שהביא דורון לישראל ביום טוב, אם יש מאותו המין במחובר - אסור, ולערב נמי אסורין בכדי שיעשו.
ואם אין מאותו המין במחובר, תוך התחום - מותר, חוץ לתחום - אסור.
והבא בשביל ישראל זה - מותר לישראל אחר".

הגמרא מסבירה שאם גוי הביא פרי או ירק ליהודי ביו"ט, אם יש מאותו המין במחובר לקרקע באותו מקום, ליהודי אסור לאוכלו בגלל שיש חשש שהגוי קטף ביום טוב, וגם בצאת יום טוב מותר רק לאחר שימתין כדי שיעשו, ואם אין במחובר לקרקע מותר בגלל שאין חשש שקטף ביום טוב. אם ישנו מחובר לקרקע חוץ לתחום, אסור לאדם שהגוי הביא לו, אך מותר ליהודי אחר בגלל שאיסור תחומין מדרבנן.

¹⁷ חולין טו ע"א, ד"ה ירבי יהודה'.

¹⁸ הלכות שבת פ"ו הכ"ג.

¹⁹ או"ח סי' שז כ.

²⁰ קכב ע"א.

²¹ כד ע"ב.

תוספות במסכת שבת²² מוסיף שאם הגוי עשה מלאכה בשביל ישראל, אסור גם ליהודי אחר ליהנות ממנה

כתב הרא"ש²³:

"נכרי שהדליק את הנר משתמש לאורו ישראל ואם בשביל ישראל אסור. מדקאמר אסור בסתם משמע דאסור לכל ישראל אפילו לישראל אחר".

כתב הר"ן במסכת שבת²⁴:

"נכרי שהדליק את הנר משתמש לאורו ישראל. פי' ואף על גב דאיכא רוב ישראל בההוא דוכתא ואף על גב דאמרינן בנר הדלוק במסיבה ובמרחץ המרחצת בשבת דאם רוב ישראל אסור הני מילי היכא שלא עשה אותה מלאכה הגוי בשביל עצמו אלא בשביל העומדים שם ומשום הכי אם רוב ישראל אסור דאדעתא דרובא קא עביד אבל כל שהדבר מוכיח שהגוי עושה מלאכה בשביל עצמו כי ההיא עובדא דשמואל דחזא דאייתי שטרא וקא קרי בכי האי גוונא אפילו יש שם רוב ישראל מותר".

פסק השו"ע²⁵:

"גוי שהדליק את הנר בשביל ישראל, אסור לכל, אפי' למי שלא הודלק בשבילו. הגה: ואין חילוק בזה בין קצב לו שכר או לא קצב, או שעשאו בקבלנות או בשכירות, דהואיל והישראל נהנה ממלאכה עצמה בשבת, אסור בכל ענין (הג"א פ"ק דשבת וב"י בשם סמ"ג וסה"ת) אבל אם הדליקו לצרכו או לצורך חולה ישראל, אפי' אין בו סכנה, הגה: או לצורך קטנים דהוא כחולה שאין בו סכנה (מרדכי פ"ק דשבת), מותר לכל ישראל להשתמש לאורו. וה"ה לעושה מדורה לצרכו או לצורך חולה. ויש אוסרים במדורה, משום דגזרינן שמא ירבה בשבילו. הגה: מיהו אם עשה גוי בבית ישראל, מדעתו, אין הישראל צריך לצאת אף על פי שנהנה מן הנר או מן המדורה (טור)".

משמע מהר"ן ומהשו"ע שאפילו אם גוי יסיע את הרכבת, אסורה הנסיעה לישראל כאשר מוכח שמעשיו עבור ישראל (בחוץ לארץ הדין יהיה שונה כיוון שיש רוב מוחלט של גויים).

אומרת הגמרא במסכת שבת²⁶:

²² קכב ע"א ד"ה יואם בשבילי.

²³ שבת טז, יב.

²⁴ קכב ע"א ד"ה ינוכרי שהדליק.

²⁵ רעו, א.

²⁶ קכב ע"א.

”נכרי שליקט עשבים - מאכיל אחריו ישראל, ואם בשביל ישראל - אסור. מילא מים להשקות בהמתו - משקה אחריו ישראל, ואם בשביל ישראל - אסור. במה דברים אמורים - שאין מכירו, אבל מכירו - אסור. איני? והאמר רב הונא אמר רבי חנינא: מעמיד אדם בהמתו על גבי עשבים בשבת, אבל לא על גבי מוקצה בשבת! - דקאים לה באפה, ואזלא היא ואכלה. **אמר מר: במה דברים אמורים - שאין מכירו, אבל מכירו - אסור.**”

כתב השולחן ערוך²⁷:

”ליקט הגוי עשבים לצורך בהמתו, אם אינו מכירו, מאכיל אחריו ישראל, שעומד בפניה בענין שלא תוכל לנטות אלא דרך שם; דאילו להעמידם עליהן, אסור דחיישינן שמא יטול בידו ויאכילנה, והם מוקצים. אבל אם מכירו, אסור. וכן בכל דבר דאיכא למיחש שמא ירבה בשבילו; **אבל בדבר דליכא למיחש שמא ירבה בשבילו, כגון שהדליק נר לעצמו או עשה כבש לירד בו, שבנר אחד ובכבש אחד יספיק לכל, אפילו מכירו, מותר.**”

משמע מכאן שאם יש הכרות בין הגוי ליהודי יהיה אסור בכל מצב שמא הגוי ירבה באיסור למען היהודי.

אמנם, כתב בשו"ת פסקי עוזיאל²⁸:

”וכיון שכן יוצא בקרונות שבנידון דידן שאינן נמשכות על ידי בהמה, כשהן מתנהגות על ידי לא - יהודים אין כל טעם לאסור רכיבתן משום שמשתמש בבהמה, ולא משום שמא יחתוך זמורה, ולא משום אמירה לגוי, הואיל וקרונות אלה הן הולכות הלוך ושוב ממקום למקום בכל מספר נוסעים שימצאו בהם גויים או ישראלים וזה דומה לדין כבש שעשאו הגוי לעצמו מותר לישראל להשתמש בו אפילו אם הגוי הוא מכירו של ישראל המשתמש בו.”

לכן, אומר הרב עוזיאל שברכבת אין את החשש של הכרות בין יהודי לבין הגוי וממילא אין חשש ”שמא ירבה בשבילו”.

²⁷ או"ח שכה, יא.

²⁸ שו"ת פסקי עוזיאל בשאלות הזמן סי' יג.

”ריבוי באיסורין”

השאלה השנייה שנבחן היא, האם במידה ולמשקלו של הנוסע יש השפעה על צריכת האנרגיה של הרכבת יש איסור של ”ריבוי באיסורין” בחילול שבת.

נחלקו הראשונים האם ”ריבוי באיסורין” אסור מדרבנן או אסור מדאורייתא:

התוספות²⁹, והרשב”א³⁰ אומרים שאיסור ”ריבוי באיסורין” הוא מדרבנן.

ואילו הר”ן³¹ חולק עליהם וסובר שהוא מדאורייתא.

יש סתירה בין הגמרות.

במסכת מנחות אומרת הגמרא³²:

”בעי רבא: חולה שאמדהו לשתי גרוגרות, ויש שתי גרוגרות בשתי עוקצין ושלש בעוקץ אחת, הי מינייהו מייתינן? שתיים מייתינן דחזו ליה, או דלמא שלש מייתינן דקא ממעטא קצירה? פשיטא שלש מייתינן, דעד כאן לא קאמר ר’ ישמעאל התם, אלא דכי ממעט באכילה קא ממעט קצירה, אבל הכא דכי קא ממעט באכילה קא מפשא קצירה, ודאי שלש מייתינן”.

מכאן עולה שיש איסור להרבות בשיעורים.

אומרת הגמרא במסכת ביצה³³:

”ממלאה אשה כל הקדרה בשר אף על פי שאינה צריכה אלא לחתיכה אחת, ממלא נחתום חבית של מים אף על פי שאינו צריך אלא לקיתון אחד”.

כלומר, ביום טוב הותר אוכל נפש ולכן מותר לבשל מאכל שרוצה לאכול ביום טוב, אך אסור לו לבשל מאכלים שאינו זקוק להם ביום טוב. בכל זאת, למרות שאסור לו לבשל בסירים נוספים, הותר לתת יותר חתיכות בשר או מים באותו סיר, למרות שהוא מרבה באיסורים.

אם כן, הגמרא בביצה סותרת לכאורה את הגמרא במנחות!

התוס’ מתרצים שיום טוב קל יותר ולכן הקלו. משמע שסוברים שריבוי באיסורים נאסר רק מדרבנן ולכן אפשר לומר שבשבת החמורה גזרו ואילו ביום טוב הקל – לא.

²⁹ תוספות מנחות סד, ד”ה ’שתיים’.

³⁰ רשב”א חולין טו ע”ב, ד”ה ’המבשל’.

³¹ ביצה ט ע”ב בדפי הרי”ף, ד”ה ’ומיהא’.

³² סד ע”א.

³³ יז ע”א.

הרשב"א מתרץ שנראה שהטעם לכך שחז"ל אסרו להרבות הוא שמא ירבה ויבשל זה אחר זה, ובכך ודאי יש איסור דאורייתא.

מכאן אנו מבינים דעת הרשב"א היא שאיסור "ריבוי בשיעורין" הוא גזירה דרבנן! [ביום טוב מותר לבשל ולכן לא גזרו "ריבוי בשיעורין"].

הר"ן מתרץ את הסתירה בין הסוגיות שהיתר אוכל נפש ביום טוב הוא 'הותרה' ואילו היתר פיקוח נפש בשבת הוא 'דחוייה'.

מכאן אנו מבינים שהר"ן סובר ש"ריבוי באיסורין" **אסור מהתורה** ולכן בשבת נאסר ואילו ביום טוב אין כלל איסור.

אומרת הגמרא במסכת חולין³⁴:

"אמר רבי יצחק בר אדא אמר רב: השוחט לחולה בשבת - אסור לבריא, המבשל לחולה בשבת - מותר לבריא; מאי טעמא? האי ראוי לכוס, והאי אינו ראוי לכוס.

אמר רב פפא: פעמים שהשוחט מותר, כגון שהיה לו חולה מבעוד יום, מבשל אסור, כגון שקצץ לו דלעת.

אמר רב דימי מנהרדעא, הלכתא: השוחט לחולה בשבת - מותר לבריא באומצא, מ"ט? כיון דאי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה, כי קא שחיט אדעתא דחולה קא שחיט; המבשל לחולה בשבת - אסור לבריא, גזירה שמא ירבה בשבילו".

הגמרא כאן אומרת שאף על פי שלא ירבה בשיעור בבישול, יש חשש שמלכתחילה יכין יותר. הגמרא מחלקת בין בישול שחשש זה קיים, לבין שחיטה שהחשש אינו קיים כי גם אם זקוק לכזית אחד, עליו לשחוט את כל הבהמה או העוף, ואין הבדל במלאכה בין אם נעשית עבור כל העוף או עבור חלקו.

הרשב"א לשיטתו מתקשה, שהרי אין גוזרים גזירה לגזירה, וכאן אפילו אם ירבה ויניח בקדירה יותר חתיכות בשר אין זה אלא איסור דרבנן. ומתרץ שהחשש אינו שמא מראש יניח הרבה בשר באותה קדירה אלא שמא לאחר שהניח את הקדירה על האש יוסיף חתיכות נוספות עבור הבריא.

כתב הטור³⁵:

"השוחט לחולה בשבת לא שנא חולה מאתמול לא שנא חולה היום מותר לבריא לאוכלו חי ובלא מליחה, אבל המבשל לחולה אסור לבריא שמא ירבה בשבילו".

³⁴ טו ע"ב.

³⁵ סי' שיח.

כתב המשנה ברורה³⁶ :

”שמא ירבה בשבילו - ליתן בשר לתוך הקדרה וזהו איסור דאורייתא כשמרבה בשבילו אפילו הוא מרבה בפעם אחת קודם שיתן הקדירה על האש ויש אומרים דהוי דרבנן כיון שהוא בפעם אחת עיין ב”י [מ”א ועיין בספרי אהבת חסד בפ”ז שביררנו ראייה מהגמרא דהעיקר כדעה הראשונה]”.

כתב השולחן ערוך³⁷ :

”השוחרט בשבת לחולה, בין שחלה מאתמול בין שחלה היום, מותר הבריא לאכול ממנו חי (בשבת); אבל המבשל, (או עשה שאר מלאכה), לחולה, אסור (בשבת) לבריא או לחולה שאין בו סכנה, דחיישינן שמא ירבה בשבילו”.

השולחן ערוך פוסק כמו הגמרא בחולין על פי דברי רב דימי.

יש לחלק בין רכבת שעובדת על דלק לבין רכבת שעובדת על חשמל.

שו”ת הר צבי דן לגבי הסעת מת לצורך קבורה ביום טוב³⁸ :

”ואפשר לכאורה לערער מצד אחר, יתכן שעל ידי ריבוי הנכנסים בתוך האוטו מגדיל הנהג כח המכונה וכפי רוב המשא כן ירבה בהבערה, ונמצא שעל ידי הישראל נתוספה הבערה, ודמי לכאורה להא דמבואר ביורה דעה (סי’ רצז, יב) עגלה שמושכין אותה כלאים אסור לישוב בה אף על פי שלא הנהיג מפני ששיבתו גורמת להן שימשכו העגלה, ולכן אסור להיות אחד יושב בעגלה ואחד מנהיג, וזוהי שיטת הרמב”ם הפוסק כתנא קמא שהיושב בקרון לוקה, והוי כמנהיג בידים.

אבל באמת לא קרב זה אצל זה. גבי כלאים עצם הישיבה גורמת שימשכו העגלה, כי כן טבע הבעל חיים כשמרגיש בשיבתו, זה גופא מניעו ללכת, אם כן היושב מנהיג בשיבתו, לא כן בתוספת הבערה על ידי המשא שהבערה זו לא באה על ידי ריבוי המשא של גוף היושב מצד עצמו, אלא שהנהג הוא לבדו מרבה בהבערה בשביל ריבוי הנוסעים כדי לחזק כח ההובלה והיושב אינו עושה כלום. ואין לומר שסוף סוף הנהג מרבה בשבילו ודמיא לנכרי שהדליק את המדורה להתחמם בו שיש אוסרים לישראל דגזרינן שמא ירבה בשבילו, מכל שכן בנידון דידן”.

שמירת שבת כהלכתה דן לגבי אנשי רפואה שחוזרים הביתה האם העלייתם על הרכב גורמת להגברת צריכת הדלק :

³⁶ שם ס”ק יג.

³⁷ שיח, ב.

³⁸ יו”ד סי’ רצג.

”יש להבדיל לעניין זה בין אמבולנס וכל מכונית כבדה מחד, ומכונית נוסעים רגילה מאידך, שכם במכונית כבדה אין הימצאותו של נוסע בודד נוסף מביאה לידי הבערות נוספות של בנזין, ואף כי תצרוכת הבנזין היא גדולה יותר במקצת, הרי אין זה גורם להבערות רבות יותר אלא להבערות רבות יותר, ולית לן בה שהרי אין משנים את מהלך המנוע על ידי תוספת משא של אדם אחד - דעת מומחה. ודע דעל פי האמור כאן, אם יש לפניו כמה כלי רכב, יש להעדיף, אם אפשר, לנסוע במקרה של פיקוח נפש ברכב הקטן ביותר שהנסיעה בו צורכת מספר הבערות הקטן ביותר”³⁹.

כתב שו”ת ”יהודה יעלה” (אסאד) ⁴⁰:

”להוליך ספינה או העגלה בכח האש הדוחה ודאי לפי רבוי וכובד המשא שעל הספינה והעגלה צריך להוסיף כח האש ברבוי משקה השורף שאם תשש כח האש מן הנמנע הוא שידחה בכח חזק משא כבד מהרבה בני אדם ושאר משאות כולי עלמא מודו בזה דחיישינן שמא ירבה בשבילו... ואם כן הדא הוא דכתיב וכל שכן דמהאי טעמא אסור ההליכה בשבת בקרונות ההולכים בכח האש ותמרות עשן אף שעושיין בשביל רוב נכרים”.

לכן משמע שאם הרכבת עובדת על דלק, יש חשש שמשקלו אפילו הזעום של היהודי מוסיף להבערה ויש איסור⁴¹, אך ברכבות חשמליות וכיוצא בזה שקצב נסיעתן קבוע והן גדולות מאד, אין לחוש לדבר זה כלל, שאין הוספת הבערה בתוספת משקל זעומה של היהודי היושב בקרון, גם לשיטת שו”ת ”יהודה יעלה”.

מראית עין וזילותא לכבוד השבת

אומרת הגמרא במסכת שבת⁴²:

”אין נותנין חטין לתוך הריחים של מים אלא בכדי שיטחנו מבעוד יום. מאי טעמא? - אמר רבה: מפני שמשמעת קול. אמר ליה רב יוסף: ולימא מר משום שביתת כלים!”.

³⁹ שמירת שבת כהלכתה חלק א' פרק מ' הערה קנה.

⁴⁰ אר"ח סי' נח.

⁴¹ מצינו בהרבה מגדולי ישראל, כאשר עלו לארץ ישראל, הפליגו באוניות המונעות בקיטור, ולא חששו לתוספת משקלם על מנוע האוניה!

⁴² יח ע"א.

כתב רש"י⁴³ :

"שיטחנו מבעוד יום - מפני ששמעת את הקול, ואוּשָׁא מילתא בשבת, ואיכא זילותא".

כתב המאירי⁴⁴ :

"אין נותנין חטים לתוך רחים של מים אלא בכדי שיטחנו מפני שיש בה השמעת קול ופרסום גדול והוא זלזול שבת ויש מתירין אף בזו מדמיון האחרות ולא יראה כן".

משמע מהמאירי שאם זה במקום שכולם רואים ויודעים יש בזה זילזול בכבוד שבת.

כתב השולחן ערוך⁴⁵ :

"ומותר לתת חטים לתוך רחיים של מים, סמוך לחשיכה.

הגה : ולא חיישינן להשמעת קול, שיאמרו רחיים של פלוני טוחנות בשבת. ויש אוסרים ברחיים ובכל מקום שיש לחוש כ להשמעת קול, והכי נהוג לכתחלה, מיהו במקום פסידא יש להקל כמו שנתבאר לעיל סוף סימן רמד. ומותר להעמיד כלי משקולת שקורין זייגע"ר (פרוש שעון) מערב שבת, אף על פי שמשמיע קול להודיע השעות בשבת, כי הכל יודעים שדרכן להעמידו מאתמול".

לכאורה, לדעת הרמ"א אנו חוששים לזילותא של שבת, ולדעת השו"ע אין אנו חוששים לזילותא של שבת, ומכאן נאמר שלדעת הרמ"א יהא אסור ולדעת שו"ע יהא מותר.

אמנם, מסקנה זו אינה מוכרחת; ברור שגם השו"ע במקרים רבים אחרים, חשש למראית עין, ולזלזול של שבת, כגון מיחזי כמאן דאזיל לחינגא, או כגון תליית כביסה שיגידו שכיבס בשבת (וכן עיין ביו"ד סי' פז סעיף ג-ד ובש"ך אות ו).

כלומר, יותר פשוט לומר לדעת הרמ"א את האיסור של זילות השבת, אך אי אפשר לומר באופן גורף שלדעת השו"ע ברור שהדבר מותר, כי גם לשו"ע ישנם מקרים רבים שאסרו בהם כמו שהזכרנו לעיל.

⁴³ יח ע"א ד"ה 'שיטחנו מבעוד יום'.

⁴⁴ בית הבחירה (מאירי) מסכת שבת יח ע"א.

⁴⁵ רנב ה.

אומרת הגמרא במסכת שבת⁴⁶ :

"אמר רב יהודה אמר רב :

כל מקום שאסרו חכמים מפני מראית העין - אפילו בחדרי חדרים אסור".

אומרת הגמרא במסכת ביצה⁴⁷ :

"אין הסומא יוצא במקלו, ולא הרועה בתרמילו, ואין יוצאין בכסא, אחד האיש ואחד האשה".

כתב רש"י⁴⁸ :

"דהוי דרך חול, ואיכא זלותא דיום טוב".

כתב בשו"ת הרמב"ם⁴⁹ :

"ולפיכך חייב חטאת מאי שנא משמרת אפילו תלה הכוז והמצנפת וכיוצא בו חייב ואינו כן אלא מותר לתלות הכוז והמצנפת או אשישה וכיוצא בהם ביתד אלא אמר אב"י מדרבנן כדי שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול פירושו אמר אב"י אין הטעם באיסור תליית המשמרת מפני שהוא עושה אהל אלא אסור תלייתה מדרבנן שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול. והנה למדת שהאיסור מדרבנן הוא תליית המשמרת לפי שהמשמרת עושה מלאכה וחייב סקילה לפיכך אסור תלייתה ודכוותא אמרינן שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול אבל תליית הכוז והמצנפת וכיוצא בהן מותר לפי שאין עושין בהן מלאכה שחייבין עליה סקילה ולא אמרינן בכי הני שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול אם כן לא יאכל כדרך שהוא אוכל בחול ולא יסב כדרך שהוא מיסב בחול זה דבר ברור הוא למבין שאין אתה מוצא לעולם דברים שאסרו חכמים משום שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול אלא דברים שאפשר שירגילו למלאכה כגון מי שנשברה לו חבית של יין לא יספג ביין או יטפח בשמן שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול שאם תתיר לו שמא יבא לידי סחיטה".

מדברי הרמב"ם מבינים, שעובדין דחול הוא מעשה שיש סיכוי שיביא לידי מלאכה, כגון מי שנשברה לו חבית לא יספוג ביין או שמן (דרך חול) כי יש חשש שיבוא לידי סחיטה.

בפוסקים מצינו התייחסויות מגוונות ורבות לעניין עובדין דחול.

⁴⁶ קמו ע"ב.

⁴⁷ כה ע"ב.

⁴⁸ ד"ה 'אין הסומא'.

⁴⁹ סי' שו.

שו"ת ציץ אליעזר⁵⁰ :

"אף אי לו היו יכולים לסדר מבלי שיעברו על מלאכות האסורות, משום זילותא דשבת ויו"ט, והרבה מצינו בחז"ל שחששו משום אושא מילתא זילותא... ואין לזה שייכות לכלל המקובל שאין לנו לגזור גזירות מדעתנו, ואין מוסיפין על הגזירה, כי בכגון דא מצינו הרבה בדברי הפוסקים שגזרו משום זילותא דשבתא ועובדין דחול בגוונים שונים, וכל בכגון זה תלוי הדבר במה שבגלוי ובמציאות, ומשום כך מה שמצינו בחז"ל שאסרו במיחזי כעובדין דחול, מצינו גם בדברי הפוסקים שדימו מתוך כך לאסור כמה דברים אף על פי שאינם נוגעים בעסק מלאכה כלל, אלא שבמקום הכרח וצורך רב יש לדון להקל בזה, שרוב הפוסקים הכריעו כמאן דמתיר, ולכתחילה יש לנהוג איסור בכל מקום שיש לחוש להשמעת קול, מיהו במקום פסידא יש להקל דכן עיקר לדינא".

שו"ת חתם סופר⁵¹ :

"וצריך לומר דשאני ישיבת ספינה דיושב ושובת כמו בחדר מטתו בביתו ואינו עושה שום דבר בגופו ומיא הוא דממטי ליה והוא נח מה שאין כן בהליכתו בתוך התחום להתקרב אל סוף התחום עובר על אם תשיב משבת רגליך ואינו שובת והוא עובדא דחול טפי ועובר על שבות דאורייתא כמו שהסביר הרמב"ן ז"ל במתק לשונו ולפי זה היינו דוקא בספינה שיושב בקתדרא ואינו מתקרב במעשה גופו ויושב ועוסק בעונג שבתו כמו בביתו ממש אבל הנוסעים בדאמפן וואגן (פרוש רכבת) אינו שובת וגופו נע ונד ואי אפשר לו לעסוק בעסקי שבת בשבתו אשר רגיל בהם בביתו ומתקרב אל מקום מסחרו בשבת להיות שם ביום החול פשוט דגרע הרבה טפי ממחשיך על התחום ואיסור גמור הוא אפילו מדאורייתא להרמב"ן הנ"ל ומפורש בדברי קבלה אם תשיב משבת רגליך וגומר ממצוא חפצך כנלע"ד פשוט וברור בעזה"י".

שו"ת אגרות משה⁵² :

"ובדבר ליסע על הבאסעס וטריינס /האוטובוסים והרכבות/ ההולכים רק בעיר שליכא איסור תחומין ובאופן שלא יעמיד בשביל ישראל. הנה אף שמדינא אין נראה בזה איסור למי שלא יצטרך לשלם כגון שיאמינו לו. **מכל מקום חס וחלילה להתיר דבר כזה אף לדבר מצוה דהא איסור מראית עין ודאי יש בזה כיון שרובא דרובא לא יניחום ליסע בלא תשלומין וממילא יחשדוהו ששילם ועבר על איסור**

⁵⁰ ח"ג סי' טז, פרק יא.

⁵¹ ח"ו - ליקוטים סי' צז.

⁵² יו"ד ח"א סי' מד.

הוצאה וטלטול מוקצה. ואף אם כל בני העיר לא ישלמו נמי חס וחלילה להתיר דבר מפורסם למעשה חול שנוסעים העיקר לעשות מסחר ועבודה ואיכא בזה חלול השם גדול. ויש גם ראייה קצת לאיסור מהא דביצה דף כ"ה דאמר ובלבד שלא יכתף ופרש"י דמתחזי דרך חול ופרהסיא ולהוליך למקום רחוק טפי עיין שם בד"ה אלונקי ואם כן כל שכן הבאסעס וטריינס שהולכים למרחוק טובא. וגם שם הא אין הכוונה חוץ לתחום אלא למרחוק בתוך התחום נמי אסרו משום עובדא דחול וכל שכן בכאן. וגם בכלל אין להורות קולא במלתא דתמיהא. זהו הנלע"ד בענינים אלו ואין עתותי בידי להאריך".

נדמה לומר שלעניין נסיעה ברכבת כולם יסכימו שזה לא לכבוד השבת, הן מהצד שזה מעשה של היום יום שאדם עולה על רכבת ויורד במקום עבודתו, הן מצד שלא ניכרת השביתה של האדם, הן מצד שהרכבת עושה רעש.

המחלוקת הרוחנית בעניין מלאכות שבת

ר' אריאל קרמר

הקדמה

ישנה מחלוקת מהותית בעניין מלאכות שבת, גדריה והקשר למשכן.

הגמרא בשבת¹ מביאה שתי שיטות כנגד מה נקבעו ל"ט אבות מלאכה; רמי בר חמא לומד מסמיכות הפרשיות בין שבת למלאכת המשכן שמלאכות המשכן - האבות והתולדות - הן המלאכות האסורות בשבת, ורבי יונתן סובר שמלאכות שבת הן שלושים ותשע כנגד מספר הפעמים שמופיעה מלאכה בתורה.

חלק מן הראשונים² אומרים שהמסקנה כדעת רמי בר חמא שהמלאכות נלמדו מהמשכן.

בשיטת ר' יונתן נחלקו הראשונים בשאלה האם הוא בכל זאת לומד דבר מה מהמשכן. היראים³ סובר שרבי יונתן חולק לגמרי על רמי בר חמא וסובר שאין קשר בין שבת למשכן וחכמים הם אלו שדרשו מהי "מלאכה" וכך קבעו את אבות המלאכה ואת גדריהן.

הירושלמי מביא מחלוקת בנושא, וכל הנחלקים למדים מפסוקים את המקור ל"ט מלאכות⁴. יש מהאמוראים שהסמיכו תולדות לאבות מלאכה, ותולדה שלא מצאו לה אב הסמיכו למכה בפטיש. משמע, שהגדרת המלאכה היא בידי חכמים וגם המקור ל"ט אבות מלאכה לא קשור למשכן. עוד אומר הירושלמי: "כל אבות מלאכות מן המשכן למדו" ובהמשך מראה היכן מצינו כמה מהמלאכות במשכן. אולם מלימוד סוגיות אלה, נראה שהמשכן הוא לא המקור למלאכה אלא רק חושף שפעולה מסוימת נקראת מלאכה⁵.

מכל האמור יוצא, שהירושלמי היא שיטה ממצעת בין דעת רבי יונתן לדעת הבבלי, שכן הוא סובר שיש קשר בין שבת למשכן אולם חכמים מגדירים את המלאכות.

במאמר נתבונן בעניין המלאכה וננסה להבין דרכה את המחלוקת בצדדיה הרוחניים.

¹ מט ע"ב.

² הרשב"א, הריטב"א ולכאורה גם הרמב"ן.

³ סימן רעד, ובתועפות ראם שם.

⁴ פ"ז ה"ב.

⁵ במלאכת הוצאה שואל הירושלמי (פ"א ה"א) 'מנין שהוצאה קרויה מלאכה'. במלאכת צובע כתב 'נשמת אדם' (שבת, ט, ג) שלירושלמי לא פשוט שהיה במשכן אב 'צובעי' ולכן שאל (פ"ז ה"ב) 'מה צביעה היתה במשכן' וכן כתב במלאכת מעבד (שם ו) שלירושלמי לא פשוט שהיה מעבד במשכן לכן שאל (פ"ז ה"ב) 'מה מעבד היה במשכן'.

א. "מלאכה" בבניית העולם

בפתח הדברים נראה מתי מוזכרת המילה "מלאכה" בפעם הראשונה בתורה וננסה דרכה להבין את מהות המלאכה.

"ויכולו השמיים והארץ וכל צבאם ויכל אלוקים ביום השביעי **מלאכתו** אשר עשה וישבות ביום השביעי מכל **מלאכתו** אשר עשה ויברך אלוקים את יום השביעי ויקדש אותו כי בו שבת מכל **מלאכתו** אשר ברא אלוקים לעשות"⁶.

מתרגום יונתן בן עוזיאל על פסוקים אלו, משמע שהמלאכה היא עבודה ועל כן היא קשורה לששת ימי המעשה, לתיקון העולם, ולא לשבת.

ה'ספורנו⁷ אומר:

"כל יום שביעי העתיד בירכו שיהיה יותר מוכן משאר הימים **נפש** יתירה לאור באור החיים..."⁸.

אם כן, למדנו ששבת קשורה לבריאת העולם אך שונה משאר הימים בכך שבה אין מלאכה, ובנוסף יש בה תוספת מיוחדת והיא הנפש שבלעדיה אין קיום לששת הימים. היא המרכז, הנשמה של העולם.

ב. "מלאכה" כתיקון עולם

הרמב"ן על הפסוק "אשר ברא אלוקים לעשות", מקשר בין ששת ימי הבריאה לששת אלפי השנים של העולם כשיום השבת מכוון כנגד העולם הבא⁸: "ודע כי נכלל עוד במילת 'לעשות' כי ששת ימי בראשית הם כל ימות עולם, כי קיומו יהיה ששת אלפים שנה שלכך אמרו יומו של הקב"ה אלף שנים". אם כן, המלאכה איננה שייכת רק לבריאת העולם, אלא עודנה ממשיכה עד האלף השביעי.

ומיהו האחראי על עניין המלאכה ותיקון העולם? כותב הזוהר⁹: "אמר לו לאדם עד כאן אני הייתי משתדל **במלאכה** מכאן ואילך אתה תשתדל בה וזהו 'בראשית ברא אלוקים' קודם שיבא אדם לעולם". אם כן, ה'מלאכה' היא תיקון העולם והבאתו לשלמותו וגימורו.

⁶ בראשית ב, א-ג.

⁷ פס' ג.

⁸ כעין זה בכלי יקר, בראשית א, לא.

⁹ זהר חדש בראשית י, ב.

ג. המלאכה בעבודת אדם הראשון

לפני חטאו של אדם הראשון היה עליו לעשות מלאכה כפי שכתוב: "ויקח ה' אלוקים את האדם ויניחהו בגן עדן **לעבדה ולשמרה**"¹⁰. לאחר שחטא - קולל: "ארורה האדמה בעבורך בעצבון תאכלנה כל ימי חיידך וקוץ ודרדר תצמיח לך ואכלת את עשב השדה, בזעת אפיך תאכל לחם עד שובך אליהאדמה כי ממנה לקחת כי עפר אתה ואל עפר תשוב"¹¹.

שני דברים אינם מובנים:

- א. האם העבודה שהייתה לאדם לפני החטא היא כאותה עבודה שאחרי החטא רק ללא קללה?
- ב. אם לפני החטא היתה עבודה שונה, מהי?

תשובה לדבר נמצאת במדרש¹²:

"חבה יתירה חבב הקב"ה לאדם הראשון שבראו במקום טהור במקום בית המקדש והכניסו לאפדנו, שנאמר 'ויקח ה' אלהים את האדם ויניחהו בגן עדן', מאי זה מקום לקחו? מבית המקדש והכניסו לפלטין שלו זה גן עדן, שנאמר 'ויניחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה', ושמה תאמר כי יש מלאכה בגן עדן לפתח ולשדד את האדמה? ולא כל האלנות נצמחין מאליהן?! או שמה תאמר יש מלאכה בגן עדן להשקות את הגן? והלא כבר נהר יוצא מעדן להשקות את הגן שנאמר 'ונהר יוצא מעדן' וכו'?! ומה הלשון הזה לעבדה ולשמרה? לא אמר **לעבדה ולשמרה** אלא **לעסוק** בדברי תורה **ולשמור** את כל מצותיה, שנאמר: 'לשמור את דרך עץ החיים', ואין עץ חיים אלא תורה, שנאמר 'עץ חיים היא למחזיקים בה'¹³.

מדרש רבה¹⁴ מעלה כיוון אחר: "דבר אחר: 'לעבדה ולשמרה', אלו **הקרבתות**, שנאמר 'תעבדון את האלהים'. וכתוב 'תשמרו להקריב לי במועדו'. כלומר העבודה שהייתה לאדם הראשון היא עבודת הקורבנות.

אם כן, לפני החטא היתה לאדם עבודה שונה לגמרי מזו שלאחר החטא; לפני החטא הוא עסק בקורבנות או בתורה ולאחר החטא קולל והוצרך לכל מלאכות העולם; לחרוש לזרוע וכדו'.

¹⁰ בראשית ב, טו.

¹¹ בראשית ג, יז-יט.

¹² פרקי דרבי אליעזר פרק יב.

¹³ יש מדרשים נוספים המסבירים מהו "לעובדה ולשמרה" בסגנון דומה: הספרי (דברים מא, כד), אבות דרבי נתן (נוסח ב כא) וכן בתיקוני זהר דף סב ע"א.

¹⁴ בראשית רבה טז, ד.

את שני המדרשים פירשו אור החיים ותורת העולה.

האור החיים הקדוש מסביר ש"לעובדה ולשומרה" אלו המצוות. לפני החטא העולם היה רוחני ולא היה צורך בעבודה גשמית אלא בעבודה רוחנית בלבד. לאחר החטא התגשם העולם והוצרך לעבודה גשמית¹⁵.

'תורת העולה' אומר שצורת עבודת הקורבנות היתה כמלאכים. אם כן, לשני המדרשים עבודת אדם הראשון הייתה ברום רוחני עליון שאיננו מכירים¹⁶.

ה'שם משמואל'¹⁷ מעמיק בהבנת עבודת האדם הראשון, ומסביר שאדם הראשון נברא שלם בכל צד, הן בחלק שכלו שהוא מן העליונים, והן בגופו שהוא מן התחתונים, וכל תשוקתו היתה להידבק ביוצרו, בקב"ה. השכל משכיל והלב מתאוה ומשתוקק, ומכיוון שהיתה בו אחדות שני צדדים אלו, שכל עליון ולב תחתון, היתה עבודתו לחבר עליונים ותחתונים, קוב"ה ושכינתיה.

"וע"כ מחמת מהותו שהיה בו התאחדות חלקי השכל שמהעליונים ובחינת הלב שמתחתונים היתה תעודתו נמי ליחד ולחבר עליונים ותחתונים בתפילתו ועבודתו... וכמ"ש לעבדה ולשמרה, ובמדרש מצוות עשה ומצוות לא תעשה או קרבנות, וכמו מהותו שהיה מאחד ומקשר כל חלקיו מכל צד הן מצד השכל להגוף, ובחי' הלב ליישרו ולתקנו... כן היתה תעודתו לקשר את כל העולמות מכל צד, העליונים יפנו ויתקשרו למטה והתחתונים למעלה, וזה היתה סיבת חיותו לעד בלי מיתה אלא היו כל חלקיו קשורים זה בזה...".

מדבריו אנו מבינים, שעבודת אדם הראשון היתה לחבר עליונים ותחתונים, קוב"ה ושכינתיה, גם לדעה ש"לעבדה ולשומרה" אלו מצוות וגם לדעה שאלו הקורבנות.

חטא אדם הראשון הוביל לשינוי גדול בעולם, שינוי מהותי; העולם היה בצורה רוחנית יותר ומופשטת ולא גשמית כיום. המדרש¹⁸ אומר: "ויעש ה' אלוקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבשם", בתורתו של רבי מאיר מצאו כתנות אור" ומסביר הרמח"ל

¹⁵ אור החיים בראשית ב, טו: "יש לך לדעת כי כל הווה אינו אלא דוגמא לרוחניות, וכמו שהאדמה צריכה עבודה והזרעה והגשמה להוציא מזון האדם, גם שמירה מדברים המפסידים והמריעים לצומח, כמו כן גן עדן אשר היא היום אדמת הנפשות לבד כי הגופות נגשמו גם היא צריכה עבודה ושמירה כפי רוחניותה. הגשמה המיוחדת לה היא עסק התורה... והעבודה היא התעסקות גדול והסתכלות נמרץ בתורה שהוא עיקר מצוותה, והשמירה גם כן לבל יפרוץ גדריה ולבל יפסיד צמחיה, והיא שמירת מצוות לא תעשה אשר צריך האדם לשמור לבל עבור עליהם כי הם המפסידים כל דבר טוב". ועיין בפרדס רימונים (שער לא, ו).

¹⁶ תורת העולה חלק ב, מא: "אמנם ענין העבודה שהיה הכהן עובד, היה מורה על עבודתו, שהיה עובד האדם, אלמלא שחטא, שהיה כאחד משאר מלאכי מעלה... וזהו ענין עבודת הכהנים במקדש, בענין הקרבנות... וידוע שאלמלא שחטא האדם, היה הוא הכהן העובד, והיה במדריגות העליונים... שרצה לומר על ענין מדריגתו שהיתה בראשונה בדמות המלאך, ובמדריגתו ועיין עוד שם בחלק ג, נט.

¹⁷ ויקהל ופרה תר"פ, ד"ה 'אך בחטאו'.

¹⁸ בראשית רבה כ, יב.

בספר דעת תבונות¹⁹: "ודבר זה נתפרש הרבה כבר אצל חכמינו, שהכוונה במאמר הזה להודיע זוך ערך גופו של אדם הראשון לפני חטאו, שאחר החטא נתעבה ונעשה גס וכבד כיום הזה. וכבר ראינו דוגמא לזה בעולם, חנוך ואליהו, שגופם ממש נזדכך ונתעלה להיות כמלאכים העליונים. ופשיטא הוא שגם התנועעו ופעולותיו היו בדרך יותר דק ורוחני ודאי, כפעולות חנוך ואליהו כיום הזה". ובספרו דרך השם²⁰ הוסיף שלפני החטא, "טוב" ו-"רע" היו מאוזנים וכל אחד משך לכיוונו באותו כוח, ולאחר החטא הרע נתרבה ולכן הוא מושך חזק יותר וקשה יותר לברוח ממנו ולהגיע אל השלימות. מחמת חטאו נגזר על האדם למות וגם נגזר על העולם שיפסד ויחרב. על האדם לתקן את חטא אדם הראשון, ולהעלות את העולם למצב שהיה לפני החטא ומשם יצטרך להמשיך לתקן את העולם כתיקון שהיה צריך אדם הראשון לעשות.

ד. מלאכת האדם הראשון לאחר החטא

בעניין המלאכה שהשתנתה בעקבות חטאו של אדם הראשון, נתבונן בשתי סוגיות בברכות ובשבת²¹.

הגמרא בברכות²² אומרת: "כמה יגיעות יגע אדם הראשון עד שמצא פת לאכול חרש זורע וקצר ועמר ודש זורה וברר וטחן והרקיד ולש ואפה ואחר כך אכל... וכמה יגיעות יגע אדם הראשון עד שמצא בגד ללבוש גזז ולבן ונפץ וטוה וארג ואחר כך מצא בגד ללבוש". מחמת חטאו של אדם הראשון הוצרך לעבוד ולעשות מלאכה פיזית בשונה ממלאכתו לפני החטא²³.

בספר "פתח עיניים" ו"למנצח לדוד" הוסיפו עוד נופך במהותה של מלאכה; ה'למנצח לדוד' כתב: "יש כאן י"א מלאכות בסוד י"א סממני הקטורת, והוא סוד ה**בירור**, והמשכיל יבין על ידי מה שכתבתי לעיל כי **אדם הראשון על ידי חטאו** גרם קלקול זה בעולמות, ולכן הוצרך כל התקונים האלו לברר, אבל לעתיד לבא שיתוקן פגם אדם

¹⁹ אות רל.

²⁰ חלק א ג, ח-ט.

²¹ ישנן גמרות נוספות בנושא. סנהדרין (צט ע"ב): "אמר רבי אלעזר כל אדם לעמל נברא... הוי אומר לעמל תורה נברא", מסביר המהרש"א (ד"ה 'אם לעמל מלאכה') שלולא חטא האדם שמחמתו קולל 'בזיעת אפיך תאכל', לא היה נצרכת מלאכה והיתה נעשית מאליה (אולי זו גם כוונת הגמרא שם (נט ע"ב), שלאדם הראשון נאסר לאכול בע"ח, אלא להשתמש בהם למלאכה בלבד, שכן לא היה צריך לעמול (כך משמע מה"עין יפה", רבי יצחק פלאגי, קידושין פב ע"א).

במשנה בקידושין (פב ע"א) אומר רבי שמעון בן אלעזר: "ראית מימיך חיה ועוף שיש להם אומנות והן מתפרנסין שלא בצער... אלא שהרעותי מעשי וקפחתי את פרנסתי" והביא 'פני יהושע' שכתוצאה מחטא אדם הראשון הפרנסה בצער, וכך גם מפרש המהר"ל.

²² נח, א.

²³ כך רבים מפרשים; שיטה מקובצת בשם גבול בנימין, אסיפת זקנים, עין ישראל ושלמה משנתו.

הראשון תוציא הארץ גלוסקאות וכלי מילת כמו שאמרו רבותינו ז"ל, ולפי שחשב בן זומא שיזכה ויעלה בידו לתקן הכל, לכך היה אומר אני משכים ומוצא כל אלו מתוקנים לפני כלומר למחר יהיה האות הזה אבל לא עלה בידו...". וכן ב'פתח עיניים': "ונודע שכל אלו **המלאכות הם לברר ניצוצות הקדושה**..."

אם כן, חטאו של אדם הראשון גרם לירידת העולמות ולריבוי מלאכות שהעמל בהן נועד לתקן את החטא, לברר ניצוצות ולהעלות את העולמות חזרה למצבם המתוקן קודם החטא. תיקון העולם מקבל משמעות של תיקון חטא אדם הראשון. לאחר תיקון זה נתקן את שהיה מוטל על אדם הראשון לתקן (כדברי הרמח"ל לעיל בדרך השם).

הגמרא בשבת²⁴ אומרת:

"ותו יתיב רבן גמליאל וקא דריש עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות וכלי מילת". המפרשים מסבירים שכך היה לפני חטאו של אדם הראשון וגם לעתיד לבא לאחר שיתוקן החטא. בדומה לכך, מביא המדרש²⁵ מחלוקת בעניין נוסח ברכת המוציא ולדעת חכמים "מוציא לחם מן הארץ, שהוא **עתידי להוציא לחם מן הארץ** שנאמר: 'יהי פסת בר בארץ' (תהילים עב טז)"²⁶.

ה. מלאכה כבירור ניצוצות

נעמיק עוד בעניין חטאו של אדם הראשון והצורך בעשיית מלאכה לאחר החטא. 'אבני נזר'²⁷ אומר: "דעניין המלאכות שבגידולי קרקע משום שנתקלה האדמה בחטא עץ הדעת ועל ידי זה צריכין לכמה מלאכות **לברר הפסולת שנוזקה ע"י הקללה**..."

בית אהרון²⁸ כתב:

"היינו כל הששה ימים מחוייב האיש לעבוד ולעשות מלאכה. כמו שכתוב ששת ימים תעשה מלאכה. **כי זהו עיקר המלאכה לברר הטוב מהרע** ע"י המלאכה. ונראה כמה יגיעות יגע האדם עד שיהיה לו לחם תחלה חרישה וזריעה וקצירה. ואח"כ דישה בכדי להסיר הקש והמוץ מהגרעין אשר זהו הכל מחמת שהקליפה קדמה לפרי ומחוייב להסיר את כל הנ"ל רק לבחור הגרעין. ולטחון ולאפות ולהסיר הסובין והכל נעשה מעת שנתבלבל העולם ונתערב הרע בטוב. כי מתחלה

²⁴ ל, ב.

²⁵ בראשית רבה טו, ז.

²⁶ כך כתב רבינו בחיי בכד הקמח (ברכה, עמוד פא ועמוד תסט בהוצאת מוסד הרב קוק) וכך גם כתב הבי"ח או"ח קסז, ב וכן ספר ההפלאה על מסכת כתובות (קיא ע"ב).

²⁷ או"ח סי' קיא, אות ד.

²⁸ משפטים ד"ה ישש שנים יעבוד.

היה רצונו הפשוט שיהיה טעם עצו ופריו שוה ואולם אחר שנתהוה מה שנהוה וטעמו מעץ הדעת נתערב הכל ומוכרח הדבר להיות כמו שהוא עכשיו ומחוייבים אנחנו עם ב"י לברר הכל על ידי המלאכה שלנו".

אם כן, חטא אדם הראשון באכילתו מעץ הדעת גרם לירידת העולמות ולעירוב טוב ברע, ומחמת כן יש צורך לזקק כל דבר, להוציא את הטוב מהרע ולברר את הקדושה מהקליפה. המלאכות הן לא עונש ועמל אלא מתקנות את העולם בכך שהן מבררות טוב מהרע, אוכל מהפסולת, ניצוצות מהקליפות. כך כתב האריז"ל²⁹: "כי המלאכה מורה על הקליפות, בסוד העשייה, ששת ימי המעשה, והנה בשבת המלך והמלכה כולם נכנסים אל הקודש פנימה, ואין מהם דבר בספירות הבנין, ואז הוא השבתת הקליפה לגמרי, לפיכך נאסר בכל מין מלאכה".

בעתיד, כשייגמר התיקון, העולם יתעלה, יחזור למדרגה שהיתה קודם החטא בה אין בירורים ונגיע לעולם שכולו שבת ואין בו מלאכה.

ו. היחס בין המלאכה והשבת

לפני תפילת ערבית של שבת, יש האומרים מדברי הזוהר: "רזא דשבת איהי שבת... בנהירו דאנפין"³⁰. הזוהר נקי" פירש כך: "בכל ימות החול רגלי השכינה יורדת בין הקליפות שהם בבחינת רשות הרבים, ואז אין ז"א מתייחדת עמה כי הוא למעלה בהקדושה בסוד רשות היחיד. אבל בשבת שכל הקליפות נפרדים מן השכינה והיא נעשית בבחינת אחד כמותו, אז ז"א מתייחדת עמה, שזהו סוד ז"א יושב על כסא שלו שהיא השכינה, והוא משפיע לה מן ההשפעה שבא אצלו ממעלה, ומטעם זה אין אומרים והוא רחום בליל שבת שלא לעורר הקליפות, ויחוד זה נעשה על ידי בני" המעוררים מיין נוקבין ועל כן השכינה משפיע להם נשמות יתירות בשבת קודש". בשבת השכינה נפרדת מהקליפות, והיא עולה ומתייחדת עם הקב"ה.

בשער ההקדמות³¹ מסביר האריז"ל את טעם מלאכת בורר ומלאכת הוצאה ומתוך כך מתבררים עניינה של השבת וטעם איסור המלאכה:

"והנה ביום השבת הקליפה נבדלת מן הקדושה כנודע, ולכן מי שמוציא שפע מרשות היחיד שהיא הקדושה הנפרדת למעלה, אל אותם הניצוצות שנשארו תוך הסיגים והקליפות הנקראים רשות הרבים, חוזר לערב קודש בחול ולהתאחז

²⁹ פרי עץ חיים, מקרא קודש ה, ה ועיין באריז"ל בשער המצוות (פרשת בהר) שמרחיב ומבאר עוד בעניין המלאכות.

³⁰ שמות קלה ע"ב.

³¹ נה עג-עד ועיי"ש שהרחיב עוד בעניין.

הקליפה בקודש. וכן להפך המכניס מרשות הרבים מאותם ניצוצות הקדושה שנשארו שם כנזכר, ומעלה אותם לרשות היחיד הנזכר גם הוא גורם לערב קודש בחול... ולכן המכניס מרשות הרבים לרשות היחיד, גורם שהנוקבא דז"א תרד אל הקליפות הנקראות רשות הרבים ותברר משם הניצוצות הישנות הנז' ותעלם לרשות היחיד העליון, והנה הוא מערב קודש בחול ומוריד הנוקבא בתוך הקליפות. ונמצא כי איסור המכניס מרשות הרבים לרשות היחיד ואיסור הבורר בשבת הכל ענין אחד הוא, אלא שזה עניינו לברור למטה אוכל הקדושה מתוך פיסולת הקליפה, וזה עניינו להעלות האוכל ההוא אשר ברשות הרבים ולהכניסו ברשות היחיד".

בשבת הקדושה מתנתקת מהקליפה ולכן אין בירורים בשבת, והמברר מכניס קליפה בקדושה³².

בדברי 'שם משמואל'³³ מצאנו, **שבשבת עולים למדרגה שהיתה קודם חטאו של אדם הראשון**. המלאכה שייכת למציאות המקולקלת של אחר החטא, לברור ניצוצות ותיקון, ומכיוון שבשבת עולים למדרגה שהיתה קודם החטא, אסור לעשות מלאכה.

ז. המשכן כתיקון חטא אדה"ר

ל"ט מלאכות שבת נלמדות ממלאכות המשכן. כדי להבין מדוע, יש להבין תחילה מהו המשכן ומה הן המלאכות שנדרשו לבניינו.

המדרש³⁴ אומר:

"כיון שחטא אדם נסתלקה השכינה לרקיע הראשון, חטא קין נסתלקה לרקיע השני, חטאו דור אנוש נסתלקה לרקיע השלישי, חטאו דור המבול נסתלקה לרקיע הרביעי, חטאו דור הפלגה נסתלקה לרקיע החמישי, חטאו הסדומיים נסתלקה לרקיע השישי, חטאו המצריים נסתלקה לרקיע השביעי. וכנגדן עמדו שבעה צדיקים והורידו את השכינה מן העליונים לתחתונים, ואלו הן: אברהם הורידה מן השביעי לששי, יצחק הורידה מן הששי לחמישי, יעקב הורידה מן החמישי לרביעי, לוי הורידה מן הרביעי לשלישי, קהת הורידה מן השלישי לשני, עמרם הורידה מן השני לראשון, **משה הורידה מן העליונים לתחתונים**" וכוונת המדרש

³² עיין עוד ספר 'טעמי המצוות' לאר"י ז"ל פרשת בהר, וכן פרי עץ חיים שבת הקדמה א, יא.

³³ כי תשא תרע"ג ד"ה 'ומשה יקח', ויקרא תרע"א ד"ה 'ולפי הדברים'.

³⁴ במדבר רבה יג, ב.

שבהקמת במשכן ירדה השכינה בחזרה לתחתונים כפי שהיה קודם חטא אדם הראשון³⁵.

בית אהרון³⁶ מסביר, שאם כן, נמצא שמלאכת המשכן היא תיקון לחטא אדה"ר ומוסיף שלא זו בלבד אלא היא אף השלמת מלאכת בריאת העולם³⁷:

"והמלאכה היתה דים וגו' לעשות אותה והותר'. ובאמת הוא כעין סתירה קצת מקודם אמר 'דים' ואח"כ אמר 'והותר', ונוכל לומר כי זה מבואר בכמה מקומות **שמלאכת המשכן היה הכל מכוון נגד מעשה בראשית**. וכדאיתא במדרש כי בו שבת מכל מלאכתו. מלאכת שמים וארץ כלתה אבל מלאכת המשכן לא כלתה. **כי עיקר קיום העולם נגמר ע"י מלאכת המשכן** כי כל מה שהיה במשכן מרמז הכל נגד עולמות עליונים ואז נעשה היחוד הגמור. וזהו פירוש 'והמלאכה היתה דים' אז במעשה בראשית, 'והותר' עד מלאכת המשכן, שנגמרה בריאת העולם בעת עשיית המשכן... כי כל בנין המשכן היה דוגמא של מעלה".

ח. המשכן כתיקון לחטא העגל

כתוב בגמרא בשבת³⁸ שבהר סיני "פסקה זוהמתן" של ישראל, וכנגד "נעשה ונשמע" קיבלו שני כתרים. ביאר 'שם משמואל'³⁹ בשם האר"י, שבכך יצאו ישראל לחירות ממלאך המוות ומשעבוד מלכויות, כלומר תיקנו את חטא זוהמת הנחש - חטאו של אדם הראשון - והגיעו למדרגת אדם הראשון לפני החטא.

הזוהר⁴⁰ אומר שישראל היו צריכים לצאת ממצרים, להיכנס לארץ ישראל ולחיות בה כמלאכים. אז היה נבנה בית מקדש משמיים, עליון יותר מהבית הראשון והשני שנבנו על ידי אדם, ואותו מקדש היה בצורתו הגשמית כבית שני כשמעליו בית ראשון בצורה רוחנית. לאחר "דארגיזו קמיה במדברא", לא זכו לכך וחזון זה נדחה לעתיד לבוא.

כדבריו כתב גם 'שם משמואל'⁴¹: "היה המשכן לצורך תיקון עצמם עד שבאמצעות המשכן וכליו יעלה בידם להזדכך ולברר את כל הרפ"ח ניצוצין שנפלו בשבירת הכלים ונתבררו בעת מתן תורה, ומחמת חטא העגל חזרו ונתערבו כידוע בספרים הקדושים". אם כן, חטא

³⁵ כך גם אומרים חז"ל במדרשים נוספים: תנחומא פקודי ו, ב; בראשית רבה יט, ז.

³⁶ ויקהל ד"ה "אלה הדברים אשר ציווה ד"י".

³⁷ ויקהל ד"ה "והמלאכה היתה דים".

³⁸ קמו, א.

³⁹ ויקרא תרע"ו, ד"ה 'היוצא לנו'.

⁴⁰ ח"ג רכא ע"א.

⁴¹ כי תשא תרע"א, ד"ה 'ונראה דהנה'.

העגל הוא כחטא אדה"ר⁴² שעירב טוב ברע, וממילא חזרה הדרישה לעשות מלאכה כדי לברר את הניצוצות מהקליפה.

ספורנו⁴³ אומר שללא חטא העגל היתה השכינה שורה בכל ישראל בגלוי ולא היה צורך במשכן, כמו שנאמר **"בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך"**. רק מחמת החטא הצטמצמה השכינה להתגלות במשכן בלבד. 'שם משמואל'⁴⁴ אומר שללא החטא היה המשכן נבנה בצורה שונה; לא היה משכן במדבר, אלא ישראל היו נכנסים לארץ והיה נבנה מקדש רוחני עליון וכנגדו בארץ משכן גשמי לשם קידוש העולם. רק מחמת החטא אנחנו זקוקים למשכן גשמי לתיקון ישראל ומקדש רוחני יהיה רק בבית שלישי.

לו היה החטא מתכפר במלואו, היתה השכינה חוזרת לשרות בישראל בגלוי, אך כתב 'באר מים חיים'⁴⁵ בשם הזוהר, שאף שחטא העגל כופר, רישומו נשאר לדורות⁴⁶.

כפי שהזכרנו, בהקמת המשכן חזרה השכינה לתחתונים. אם כן, המשכן מתוקן ונמצא במדרגת אדה"ר לפני החטא, וממילא מהווה תיקון גם לחטא העגל בו חזרה זוהמת הנחש, כפי שאומר המדרש⁴⁷: "אלה פקודי המשכן משכן העדת. עדות לכל באי העולם, שנמחל להם על מעשה העגל" וכך כותב 'בית אהרון'⁴⁸: "וכל המלאכות שבמשכן היה הכל בכדי לברר הכל ולתקן את החטא של אדה"ר וגם חטא העגל".

הארה נוספת בדברי המדרש שמלאכת המשכן מכוונת כנגד בריאת העולם, ניתן ללמוד מכך שאדה"ר נברא בגן עדן ורק לאחר שחטא סולק ממנו. ע"פ דברינו, אם המשכן במדרגת אדה"ר קודם החטא, הוא במעלת גן עדן! אם כן, לכאורה, חלק מהעבודה הנעשית במשכן מקבילה לעבודת אדה"ר "לעובדה ולשומרה"⁴⁹.

⁴² כן כתב רש"י בתהילים פב, ו-ז: "אלהים אתם" - מלאכים כשנתתי לכם את התורה נתתיה לכם על מנת שאין מלאך המות שולט עוד בכם. 'אכן כאדם תמותון' - אכן כאדם הראשון תמותון **אחרי שחבלתם מעשיכם כמוהו**", כלומר, חטא העגל "חיבל" כמו חטא אדם הראשון.

⁴³ שמות כה, ט.

⁴⁴ כי תשא תרע"ו, ד"ה 'היוצא לנו'.

⁴⁵ ויקרא ט, א.

⁴⁶ אולי זו כוונת דברי חז"ל שהעונש על חטא העגל לא הסתיים, כלומר כל עוד לא תוקן החטא, יש פורענות בעולם, ואילו היה מתוקן, היו חדלות וממילא בעצם קיומן של פורענויות לאורך הדורות אנו נענשים על עוון העגל, יעויין איכה רבה א, כח: "אין לך דור ודור שאינו נוטל מחטאו של עגל", פסיקתא זוטרית (לקח טוב) שמות פרק לב; סנהדרין קב ע"א; ירושלמי תענית פ"ד ה"ה; שמות רבה מג, ב.

⁴⁷ תנחומא פקודי ב ו-ו.

⁴⁸ ויקהל ד"ה "אלה הדברים אשר ציווה ד"י".

⁴⁹ א. 'שם משמואל' (ויקרא תרע"ו ד"ה 'ולפי האמור שוב לא קשה') מחלק בין שני סוגי קורבנות; אלו שאינם דוחים שבת הם קורבנות לכפרה והדוחים שבת הם "לקרב הכוחות ולהעלות את חלקי הקדושה". משמע שקורבנות אלו פועלים כעבודת אדה"ר בגן עדן ומושכים אליהם את הניצוצות הנבררים עיי"ש. **ואם כן, קורבנות אלו הם בבחינת 'לעבדה ולשומרה'**.

ט. מלאכת בניית המשכן

ראינו שחטא אדה"ר הוריד את העולמות ממעלתם, גרם לערבב טוב ברע והברור נעשה ע"י מלאכה. כמו כן ראינו שהמשכן הוא כנגד בריאת שמיים וארץ, ומהווה תיקון לחטא אדה"ר ולחטא העגל.

אומר 'באר מים חיים'⁵⁰ שמלאכת בניית המשכן מתקנת את העולם:

"...ואכן הנה ידוע כי הל"ט מלאכות הנמצא בכל מלאכת העבודה כולם נתהוו מהל"ט קללות שנתקללו אדם וחיה והנחש. שבה נתקללה האדמה וכל צבאיה שלא תוציא צמחה כי אם על ידי עבודת המלאכות האלה... לברר ענפי הקדושה על ידי זה מכל דבר ודבר בשלושים ותשעה מלאכות הללו בכדי לאנהרא אנפי ארעא ולהוציאה מקללותיה על ידי זה להפריד הקליפה והלבוש ולתקן המאכל שהוא הפנימית הכל כנודע. **ועבור זה היה במשכן כל השלושים ותשעה מלאכות** כמאמר חז"ל (שבת צ"ו:): 'הך דהוי במשכן חשיבא נקרא אב מלאכה וכו'. **כי בזה המתיקו בחינות השלושים ותשעה קללות** להמשיך הברכות לעולם... רק על כל פנים בהשלושים ותשעה מלאכות שאנו עושין אנו ממתיקין את הקללות מעט מעט עד ביאת משיחנו במהרה בימינו אמן אם ירצה ה'".

וכך גם כותב 'בית אהרון'⁵¹: "וכל המלאכות שבמשכן היה הכל בכדי לברר הכל ולתקן את החטא של אדה"ר וגם חטא העגל".

ב. לאדם הראשון היו גם לפני החטא בירורי ניצוצות (משבירת הכלים), ואם כן גם כשפסקה זוהמת ישראל בהר סיני, והגיעו למדרגת אדה"ר לפני החטא, היו עדיין ניצוצות שהיו צריכים להתברר. אם במעלה זו אין מלאכה של בירור, איך היו מבררים את הניצוצות? 'שם משמואל' מסביר בשם האר"י שאם לא חטא ישראל היה כחם יפה להמשיך אליהם מרחוק כל חלקי הקדושה המפוזרים מסוף העולם עד סופו, אך אחר שחטאו צריכין לגלות לילך ולחזר עליהם במקומם. וכך גם היה לאדה"ר: "לעבדה ולשמרה היינו שבעבודתו בגן עדן במ"ע ול"ית וקרבות כבמדרש, היה כחו יפה להמשיך אליו לגן עדן את כל חלקי הקדושה מכל העולם".

אם כן, מתחדד מכאן עוד עניין במלאכת "לעובדה ולשומרה"; היא לא עושה בעצמה את **פעולת** הברור אלא מכוח עבודת אדם הראשון בה היו נמשכים אליו כל הניצוצות. דבר זה מתחבר עם דברי 'שם משמואל' שהבאנו בתחילת המאמר, שעבודת "לעובדה ולשומרה", קורבנות ומצוות, היא לייחד קוב"ה ושכינתה ומכוח העבודה הזו מתקבצים שאר הניצוצות המפוזרים וחוזרים לקדושה. אם כן מה גדולה היא עבודה זו המייחדת עליונים ותחתונים, קוב"ה ושכינתיה, וגורמת להמשיך ולהוריד שפע רב לכל העולמות. כזכור, אדה"ר ייחד עליונים ותחתונים על ידי הקורבנות, ואומר 'באר מים חיים' (ויקרא צו, ב) שהכהן בעבודת הקורבנות הוא "שושבינה דמטרוניתא"; השליח שעל ידו נגרם הייחוד בין קוב"ה ושכינתיה (דברינו מבוססים על 'שם משמואל' בראשית תרע"ג ד"ה 'הן האדם היה' וד"ה 'והנה ידוע במדרשים' וכן בפרשת תרומה).

⁵⁰ שמות לט, מב.

⁵¹ שמות פרשת ויקהל.

אם כן מלאכת בניית המשכן מתקנת את המציאות החסרה שאחרי החטא, כלומר, מבררת את הניצוצות מהקליפה, ולשם כך כוללת אבות מלאכה הכוללים את כל סוגי המלאכות.

אדם הראשון היה צריך "לעובדה ולשומרה", ורק מכיוון שחטא התגשמו והתרבו המלאכות. אם כן מלאכת בניית המשכן אינה מלאכת "לעובדה ולשומרה".

י. מחלוקת תלמודים במקור איסור מלאכה בשבת

כעת מובנת שיטת הבבלי שהבאנו בהקדמה: חטא אדה"ר (ולאחריו העגל) גרם לערב טוב ברע וממילא יצר צורך לברר טוב מרע, ניצוצות מקליפה. בשבת העולמות עולים למדרגה מתוקנת ולכן אסור לעשות עבודת ברורים, משום שהיא מכניסה קליפה בקדושה וגורמת קלקול גדול.

מלאכת המשכן היא מלאכה שיש בה בירורי ניצוצות מהקליפה, שכן היא מתקנת את חטא אדה"ר והעגל. לכן, בכדי לדעת אלו מלאכות יש בהן בירורי ניצוצות שאסור לעשותם בשבת יש ללמוד מהמשכן.

הבבלי לומד מהמשכן לא רק את אבות המלאכה אלא גם את התולדות, משום שבכדי שמלאכה תיאסר בשבת צריך לוודא שהיא מבררת טוב מרע⁵².

נותר להסביר את השיטות החולקות: רבי יונתן הלומד את ל"ט מלאכות שבת מהמילים "ממלאכה מלאכתו מלאכת" המופיעות ל"ט פעמים בתורה כאשר חכמים הם שביררו והסבירו (ללא קשר למשכן) מה הם האבות והתולדות, והירושלמי הממזג בין שתי השיטות בבבלי, כאשר הגדרת המלאכה מסורה בידי חכמים הקובעים מה הן התולדות, והמשכן חושף את האבות.

הרב קוק מבאר בעין איה⁵³ שבעולם יש קודש וחול, אולם כאשר כולם מכוונים ומתקבצים יחד למרכז אחד רם ותכליתי החיים כולם הם קודש קודשים. כלומר, כשהחול מכוון לקודש והקודש מופיע בחול הוא עולה ונעשה קודש קודשים, ובשבת לא רק נקודת הקודש עולה, לא רק עבודת המשכן נאסרת, אלא אף כל ענייני הטבע והעשייה - "לא רק המרכז יתעלה כי אם כל הענפים כולם", כל צדדי החיים מתקדשים בשבת. הלומד את המלאכות מן המשכן מעלה בשבת רק את נקודת הקודש. אחדות המלאכות שנעשו לתיקון עולם הן בלבד עולות ומתקדשות, אולם שאר צדדי החול עדיין רחוקים מן

⁵² כך מסביר הרב קוק בעין איה שבת ד, ד.

⁵³ שבת ד, ה עיי"ש.

השבת. לעומת זאת הלומד מ"מלאכה" סובר שכל צדדי החיים מתעלים בשבת, וגם צדדי החול המכוונים לקודש, שייכים לאותה שביתה עליונה.

הירושלמי מסמיך את אבות המלאכה למשכן מכיוון שהמשכן הוא תיקון חטא אדם הראשון והעגל, והמלאכות שנעשו לבניינו הן מלאכות שמתקנות עולם. בשבת בה אין בירורים והעולם מתוקן – "מלאכתך עשויה" - לא עושים מלאכה, ולכן חכמים חיפשו את אבות המלאכה במשכן. אולם מנגד, חכמים הם אלו שהגדירו מהי מלאכה שכן בשבת עולה לא רק נקודת הקודש, בחינת המשכן, אלא כל צדדי החיים עולים למעלה, כולם מהווים חלק מתיקון העולם. כל העשייה והחומריות ה"חולית" עולים ומתעלים בשבת לעולם בו אין עשייה ומלאכה, והכל מתוקן⁵⁴.

הירושלמי מבין שכל המלאכות הקיימות כולן הן בבחינת תיקון עולם והבאתו לשלימותו וכולן שייכות לעניין עבודת הבירורים, ואילו הבבלי סובר שלא כל צדדי החיים קשורים לתיקון עולם, אלא רק אלו הקשורים לנקודת הקודש - המשכן.

יא. מעלת השבת

כפי שראינו, 'שם משמואל' אומר שבעבודת "לעבדה ולשומרה" היה כוחו של אדה"ר יפה להמשיך אליו לגן עדן את כל חלקי הקדושה מכל העולם.

עוד ראינו בדבריו, שהקורבנות הדוחים שבת הם קורבנות המעוררים רצון בעליונים לקבל הנברר, והם הגורמים לכל הניצוצות להדבק בקדושה.

אגלי טל⁵⁵ אומר, שלפי שיטת רש"י ורמב"ם יש מחלוקת תלמודים האם לומדים איסורי מלאכה גם מהקורבנות; הירושלמי למד מהקורבנות ואילו הבבלי לא למד מהם. המחלוקת היא האם למדים מהמלאכות שעושים בשביל הקורבנות (ולא מהקרבת הקורבנות עצמה, המותרת בשבת). למשל: האם אפשר ללמוד על מלאכת הוצאה מנשיאת המנחות? האם אפשר ללמוד זורע קוצר וכדו' מהמנחות? האם סוחט הוי אב או תולדה, שלירושלמי הוי אב עם דש מכיון שהיתה סחיטה בנסכי התמיד, ולעומת זאת לבבלי סוחט הוי תולדה דדש מכיוון שלא למדים מהקורבנות?

⁵⁴ יש לחדד שלרבי יונתן אין קשר בין שבת למשכן ואם כן המלאכות לאו דווקא קשורות לתיקון חטא אדה"ר, ואילו לירושלמי לכאורה יש קשר בין המלאכות לתיקון חטא אדה"ר שקישר בין אבות המלאכה למשכן.

⁵⁵ פתיחה ס"ק טו, כג.

אולי אפשר להעז ולומר שמסתתרת כאן מחלוקת עמוקה יותר במעלת השבת. **הבבלי** סובר **שהשבת היא כמדרגת גן עדן** בו לא היו מלאכות המשכן. ואילו "לעובדה ולשומרה" (שהם הקורבנות הדוחים שבת), מותר בשבת, כיוון שזו עבודה שהיתה בגן עדן.

לעומת זאת **הירושלמי** סובר **שבשבת יש בחינה גבוהה אף מגן עדן** ואף על פי שהקורבנות הן בבחינת "לעובדה ולשומרה", מכל מקום המלאכות הכרוכות בהן אסורות בשבת, כיוון שיש לה בחינות גבוהות מגן עדן והיא מעין עולם הבא⁵⁶.

רבי יונתן אמנם סובר שאין קשר כלל בין שבת למשכן אבל נראה שלשיטתו שבת היא מעל עניין המלאכה ומעל גן עדן ולכן אין להשוות אותה אפילו לקרבנות.

יב. תורת ארץ ישראל ותורת בבל

ממחלוקת זאת אפשר לראות את ההבדל בין תורת ארץ ישראל לתורת בבל; תורת בבל מסתגרת בד' אמות של הלכה מבלי להתעסק בעולם הגשמי ותיקונו. אין מדינה ואין צבא, יש בית מדרש. בתורת ארץ ישראל הקודש מופיע בחול ומכיוון שכך החול מתעלה יחד איתו. זה ההבדל בין קודש לקודש הקודשים: הקודש נפרד מהחול ועומד לעצמו ואילו קודש הקודשים מופיע ומתגלה בטבע. לכן הבבלי אומר ששבת מנותקת מהחומר והארץ ורק נקודת הקודש, מלאכת המשכן, אסורה בשבת. לעומת זאת הירושלמי (וכן רבי יונתן שהוא תנא א"י) מבין ששבת היא קדושה עליונה יותר ומכיוון שכך היא לא מנותקת מהחיים אלא מופיעה בהם, ולכן מלאכות שבת הן לאו דווקא מלאכות המשכן אלא כל מלאכות העולם.

הרב קוק מבאר הבדל בין תורת בבל לתורת ארץ ישראל⁵⁷:

"לא רק האגדה לבדה תואר מאור הרעיון הבהיר של תורת ארץ ישראל, כי אם גם ההלכה. יסודות הסברות, נתוח הפסקים, שרשי השיטות ומובנן הכללי הנעוץ בעמקי החיים הרוחניים והמעשיים. **ולא רק התורה במובנה הלמודי, המצוי בד' אמות של הלכה, כי אם הארת החיים כולם, הכל תלוי בעושר הרעיון. מעומק התחיה הרוחנית, המוכנת לתורת ארץ ישראל, הגבולים וקירות הברזל שבין ענין לענין, בין מקצע למקצע, ילכו ויקטנו. העולם הרוחני כולו יהיה מוסקר באויר**

⁵⁶ וא"ת, אם לשבת יש בחינות גבוהות מגן עדן, ולכן למדים מלאכות שבת אפילו מקורבנות, היה לאסור אף את הקורבנות בשבת? נראה שמכיוון שאנו בעולם הזה, במציאות שאיננה שלימה הקורבנות עצמם מותרים בשבת, שאי אפשר להתכחש לכך שאיננו בעולם הבא והעולם חסר. קורבנות אלו מייחדים קוב"ה ושכינתיה ומעוררים רצון לקבל את הנבררים בימי החול ולכן הם מותרים בשבת. רק בעוה"ב שלא יהיו כלל ניצוצות מפוזרים ולא יהיה צורך לייחד קוב"ה ושכינתיה לא תהיה מלאכת "לעבדה ולשומרה" ולא יהיה קורבנות.

⁵⁷ אורות התורה יג, ד.

חיי נשמות של ארץ חיים בסקירה אחת. הוד החיים לחמדת הרזים, בדק הפלפול, והתעודדות התחיה של כנסת ישראל על אדמת הקודש, ברור הלכות והתרחבות החזיון והשירה, חפץ השקידה המצוינת וחשק ההתפתחות הגופנית, כל אלה וכיוצא בהם, שבחוץ לארץ. ובנוהג שבעולם לפני ימי התחיה העומדים אחר כתלנו, היו נדונים כרחוקים זה מזה וסותרים זה את זה, הנם עומדים לנו עתה להיות מאוגדים בחוברת של קשר ואגודת אמת, וכל אחד מסייע את חברו, להרחבתו והעמקתו, להתפשטותו ושכלולו".

אפשר לחדד יותר את ההבחנה בין הבבלי לירושלמי בשאלה האם שבת מנותקת מימי החול ומהווה מנוחה או שמא היא מעלה את כל ימי השבוע איתה ומרוממת אותם. הבבלי סובר שה"בחוץ" מייגע ומרחיק ויום שבת הוא מנוחה מ"עולם הזה"; יום של מרגוע, אך כזה שאיננו קשור לימי החול, ואף מתנתק ומתרומם מהם. לעומתו הירושלמי סובר ששבת איננה רק יום מנוחה, אלא יום של רוממות החול וחיבורו לקודש. שבת יוצקת תוכן לכל ימי החול, וגם הם מתרוממים יחד עם הקודש.

אל צפונות ברית המילה

ר' רועי זאגא

פתיחה

ברית מילה היא מצוה יקרה וחביבה עד מאד. כמעט אין אדם מישראל שלא מקיים אותה בשמחה גדולה, ואף על פי כן בכל ששה סדרי משנה אין מסכת ואף לא פרק העוסקים בברית מילה. כל הלכות מילה נלמדות מפרק אחד במסכת שבת העוסק בכך שברית מילה דוחה את השבת. האם לא היה ראוי יותר לייחד מקום בפני עצמו להלכות אלו? כנראה שדווקא ברית מילה הדוחה את השבת מלמדת על מהותה של ברית המילה. על כן, במאמר זה נלך בדרכו של רבי, מסדר המשנה, וננסה לעמוד על עניינה.

בריתו של אברהם אבינו

המשנה¹ מביאה שתי דעות בנוגע לשאלה עד כמה מותר לחלל את השבת לצורך המילה. הדעה הראשונה היא דעת ר' אליעזר המתיר כל חילול שבת הנצרך לקיום הברית, אפילו אם מדובר בהכנת הסכין. הדעה השנייה היא דעת ר' עקיבא המתיר רק דברים שלא היה אפשר להכין לפני השבת, כלומר (על פי רוב) רק המילה עצמה. למרות שההלכה נפסקה כר' עקיבא, הגמרא מאריכה לדון דווקא בשיטתו של ר' אליעזר ומקדישה לכך דף וחצי. גם אנו נלך בדרך זו, וננסה לעמוד על שיטתו של ר' אליעזר ולהבין באמצעותה את עניינה של המילה.

ר' אליעזר פותח את דבריו במקרה בו אדם שכח להביא סכין ביום שישי למקום בו תערך הברית וכך הוא אומר: "אם לא הביא כלי מערב שבת, מביאו ברשות הרבים מגולה, ובסכנה מכסהו על פי עדים". ר' אליעזר לא מסתפק באמירה שמותר להביא כלי דרך רשות הרבים לצורך המילה, אלא מוסיף ואומר שצריך להביאו דווקא מגולה, ואפילו אם יש סכנה ואי אפשר להביאו מגולה צריך להביא עדים שיראו שהוא מחזיק בידו סכין לצורך המילה. הגמרא מביאה שני טעמים אפשריים לצורך להביא את הסכין מגולה דווקא. הראשון הוא חיבוב מצוה; אדם שלוקח סכין של מילה מגולה מראה לכולם כמה הוא מחבב את המצווה. הטעם השני הוא שלא יחשדו בו שהוא מחלל את השבת שלא לצורך. הגמרא מגיעה למסקנה שהטעם הראשון הוא העיקר להלכה.

¹ שבת קל ע"א.

בן יהוידע² מפרש הלכה זו על פי דברי האריז"ל, אך כדי להבין את דבריו נרחיב מעט בביאורו של האריז"ל לברית המילה.

המילה נקראת 'בריתו של אברהם אבינו', שמידתו היא החסד. מה הקשר בין מידת החסד לברית המילה? המילה נעשית באבר השייך לחיבור שבין איש לאשתו. חיבור זה בצורתו הקדושה מבטא את האהבה ואת הרצון לתת ולהיטיב ממש כמו מידת החסד, אך כשחיבור זה נעשה בצורה מקולקלת הוא לא מביא לידי ביטוי את מידת החסד והאהבה אלא את התאוה. האריז"ל³ מבאר שהערלה מבטאת את הרע והתאוה המכסים על אותו אבר. כל עוד האבר עטוף בערלה לא תתגלה בו מידת החסד והאהבה אלא רק התאוה. עוד מוסיף האריז"ל שהערלה לא משפיעה רק על החיבור בין איש לאשתו אלא על כל אישיותו של האדם; כל עוד האדם ערל לא יתגלה בו החסד והרצון להיטיב. אמנם בסתר נשמתו של כל יהודי נמצאת מידת החסד, אך כל עוד הערלה מכסה על האבר גם מידת החסד של האדם תישאר מכוסה ולא תבוא לידי ביטוי. כשאנו מסירים את הערלה, אנו מוודאים שהתינוק לא יהיה אדם של תאוה, אלא של חסד ואהבה - מבניו של אברהם אבינו.

בן יהוידע מביא את דברי האריז"ל, ומסביר איך אורות אלה רמוזים בגימטריה של המילה 'אזמל' - הסכין בו נעשית הברית. לאחר מכן הוא כותב כך: "ולחכי סבירא ליה לרבי אליעזר שיביא הכלי שהוא האזמל מגולה משום חיבוב מצוה מפני שבו נרמזו אורות המגולים גם כן"⁴. כלומר, כיון שבברית מתגלה החסד בתינוק צריך להביא את האזמל בו רמוז אותו אור דווקא כשהוא מגולה. הבן יהוידע כרך זאת עם הטעם שמביאה הגמרא - חיבוב מצווה ונראה לבאר שהחביבות שאדם מפגין כלפי המצווה קשורה גם היא למידת החסד והאהבה, ואם הוא עושה זאת בצורה גלויה הרי שגם בכך בא לידי ביטוי החסד המתגלה בברית.

שיתף עמו מידת הרחמים

בן יהוידע הסביר את הטעם העיקרי אותו מביאה הגמרא לאזמל המגולה והוא חיבוב מצוה, אך הגמרא הזכירה טעם נוסף - מפני החשד. אף על פי שמסקנת הגמרא היא שחיבוב מצוה הוא הטעם העיקרי, כתב רש"י שגם הטעם של החשד נשאר למסקנה במקרה מסוים; בשעת הסכנה אי אפשר להביא את האזמל מגולה ולכן מביאים אותו

² ד"ה 'עיר אחת'.

³ אוצרות חיים שער האונאה פ"ג, וראה גם בעץ חיים שער נ, ג שם קישר את החסדים ליצר הטוב של התינוק.

⁴ ולא רק אורות המכוסים כמו שמבואר שם.

מכוסה, אך צריך להראותו קודם לעדים שיפריכו את החשד שיכול להיווצר ממראה אדם המטלטל חפץ טמון בבגדיו ברשות הרבים.

נביא את המשך דבריו של האר"י בעניין ברית המילה ונראה כיצד הם מבארים גם את המשך הסוגיה.

האר"י עוסק בשני סוגים של אורות; הראשון נקרא חסדים והשני נקרא גבורות. חסדים הם רצון להיטיב, להשפיע טוב לאחרים, לתת. הם קשורים למידת הרחמים ולאהבה. גבורות הן מידת הדין הבאה לידי ביטוי בתביעה לצדק, בהקפדה על סדר ועל כללים, במלחמה ברע. יש גם אהבה הנקראת 'גבורות', אך אין זו אהבה המביאה לנתינה אלא אהבה של השתוקקות: "עזה כמוות אהבה... רשפיה רשפי אש שלהבתיה"⁵. שני סוגי האורות האלה הם בסיס לנושאים רבים בקבלת האר"י.

מוסיף האר"י⁶ ומבאר שהיצר הרע מצליח להשתלט על האדם בעיקר כשהוא אוחו במידת הדין, בגבורות. כשאדם אוחו במידת הרחמים, בחסדים, קשה יותר ליצר הרע להשתלט עליו. מדוע? ניתן להבין שהרצון לעשות רע הוא ההפך מהרצון להיטיב, ולכן היצר מתקשה להשתלט על האדם האוחז ברצון להיטיב. אך מידת הדין לעומת זאת, למרות שהיא בעצמה קדושה וטובה, דומה לעיתים מבחינה חיצונית לרצון להרע. לדוגמה, גערה של הורה בבנו יכולה להראות ככעס, ולכן ליצר הרע יותר קל למשוך אותה לכיוון זה. מלחמה ברשעים יכולה להידמות לשנאה כללית לזולת, והיצר הרע אכן ינסה למשוך אותה לכך.

ישנן כמה דרכים להימלט מנטיה לרע של מידת הדין. הדרך בה נעסוק בשלב זה היא לשתף את מידת הרחמים במידת הדין: "בתחילה עלה במחשבה לבראותו במדת הדין, וראה שאין העולם מתקיים והקדים מדת רחמים ושתפה למדת הדין"⁷. כשאדם אוחו בחסדים וברצון להשפיע טוב, היצר הרע מתקשה למשוך אותו אל הרע. מידת הדין שלו נעשית פחות תקיפה והיא לא מקצינה עד לידי קלקול. נחזור לדוגמאות שהבאנו לעיל. אם ההורה המוכיח את בנו יחזיק בלבו גם את האהבה לבנו והרצון להיטיב לו, הגערה לא תהפוך לכעס. אם הלוחם יחזיק בלבו גם את האהבה לארץ ישראל ולעם ישראל הסובלים מהאויבים, המלחמה לא תגרור אותו לשנאה כללית לזולת.

נחזור לברית המילה. ראינו לעיל שבברית מתגלה בתינוק מידת החסד. לפי דברינו הרווח בכך כפול; גם מידת החסד עצמה וגם השמירה על מידת הדין. מידת החסד תעזן את מידת הדין וכך תישאר בקדושתה ולא תביא לקלקולים.

⁵ שיר השירים ח, ו.

⁶ עץ חיים שער נ, פרק ג.

⁷ רש"י בראשית א, א.

נחזור לסוגיית הגמרא, ונראה איך מהלך זה מסביר אותה היטב. הגמרא הביאה שני טעמים לצורך לקחת את האזמל מגולה: הראשון הוא חיבוב מצוה והשני הוא כדי שלא יחשדו שהמטלטל מחלל שבת. את הטעם הראשון הסביר בן יהוידע באמרו שהחיבוב המגולה והאזמל המגולה מבטאים את אורות החסדים שיתגלו בתינוק בעקבות הברית. על פי המשך דברי האר"י נוכל להבין גם את הטעם השני; החשד מבטא את מידת הדין הקשה שלא דנה לכף זכות. אם האדם ינהג בחיבוב מצווה בצורה גלויה, הוא יסיר מעליו את החשד כי החסדים המגולים בהם הוא נוהג ימתיקו את מידת הדין של הרואים. כלפי אדם שהרצון הטוב שלו גלוי קשה לנהוג בדין, והם לא ידונו אותו לכף חובה. בשביל לבטל את החשד אין צורך בחסד גלוי בצורה כל כך מובהקת כמו אדם הנוטל אזמל מגולה לעין כל ודי בכך שהרצון לקיים את הברית לא יהיה נחלתו הפרטית אלא ייודע גם לאחרים. גם ממד זה של גילוי הרצון הטוב די בו כדי להמתיק את הדין ולבטל את החשד. לכן אם הצורך היה רק לבטל את החשד די היה בעדים שיראו את הסכין, כמבואר בגמרא.

גם את המשך המשנה נוכל להבין בדרך זו: "ובסכנה מכסהו על פי עדים". אצל האר"י, היצר הרע והכוחות הרעים שבעולם דוגמת הרומאים הגוזרים גזרות על ישראל, נובעים מאותו שורש; כולם נקראים 'חיצונים' או 'קליפות'. הדרך בה ניצלים מהיצר הרע – דהיינו: המתקה של מידת הדין - תועיל גם כדי להינצל מהרומאים. ניתן להסביר זאת בכך שהיכולת של הרומאים לשלוט על ישראל נובעת ממידת הדין של הקדוש ברוך הוא המתוחה עליהם. אם נמתיק את מידת הדין כאן למטה גם הקדוש ברוך ינהג אתנו במידה כנגד מידה וימתיק את מידת הדין שלו מעלינו, וממילא הרומאים לא יוכלו לשלוט בנו. הסכנה מבטאת את הכוחות הרעים המנסים למנוע את הברית. אם נמתיק את הדין ונוסיף חסד מגולה, לא תהיה לכוחות הרעים אחיזה. העדים מצילים גם מסכנת הגזרה נגד המילה.

הגמרא ממשיכה להביא מאמרי אגדה על משנתנו המבטאים את אותו רעיון בדיוק:

"אמר ר' יצחק, עיר אחת היתה בארץ ישראל שהיו עושין כר' אליעזר והיו מתים בזמן, ולא עוד אלא שפעם אחת גזרה מלכות הרשעה גזרה על ישראל על המילה ועל אותה העיר לא גזרה".

כאן מדובר בהמשך דברי ר' אליעזר על פיהם מותר לחרות עצים ולעשות פתמים כדי להכין סכין לברית. בעיר זו היו עושים כך בכוונה כדי להראות את חביבות המצווה בעסק גדול, והדבר הציל אותם גם ממיתה שלא בזמנה וגם מגזרת המלכות. אורות החסדים המגולים בהם נהגו המתיקו את כל מידת הדין, ולמלאך המוות ומלכות הרשעה לא היתה שליטה עליהם.

עוד מביאה הגמרא שני מאמרי אגדה העוסקים בענין המילה:

”רשב”ג אומר: כל מצוה שקיבלו עליהם בשמחה כגון מילה דכתיב: ‘שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב’ עדיין עושין אותה בשמחה...”

”ר’ שמעון בן אלעזר אומר: כל מצוה שמסרו ישראל עצמן עליהם למיתה בשעת גזירת המלכות, כגון עבודה זרה ומילה, עדיין היא מוחזקת בידם...”.

שני המאמרים האלה עוסקים גם הם בשמחה הגדולה והקיום למרות הסכנה, שכפי שראינו קשורים זה בזה.

עולם שכולו שבת

הזכרנו לעיל דרך להינצל מהרע העלול להיאחז בגבורות והיא לשתף איתם גם את מידת הרחמים - החסדים. ישנה דרך נוספת והיא לא לעסוק בדברים בהם יכול להיות רע, אלא רק בדברים טובים ויפים וממילא תבוא מידת הדין לידי ביטוי רק בצדדים היפים שלה כמו השתוקקות לה’, שמירה על סדר וכד’ ללא חשש נטיה לרע.

האר”י מבאר שמידתו העיקרית של האיש היא החסדים, הרצון להשפיע טוב לעולם, אולם יש בו גם מהגבורות. ממילא, דרכו של האיש להימלט מהרע תהיה הדרך הראשונה. מכיוון שיש בו הרבה רצון להיטיב, אין הוא חושש שאם ינהג במידת הדין יגיע לרצון להרע.

מידתה של האשה לעומת זאת (בתור אשה ולא בתור אמא שזו כבר מידה אחרת) היא גבורות. הנשים מקפידות יותר על סדר וניקיון, יש להן תביעה לצדק והשתוקקות לבעליהן. לכן אוחזות הנשים בדרך השניה וחוששות מכל מצב של מלחמה וכד’. האינטואיציה שלהן גורמת להן לחשוש מהיצר הרע העלול להשתלט עליהן אם ינהגו במידת הדין בצורה כזו. דרכו של איש לכבש ואין דרכה של אשה לכבש⁸, דהיינו: הגברים השייכים למידת החסד הם המתאימים לעסוק במלחמות לפי הצורך והנשים השייכות למידת הגבורה לא מתאימות לכך.

מסביר האר”י⁹ שששת ימי החול הם כנגד ששת הספירות מחסד ועד יסוד השייכות לאיש ולכן ניתן וצריך לעסוק בהם במציאות הצריכה תיקון. בשבת מופיעה מידת המלכות הנשית, ולכן אסור לעסוק אז בתיקון הרע מחשש שידבק בנו. בשבת אנו עוסקים בעולם שכולו טוב. החיסרון של מידת המלכות מביא ליתרון שלה; מכיוון שאין היא יכולה לעסוק בדברים הצריכים תיקון, היא זוכה להתעלות לעולם שכולו קודש.

⁸ יבמות סה ע”ב.

⁹ שער המצוות פרשת בהר.

מילה דוחה את השבת

אותו הסבר שראינו לגבי חילול שבת לצורך מילה, הוא בדיוק הדרך של האיש להינצל מהרע, הדרך בה אנו נוהגים בימי החול; שיתוף החסדים כדי למתק את מידת הדין וכך לדחות את הרע.

אחת הברייתות שמביאה הגמרא¹⁰, מנסה ללמוד תחילה את הדבר מקל וחומר; מילה דוחה צרעת וצרעת דוחה עבודה הדוחה שבת. המילה דוחה צרעת מכיוון שיש בה אורות חסדים השומרים מהרע שבצרעת, הצרעת דוחה את העבודה מכיוון שהעבודה מבטאת את הגבורות של ההשתוקקות שלנו לה' - "אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה"¹¹. הגבורות צריכות להישמר מהרע ולכן מצורע לא יכול לעבוד. העבודה דוחה את השבת בגלל שהיא דומה לשבת. המילה דוחה את השבת מכיוון שאין בה מקום לחשוש ממלאכה ומעיסוק בדברים רעים האסורים בשבת. הגמרא דוחה ואומרת שאולי שבת ועבודה חמורות מצרעת אלא שכשאדם מצורע הוא לא ראוי לעבוד ובסופו של דבר מביאה הברייתא את הפסוק 'וביום השמיני'. המילה 'וביום' ממנה למדו שמילה דוחה שבת מבטאת את החסדים השייכים ליום (על פני הלילה), ואם כן הפס' מלמד את מה שלימד הקל וחומר.

במקום נוסף¹² מקשרת הגמרא את העובדה שמילה דוחה את השבת לכך שנכרתו עליה שלוש עשרה בריתות. האר"י¹³ מבאר ששלוש עשרה הבריתות נובעות משלוש עשרה מידות של רחמים. הדבר מתאים להסבר שראינו קודם על ברית המילה; על ידי הברית מתגלה בתינוק מידת הרחמים, הרצון להיטיב וזו מעלתה על השבת, בה מופיעה המלכות הנשמרת מכל רע.

כעת נביא מדברי המקובלים ובעלי החסידות שעסקו בטעם שמילה דוחה שבת ונראה איך הדברים מובנים לאחר הלימוד בדברי האר"י.

כתב רקנאטי¹⁴: "והמילה דוחה את השבת כי היא למעלה מן הכלה הכלולה", כלומר השבת שייכת למלכות (הכלה הכלולה), והברית ליסוד. מכיוון שהיסוד גדול יותר מהמלכות, דוחה המילה את השבת. המילה שייכת ליסוד וחסדיו, והשבת למלכות הנשמרת מהרע.

¹⁰ שבת קלב ע"א.

¹¹ ויקרא ו, ו.

¹² שבת קלג ע"א.

¹³ עץ חיים שער טז, ה.

¹⁴ בראשית יז, א.

שם משמואל¹⁵ כותב כך: "דהנה שבת הוא יומא דנשמתא, ועל כן עליית שבת הוא רק בפנימיות אבל בחיצוניות אין שום שינוי בסדר הטבע. מה שאין כן מצות מילה שהוא ממשיך האלקות למטה. אם כן יש במילה מה שאין בשבת, על כן דוחה אותו".

על פי דברינו גם דבריו מובנים; המילה עוסקת בתיקון העולם התחתון וממשיכה אליו אלוקות וזו מעלתה על השבת המביאה קדושה רק לפנימיות, מכיוון שאין בה כוח לתקן את העולם התחתון המעורב ברע.

ברית מילה וברית שבת

ישנו טעם נוסף המופיע בגמרא לכך שמילה דוחה שבת. הגמרא¹⁶ אומרת שגם על המילה וגם על השבת נאמרו הביטויים 'אות', 'ברית' ו-'דורות', ולכן מקיימים את ברית המילה גם בשבת. טעם זה איננו מבוסס על עליונות המילה על השבת, אלא על הדמיון בין המילה לשבת. כדי להבין את הצד השווה ביניהן נביא מדברי גדולי ישראל שהלכו בשיטה זו.

כתב שערי אורה¹⁷:

"ולפי שברית מילה ופריעה הוא סוד השבת בזכור ושמור, לפיכך המילה דוחה את השבת... נמצאת למד שברית מילה דוחה את השבת, שהיא היא המידה עצמה".

גם מערכת האלוקות¹⁸ הסביר באותה צורה וכתב כך:

"ענין המילה שהיא בגוף האדם ורומזת להשלים בו דמות עליון ולסמוך הזכור לשמור כאשר זכרתי למעלה בתחלת השער, נכון הוא לדחות את השבת בעבורה. וכאשר יחול יום שמיני בשבת ולא ימול מחלל הוא את השבת ונכרת מן השבת. וכאשר ימול בו ביום הרי הוא מקיים את השבת ומשלים את הבנין בגופו...".

שניהם מסבירים שהדמיון בין המילה לשבת הוא בחיבור זכור ושמור. מה ענינו של חיבור זה?

הגמרא¹⁹ אומרת שזכור ושמור בדיבור אחד נאמרו. כתב על כך הרמב"ן²⁰:

¹⁵ וירא תרפ"א.

¹⁶ שבת קלב ע"א.

¹⁷ שער שני הספירה התשיעית.

¹⁸ פרק י סעיף סב.

¹⁹ שבועות כ ע"ב.

²⁰ שמות כ, ח.

"ואמת הוא ג"כ כי מדת זכור רמזו במצות עשה, והוא היוצא ממדת האהבה והוא למדת הרחמים, כי העושה מצות אדוניו אהוב לו ואדוניו מרחם עליו, ומדת שמור במצות לא תעשה, והוא למדת הדין ויוצא ממדת היראה, כי הנשמר מעשות דבר הרע בעיני אדוניו ירא אותו".

הרמב"ן מפנה גם לספר הבהיר²¹ בו חיבור זכור ושמור נקרא חיבור חתן וכלה. לפי מה שראינו לעיל, שני ההסברים של הרמב"ן עולים בקנה אחד, שכן מידת החתן היא מידת הרחמים ומידת הכלה היא מדת הדין.

היכן יש בשבת חיבור של חתן וכלה? האר"י²² מבאר שמכיוון שהמלכות - הכלה - עולה בשבת לעולם שכולו קודש, היא יכולה להתייחד עם בעלה. מידה זו נקראת גם "כנסת ישראל" כי היא שורש נשמות ישראל. בשבת כנסת ישראל מתייחדת עם דודה הקדוש ברוך הוא - "לכה דודי לקראת כלה". כפי שראינו לעיל, גם בברית המילה יש חיבור של חסדים וגבורות בתוך התינוק עצמו, וגם זו בחינה של חיבור זכור ושמור. כמובן הברית הנכרתת ביננו לבין הקדוש ברוך הוא על ידי המילה אף היא דוגמת חתן וכלה.

דברים אלה עולים בקנה אחד עם הביטויים המופיעים גם בעניין המילה וגם בעניין השבת - 'אות', 'ברית' ו'דורות'. אות וברית מבטאים קשר וחיבור בין שניים. "אות היא ביני וביניכם", "ואתנה בריתי ביני ובינך". גם המושג 'דורות' קשור לחיבור בין הדוד לרעהי שכן החיבור מביא תולדות ודורות נוספים²³. ניתן להבין שזו הסיבה בגללה זכה אברהם לזרע קודש רק אחרי ברית המילה; החיבור עם הקדוש ברוך הוא הביא לתולדות ופירות - זרע קודש, יצחק אבינו.

²¹ אות קפב.

²² שער המצוות פרשת בהר.

²³ הגמרא אומרת ש'דורות' נאמר רק על מילת קטן ולא על מילת גדול המחויב למול את עצמו. יתכן להסביר שאב המל את בנו מראה שהברית עם הקדוש ברוך הוא מביאה גם לתולדות, ובזכותה זכה לבן, ממש כמו אברהם אבינו שזכה ליצחק בעקבות ברית המילה. לכן נאמר דורות דווקא באב המל את בנו.

מאמרים כלליים



מרד אבשלום

הרב יונתן מאל, ראש תוכנית הלכה

ברצוני לנסות להעיר ולהאיר מספר נקודות מוקשות בעניין מרד אבשלום מזמן הגעתו של אבשלום לירושלים עד תבוסתו במלחמה [שמואל ב טו-יט]¹.

מתוך קריאת פרקים אלו עולות מספר תמיהות:

א. מה ראה דוד להשאיר עשר פילגשים לשמור על הבית, ומדוע יש להזכיר ענין זה?

ב. מדוע קיבל אבשלום את חושי הארכי כיועצו?

ג. מדוע עצתו הראשונה של אחיתופל היא: "בא אל פילגשי אביך"?

ד. מדוע אבשלום אינו מעלה לדיון עצה זו, ואילו את העצה השניה אבשלום מעלה לדיון ושואל לדעתו של חושי?

ה. מדוע העדיף אבשלום את עצת חושי הארכי על פני עצת אחיתופל?

ו. אבשלום נתלה בשערו באלה. מדוע לא חתך אבשלום את שערו?

ז. מדוע הרג יואב את אבשלום למרות התנגדותו של דוד ופקודתו המפורשת?

ח. יחסו של דוד לאבשלום אינו מובן. אבשלום ניסה להרגו, בא אל פילגשיו, הדיח אותו מהמלכות, ודוד בכל כוחו מנסה למנוע את הריגתו ומתאבל קשות על הריגתו על ידי יואב!

ט. דוד מתפלל על אבשלום ומעלה אותו משבעה מדורי גיהנום. בדרך כלל מקובלנו ברא מזכי אבא, אבא לא מזכי ברא², אדם זוכה לעולם הבא על ידי מעשיו, איך יתכן שאבשלום מועלה לגן עדן על ידי תפילתו של דוד?

להבנה עמוקה יותר של מרד אבשלום יש להבין תחילה את דמותו של אחיתופל.

נביא מספר מקורות העוסקים באחיתופל.

¹ תודה רבה לאבי מורי ד"ר עוזיאל מאל אשר למדתי ממנו חידושים רבים הכתובים כאן, ואף הגיה ובדק מאמר זה.

² סנהדרין קד ע"א. הבן במעשיו הטובים מזכה את אביו, כיוון שמעשיו הטובים נובעים מחינוכו של אביו. האב אינו מזכה את בנו, ועיין תוספות סוטה י ע"ב ד"ה 'דאייתה'.

אומרת הגמרא³ :

”מצאו שמואל לרב יהודה נשען על בריח הדלת ובוכה.
אמר לו : שיננא⁴ מדוע אתה בוכה?
אמר לו רב יהודה לשמואל : האם קטן הדבר בעיניך מה שנאמר על אחיתופל :
’לבך יהגה אימה אִיָּה סִפֵּר אִיָּה שִׁקֵּל אִיָּה סִפֵּר את המגדלים⁵ :
’איה סופר’ - שהיו סופרים כל אותיות שבתורה.
’איה שוקל’ – שהיו שוקלים קלין וחמורין שבתורה.
’איה סופר את המגדלים’ – שהיו שונין שלש מאות הלכות במגדל הפורח באויר.
אמר רבי אמי : שלש מאות שאלות שאלו דואג ואחיתופל במגדל הפורח באויר.”

ובגמרא בסנהדרין⁶ :

”תנו רבנן : שלשה ניבטו ולא ראו ואלו הן : נבט, ואחיתופל, ואיצטגניני פרעה.
נבט ראה אש שיוצאת מאמתו. הוא סבר הוא ימלוך, ולא היא - ירבעם הוא שיצא
ממנו הוא ימלוך.
אחיתופל ראה צרעת שזרחה לו על אמתו. הוא סבר הוא ימלוך, ולא היא - בת שבע
בתו הוא שיצא ממנה שלמה מלך ישראל.”

ובמדרש⁷ :

”אחיתופל כתוב בו :
’ועצת אחיתפל אשר יעץ בימים ההם כאשר ישאל איש בדבר האלהים כן כל עצת
אחיתפל גם לדוד גם לאבשלם⁸.
’כאשר ישאל איש בדבר האלהים’, איש קרי ולא כתיב, שלא היה איש אלא מלאך.”

ובירושלמי⁹ :

”אמר רבי ירמיה אמר רב שמואל בר רב יצחק : מגילה שמסר שמואל לדוד¹⁰ אמרה
אחיתופל ברוח הקודש.
מה היה אחיתופל עושה? כשהיה אדם בא להתייעץ עמו היה אחיתופל אומר לו עשה
כך וכך.

³ חגיגה טו ע”ב.

⁴ שיננא – ביטוי שבח לאדם שנון וחרוף.

⁵ ישעיהו לג, יח.

⁶ קא ע”ב.

⁷ ילקוט שמעוני תהילים רמז תרכה ורמז תתעת.

⁸ שמואל ב טז, כג.

⁹ סנהדרין פרק עשירי הלכה ב [דף נב ע”ב].

¹⁰ בענין בנין בית המקדש – פני משה.

והיה אחיתופל מוסיף ואומר לאדם: אם אין אתה מאמין לי לך שאל באורים ותומים. והיה אותו אדם שואל באורים ותומים והיו אומרים לו בדיוק כפי שאחיתופל יעץ לו. וזה מה שנאמר¹¹:

ועצת אחיתופל אשר יעץ בימים ההם כאשר ישאל איש בדבר האלהים כן כל עצת אחיתופל גם לדוד גם לאבשלם.

ועצת אחיתופל אשר יעץ בימים ההם כאשר ישאל איש וגו', איש קרי ולא כתיב, לא יכלו הכתובים לקרותו איש¹².

ובמדרש תהילים¹³:

"אמר ר' יהודה בר יצחק: לא היה לדוד אוהב יותר מאחיתופל, והיה בעל מקטרגין שלו, והוא היה יועצו כל העצות, שנאמר: 'ואחיתופל יועץ למלך וחושי הארכי רַע המלך'¹⁴.

כיון ששמע דוד שאחיתופל בקושרים עם אבשלום, אמר דוד: 'סכל נא את עצת אחיתופל'¹⁵.

אמר ר' נחמן: לא נתיירא דוד מאדם אלא מאחיתופל.

ויאמר אחיתופל אל אבשלם בוא אל פלגשי אביך אשר הניח לשמור הבית ושמע כל ישראל כי נבאשת את אביך וחזקו ידי כל אשר אתך'¹⁶.

'בוא אל פלגשי אביך' - אחיתופל הטעה אותו המזל והיה סבור שהוא מלך והיה נותן עיניו באבשלום. אמר לו: בוא אל פלגשי אביך!

אמר לו אבשלום: וכן אתה אומר לי שאענה פלגשי אבי!

אמר לו אחיתופל: גזירת האלקים היא שאמר לאביך:

'כה אמר ה' הנני מקים עליך רעה מביתך ולקחתי את נשיך לעיניך ונתתי לרעיך ושכב עם נשיך לעיני השמש הזאת'¹⁷.

המדרש מסביר מה תכנן אחיתופל: אחרי שאבשלום יהרוג את דוד, אחיתופל ישב על אבשלום בדין על שעינה נשי אביו, לאחר מכן יהרוג את אבשלום על פי בית דין, ואז אחיתופל ימלוד!

¹¹ שמואל ב טז, כג.

¹² לאחר שנתן את העצה לאבשלום – פני משה.

¹³ מזמור נה ד"ה 'למנצח בנגינות'.

¹⁴ דברי הימים א כז, לג.

¹⁵ שמואל ב טו, לא.

¹⁶ שמואל ב טז, כא.

¹⁷ שמואל ב יב, יא.

”ולא היה אחיתופל יודע שהמלכות עומדת מבת בנו, שנאמר: 'הלא זאת בת שבע בת אליעם'¹⁸, ואליעם בן אחיתופל הגילוני”.

נסכם את העולה מהמדרשים לגבי דמותו של אחיתופל:

אחיתופל היה חכם גדול ביותר, ויש הקוראים לו מלאך.

דבריו ועצתו היו מקבילים לנאמר באורים ותומים.

תחילה היה אחיתופל חברו של דוד ורבו ואף אמר ברוח הקודש את המגילה האומרת היכן הוא מקומו ומה הם מדותיו של המקדש.

לאחר מכן ראה אחיתופל שהוא עתיד להיות מלך, תאוות הכבוד העבירתו על דעתו ועל דעת קונו, ומכאן ואילך החל לכלכל את כל מעשיו כדי לממש חזון זה.

כאן הייתה נפילתו, וכאן החלו עצותיו הרעות לאבשלום, והדרדרותו המהירה לשפלות שאין כמותה.

אפשר להבין מדוע בכה רב יהודה כשעסק במעשיו של אחיתופל;

החכם הגדול ביותר, שאמר את מגילת המקדש ברוח הקודש, הפך להיות רודף כבוד במובן השפל ביותר, שופך דמים ומגלה עריות, ונפל מאיגרא רמא לבירא עמיקתא.

איך אפשר לקרא זאת ולא לבכות!

מדוע השאיר דוד עשר נשים פילגשים לשמור הבית?

נשווה בנפשנו שמלך גוי היה תוקף את דוד, ודוד היה נאלץ לברוח מפניו מירושלים. במקרה זה, לא יעלה על הדעת שדוד היה משאיר עשר נשים פילגשים לשמור את הבית. אך כאן דוד בורח מפני אבשלום ומשאיר את הנשים. דוד רצה לשמור על קשר מסוים בינו לבין אבשלום, והעריך שאבשלום לא יעשה דבר לנשים אשר נשארו בבית. בכך דוד שומר על גבול מסוים ועל אימון כלשהו בעימות בינו לבין אבשלום, בנשי המלך אין נוגעים. הערכתו של דוד היתה שאבשלום יכבד את נשי אביו. כבוד ואימון מוגבל זה יכול לסייע בעתיד לפשרה או לתחילתה של דרך משותפת לדוד ולאבשלום.

הביטוי: "לשמור הבית" הוא ביטוי בעל משמעות כפולה;

א. תחזוק הבית הפיזי מבחינת צרכי הבית היומיומיים.

ב. שמירת קשרי המשפחה, ושמירת בית המלוכה. דוד השאיר את רוב נשיו, עשר נשים מתוך י"ח.

¹⁸ שמואל ב יא, ג.

דוד צדק בהערכתו שאבשלום לא יגע בנשים, אבשלום לא נגע בנשים בהגעתו לירושלים.
אבשלום לא הסכים מתחילה לעשות את דברי אחיתופל!

דוד לא השכיל לצפות את "עצת אחיתופל".

אחיתופל הבין את כוונת דוד, "שמירת הבית", ולכן המעשה הראשון שאחיתופל עושה הוא ליעץ לאבשלום לבא על פלגשי אביו. כך מנתק אחיתופל את החוטים האחרונים המקשרים בין דוד לבין אבשלום, ומדרדר את אבשלום למקום שהוא – אבשלום - לא התכוון לרדת אליו מתחילה. מקום שאין דרך חזרה ממנו.

כך נאמר במדרש שהובא לעיל:

"אמר לו אחיתופל לאבשלום:

בוא אל פלגשי אביך,

אמר לו אבשלום:

וכן אתה אומר לי שאענה פלגשי אבי!

אמר לו אחיתופל: גזירת האלהים היא".

עצת אחיתופל זו מכילה רובד נוסף;

כתב הרמב"ם¹⁹:

"כבוד גדול נוהגין במלך, ומשימין לו אימה ויראה בלב כל אדם, שנאמר:

שום תשים עליך מלך²⁰ שתהא אימתו עליך.

אין רוכבין על סוסו, ואין יושבין על כסאו, ואין משתמשין בשרביטו, ולא בכתרו, ולא

באחד מכל כלי תשמישיו, וכשהוא מת כולן נשרפין לפניו.

וכן לא ישתמש בעבדיו ושפחותיו ושמשיו אלא מלך אחר.

לפיכך אבישג היתה מותרת לשלמה ואסורה לאדוניה".

השתמשותו של אבשלום בפילגשי אביו מביעה משמעות כפולה:

דוד אינו מלך לגיטימי. אבשלום הוא המלך הלגיטימי. כמו כן מכאן ואילך אין דרך חזרה.

"ושמע כל ישראל כי נבאשת את אביך"²¹.

מדוע עצה ראשונה זו של אחיתופל, אינה מועלית לדיון נוסף על ידי אבשלום?

¹⁹ מלכים ומלחמות פ"ב ה"א.

²⁰ דברים יז, טו.

²¹ שמואל ב טז, כא.

אחיתופל היה היועץ הבכיר ביותר הן לדוד והן לאבשלום. ברגע שאחיתופל מייעץ לאבשלום לבא אל פילגשי אביו ואומר: "ושמע כל ישראל כי נבאשת את אביך וחזקו ידי כל אשר אתך".

מכלל הן אתה שומע לאו, לא תעשה כך – וחלשו ידי כל אשר אתך.

אם אבשלום לא יעשה עצה זו, יאמר אחיתופל: אני איני יכול להיות שותף כיון שאיני בטוח שאתה נחרץ בהחלטתך ללכת כנגד אביך. ברגע שאחיתופל מסיר את תמיכתו, ספק רב אם יש עתיד למרד אבשלום. במצב הנתון אחיתופל לא הותיר לאבשלום אפשרות לסרב או לבחון עצה זו!

בעצה השנייה מופיע הביטוי:

"ויישר הדבר בעיני אבשלום ובעיני כל זקני ישראל"²².

בעצה הראשונה ביטוי זה אינו מופיע. הטעם לכך: אבשלום עשה זאת בחוסר ברירה ולא מרצונו.

מדוע קיבל אבשלום את חושי הארכי כיועצו?

אבשלום שואל את חושי הארכי שאלה נוקבת ביותר:

"ויאמר אבשלום אל חושי זה חסדך את רעך למה לא הלכת את רעך"²³?

מדוע קיבל אבשלום את דבריו של חושי?

חושי אומר דברים שאבשלום מאד מעונין לשמוע:

"ויאמר חושי אל אבשלום לא כי אשר בחר ה'

והעם הזה

וכל איש ישראל

לו אהיה ואתו אשב.

והשנית למי אני אעבד הלוא לפני בנו כאשר עבדתי לפני אביך כן אהיה לפניך".

חושי אומר:

1. ה' בחר את אבשלום.

²² שמואל ב יז, ד.

²³ שמואל ב טז, יז.

2. העם הסובב את אבשלום בחר אותו, יש כאן נתינת חשיבות לעבדי אבשלום.

3. עם ישראל בחר את אבשלום.

4. אבשלום הוא ממשיכו של דוד.

אומר חושי לאבשלום: אני מעדיף את האמת ואת דברי ה' הרוצה בהמלכתך, על פני החברות הפרטית שלי עם אביך דוד.

אלו הם הדברים שאבשלום מצפה לשמוע.

אבשלום מקבל את האישורים הללו מיועצו של דוד ורעהו, מחושי, נופל ברשת החנופה שכורך חושי הארכי סביבו, וממנה את חושי ליועץ.

נשווה בין עצת אחיתופל לעצת חושי.

העצה השניה של אחיתופל ממוקדת ביותר:

בחירת שנים עשר אלף גבורים, מסע לילי מהיר, הריגת דוד, ובכך המלכת אבשלום מובטחת. עם הגעת אבשלום לירושלים ישנו מומנטום של הצלחת אבשלום, ושנים עשר אלף גבורים יכולים לסיים את המשימה בן לילה.

עצת חושי מסורבלת מאד.

1. הבאת כל עם ישראל תאריך זמן רב. הזמן החולף ללא הכרעה אינו טוב לאבשלום.

2. ככל שחולף הזמן יורדת המוטיבציה של אנשי ישראל להחליף את דוד.

לאט לאט חודרת לליבם המחשבה שהחליפו מלך טוב ומושיע, שמסר את נפשו למענם, בבן פושע.

3. הצבא הגדול שחושי עתיד להביא הוא חסר מוטיבציה, ולעומת זאת צבאו של דוד נחוש והחלטי.

הצבא הגדול שחושי מגייס אינו מרוויח דבר מהחלפת המלוכה מדוד לאבשלום. לעומתו, צבאו של דוד נלחם כשגבו אל הקיר.

4. צבאו של דוד חדור אמונה בה' ובצדקתו של דוד, צבאו של חושי אינו מתאפיין דווקא באמונה בה'.

חושי עצמו מעיד שעצת אחיתופל היא העצה הטובה שהרי הוא מזהיר את דוד לברוח מחשש שמא יחול שינוי ובכל זאת יבצע אחיתופל את עצתו.

”וַיֹּאמֶר חוּשִׁי אֶל צְדוֹק וְאֶל אֲבִיתָר הַכֹּהֲנִים כֹּזֵאת וְכֹזֵאת יַעֲץ אַחִיתּוֹפֵל אֶת אֲבִשְׁלָם וְאֶת זַקְנֵי יִשְׂרָאֵל וְכֹזֵאת וְכֹזֵאת יַעֲצֵתִי אֲנִי. וְעַתָּה שְׁלַחוּ מֵהָרָה וְהַגִּידוּ לְדָוִד לֵאמֹר אֵל תֵּלֶךְ הַלַּיְלָה בְּעֵרְבוֹת הַמִּדְבָּר וְגַם עֲבוּר תַּעֲבוּר פֶּן יִבְלַע לְמֶלֶךְ וְלִכְלֵל הָעַם אֲשֶׁר אֲתוּי”²⁴.

מדוע אם כן העדיף אבשלום את עצת חושי על פני עצתו השנייה של אחיתופל?

אבשלום אומר בהגיעו לירושלים²⁵: הִבּוּ לָכֶם עֲצָה מֵהַנְּעִשָׂה!

בשלב זה ניתן היה להתעלם מדוד, ולהתחיל לבסס מלוכה עם סדרי שלטון חדשים, להיטיב עם העם, לתת דגש על תחומים שדוד לא נתן את לבו עליהם וכו’.

כרגע, בטווח המידי דוד אינו מאיים על שלטונו של אבשלום, לדוד אין כוונות התקפיות אלא רק מחשבות ותחבולות כיצד הוא בורח, העם המליך מלך אחר - את אבשלום.

במקום לבסס את הקשר בין אבשלום לעם ישראל, אחיתופל מנסה לנתב את כל מאמציו של אבשלום להמשך הקרע בין דוד לאבשלום ואף לחיזוקו של קרע זה, בשעה שלא ברור שענין זה הוא הנצרך כרגע.

כמובן שלתכניותיו ארוכות הטווח של אחיתופל, הריגתו של דוד נצרכת וכנאמר לעיל. הריגה כה מהירה של דוד, הינה מעשה דרסטי וחריג ביותר ואבשלום אינו מסוגל לאמץ זאת באופן מושלם.

יתכן שמתחת להכרה אבשלום חש שמהו לא הגיוני נרקם כאן, בעצותיו של אחיתופל, משהו המסיט את אבשלום מהענין המרכזי של מלוכתו. לכן אבשלום נמנע מפעולת הריגת בזק של אביו דוד. אולי עדיף מבחינתו של אבשלום שדוד יהיה בשוליים, אולי אסיר במקום מסוים, אולי חסר השפעה, אולי בארץ אחרת. עצת אחיתופל אומרת שעוד מספר שעות דוד מת. עצה זו צודקת מבחינה צבאית, אך אינה מתקבלת באופן מלא על לבו של אבשלום, לכן אבשלום רוצה לשמוע עצה נוספת.

הבדל נוסף בין העצות; בעצת אחיתופל מודגש מאד הפן האישי של אחיתופל:

1. אבחרה

2. ואקומה

3. וארדפה

²⁴ שמואל ב יז, טו-טז.

²⁵ שמואל ב טז, כ.

4. ואבוא

5. והחרדתי

6. והכיתי

7. ואשיבה

אבשלום אינו מוזכר בדברי אחיתופל ולו פעם אחת! מחשבותיו הכמוסות של אחיתופל ורצונו למלוך פורצים מבעד לדבוריו. איני טוען שאבשלום הבין זאת באופן גלוי, אך מתחת לפני השטח יתכן שדברי אחיתופל הסבו לו אי נחת מסוים.

חושי לעומת זאת מעמיד את אבשלום במרכז העניינים²⁶.

”האסף יאסף עליך כל ישראל מן ועד באר שבע

ופניך הולכים בקרב”

שאר הביטויים מופיעים בלשון רבים ולא בלשון יחיד:

1. ובאנו

2. ונחנו

3. והשיאו כל ישראל

4. וסחבנו

עצה זו מאיימת פחות על אבשלום.

הריגת דוד מופיע באופן יותר מטושטש, יחד עם ניצחון כללי. כמו כן מודגש בדברי חושי הגיבוי הכללי שיהיה לאבשלום מעם ישראל כולו במלחמה, ובכך חושי מחניף שוב לאבשלום וכן מבטיח לו את הצלחת המלחמה [ברגע שאבשלום לא קיבל את עצתו של אחיתופל, הבין אחיתופל שאין סיכוי להמשך המרד, נתן צוואה לביתו²⁷, בחר לו את מיתת בית הדין הקלה ביותר – חנק, ומת²⁸].

מדוע לא חתך אבשלום את שעריו בעודו תלוי באלה?

²⁶ כמובן שחושי אינו שוכח להחניף גם לאחיתופל, ”לא טובה העצה אשר יעץ אחיתופל בפעם הזאת” בפעמים אחרות ודאי שעצתו טובה.

²⁷ בבא בתרא קמז ע”א.

²⁸ שמואל ב יז, כג.

אומרת הגמרא²⁹ :

”ואבשלום רוכב על הפרד ויבא הפרד תחת שובך האלה הגדולה ויחזק ראשו באלה ויותן בין השמים ובין הארץ והפרד אשר תחתיו עבר”. שקל ספסירא בעא למיפסקיה³⁰, תנא דבי רבי ישמעאל: באותה שעה נבקע שאול מתחתיו”.

מה המשמעות של דברי רבי ישמעאל: באותה שעה נבקע שאול תחתיו?

הבה ונבחן מה יתרחש אם אבשלום יחתוך את שערו, ומה יהא אם אבשלום לא יחתוך את שערו: אם אבשלום חותך את שערו הרי הוא יורד לאדמה וממשיך במרד. אם אבשלום אינו חותך את שערו ונשאר תלוי בעץ, יש סיכוי רב שהמרד יפסק כיון שאבשלום יהרג או ילקח בשבי. אבשלום מבין שאם הוא חותך את שערו וממשיך במלחמה הוא נופל בגיהנום. זוהי משמעות דברי רבי ישמעאל: ”באותה שעה נבקע שאול מתחתיו”. אבשלום מעדיף להישאר פסיבי ותלוי על העץ ובכך יש עצירה מסוימת במהלך המלחמה.

מצבו הפיזי של אבשלום - תלוי בין שמים וארץ בשערו, מקביל למצבו הרוחני, כרגע הוא תלוי בין שמים וארץ, האם יפול לגיהנום, או יחזור בתשובה!

העץ שבו אבשלום תלוי נקרא אלה, ויש בכך רמז שכל עוד הוא קשור בשערו לעץ הרי הוא קשור לאלוקים.

כיצד העלה דוד את אבשלום בתפילתו מגיהנום לגן עדן?

הגמ'³¹ מביאה את הפסוקים הבאים :

”וירגז המלך ויעל על עלית השער ויבך וכה אמר בלכתו בני אבשלום בני בני אבשלום מי יתן מותי אני תחתיד אבשלום בני בני!
ויגד ליואב הנה המלך בכה ויתאבל על אבשלם.
ותהי התשעה ביום ההוא לאבל לכל העם כי שמע העם ביום ההוא לאמר נעצב המלך על בנו.

ויתגנב העם ביום ההוא לבוא העיר כאשר יתגנב העם הנכלמים בנוסם במלחמה.
והמלך לאט את פניו ויזעק המלך קול גדול בני אבשלום אבשלום בני בני³²!

שואלת הגמ':

מדוע קרא דוד המלך שמונה פעמים ”בני”?
שבעה פעמים שהעלה את אבשלום משבעה מדורי גיהנום.

²⁹ סוטה י ע”ב.

³⁰ שקל ספסירא בעא למיפסקיה - לקח אבשלום חרב ורצה לחתוך את שערו.

³¹ סוטה י ע”ב.

³² שמואל ב יט, א-ה.

והשמיני?

יש אומרים שקירב ראשו לגופו³³.
יש אומרים שהביאו לעולם הבא.

בשלוש החלטות חשובות לא מרד אבשלום באביו באופן המרבי :

1. בענין פילגשי אביו, הכריח אחיתופל את אבשלום לבא על פילגשי אביו, אבשלום לא רצה מתחילה לעשות כך.

2. בענין הריגת דוד, הוא הכריע שלא להרוג את דוד אביו, ובניגוד לעצת אחיתופל.

3. באמצע המלחמה הוא עצר את עצמו ונשאר תלוי.

דוד ידע את כל החלטותיו של אבשלום כיון שחושי דווח לו באמצעות אחימעץ ויונתן. תפילתו של דוד הייתה "בניי" כלומר יש קשר בין אבשלום לבניי, וקשר זה יכול הוא שיעלה את אבשלום לגן עדן. לכן התפילות שדוד מתפלל על אבשלום מעלות אותו מגיהנום לגן עדן.

אבשלום התבלט והתאפיין ביופיו ובשערו.

אומרת הגמרא³⁴ :

"תנו רבנן : חמשה נבראו מעין דוגמא של מעלה, וכולן לקו בהן :
שמשון בכוחו, שאול בצווארו, אבשלום בשערו, צדקיה בעיניו, אסא ברגליו.
שמשון בכוחו, דכתיב³⁵ : ויסר כחו מעליו.
שאול בצווארו, דכתיב³⁶ : ויקח שאול את החרב ויפל עליה.
אבשלום בשערו, ויחזק ראשו באלה".

"וכאבשלום לא היה איש יפה בכל ישראל להלל מאד מכף רגלו ועד קדקדו לא היה בו מום. ובגלחו את ראשו והיה מקץ ימים לימים אשר יגלח כי כבד עליו וגלחו ושקל את שער ראשו מאתים שקלים באבן המלך"³⁷.

מהי המשמעות של ההתבלטות ביופי ובשער?

השער, אף הוא נותן יופי לאדם :

³³ שהיה ראשו רחוק מגופו וקירבו – רש"י.

³⁴ סוטה י ע"א.

³⁵ שופטים טז, יט.

³⁶ שמואל א לא, ד.

³⁷ שמואל ב יד, כה-כו.

”הנך יפה רעיתי הנך יפה עיניך יונים מבעד לצמתך שערך כעדר העזים שגלשו מהר גלעד”³⁸.

הסבי עיניך מנגדי שהם הרהיבני שערך כעדר העזים שגלשו מן הגלעד”³⁹.

היופי, הרי הוא הסידור ההרמוני השלם בין כל החלקים החיצוניים. התאמה וסימטריה של המרכיבים כולם. יכולותיו של אבשלום הם גדולות בתחומים חיצוניים, ותחומים אלו חשובים הם לקודש.

”יפת אלהים ליפת וישכן באהלי שם ויהי כנען עבד למו”⁴⁰.

אמנם יופיו של אבשלום הוא בשערו, יופי חיצוני, אך הקירוב של תכונה זו אל הקודש יש בכוחה לתת חיזוק ותוספת קדושה.

בית המקדש נקרא נוי של עולם.

דוד רצה לקרב את אבשלום ולהשתמש בכישוריו אלו לטובה.

מעין סיכום

עימות מורכב ביותר מתגלה כאן; מספר אישים נאבקו כאן על עתידה של מלכות ישראל.

הדמות המרכזית במרד אבשלום הוא אחיתופל.

המאבק העיקרי הוא בין דוד לאחיתופל; רשעותו חסרת הגבולות של אבשלום הייתה מעין כלי משחק בידיו הזדוניות של אחיתופל, אבשלום לא הבין שהוא משמש כהקדמה וכבמה למימוש שאיפותיו של אחיתופל.

דוד ניסה בכל מאודו לקחת את הצדדים החיוביים של אבשלום ולהעלותם ולחברם אל הקודש.

יואב בן צרויה קטע ניסיון זה על ידי הריגתו של אבשלום”⁴¹.

הקשר בין דוד לאבשלום הוא המעלהו לגן עדן.

³⁸ שיר השירים ד, א.

³⁹ שיר השירים ו, ה.

⁴⁰ בראשית ט, כז.

⁴¹ מה שגרם בסופו של תהליך להריגתו של יואב על ידי שלמה, עיין סנהדרין מט ע”א.

סיכון להצלת נפש

ר' אפרים שחור

מצוות "לא תעמוד על דם רעך" (ויקרא יט, טז) מחייבת להציל את חברו מסכנה. נחלקו הפוסקים האם חיובה אף במצב של כניסה לסיכון עצמי עבור המציל, או שאסור לאדם להיכנס לסכנה אפ"י לצורך הצלת חברו. גם אם אינו מחויב מן הדין להיכנס לסכנה, נשאלת השאלה האם רשאי להציל את חברו בכל זאת ממידת חסידות.

חלק מהפוסקים הגדירו את השאלה באופן הבא: ספק חייו שלו מול ודאי של חברו, מה עדיף? לדבריהם, הציור הבסיסי של השאלה הוא כאשר אדם מעמיד את חייו בספק כדי להציל בוודאות אדם המצוי בסכנת חיים ממשית, אולם, יש השפעה רבה לרמת הסיכון אליה נכנס המציל ולסיכויי ההצלחה בהצלה. בכל מקור ומקרה יש לבחון מהי רמת הסכנה למציל ולניצול, ומהם סיכויי ההצלחה. ננסה לעמוד על מקורות הדברים בבבלי ובירושלמי. ככלל, ניתן לומר שבכל הסוגיות לא הוזכר בפירוש חיוב להיכנס לסכנה, אך גם לא הוזכר בפירוש איסור כזה. גם בדברי הראשונים כמעט אין התייחסות מפורשת לדין זה והוא תלוי בפרשנות ובדיוק דבריהם.

חיוב הצלת חברו

דין "לא תעמוד על דם רעך" נלמד בגמ' בסנהדרין (עג ע"א):

"מנין לרואה את חברו שהוא טובע בנהר או חיה גוררתו או לסטין באין עליו שהוא חייב להצילו? תלמוד לומר לא תעמד על דם רעך. והא מהכא נפקא? מהתם נפקא [- למדנו זאת מפסוק אחר]: אבדת גופו מניין? תלמוד לומר והשבתו לו! אי מהתם הוה אמינא: הני מילי – בנפשיה, אבל מיטרח ומיגר אגורי - אימא לא, קא משמע לך [- משם למדנו רק להצילו בגופו, מכאן למדנו גם לטרוח ולשכור]".

בפשטות אפשר להסיק מהגמ', שהתורה חייבה טרחה בגופו ובממונו ולא יותר, וא"כ אין חיוב להיכנס לסכנת חיים. כך מפורש במאירי על הסוגיה:

"מי שראה חברו טובע בנהר או חיה גוררתו או ליסטים באים עליו חייב להשתדל בהצלתו ולא סוף דבר בעצמו **אם הוא יכול בלא סכנה** שהרי על אבדת ממונו חייב על אבדת גופו כל שכן, אלא אף על ידי אחרים. והוא, שישכור שכירים ופועלים ובקיאים באותן הדברים להצילו".

בספר 'אגודת אזוב'¹ למד מכאן שאסור להסתכן בנפשו כיוון שאינו צריך, אולם, ייתכן שבכלל טרחה בגופו הכתובה בגמ' כלולה אף כניסה לסכנה - כפשט המילה 'בנפשיה' ממש. מ"מ, דרוש פס' נוסף ללמד על ממונו, כפי שמצאנו בדברי ר"א בברכות (ס"א ע"ב):

"ר' אליעזר אומר: אם נאמר בכל נפשך למה נאמר בכל מאדך, ואם נאמר בכל מאדך למה נאמר בכל נפשך? אלא אם יש לך אדם שגופו חביב עליו מממונו לכך נאמר בכל נפשך, ואם יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו לכך נאמר בכל מאדך".

בנוסף, הברייתא עצמה מדברת על נהר, חיה ולסטים שבאופן פשוט בכניסה להצלה מהם יש סכנה. הבי"ח² כתב שמלשון הברייתא משמע שחייב להיכנס בספק סכנה להצילו, וא"כ עולה להלכה להיפך – שהגמ' היא מקור להצריך כניסה לסכנה (הבי"ח מוסיף ואומר שמשמעות הברייתא שהחויב חל אף כשלא ברור לו שיוכל להצילו, אך לשון הרמב"ם והשו"ע 'ויכול להצילו' באה לשלול הבנה זו להלכה. מ"מ נמצא שלכל הפחות כאשר ודאי יציל את חברו צריך להיכנס לסכנה).

אופן נוסף בו ניתן לדחות את הראיה הראשונה היא ע"פ הסבר הר"ן³, המבאר שהגמ' באה ללמד שאף כאשר חברו רק בספק סכנה חובה להצילו. א"כ, אפשר לומר שהטעם שלא הוזכר בגמ' חיוב להיכנס לסכנה הוא מפני שגם חברו רק ספק אם ינצל (כאמור, באופן זה אף הבי"ח סובר שאין חיוב להיכנס לסכנה).

לסיכום, שתי מסקנות הפוכות מהגמ': ע"פ ההסבר הראשון אין חיוב להיכנס לסכנה, ע"פ ההסבר השני יש.

מעשה הצלת ר' אימי

המקור העיקרי המתיר כניסה לסכנה מופיע בירושלמי (תרומות פ"ח ה"ד):

"רבי אימי איתצד בסיפסיפה [-נשבה]. אמר ר' יונתן: יכרך המת בסדינו [-התייאש מלהצילו]. אמר ר' שמעון בן לקיש: עד דאנא קטיל אנא מתקטיל, אנא איזיל ומשיזיב ליה בחיילא [-בעודי הורג אני נהרג, אלך ואצילו בכח]. אזל ופייסון ויהבוניה ליה [-נתנוהו לו]."

¹ הרב זאב נחום, אביו של ה'אבני נזר'. חלק א', סוגיה דמחתרת, אות י"א (דף קה ע"ב, דפוס ורשא תרס"ו). דבריו מובאים בסמ"ע ובציץ אליעזר המובאים להלן.

² חו"מ תכו, סק"ב.

³ בחידושים שם, סוף ד"ה יוכי מה'.

מהמילים 'אנא מתקטילי מוכח שר"ל נכנס לספק סכנה ברמה מסוימת. גם את משמעות המילה "סיפסיפה" פירש ה'פני משה':⁴ "מקום סכנה הרבה שכל הניצוד שם סוף נספה". עפ"ז אפשר להסביר שנחלקו ר' יונתן ור"ל האם צריך להיכנס לסכנה להצלת חברו. כך לכא' למד הגהות מיימוניות⁵: "בירושלמי מסיק אפי' להכניס עצמו בספק סכנה חייב", וטעמו, שפסק כר"ל דעבד עובדא בנפשיה⁶.

הבי"ז⁷ כתב שטעם הדבר הוא שוודאי של חברו עדיף מספק שלו. ע"פ טעם זה כ' הציץ אליעזר⁸ שכאשר אף ספק אם חברו ינצל, נראה שלכו"ע אין להסתכן בהצלתו.

הסבר נוסף בירושלמי

ניתן להסביר שההבדל בין האמוראים היה ביכולת – עבור ר' יונתן הסכנה היתה נוטה לוודאית, ועבור ר"ל שהיה גיבור לא היתה סכנה גדולה ולכן הציל את ר' אימי. כך נראה שלמד הרדב"ז⁹:

"להציל נפש חברו... אפי' במקום דאיכא ספק סכנה חייב להציל והכי איתא בירושלמי. ומ"מ אם הספק נוטה אל הודאי אינו חייב למסור עצמו להציל את חברו ואפי' בספק מוכרע אינו חייב למסור נפשו דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי דילמא דמא דידיה סומק טפי אבל אם הספק אינו מוכרע אלא נוטה אל ההצלה והוא לא יסתכן ולא הציל עבר על לא תעמוד על דם רעך".

בדבריו מפורש שהבין שהספק נוטה להצלה. ע"פ הסבר זה ניתן לבאר שהגמי לא הביאה מחלוקת אמוראים בדין אלא מעשה משום שאין מחלוקת מהי ההלכה.

ע"פ האמור ייתכן לבאר את הירושלמי ואת הבבלי ביתר חידוד, שכיוון שדין זה מסור לכ"א ע"פ יכולתו, לא מורים לאדם להיכנס לסכנה, אלא אם יאמוד שיכול להציל - יעשה מעצמו (בבחינת 'הלכה ואין מורים כן'). כך ניתן להסביר מדוע בגמי בסנהדרין אין חיוב להיכנס לספק סכנה.

⁴ שם.

⁵ דפוס קושטא, מובא בכס"מ הל' רוצח פ"א הי"ד, ובבי" חו"מ סי' תכו סק"ב.

⁶ לשון הציץ אליעזר ח"ט סי' מה.

⁷ שם, וכ"כ בכס"מ שם.

⁸ חיי"ג סי' ק.

⁹ סי' אלף תקפב, מובא בהרחבה בהמשך.

הסבר שלישי לדברי הירושלמי

ייתכן שר"ל מודה לר' יונתן שאסור להסתכן מעיקר הדין, אך הציל את ר' אימי ממידת חסידות. סיוע לכך ניתן להביא מתחילת הסוגיה; מעשהו של ר"ל מובא לאחר דיון במסירת אדם למלכות, ושם מפורש שקיימת מידת חסידות מעבר לשורת הדין:

"עולא בר קושב תבעתיה מלכותא [-נרדף ע"י המלכות], ערק ואזיל ליה ללוד גבי ריב"ל [-ברח ללוד אצל ריב"ל]. אתון ואקפון מדינתא [-צרו על העיר]. אמרו להן: אין לית אתון יהבון ליה לן, אנן מחרבין מדינתא [-אם לא תתנוהו תחרב העיר]. סלק גביה ריב"ל ופייסיה ויהביה לון [-ריב"ל שכנעו ונתנו להם], והוה אליהו זכור לטוב יליף מתגלי עלוי ולא אתגלי [-אליהו הפסיק להגלות לריב"ל], וצם כמה צומין ואיתגלי עלוי [-ונגלה לו]. אמר ליה [-אליהו]: ולמסורות [-מלשין] אני נגלה? א"ל: ולא משנה [-כדין] עשיתי? א"ל: וזו משנת החסידים?".

ניתן לבאר שהקשר בין שני המעשים בגמ' הוא שהדין תלוי במדרגת האדם. כך למד הנצי"ב¹⁰ להלכה, שאע"פ שמן הדין א"צ להיכנס לסכנה להצלת חברו, ממידת חסידות מותר. הנצי"ב מסייג ואומר שכיוון שזו חסידות במסירות נפש היא אסורה לדעת הרמב"ם¹¹ האוסר למסור נפשו במקום שאין חיוב¹².

בהבדל בין שני ההסברים האחרונים נעוצה מחלוקת הפוסקים האם יש מקום למידת חסידות בכניסה לסכנה; הרדב"ז שהסביר באופן השני דלעיל תולה את חילוקי הדינים להלכה ברמת הסיכון, ולשיטתו המסתכן במקום שאין צורך מן הדין הרי הוא חסיד שוטה. לעומתו הנצי"ב שהסביר באופן השלישי מוציא מירושלמי זה מקור מפורש להיתר כניסה לסכנה ממידת חסידות.

למרות ההבדל בביאור הירושלמי, להלכה נראה לצמצם את המחלוקת ולומר שאף לדעת הנצי"ב אין היתר גורף להסתכן במצבים בהם הסיכון גדול מאד וסיכויי הצלה קטן. לא מסתבר שמידת חסידות היא לנהוג בפזיזות וסכנה יתירה כאשר התוצאה עלולה להיות אסון כפול. מידת חסידות בכל מקום היא נטיה מעטה משורת הדין (כדברי הרמב"ם

¹⁰ העמק שאלה, שאילתא קכט, אות ד.

¹¹ הלכות יסודי התורה פ"ה ה"ד.

¹² יש להעיר שהרמב"ם (שם ה"ה) פסק את 'משנת חסידים' המובאת בירושלמי הנ"ל, שאם ייחדו ואמרו תנו לנו פלוני שהיה מחויב מיתה או נהרוג כולכם - ימסרוהו, ואין מורין להם כן לכתחילה. הפתי"ש (יו"ד קנ"ז סק"ד) הביא מתשובת בית יעקב שפי' שמש"כ הרמב"ם אין מורין כן לכתחילה היינו שאם בא אצלם חייב מיתה ויש לחוש שיהיו מוכרחים למסורו אסור לקבלו. הטי"ז (שם סק"ז) פירש כפשוטו שלא ישתדל במסירתו בידים אלא יניח לציבור שימסרו מאליהם, אך פשוט שאין הכוונה להניח שיהרג כל הציבור ממידת חסידות. לקמן יבואר שאף לשיטת הנצי"ב לא שייכת מידת חסידות במקום ציבור וטף דלאו בני מחילה נינהו. אמנם בדברי המאירי בחיבור התשובה (א, פז) מפורש שיש בזה מידת חסידות שכי' שצריך לקדש עצמו במותר לו ולמסור עצמו לסכנה קודם שימסור נפש א' מישראל. מ"מ, אין מדבריו ראייה לעיקר שאלתנו בכניסה לסכנה להצלת חברו, שדבריו הם חסידות בשב ואל תעשה.

בהלכות דעות¹³: "מי שהוא מדקדק על עצמו ביותר ויתרחק מדעה בינונית מעט לצד זה או לצד זה נקרא חסיד", וגם כאן היא כאשר המציל נכנס לספק שקול או נוטה מעט לסכנה. בנוסף, שמעתי מהרב ליאור שליט"א שההיתר הוא דווקא במקום צורך חריג, כגון הצלת ת"ח גדול בדורו כמעשה ר"ל, וכעין מש"כ הנמוק"י¹⁴ שאדם גדול וחסיד יכול למסור עצמו על מצווה קלה בשעה שהדור צריך לכך.

לסיכום, לפי ההסבר הראשון נלמד להלכה מר"ל שחובה להיכנס לסכנה להצלת חברו, וזהו מקורו של ההגהות מיימוניות. משני ההסברים האחרונים עולה להלכה שאין חיוב להיכנס לסכנה להצלת חברו, וע"פ ההסבר השלישי מעשהו של ר"ל מלמד היתר להסתכן ממד"ח.

חיך וחיי חברך – מח' בן פטורא ור"ע

גמ' נוספת ממנה יש שרצו להביא ראיה לסוגייתנו היא מח' התנאים במס' ב"מ (ס"ב ע"א):

"שנים שהיו מהלכין בדרך, וביד אחד מהן קיתון של מים, אם שותין שניהם - מתים, ואם שותה אחד מהן - מגיע לישוב. דרש בן פטורא: מוטב שישתו שניהם וימותו, ואל יראה אחד מהם במיתתו של חברו. עד שבא רבי עקיבא ולימד: וחי אחיך עמך - חיך קודמים לחיי חבריך".

קשה לומר שיש כאן נידון של ספק סכנה שלו מול הצלת חברו¹⁵, מכיוון שקרוב לוודאי שגם חברו לא ינצל – 'אם שותין שניהם מתים'. במצב כזה לא שייכת אף סברת הב"י שוודאי דחבריה עדיף מספק דידיה.

אפשר לומר שבן פטורא סובר שמצווה להחיות את חברו מכיוון שאינו יודע מה יהיה מחר (מוות בצמא לוקח שעות או ימים וקיים סיכוי שימצאו מים או שיירה), וכיוון שהסכנה עתידית היא אינה עומדת בפני החיוב העכשווי להציל את חברו. ר"ע סובר שכיוון שקרוב לוודאי שלא ימצאו מים, חיך קודמים אע"פ שהסכנה אינה מיידית.

ע"פ הסבר זה מחלוקתם אינה נוגעת לענייננו; ייתכן שאם היה חברו ניצל בוודאות ע"י המים היה ר"ע מודה שאפשר להסתכן, ומאידך לסכנה עכשווית אף בן פטורא היה מודה שאסור להיכנס.

¹³ פ"א ה"ה.

¹⁴ סנהדרין יח ע"א בדפי הרי"ף.

¹⁵ עיין העמק שאלה, שאילתא קמו, אות ד שביאר בדרך זו, וכן הביא הציץ אליעזר בשם מהר"ם שיק.

כביסת בני העיר וחיי עיר אחרת – מח' רבנן ור' יוסי

מקור עיקרי וחשוב לסוגייתנו הוא מח' תנאים נוספת המופיעה במס' נדרים (פ' ע"ב):

"ורמי דרבי יוסי אדר' יוסי: מעיין של בני העיר, חייהן וחיי אחרים - חייהן קודמין לחיי אחרים, בהמתם ובהמת אחרים - בהמתם קודמת לבהמת אחרים, כביסתן וכביסת אחרים - כביסתן קודמת לכביסת אחרים, חיי אחרים וכביסתן - חיי אחרים קודמין לכביסתן, רבי יוסי אומר: כביסתן קודמת לחיי אחרים; השתא כביסה אמר רבי יוסי יש בה צער, גוף כולו לא כל שכן! [-סתירה בדברי ר' יוסי שלעניין נדרים אמר שרחיצה אין בה עינוי נפש, ולענייננו מעדיף אפי' כביסה משתיית עיר אחרת?] אמרי: אין, כביסה אלימא לר' יוסי, דאמר שמואל: האי ערבוביתא דרישא מתיא לידי עורא, ערבוביתא דמאני מתיא לידי שעמומיתא, ערבוביתא דגופא מתיא לידי שיחני וכיבי [-אכן כביסה חשובה מרחיצה לר' יוסי, שזיהום הבגדים מביא לשעמום (ר"ן: שגעון שאין לו רפואה), והוא קשה יותר מלכלוך הראש המביא לעיוורון ומלכלוך הגוף המביא לשחין ואבעבועות]. שלחו מתם: הזהרו בערבוביתא... הא דתניא, ר' יוסי אומר: כביסתן קודמין לחיי אחרים, קרא מנלן? א"ל, דכתיב: ומגרשיהם יהיו לבהמתם וגו', מאי חייתם? אילימא חיה, והלא חיה בכלל בהמה היא! אלא מאי חייתם? חיותא ממש, פשיטא! אלא לאו כביסה, דהא איכא צערא דערבוביתא [- מקורו של ר' יוסי הוא מהפס' ולכל חייתם]."

בתוספתא¹⁶ מפורש עוד יותר מכך:

"אחרים ובהמתן - חיי אחרים קודמים לבהמתן. ר' יוסי אומר: בהמתן קודמת לחיי אחרים."

בדברי ר' יוסי מפורש שאפי' צער גדול כחוסר בכביסה או בבהמות קודם לחיי עיר אחרת! ב'בית שמואל' באבן העזר¹⁷ אכן נראה שלמד כפשט הדברים שר' יוסי סובר שצער חיי נפש שלו קודם לחיי חברו.

חלק מהאחרונים¹⁸ התקשו בדבר עד שנדחקו לומר שחיי עיר אחרת אינה כפשוטו, והכוונה היא לשתייה מרווחת לרוויה של בני עיר אחרת, אך לא שתיה שבלעדיה ימותו בצמא שאף לר' יוסי קודמת לכביסתן ובהמתן. לדבריהם נמצא שהתוספתא לא לימדה דבר הנוגע לדיני סכנת נפשות, אלא סדרי עדיפויות בין צרכים אחרים.

אמנם, אפשר לומר שרבנן ור' יוסי חלוקים האם הימנעות מכביסה מוגדרת כסכנת נפשות; ר' יוסי רואה את הסכנה כמוחשית, ורבנן לא. כך תבואר דרשת ר' יוסי 'ולכל

¹⁶ ב"מ פ"א הי"ד.

¹⁷ ס"י פ"ק טו

¹⁸ חזון יחזקאל על התוספתא שם, שו"ת אחיעזר ח"ב, כג סוף אות ב.

חייתם', שהיה צריך פסוק ללמד שכביסה מוגדרת כחיי נפש. עפ"ז נצטרך לומר שר' יוסי מגדיר גם חוסר בבהמות כגורם לסכנת נפשות ממשית. ע"פ הסבר זה עולה להלכה שכל עוד אין סכנה מוחשית חייבים להציל את בני העיר האחרת, אך גם רבנן וגם ר' יוסי מודים שכאשר הסכנה ממשית אין להיכנס לסכנה לצורך הצלת עיר אחרת. כהסבר זה נראה שלמד ה'באר היטב'¹⁹.

הנצי"ב²⁰ מציע הסבר שלישי למחלוקת; רבנן ור' יוסי חלוקים בשאלה העקרונית האם להיכנס לספק סכנה להצלת אחר; רבנן סוברים שצריך ור' יוסי סובר שלא צריך. אע"פ ששיטת הנצי"ב (הובאה לעיל בביאור הירושלמי) שממידת חסידות מותר להסתכן, בעיר שלימה לא שייך היתר כזה מכיוון שיש בה טף דלאו בני מחילה נינהו. בעל השאלות²¹ פסק כר' יוסי, וע"פ הסבר הנצי"ב נמצא שלהלכה א"צ להיכנס לסכנה להצלת חברו.

לסיכום, לפי ההסבר הראשון אין ראייה להלכה מהסוגיה לפי ההסבר השני לא צריך להיכנס לסכנה (לכל הפחות מעיקר הדין), ולהסבר השלישי ההלכה תלויה בפסיקה בין התנאים. תימה מדוע מלבד בעל השאלות שפסק כר' יוסי, שאר הפוסקים (רי"ף, רמב"ם, רא"ש, טור ושו"ע) שתקו ממחלוקת זו ולא הביאו אותה להלכה כלל.²²

ר"ט ובני גלילא

מקור נוסף לסוגייתנו הוא מעשה בר' טרפון במס' נדה (סא ע"א):

"אמר רבא: האי לישנא בישא, אף על פי דלקבולי לא מבעי - מיחש ליה מבעי [-אע"פ שאין לקבל לה"ר, לחוש לו צריך]. הנהו בני גלילא דנפק עלייהו קלא דקטול נפשא [בני הגליל יצא עליהם קול שהרגו אדם], אתו לקמיה דרבי טרפון, אמרו ליה: לטמרינן מר! [-בקשו מר"ט שיחביאם] אמר להו: היכי נעביד? אי לא אטמרינכו - חזו יתייכו [-אם לא אסתירכם תתפסו], אטמרינכו [-אסתירכם] - הא אמור רבנן האי לישנא בישא, אף על גב דלקבולי לא מבעי מיחש ליה מבעי [הרי צריך לחוש ללה"ר], זילו אתון טמרו נפשייכו [-לכו והחביאו עצמכם]".

הראשונים²³ בשם רב אחאי כתבו שהחשש של ר"ט היה שאם יסתירם יסתכן. א"כ, מדברי ר"ט מוכח שאילו היה יודע בוודאות שלא הרגו היה מסתכן עבורם מדינא או עכ"פ

¹⁹ אבה"ע סי' פ ס"ק יד.

²⁰ העמק שאלה, שאילתא קמז, אות ד.

²¹ שאילתא קמז.

²² בבית שמואל ובבאר היטב הנ"ל נשארו בתימה מניין שהלכה כר' יוסי, ובחכמת שלמה שם כ' שהרמב"ם פסק כרבנן.

²³ תוסי' (ד"ה 'אטמרינכו'), תורא"ש ורא"ש שם.

ממידת חסידות²⁴, ורק מפני שלמיחש מבעי שמא הרגו אינו צריך להסתירם בידיים. הדברים מתאימים למובא בירושלמי שהחייב מיתה למלכות ומסכן את כל בני העיר - מוסרים אותו, ואפי' למובא שם שאין זו משנת חסידים, מ"מ בידיים ודאי לא צריך להביא סכנה על עצמו.

אולם, בשאלות דרב אחאי שלפנינו²⁵ דברי ר"ט כתובים באופן אחר: "דילמא איתא למילתא ולא מסתייעא מילתייכו וגרמיתון צערא לדילי". אם כן, ר"ט לא רצה לקבלם עבור צער בעלמא. לכן נראה לדבריו שהיו יכולים למצוא מסתור אחר בנקל ור"ט לא היה עושה עמהם אלא גמ"ח לנוחותם, ולכן למיחש מבעי מכל נזק או צער שיבוא עליו (או שנאמר בדוחק שגם בני גלילא לא היו בסכנת חיים). ע"פ הסבר זה אין להוכיח מסוגיה זו לענייננו.

רש"י מפרש (ד"ה 'מיחש'): "שמא הרגתם ואסור להציל אתכם". בדבריו לא מוזכר שר"ט היה בסכנה. הראשונים²⁶ הבינו בדבריו שר"ט חשש שמא הרגו והרי הם רוצחים ואין להטיב להם, והתקשו כיצד בגלל קול בעלמא נמנע מלהציל נפש מישראל. החפץ חיים²⁶ מבאר את רש"י בשני אופנים: א. אסור להצילם ולסייע להם כלל מחשש לסכנה **עתידי** שירצחו עוד (בדומה למימרא הקודמת בגמ' על גדליה בן אחיקם). ב. מדובר שהיו יכולים להציל עצמם באופן אחר ור"ט לא מנע מהם הצלה, ולכן אסור להצילם משום חשש סיוע לעוברי עבירה במעשה העבירה עצמו²⁷. ע"פ שני הסברים אלה אין להוכיח מסוגיה זו דבר לענייננו (אא"כ נפרש בדוחק שגם לרש"י ר"ט היה בסכנה ואסור להכניס עצמו בידיים לסכנה).

לסיכום, מסוגיה זו ניתן להתיר להיכנס לסכנה לכל הפחות ממידת חסידות, אם כי בגמ' עצמה לא מפורש שהצלת בני גלילא היתה כרוכה בסכנה עבור ר"ט, וייתכן שהיתה להם דרך אחרת להינצל.

רב אשי ומר זוטרא

מעשה נוסף השייך לענייננו מובא במס' כתובות (סא ע"א):

"אמימר ומר זוטרא ורב אשי הוו קא יתבי אפיתחא דבי אזגור מלכא [-ישבו בפתח בית המלך], חליף ואזיל אטורנגא דמלכא [-עבר שם מלצר], חזייה רב אשי למר זוטרא

²⁴ כ"כ הנצי"ב, האגודת אוזב ביאר באופן אחר, ודבריו מובאים בציף אליעזר ח"ט סי' מה.

²⁵ שאילתא קכט.

²⁶ חפץ חיים, הלכות לה"ר, כלל ו, באר מים חיים אות כח.

²⁷ כך נראה לבאר דבריו אחר שהאריך להוכיח שמעמידים המסופר בחזקת כשרות ואין להימנע משום טובה שצוותה תורה לעשות לשאר ישראל.

דחור אפיה [-ראה רב אשי שמר זוטרא חוור], שקל באצבעתיה אנח ליה בפומיה [-
הכניס אצבעו לתבשיל ושם בפיו], א"ל: אפסדת לסעודתא דמלכא. אמרו ליה: אמאי
תיעביד הכי [-כעת המאכל אינו ראוי למלך]? אמר להו: מאן דעביד הכי, פסיל למאכל
דמלכא. אמרו ליה: אמאי? אמר להו: דבר אחר חזאי ביה [-המאכל פסול למלך שיש
בו דבר אחר]. בדקו ולא אשכחו, שקל אצבעתיה אנח עליה, אמר להו: הכא מי
בדקיתו? בדקו אשכחו [-בסוף נמצא כדבריו]. אמרו ליה רבנן: מ"ט סמכת אניסא?
אמר להו: חזאי רוח צרעת דקא פרחת עילויה [-רב אשי נסמך על הנס כיוון שראה
צרעת אצל מר זוטרא].

המהרש"א²⁸ ביאר שקושיית רבנן מדוע סמך רב אשי על הנס, היא מפני שסברו שהסכנה
לרב אשי שהפסיד את סעודת המלך היא סכנה גדולה יותר מסכנת מר זוטרא. עפ"ז
תשובת רב אשי היא שאכן סמך על הנס, אלא שעשה זאת כדי להציל את מר זוטרא מרוח
צרעת שהיא סכנה גדולה. ע"פ הסבר זה עולה להלכה שמותר להיכנס לסכנה כדי להציל
את חברו מסכנה גדולה יותר

אולם, גם בגמ' זו לא מבואר אם רוח צרעת היא סכנת חיים ממשית ואם רב אשי הסתכן
בעונש מוות או בעונש אחר. החת"ס²⁹ כתב שסכנת רב אשי היתה שיקטע המלך אצבעו,
ולכן הסתכן וסמך על הנס כדי להציל את מר זוטרא מרוח צרעת שהיא סכנת כל הגוף.
ע"פ הסבר זה אין ראייה לסוגייתנו.

העולה מהתלמוד ושתיקת הפוסקים

מהגמרות בב"מ, בכתובות, ולהרבה ראשונים גם מהגמ' בנדה קשה להעלות דבר להלכה.
את הגמ' בסנהדרין הרמב"ם והשו"ע פסקו באופן המשתמע לשני פנים כפי שיבואר.
הירושלמי ומח' התנאים בנדריים לא הובאו כלל ברי"ף, ברמב"ם, ברא"ש ובשאר
הראשונים. יוצא דופן הוא בעל השאלות שגם פסק הלכה כר' יוסי בנדריים, וגם פירש
את מעשהו של ר"ט בנדה באופן המלמד היתר להסתכן להצלת חברו.

²⁸ ח"א שם.

²⁹ שם, עיי"ש שכתב עוד שהקטיעה ע"י סם, וסיים 'ועדיין צריך אני לעשות לי רב בכל הנ"ל'.

תשובות הרדב"ז

הרדב"ז³⁰ נשאל על מקרה בו "אמר השליט לישראל: הנח לי לקצץ אבר אחד שאינך מת ממנו, או אמית ישראל חבירך".

"תשובה: ...דילמא ע"י חתיכת אבר אעפ"י שאין הנשמה תלויה בו שמא יצא ממנו דם הרבה וימות, ומאי חזית דדם חברו סומק טפי, דילמא דמא דידיה סומק טפי. ואני ראיתי אחד שמת ע"י שסרטו את אזנו שריטות דקות להוציא מהם דם, ויצא כ"כ עד שמת. והרי אין לך באדם אבר קל כאוזן, וכ"ש אם יחתכו אותו... ותו, דכתיב דרכיה דרכי נועם וצריך שמשפטי תורתנו יהיו מסכימים אל השכל והסברא, ואיך יעלה על דעתנו שיניח אדם לסמא את עינו או לחתוך את ידו או רגלו כדי שלא ימיתו את חברו. הלכך, איני רואה טעם לדין זה אלא מדת חסידות, ואשרי חלקו מי שיוכל לעמוד בזה. ואם יש ספק סכנת נפשות הרי זה חסיד שוטה, דספיקא דידיה עדיף מוודאי דחבריה. והנראה לע"ד כתבתי".

בסוף דבריו מפורש שהנכנס בספק פיקו"נ ה"ז חסיד שוטה. אך יש לשאול מתחילת דבריו, שכתב שכל כריתת איבר עלולה להביא למוות, ומדוע התיר מידת חסידות? נראה שיש לחלק בין ספק סכנה ממשי לפיקו"נ רחוק ששייך בו מידת חסידות (ומ"מ מעיקר הדין אינו חייב לוותר על איבר שלו, אך לולי כריתת האיבר ייתכן שאף חייב מדינא להיכנס לפיקו"נ רחוק). חילוק זה כתוב בפירוש בתשובה אחרת של הרדב"ז³¹:

"והוי יודע שיש בכלל לאו זה שלא יעמוד על הפסד ממון חברו אלא שאינו חייב להכניס עצמו לספק סכנה בשביל ממון אבל להציל נפש חברו או שלא יבא על הערוה אפי" במקום דאיכא ספק סכנה חייב להציל והכי איתא בירושלמי. ומ"מ אם הספק נוטה אל הודאי אינו חייב למסור עצמו להציל את חברו ואפי" בספק מוכרע אינו חייב למסור נפשו דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי דילמא דמא דידיה סומק טפי אבל אם הספק אינו מוכרע אלא נוטה אל ההצלה והוא לא יסתכן ולא הציל עבר על לא תעמוד על דם רעך. הנראה לע"ד כתבתי".

מעין זה הסיק אגודת אזוב שכתב שצריך לשקול העניין היטב אם יש בו ספק סכנה ולא לדקדק ביותר. דבריו הובאו להלכה בפת"ש³² ובמשנ"ב³³. הימנחת ביכורים' פי' כך את דברי התוספתא³⁴ בסיום מחלוקת רבן ור' יוסי לגבי כביסת בני העיר: "וכולן עולים לחשבון באחרונה" – והמדקדק לומר שלי קודם בא לבית החשבון לעתיד ונענש ע"ז".

³⁰ ח"ג סי' תרכז [אלף נב].

³¹ תשובות ללשונוות הרמב"ם סו"ס אלף תקפב.

³² חו"מ תכו, סק"ב.

³³ סי' שכט סק"ט.

³⁴ ב"מ פי"א הי"ד.

עולה מכאן להלכה שההיתר תלוי ברמת הסיכון למציל: בספק שקול אסור להסתכן, ובספק קל - יסתכן.

דעת המחבר

אע"פ שהב"י³⁵ הביא בלי חולק את דברי הגהות מיימוניות שלמד מהירושלמי חיוב להיכנס לסכנה ואף נימק אותם, בשו"ע³⁶ הוא סתם כדברי הגמ' והרמב"ם ולא פירש חיוב או איסור להיכנס לסכנה:

"הרואה את חברו טובע בים, או לסטים באין עליו, או חיה רעה באה עליו, ויכול להצילו הוא בעצמו או שישכור אחרים להציל, ולא הציל... וכיוצא בדברים אלו עובר על 'לא תעמוד על דם רעך'".

כאמור, הב"ח למד מהברייתא בסנהדרין חיוב להיכנס לספק סכנה (כיוון שמדובר בים, לסטים וחיה רעה), ודייק שהחיוב חל דווקא כשיכול להצילו בלי ספק.

הרבה אחרונים³⁷ הסיקו להלכה שדברי הגה"מ נדחו ואין חיוב להיכנס בספק פ"נ, כיוון שהמחבר השמיט את הדין שהביא בב"י. אך לדבריהם יש לשאול מדוע השו"ע לא פירש לאסור?

ייתכן שהשו"ע לא חזר בו לגמרי, אלא הלך בדרך הגמ' בסנהדרין והראשונים ששתקו מלפרש כנראה מכיוון שהדבר תלוי ביכולת האדם. לכן, לא מורים לו כהלכה שעליו להסתכן, אלא אם יראה שיש ביכולתו - יעשה מעצמו. בדרך זו יש גם פתח למקרים חריגים של גבורה ומדת חסידות. אמנם, כדי לנהוג בחסידות על האדם להיות גיבור, וככל שיהיה גיבור יותר יוכל להיות חסיד יותר. חסידות כאן היא כח לאמוד את המקרה כנוטה להצלה, ואז מותר לכל השיטות.

כניסה לסיכון במלחמה

יוצאת דופן מכל האמור היא מלחמה. דרך המלחמה היא שהלוחמים מסתכנים זה למען זה – הן בחיפוי אחד על השני, הן בחילוץ נפגעים תחת אש או כל סיכון חיים גבוה אחר. בנוסף על כך, מצב הפצועים לא תמיד ידוע, ולפעמים אין וודאות אם ינצלו. נביא בקצרה כמה מהמקורות שהביאו הפוסקים לחריג זה:

³⁵ חו"מ תכו, סק"ב וכ"כ בכס"מ הלי רוצח פ"א הי"ד.

³⁶ חו"מ תכו, א.

³⁷ אגודת אזור, סמ"ע, פת"ש, וכ"כ להלכה הרדב"ז והאו"ש.

בגמ' בשבועות (לה ע"ב) שמואל דורש מהפס' "האלף לך שלמה ומאתים לנטרים את פרי" (שה"ש ח, יב) ש'מלכותא דקטלא חד משיתא לא מיענשא'. כלומר, מותר למלכות לגרום להרג בשיעור שישית. תוס' (שם, ד"ה 'דקטלא') מבאר שהכוונה למלחמת רשות, שהגדרתה ע"פ הרמב"ם³⁸ "שנלחם המלך עם שאר העמים כדי להרחיב גבול ישראל ולהרבות בגדולתו ושמעו". מכאן, שלמלכות סמכות לדאוג לצרכי המדינה ואפילו לרווחתה במחיר גבוה של חיי אדם.

הנצי"ב³⁹ מפרש ע"פ גמרא זו את הפס' "מיד איש אחיו אדרש את נפש האדם" (בראשית ט, ה), שדין התורה חל דווקא בשעה שראוי לנהוג באחוה:

"משא"כ בשעת מלחמה ועת לשנוא אז עת להרוג ואין עונש ע"ז כלל כי כך נוסד העולם וכדאיתא בשבועות מלכותא דקטלא חד משיתא לא מיענש, ואפי' מלך ישראל מותר לעשות מלחמת הרשות אע"ג שכמה מישראל יהרגו עי"ז".

במשפט כהן⁴⁰ מרן הרב זצ"ל מביא יסוד כללי, שמשפטי המלוכה נדרשים מהתורה באופן אחר ולא ע"פ גדרי הלכות יחיד. גמ' זו המתירה להכניס נפשות רבות בסכנה בשביל הרווחה היא רק אחד הסעיפים של יסוד זה, ואין זו הוראת שעה או מגדר מלתא, אלא כך הן הלכות המלוכה. ענייני הכלל במלחמות יוצאים מהכלל של 'וחי בהם', והלכות ציבור שאני.

הציץ אליעזר⁴¹ הסיק ממקורות אלה שגם הכלל 'וחי אחיך עמך' - חייך קודמים לא חל במלחמה. להגדרתו, כל אנשי המלחמה הם כאיש אחד ומחויבים למסור כאו"א את נפשו בעד הצלת חייו של חברו, ודבר זה הוא מכללי הלכות צבור ובגדר הנהגת המדינה ותקנתה.

נסיים במסקנת דברי ה'ציץ אליעזר':

"ברור הדבר שאין כל מקום לחלק בכך, אלא דין התורה בזה הוא שבמלחמה ובשדה קרב אין דין של וחי בהם ואין דין של חייך קודמים, אלא כשם שפוסק הרמב"ם בפ"ז מה' מלכים הט"ו דמאחר שיכנס בקשרי המלחמה ישען על מקוה ישראל ומושיעו בעת צרה וישים נפשו בכפו ולא יירא ולא יפחד ולא יחשוב לא באשתו ולא בבניו אלא ימחה זכרונם מלבו ויפנה מכל דבר למלחמה, כך הדין הוא שצריך למחות מלבו זכרונו הפרטי ולהתאחד כגוף מרכזי אחד עם כל חבריו הלוחמים והנמצאים בשדה הקרב, באופן שכל או"א מחויב לחרף נפשו להציל את חברו מסכנה אפילו כשמכניס א"ע עי"כ בודאות לידי ספק סכנה, ולא רק כשחברו נמצא בסכנה ודאית, אלא גם לרבות

³⁸ הלי מלכים ומלחמות פ"ה ה"א.

³⁹ העמק דבר, בראשית ט, ה.

⁴⁰ ס"ס קמג.

⁴¹ חיי"ג סי' ק.

אפילו כשנמצא בספק סכנה. ואז יעשה ד' נפלאות שלמעשה ינצלו כולם, ויקוים בכל אחד מהם הבטחת הרמב"ם שם בסיום ההלכה, באומרו ובקבעו: וכל הנלחם בכל לבו בלא פחד ותהיה כוונתו לקדש את השם בלבד, מובטח לו שלא ימצא נזק ולא תגיעהו רעה, ויבנה לו בית נכון בישראל ויזכה לו ולבניו עד עולם ויזכה לחיי העולם הבא, שנא' כי עשה יעשה ה' לאדני בית נאמן כי מלחמות ה' אדוני נלחם ורעה לא תמצא בך וגו' והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלקיך⁴².

⁴² האור שמח (ה'ל' רוצח ושמירת הנפש פ"ז ה"ח) חולק על כל האמור כאן. במשנה במכות (פ"ב מ"ז) נאמר בדין רוצח בשגגה: "ואפילו ישראל צריכין לו ואפילו שר צבא ישראל כיואב בן צרויה אינו יוצא משם לעולם שנאמר: 'אשר נס שמה' שם תהא דירתו שם תהא מיתתו שם תהא קבורתו". מכאן הוכיח האו"ש שאין לאדם להסתכן בהצלת חברו, ושם מדובר בהצלת כל ישראל! נראה שטעם הפוסקים שלא קבלו את דבריו מפני שזהו דין מיוחד בחייב גלות שאין לו קיום מחוץ לעיר מקלט - כך שמעתי מהרב ליאור שליט"א, וכ"כ הרב יעקב אריאל שליט"א בתחומין ל"ט (עמ' 59 בהערה).

דינא דמלכותא

ר' ינון לוז

רבים נוהגים לצטט את ההלכה המפורסמת 'דינא דמלכותא דינא' בסוגיות הקשורות לתוקף החוקים והחלטות המדינה, אך נראה שישנו ערפול מסוים בהבנת הלכה זו. במאמר שלפנינו ננסה לרדת לשורשיה ופרטיה.

דינא דמלכותא ומשפט המלוכה

לכאורה ההלכה דינא דמלכותא דינא מפורשת בספר שמואל¹:

"ויאמר שמואל את כל דברי ה', אל העם השאלים מאתו מלך. ויאמר זה יהיה משפט המלך אשר ימלך עליכם, את בניכם יקח ושם לו במרכבתו ובפרשיו ורצו לפני מרכבתו... וזרעיתם וכרמיכם יעשר, ונתן לסריסיו ולעבדיו... צאנכם יעשר, ואתם תהיו לו לעבדים".

בגמ'² מובאת מחלוקת האם משפט המלך הינו להלכה:

"אמר רב יהודה אמר שמואל: כל האמור בפרשת מלך - מלך מותר בו. רב אמר: לא נאמרה פרשה זו אלא לאיים עליהם, שנאמר שום תשים עליך מלך - שתהא אימתו עליך. כתנאי...".

אך בסוגיא זו לא נזכר המושג דינא דמלכותא דינא, אלא בסוגיית כשרות שטרי גויים³ בהסברו של שמואל⁴.

האם דבריו של שמואל בגמ' לגבי משפט המלך, הם גם המקור לדבריו שדינא דמלכותא דינא?

¹ שמואל א ח, י-יז.

² סנהדרין כ ע"ב.

³ גיטין י ע"ב.

⁴ דין זה מופיע גם בנדרים (כו ע"ב), ב"ק (קיא ע"א, קיג ע"ב) וב"ב (נד ע"ב).

אכן, כך סובר המבי"ט שכתב⁵: "...דדינא דמלכותא דינא כדילפינן מקראי דמשפט המלוכה..." וכן כתבו המגדל עוז⁶ והרדב"ז⁷.

לעומת זאת ישנם הסוברים שדינא דמלכותא שונה ממשפט המלוכה; בעניין עיכוב בניית שער למבוי מצד אלו שחוץ למבוי, כתב הרשב"א⁸ שבמקרה הנדון שם אינם יכולים לעכב בגלל דינא דמלכותא, אך דין מלכי ישראל שונה:

"דדינא דמלכותא דינא. ואפשר עוד כי גם למלכי ישראל רשות בכענין זה לפי שזה משמירת עמו... וכל האמור בפרשה מלך מותר בו".

לשיטתו, אף שלא אומרים במלכי ישראל "דינא דמלכותא דינא", אומרים בהם את משפט המלך, ולשיטתו דינא דמלכותא נאמר לגבי גויים בלבד, וכן כתב נימוקי יוסף⁹ לגבי דינא דמלכותא: "והסכימו רוב המפרשים ז"ל דדוקא במלכי אומות העולם... ומלכי ישראל אין דנין דין אלא על פי התורה, דקי"ל במס' סנהד' [כ ע"ב] כל הכתוב בפרשת המלך בספר שמואל, מלך אסור בו..." (הנימוקי יוסף סובר כמ"ד כל האמור בפרשת מלך - מלך אסור בו, שלא כרוב הראשונים, שכן הלכה כשמואל בדיני וכן הלכה כרבי יוסי שנימוקו עמו).

הרי שהנימו"י והרשב"א סוברים שדינא דמלכותא נאמר דווקא באומות העולם ואינו נובע ממשפט המלוכה (שהרי אם כן, היה דינא דמלכותא נוהג קודם כל במלכי ישראל).

⁵ קרית ספר הלכות גזלה ואבדה פרק ה.

⁶ על הרמב"ם הלכות מלכים ומלחמות פ"ד: "...וכמה מקומות בתלמוד הלכה רווחת דינא דמלכותא דינא, שכל האמור בפרשת המלך כו'..."

⁷ על הרמב"ם שם ה"א: "...ופסק כדר' יוסי ושמואל שאמרו כל האמור בפרשת המלך מותר בו ואמרינן בכמה דוכתי דינא דמלכותא דינא..."

⁸ שו"ת ח"יב סי' קלד.

⁹ נדרים דף י ע"א מדפי הרי"ף.

הטעם לדינא דמלכותא

אם דד"ד אינו נובע ממשפט המלוכה, יש לעיין מה מקורו (ואף לסוברים שהוא מחמת משפט המלוכה, אפשר שהמעשה בספר שמואל אינו המקור, אלא ביטוי של דינא דמלכותא).

בראשונים נזכרים שלושה הסברים: מצד קבלת הציבור, מצד מצוות דינים לבני נח, ומצד סמכות מיוחדת למלכות.

קבלת הציבור

בחידושי הרשב"א¹⁰ (וכן האור זרוע¹¹ והר"ן¹²) הביא טעם לד"ד מתוספות, בשם ר' אליעזר ממיץ:

"דמצי אמר להו אם לא תעשו מצותי אגרש אתכם שהארץ שלו היא... " (ולפי זה חילק שבארץ ישראל שכל ישראל שותפים בה אין דינא דמלכותא) וכעין זה כתב הרא"ש¹³: "והיינו טעמא דדינו דינא שארץ שלו היא ואף הדיוט שיש לו קרקע כך דינו שלא יהנה אדם מארצו אלא מדעתו ובקצבתו".

נראה בדעת הרא"ש שדינא דמלכותא נובע מבעלות המלך על הקרקע ככל בעלות (ולכן נראה שהשו"ע¹⁴ מדייק בדעת הרא"ש שדד"ד נוהג דווקא במיסים התלויים בקרקע).

לעומת זאת, בדעת הרשב"א נראה שדינא דמלכותא נובע מבעלות המלך על הקרקע באופן שונה; ביבמות בדין גויים שנמכרו ע"י המלך מפני שלא שילמו מס, שדינם כעבדים שצריכים להשתחרר בשטר, **יש תוספת ביאור בדברי הרשב"א**¹⁵: "דעל דעת כן הן באים לדור בארצו וכאלו לקחם במלחמה שיש לו בהן קנין גוף דכתיב וישב ממנו שבי...".

כלומר, המלך מתנה שבשביל לגור בארצו האזרח צריך לקבל עליו להיות כקניין המלך, כן נראה מדברי הרמב"ם¹⁶: "...שהרי הסכימו עליו בני אותה הארץ וסמכה דעתן שהוא אדוניהם והם לו עבדים".

¹⁰ נדרים כח ע"א.

¹¹ שו"ת מהר"ח אור זרוע סימן קי.

¹² נדרים שם.

¹³ נדרים פרק ג.

¹⁴ חו"מ שסט ח.

¹⁵ יבמות מו ע"א.

¹⁶ הלכות גזלה ואבדה פ"ה, הי"ח.

אומנם ברמב"ם לא משמע שקבלת הציבור נובעת מהכרח וכן מדברי הרשב"ם שכתב¹⁷:
"שכל בני המלכות מקבלים עליהם מרצונם חוקי המלך ומשפטיו". הרשב"ם וכן הרמב"ם
לא אומרים טעם לקבלה זו, ונראה שלדברי הרשב"ם הסיבה היא מפני שבני המדינה
חפצים במדינה מתוקנת, ולכן מקבלים את המלך וחוקיו.

מצוות דינים לבני נח

על המשנה¹⁸ "ו...וכל השטרות העולים בערכאות של עובדי כוכבים, אע"פ שחותמיהן
עובדי כוכבים כשירין חוץ מגיטי נשים..." אומר רש"י, שהשטרות כשרים בגלל דינא
דמלכותא, ואף שבגיטי נשים ועבדים השטרות אינם כשרים, ההבדל הוא "הואיל ולא
שייכי בתורת גיטין וקידושין, אבל על הדינין נצטוו בני נח...". הרי שלשיטת רש"י תוקף
השטר נובע משייכות הגוי לדינים, ואם כן, דינא דמלכותא בא מכח מצוות דינין שנצטוו
בה בני נח. כך כתב גם 'אבן האזל' לגבי דינא דמלכותא: "והוי בכלל בני נח מצווין על
הדינים..."¹⁹ וכן נראה בדעת הנימו"י שהובא לעיל מהניגוד בין גויים היכולים לחוקק
לעומת ישראל הדנים ע"פ דין תורה, שסבר שהמקור לדינא דמלכותא הוא מצוות דינים
לבני נח.

סמכות מיוחדת למלכות

החתם סופר כתב שמקור דד"ד של שמואל הוא דבריו במסכת שבועות²⁰:

"...דאמר שמואל: מלכותא דקטלא חד משיתא בעלמא לא מיענשא, שנאמר:
'כרמי שלי לפני האלף לך שלמה' למלכותא דרקיעא, ומאתים לנוטרים את פריו
למלכותא דארעא..."

והוסיף²¹:

"והנה הא דפשיטא לשמואל דינא דמלכותא דינא, נ"ל שרשו בנוי אהא דשמואל
שבועות לה ע"ב, ומאתים לנוטרים את פריו ע"ש, דלאו דווקא קטלא, אלא
לרבנותא נקיטא אפי' אי צריך למקטל כגון למלחמותיו, כמ"ש תוס' שם כיון דצורך
נטירת הכרם הוא היינו תיקון המדינה שפיר דמי, כש"כ ממונס אפי' בשעת שלום

¹⁷ בבא בתרא נד ע"ב.

¹⁸ גיטין ט ע"א.

¹⁹ הלכות נזקי ממון פ"ח ה"ה.

²⁰ שבועות לה ע"ב.

²¹ שו"ת חת"ס ח"ה סי' מד.

לצורך הנהגה שפיר דמי והא דחד משיתא דהיינו חומש מלבר מאתים מאלף בנוי על חק יוסף החמישית לפרעה וארבע הידות ליושבי הארץ כנלע"ד דליכא מידי דלא רמיזא באוריתא".

לדבריו, כמו שיש חוקים למלכות שמים, כך ישנם חוקים מיוחדים למלכות בארץ, ומדברי שמואל שמלכות שהורגת שישית עולם אינה נענשת, אומר החת"ם שהוא הדין לממון, וזהו ד"ד שאומר שמואל בשאר מקומות בש"ס (צריך עיון מה הדין אם המלכות רוצה יותר מחמישית, שכן לא מפורש שד"ד הוא עד חמישית, ושמה הכוונה מכלל רכוש בני המלכות ולא מכל יחיד או שחמישית נאמר דווקא בנפשות).

סיכום שיטות הראשונים

יש שחיברו בין משפט המלוכה של ישראל לבין דינא דמלכותא דינא (כך נראה מהמב"ט, המגדל עוז והרדב"ז), הטעם לדינא דמלכותא קיבל שלושה הסברים:

א. קבלת העם -

לר' אליעזר ממיץ מהכרח בגלל בעלות המלך על הקרקע.

לרמב"ם מפני שההסכמה למלך הינה הסכמה להיות כעבדים המחויבים לחוקיו. לרשב"ם מרצון העם.

ב. מצוות דינים לבני נח (רש"י, אבן האזל).

ג. סמכות מיוחדת שניתנה משמים למלכות (חת"ס).

היקף דינא דמלכותא

ישנן הגבלות בהיקף תוקף דינא דמלכותא במספר דינים, ונחלקו בהן הראשונים.

א. בדין שאינו שווה לכל בני המלכות

על המשנה המתירה לנדור לשווא ע"מ להעלים מהמכס מדין נדרי אונסים (שהנדר לא חל מפני שנדר מחמת האונס) שואלת הגמ'²²: "והאמר שמואל: דינא דמלכותא דינא!" והרי

²² נדרים כח ע"א.

שאינן זה נדרי אונסים, מפני שהמוכס לוקח בדין, ומתרצת הגמ': "אמר רב חיננא א"ר כהנא אמר שמואל: במוכס שאין לו קצבה..."

נחלקו הראשונים בטעם הדבר.

האגודה²³ מביא את טענת ר"י: "מכאן ראייה כל שהמלך משנה, אינו דינא דמלכותא, אלא אם כן קצב דין שווה לכל" וכן סוברים הר"ן והרשב"א ומדקדקים זאת מהמילה 'דינא': "ושלא כדין הוא עושה ודינא דמלכותא דינא אבל גזילה דמלכותא לאו דינא" וכן כתב המאירי²⁴. ב'אור זרוע'²⁵ מובא בשם רבי אליעזר ממיץ חיזוק לסברא זו מדין סיקריקון ביהודה, שאף שגזל הסיקריקון קרקעות בהסכמת המלכות לא עברו הקרקעות לרשותו.

לעומת זאת, תוספות מביא טעם שונה מדוע אין דינא דמלכותא במוכס שאין לו קצבה²⁶: "ואם תאמר מכל מקום דינא דמלכותא הוא, וי"ל כיון שאין דרך המוכסין כך, אין זה דינא אלא גזילה של מוכס עצמו" וכעין זה הביא הרא"ש: "אי נמי כיון שאין לו קצבה מרבה ליקח יותר ממה שהמלך חפץ הלכך כולו גזל" וכן מובא בנמו"י: "וי"מ שמנהו המלך בלא קצבה אלא שיטול המכס הראוי וזה תובע יותר מן הראוי"²⁷ והרי שאם הטעם שלא אומרים דינא דמלכותא דינא במוכס שאין לו קצבה הוא מפני שאינו עושה את רצון המלך, אין ללמוד מכאן שדינא דמלכותא צריך להיות דווקא דין הקצוב בשווה לכל בני המלכות.

שני ההסברים הנ"ל במוכס שאין לו קצבה, מובאים גם בר"ן ובשיטה מקובצת. אם כן, מצינו מחלוקת ראשונים בתקפו של דינא דמלכותא שאינו קצוץ בשווה לכל בני המלכות.

ב. בדין שאינו מענייני המלכות או להנאת המלך

על המשנה בגיטין העוסקת בשטרי גויים שהבאנו לעיל, שואלת הגמ' איך אפשר לתת מתנה ע"י הקנאה בשטר שנחתם בערכאות גויים, וכביכול אינו שווה כלום: "...אלא מתנה במאי קא קני? לאו בהאי שטרא, והאי שטרא חספא בעלמא הוא!" ומתרצת: "אמר שמואל: דינא דמלכותא דינא. ואב"א, תני: חוץ מכגיטי נשים", כלומר שטרות שאינם

²³ נדרים פרק ג סימן יא.

²⁴ ז"ל: "כבר ביארנו בהרבה מקומות שלא נאמר דינא דמלכותא דינא אלא בדבר שהמלך עושה חק קבוע דרך כלל ולא שיחדש דבר לאיזה יחיד בפרט".

²⁵ ח"ג פסקי ב"ק סי' תמוז.

²⁶ ד"ה 'במוכס שאין לו קצבה'.

²⁷ י ע"א בדפי הרי"ף.

ראייה בעלמא אלא יוצרים חלות דינית, כגיטין ומתנות, אכן אינם בעלי תוקף בערכאות של גויים.

ע"פ שני התירוצים נחלקו הראשונים בתוקף של דינא דמלכותא בענייני בין אדם לחברו.

הר"ן כתב: "...יש מי שפירש דנדין מלישנא קמא משום דלא אמרינן דינא דמלכותא דינא אלא בדברים שהם להנאת המלך... אבל מידי דלא שייך ביה מלכא לא אמרינן דינא דמלכותא דינא ומש"ה נדין הכא מלישנא קמא ואמרינן ואיבעית אימא תני חוץ מכגיטי נשים..." וכן כתב בספר התרומות²⁸ וכתב המגיד משנה²⁹ שזו דעת רוב הגאונים והרמב"ם.

ספר התרומות מוסיף ומביא ראיה לדברים מסוגיה אחרת: "גופא, אמר שמואל: דינא דמלכותא דינא. אמר רבא: תדע, דקטלי דיקלי וגשרי גישרי ועברינן עלייהו."³⁰ ומעיר על כך:

"ואני קבלתי מרבתי שקבלו מדעת הצרפתים שלא נאמר דינא דמלכותא דינא כי אם בדברים שהם עסקי המלך... וראיה לדבר הא דגרסינן בפרק הגוזל אמר שמואל דינא דמלכותא דינא, אמר רבא תדע דקטלי דיקלי דאינשי וגשרי גשרי ועברינן עלייהו דינא... אלמא שעיקר דינא דמלכותא לא נאמר אלא בענייני הדרכים שהן של מלך אבל עסקי ישראל עם חבירו ישראל אין לנו לדון ביניהם דיני המלכות..."

לעומתם ישנם ראשונים המוכיחים מסוגייתנו ומסוגיות נוספות שד"ד חל אף בדברים שאינם מענייני המלכות או להנאת למלך.

הביא המרדכי³¹ שר"י בר פרץ למד שד"ד קיים בדיני משכון אף שאינו מענייני המלכות, מכך שסבר כשמואל בסוגייתנו:

"פסק ה"ר יצחק בר פרץ שישראל המלוה לישראל חבירו על המשכון אין המלוה זקוק לשומרו יותר משנה מלמוכרו ולגבות הלואתו כדינא דמלכותא... והביא ראיה מפרק קמא דגיטין מכל השטרות העולין בערכאות של כותים כו' דפסק בגמרא דדינא דמלכותא דינא כשמואל".

²⁸ שער מו ח, ה.

²⁹ מלווה ולווה פכ"ז ה"א.

³⁰ ב"ק קיג ע"ב.

³¹ ב"ק פ"י.

הר"ן הוכיח זאת מסוגיה אחרת³² :

"בפ' חזקת הבתים [דף נה ע"א] אמר רבה הני תלת מיילי אשתעי לי עוקבא בר נחמיה משמיה (דרבא) [דשמואל] דינא דמלכותא דינא אריסא דפרסאי ארבעין שנין והכא ליכא הנאה ותועלת בכך למלך אלא ודאי כי אמרינן הכא ואיבעית אימא לא פליגא אלישנא קמא אלא ה"ק מתניי אפילו בליכא הורמנא דמלכא [אערכאות, אלא אינהו קיימי מנפשיהו, אפי"ה קתני מתניתין דכשרין] ותני חוץ מכגיטי נשים והוא הדין לשטר מתנה דדמי להו שבשניהם הדבר מתקיים בשטר בלבד, ומיהו היכא דאיכא הורמנא דמלכא כל השטרות העולות בנוטירין בערכאות שלהם כשרין ואפילו שטרי מתנה".

בהמשך דוחה הר"ן קושיה אפשרית מסוגיה זו: "ודאמרינן נמי בפ' חזקת הבתים דמלכא אמר לא ליקני איניש ארעא אלא באגרתא בכה"ג נמי איכא לאוקומי כדי שיקיים השטר ויקח את חוקו" כלומר, אין זה עניין פרטי אלא עניינו של המלך כיוון שכך יתקיימו השטרות ויוכל לגבות מס (על המשנה בגיטין לא ניתן לטעון כך, משום ש שאין המלך מתנגד שיקנו בקניינים גרועים).

הרשב"א³³ הביא אפשרות שדד"ד יחול אף בדינים שאינם לתועלת המלך :

"וכן אינו דין אלא במה שיש לו למלך תועלת... וא"נ במה שישראל עושה עם ישראל חבירו מדעת עצמו כאותה שאמרו בפ"ק דגיטין גבי מתניי דכל השטרות העולות בערכאות שלהן כשרים חוץ מגיטי נשים דאקשי' קא פסיק ותני כל השטרות ואפי' שטרי מתנה, במאי קני בהאי שטרא חספא בעלמא הוא ופרקי' תני חוץ מגיטי נשים. ואיכא דאמרי משום דינא דמלכותא דינא, כלומר אף על פי שמצד דיני המלך אינו מועיל כיון שבמתנה אין בו תועלת למלך, כיון שזה מדעתו עשה מתנתו בערכאות, הרי קבל עליו לילך בזה בדיני המלכות שאמר שכל שטר שיעלה בערכאות שיועיל ויקנה. ובדבר שבממון יכול לשעבד עצמו וליתן משלו שלא מן הדין כמ"ש מתנה ש"ח להיות כשואל וכענין ערב דמשתעבד אף על גב דהוי אסמכתא".

(ע"פ זה נראה לענ"ד להבין דברי השו"ע³⁴ בדין בעל חוב שקדם בעל חוב מוקדם ממנו מדד"ד, שאם נהגו כדינא דמלכותא הזה כאילו הציבור קיבל על עצמו את הדין אף שאינו להנאת המלך וכן בעוד מקומות בפוסקים שתלו דד"ד במנהג).

³² גיטין ד ע"א מדפי הרי"ף.

³³ שו"ת הרשב"א ח"ו סי' רנד.

³⁴ חו"מ קד, ב.

ג. בדברים שאינם תלויים בקרקע

השיטה מקובצת בסוגיה בנדרים, מביא שד"ד נוהג דווקא בעניינים הקשורים לקרקע מכוח בעלות המלך על הקרקע כדלעיל:

"ולרבינו הקדוש נראה דלא אמרי דיניה דינא אלא בקרקעות, ובמשפטים שהוא תולה בקרקעות כמו מכס שלא יעבור אדם בארצו אלא אם כן יתן מכס". הוא מביא ראיה לדבריו, שכן בחלק מד"ד שהובאו בגמ' מדובר בעניינים הקשורים לקרקע (הקשה הר"ן לעיל על מ"ד שד"ד נוהג דווקא בענייני המלכות מחזקת פרסיים בארבעים שנה, ולפי שיטה זו אתי שפיר שכן זה מדיני הקרקע) ומוסיף השטמ"ק שאין להקשות ממס גולגולת שאינו מוטל על הקרקע, שבהטלתו קובע המלך שלא יהא אדם בארצו אם לא יתן כד.

ד. דינא דמלכותא במלכות ישראל

הנמו"י³⁵ סובר כדעת רב המובאת בסוגיה שבראש המאמר, שמשפט המלוכה לא נפסק להלכה ולכן אין דינא דמלכותא בישראל:

"והסכימו רוב המפרשים ז"ל דדוקא במלכי אומות העולם... ומלכי ישראל אין דנין דין אלא על פי התורה דקי"ל במס' סנהד' [דף כ ב] כל הכתוב בפרשת המלך בספר שמואל מלך אסור בו ולא אמרה תורה אלא ליראם ולבהלם שלא ישאלו להם מלך, והיינו טעמא דדיניה דינא שהארץ שלו היא ואינו רשאי שיעמוד בארצו אלא במצותו... ומלכי ישראל אין דיניהם דין לפי שארץ ישראל הונח לה לכל אחד ואחד מישראל ואינה של מלך...".

וכן אומר הר"ן:

"וכתבו בתוספות דדוקא במלכי עובדי כוכבים אמר דדינא דמלכותא דינא מפני שהארץ שלו ויכול לומר להם אם לא תעשו מצותי אגרש אתכם מן הארץ אבל במלכי ישראל לא לפי שא"י כל ישראל שותפין בה".

יש להקשות על הנימו"י שהלכה כשמואל בדיני, וכן הלכה כרבי יוסי שנימוקו עמו. לעומתו, פסק הרמב"ם כשמואל³⁶: "...שכל האמור בפרשת מלך, מלך זוכה בו", וכן כתב המאירי בנדרים:

"ודבר זה אין בו חלוק בין מלכי ישראל למלכי אומות העולם שהרי אף במלכי ישראל פסקנו בשני של סנהדרין שכל האמור בפרשת מלך על יד שמואל הנביא מלך מותר בו ובתוספות כתבו שלא נאמר כן אלא במלכי אומות העולם אבל מלכי

³⁵ על הסוגיה בנדרים.

³⁶ הלכות מלכים ומלחמות פ"ד ה"א.

ישראל אין ידם תקפה לחדש בדינין כלום, והביאם לכך דעת האומר שכל האמור בפרשת מלך אף הוא אסור בו ולא נאמר אלא ליראם ולבהלם, ואם כן תפוק ליי משום דדינא דמלכותא דינא, ואין צורך בכך שהרי פסקנו כל שבפרשת מלך מלך מותר בו".

אפשר שגם למ"ד שיש תוקף לדין המלך במלכות ישראל, הוא יחול מצד משפט המלוכה ולא מצד דינא דמלכותא כמו שמשמע מהרשב"א בתשובותיו³⁷ שהובאו לעיל.

ה. בגזרה חדשה שחידש המלך

כתב הרמב"ן³⁸:

"אלא שנראין הדברים דכי אמרינן דינא דמלכותא דינא כגון הדינין הידועין למלך בכל מלכותו, שהוא וכל המלכים אשר היו לפניו הנהיגו הדברים והם כתובים בדברי הימים ובחוקי המלכים, אבל מה שהמלך עושה לפי שעה או חוק חדש שהוא עושה לקנוס העם במה שלא נהגו בימי האבות, חמסנותא דמלכא הוא ואין אנו דנין באותו הדין...".

הרי שהרמב"ן אומר שדינא דמלכותא ניתן למלכות בכללה, ואין המלך רשאי לחוקק גזרות חדשות כפי דעתו, וכן כתב הרשב"א³⁹:

"וכך ראיתי שאין הדברים אמורים אלא במה שהוא נעשה בדיני המלכות שכל עם ועם יש לו חקים ידועים בדיני המלכות ודינא דמלכותא אמרו דינא דמלכא לא אמרו וכל מה שאינו מחקי המלוכה אעפ"י שיאמר עכשיו המלך כן אינו דין וכן הסכימו הראשונים ז"ל...".

אמנם, יש מרבתינו שחלקו על חילוק זה; כתב ספר התרומות⁴⁰:

"...ואף על פי שהמלך חדש מחדש הגזרה ההיא, הואיל וצוה להתנהג בה בכל מלכותו או בכל אותה העיר אף על פי שאין חוקי המלכות מקובלים מתחלה בכך דינו דין ואף על פי שגזרתו מחדש".

וכן באבקת רוכל⁴¹ בשם הנימו"י⁴²:

³⁷ שו"ת הרשב"א ח"ב קלד.

³⁸ ב"ב נה ע"א.

³⁹ שו"ת הרשב"א ח"ו סי' רנד.

⁴⁰ שער מו חלק ח אות ה.

⁴¹ סי' ו.

⁴² לא מצאתי בנימו"י שלפנינו.

”שצריך שיהיה אותו החוק כללי לכל בני המלכות ואע”פי שהיה חק חדש לבד שיהיה כללי ולא פרטי אמרינן דינא דמלכותא דינא. וזהו דעת גדולי הפוסקים ורובם לא כהרמב”ן ז”ל והרמ”ה ז”ל שכתבו שאם בא מלך לעשות דין חדש אע”פי שחקק אותו לכל אם לא היה כן מחוקי המלכים הראשוני לאו דינא דינא והיינו דנקט דינא דמלכותא ולא נקט דינא דמלכא ע”כ”.

ו. בענייני משפט

הרשב”א בתשובותיו⁴³ דן בחתן שמתה אשתו זמן לא רב אחרי החתונה רח”ל, וחמיו טוען שאף שמדין תורה החתן יורש את אשתו, במקרה זה יש לנהוג כדינא דמלכותא:

”...ואומר אני שכל הסומך בזה לומר שמותר משום דינא דמלכותא טועה וגזלן הוא וגזלה ישיב... ואם נאמר כן בטלה ירושת בנו הבכור דכל הנחלות, ותיירש הבת עם הבנים. ובכלל עוקר כל דיני התורה השלמה, ומה לנו לספרי הקודש המקודשים שחברו לנו רבי ואחריו רבינא ורב אשי, ילמדו את בניהם דיני הגויים, ויבנו להם במות טלואות בבית מדרסי הגויים, חלילה לא תהיה כזאת בישראל ח”ו שמא תחגור התורה עליה שק” ומביא הרשב”א הסבר לדבריו: ”ובמ”ש דינא דמלכותא דינא יגתתי הרבה שאמרתי אפשר דשמואל אמר כן כשהמלך רוצה שידינו בארצו חכמי הגויים (וע”ז) [וע”פ] הספרים שנתחברו להם... וכך ראיתי שאין הדברים אמורים אלא במה שהוא נעשה בדיני המלכות, שכל עם ועם יש לו חקים ידועים בדיני המלכות, ודינא דמלכותא אמרו דינא דמלכא לא אמרו, וכל מה שאינו מחקי המלוכה אעפ”י שיאמר עכשיו המלך כן, אינו דין וכן הסכימו הראשונים ז”ל” וכן כתב במקום אחר⁴⁴: ”כמו שאנו יש לנו משפטי מלוכה כמו שאמר להם שמואל לישראל דמלך מותר בו כך בשאר האומות דינין ידועים יש למלכים ובהם אמרו דדיניהם דין, אבל דינין שדנין בערכאות אין אלו ממשפטי המלוכה אלא הערכאות דנין לעצמן כמו שימצאו בספרי הדיינין שאם אין אתה אומר כן בטלת חס ושלום דיני ישראל...”.

נמצא שלדעת הרשב”א ישנם משפטי מלוכה קבועים ובהם אמרו דד”ד, ואין חוק ערכאות המשפט בכלל משפטי המלוכה.

⁴³ שו”ת הרשב”א שם.

⁴⁴ שו”ת הרשב”א ח”ג סי’ קט.

ז. בדין שסותר דין תורה מפורש

כתב הרמ"א⁴⁵: "ויש חולקין וסבירא להו דאמרינן בכל דבר דינא דמלכותא דינא (מרדכי שם בשם התוס' ות"ה ס"י ש"ט), ולכן המלוה על המשכון יכול למכרו אחר שנה, הואיל וכן דינא דמלכותא (שם בשם ר"י בר פרץ); וכן הוא עיקר" וכן כתב הרמ"א על דברי השו"ע⁴⁶ שהמציל מהארי והדוב וזוטו של ים ושלוליתו של נהר, הרי אלו שלו: "מ"מ טוב וישר להחזיר, כמו שנתבאר סעיף ה'. ואף על גב דמדינא אין חייבין להחזיר באבידות אלו, אם גזר המלך או ב"ד חייב להחזיר מכח דינא דמלכותא או הפקר ב"ד הפקר".

ממקורות אלו נראה שלדעתו דינא דמלכותא דינא קיים גם בעניינים שבין אדם לחברו. לעומת זאת כתב⁴⁷:

"הנושא אשה במקום שדנין בדיני עובדי כוכבים, ומתה אשתו, לא יוכל אבי אשתו או שאר יורשיה לומר: כל הנושא אשה על דעת המנהג הוא נושא, ונדון הדבר בדיני עובדי כוכבים, דאם מתה לא יורשה בעלה או כדומה לזה, וליכא בזה משום דינא דמלכותא (ב"י בסימן כ"ו בשם תשובת הרשב"א), דלא אמרינן דינא דמלכותא אלא בדבר שיש בו הנאה למלך או שהוא לתקנת בני המדינה, אבל לא שידונו בדיני עובדי כוכבים, דאם כן בטלו כל דיני ישראל".

כאן נראה שהרמ"א הכריע כדעת הרשב"א שבענייני משפט שבין אדם לחברו אין לנו אלא דיני ישראל, ולא שייך בכגון זה דינא דמלכותא דינא.

יישוב לסתירה זו כתב הש"ך⁴⁸:

"...ונלפע"ד דהיינו משום דאין מפורש אצלינו שלא יוכל למכרו אחר שנה בלא תביעה, ואדרבה לכאורה נראה מש"ס דילן פרק איזהו נשך [ס"ח ע"א] להפך, דאמרינן סתם משכונא שתא אפילו בקרקע וכל שכן במטלטלין, ואם כן אין המלוה זקוק לשומרו יותר משנה, והלכך פסק דאזלינן בזה בתר דינא דמלכותא, כיון שאין הדין מפורש אצלינו, וכמו שכתבתי לעיל ס"ק ל"ו בשם הראב"ד... דהכי קאמר, דלא אמרינן דינא דמלכותא דינא אלא בדבר שיש בו הנאה למלך או שהוא לתקנת בני המדינה מה שאין הדין מפורש אצלינו, אבל לא שידונו בדיני גוים נגד תורתנו כו'. וכן תיקן וביאר בעיר שושן להדיא לקמן סוף סימן שס"ט וז"ל, לא אמרינן דינא דמלכותא אלא בדבר שיש לו הנאה למלך או שהוא לתיקון בני מדינתו בענייני משא ומתן שביניהם, אבל שאר דינים דיני תורה המפורסמים בינינו, כגון שהם מכשירים עד אחד ואפילו הוא קרוב או פסול, וכיוצא בדברים

⁴⁵ חו"מ שסט, ח.

⁴⁶ שם רנט, ז.

⁴⁷ חו"מ שסט, יא.

⁴⁸ חו"מ עג ס"ק לט.

אלו דינים פרטיים שבין ישראל לחבירו, פשיטא שלא נדין בהם כמותם, דאלי"כ בטלו ח"ו כל דיני תורה מישראל..."

כלומר, מסביר הש"ך שדד"ד חל לדעת הרמ"א בכל מקום בו אינו סותר דין תורה מפורש.

סיכום

ישנן מספר שיטות בשורש ההלכה 'דינא דמלכותא דינא' ומתוך כך גם בחלוקתה במספר מצבים:

במלכות ישראל - יש שטענו שלא חל דד"ד שכן אין הקרקע בא"י שייכת למלך, וכן מפני שסברו כרב שמשפט המלוכה אינו להלכה. החולקים סוברים שמשפט המלוכה להלכה (הלכה כשמואל בדיני) ודד"ד אינו נובע מבעלות המלך על הקרקע.

בדין שאינו שווה לכל בני המלכות - יש שטענו שלא חל דד"ד ע"פ הגמ' במוכס שאין לו קצבה שאין דינו דין, ושאין זה דינא דמלכותא אלא גזלנותא דמלכא, וכנראה מגוזל קרקעות בהסכמת המלכות (סיקריקון) שאין בו דד"ד. החולקים סוברים שמוכס שאין לו קצבה אין דינו דין כי אינו עושה בשליחות המלך.

בדברים שאינם תלויים בקרקע - יש שטענו שלא חל כנ"ל שתוקף דין המלך נובע מבעלות המלך על קרקעות המדינה.

דין שאינו מענייני המלכות או בדברים שאינם לתועלת המלך - יש שטענו שלא חל ע"פ השיטה בגמ' על שטרי גויים הגורסת ששטרות מתנה (היוצרים חלות) אינם תופסים מד"ד. החולקים סוברים כתירוץ הראשון בגמ' שדד"ד גם בשטרי מתנה, וכן ישנן דוג' נוספות בגמ'.

בגזרה חדשה שחידש המלך - יש שטענו שדד"ד לא חל ע"פ דקדוק במילה 'מלכותא' ולא 'המלך'.

בענייני המשפט - יש שטענו שדד"ד לא חל שאם כן בטלו כל דיני התורה, וכן לפי הסברא לעיל שדינא דמלכותא דווקא בדיני המלוכה (ולא המלך) ואין דיני המשפט כלולים בהם. יש שטענו שדינא דמלכותא אינו דינא, דווקא כאשר הוא סותר דין תורה מפורש.

סנהדרין האדם והמקום

ר' יוסף גבאי

מבוא - גישה אל הלימוד בבית המדרש

בלימודנו בבית המדרש, אנחנו מנסים להעמיק בתורה כדי לגלות שאינה כוללת הלכות פורמליות בלבד, אלא הלכות מהותיות היושבת על חוק וטבע אלוהי. גילוי העומק הזה בתורה מגלה שהתורה היא תורת חיים, שהלכותיה מבטאות חוקים אלוהיים שה' טבע בעולם, כמו שכותב הרב¹:

"אין האדם קונה שום מעלה, כי-אם מתוכיותו... אבל הלא התורה והמצוות הן עצמיות האשר, והם באים לאדם מחוץ לו?... אלא שבכללות הדבר, האדם מקיף את כל ההנהגה, והרי התורה והמצוות, שהן הן עצמיותן של חקי ההנהגה, כלולות הן בו, וכשהוא מתדבק בהן, הרי הוא מתדבק בעצמיותו. וכשפא האדם על-גדס להדבקות האלהית, הרי הוא בודאי מוצא את עצמיותו, כי כל עצמיותו היא רק במקור הנותן – באלהים, מקור כל היש, שהננו נמצאים באמת בהמהותיות האמתית רק בו, ומחוץ לו הננו רק קלוטי המקריות".

כדי להבהיר זאת ניתן דוגמה מהמשך הדברים; ישנה הלכה שאי אפשר לסמוך בחוץ לארץ. מצאתי באחרונים שני טעמים שאחד מהם מהותי ואחד חינוכי. 'תורת חיים' על מסכת סנהדרין², מביא שהסומך משפיע בסמיכה מרוח הקודש שעברה מדור לדור בישראל ממשה רבינו שקיבלה מה' יתברך, ובחוץ לארץ השכינה לא שורה. בשו"ת 'בשמים ראש'³ כתב שכדי שבני חוץ לארץ יתנו דעתם לחזור לארץ, הגבילו אותם ואסרו עליהם לסמוך.

הטעם הראשון הוא טעם מהותי; הסיבה שאי אפשר לסמוך היא שיש חוק אלוהי שהשכינה לא שורה בחוץ לארץ, וממילא סמיכה שעניינה העברת השראת שכינה מדור לדור לא יכולה להתבצע שם. לעומת זאת, מטעמו של 'בשמים ראש' יוצא שאפשר מצד האמת לסמוך בחוץ לארץ, אבל חכמים אסרו זאת מסיבה חינוכית כדי להזכיר לנו לחזור לארץ.

¹ חדריו עמי כד.

² יד ע"א ד"ה 'אין סומכים' - הובאו דבריו כלשונם בחלק א.

³ סימן רמז.

אין הכוונה שהטעם שהביא היבשמים ראש לא נכון, אלא שהוא לא העיקר⁴. העיקר הוא החוק האלוקי, ומעבר לכך יש הרבה ערכים טובים שנובעים מההלכה זו.

במאמר נעסוק בהלכות סנהדרין בכמה הלכות המגדירות את היחס בין פסיקות הסנהדרין לדיין ולמקום, וננסה להראות שבבסיס הגדרות אלו עומדים חוקים אלוקיים של הקשר המהותי בין האדם למקום, עד כדי השפעה על דעותיו.

פתיחה

ארץ ישראל היא ארץ שהשכינה שורה עליה כמו שנאמר: "ארץ אשר ה' אלהיך דרש אתה תמיד, עיני ה' אלהיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה"⁵, והאומה הישראלית היא אומה שהשכינה שורה בה כמו שנאמר: "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם"⁶.

החיבור בין האומה הישראלית לארצה בצורה המלאה - "וְיִצְרִיכָה אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל לְהִיּוֹת בְּנוֹיָהּ וְכָל יִשְׂרָאֵל יוֹשְׁבִים עָלֶיהָ מִסְדָּרִים בְּכָל סְדְרֵיהֶם"⁷ - יוצר את המדרגה השלמה של השראת שכינה, כמו שכותב הכוזרי⁸:

"המעלה המיוחדת הראשונה היא לעם שהיא סגולה ולב פאשר זכרתי, ויש לארץ עזר בזה עם המעשים והתורות התלויות בה אשר הם כעבודת הכפר, אבל לא יתכן לסגולה הזאת להגיע אל הענין האלהי מבליעדי המקום הזה, פאשר לא יתכן שיצליח הכפר בבליעדי הקר הזה".

החבר ממשיל למלך כוזר רעיון זה בכרם ענבים; בכדי להוציא ענבים משובחים (השראת שכינה), צריך לטעת גפן משובחת (ישראל שחל עליהם העניין האלוהי) באדמה הראויה לה (ארץ ישראל שנקראת 'לפני ה') ולטפח אותה כראוי (קיום המצוות).

הקשר בין הארץ לקיום המצוות בנוי מדרגות-מדרגות; יש מצוות התלויות בארץ, יש מצוות שהתנאי להתחייב בהן הוא שיהיו רוב יושביה עליה, ויש מצוות שמחויבים בהן גם בחוץ לארץ (מצוות שהן חובת הגוף ואף הן אינן זהות לחלוטין בארץ ובחו"ל).

⁴ יש להעמיק בשאלה האם כל ההלכות מהותיות ומקורן הוא חוק אלוקי. נראה לי שהדעה הרווחת היא שמצוות מהתורה הן מהותיות ומצוות מדרבנן - לא. בחלק ג' בהסבר דין 'שליחותיהו' אנסה לטעון שיש מצוות דרבנן שישודן בחוק אלוקי.

⁵ דברים יא, יב.

⁶ שמות כה, ח.

⁷ אורות התורה א, ב.

⁸ מאמר שני, יב.

במאמר ננסה לגלות את החוק האלוקי המגדיר את הקשר בין האדם למקום כפי שהוא משתקף בעבודת הסנהדרין.

המאמר מחולק לארבעה חלקים, כאשר בכל חלק הלכה המגדירה קשר בין הסנהדרין למקום. תחילה נעמוד בקצרה על הצדדים ההלכתיים ולאחר מכן ננסה להאיר את החוק האלוקי בהלכות אלו.

א. **סמיכה רק בארץ ישראל - עפ"ר, הסנהדרין יכולים לדון רק אם יש ביניהם דיינים סמוכים, וסמיכה זו אפשרית רק בארץ ישראל.**

ב. **סמוכים בחוץ לארץ - סמוכים שנשמכו בארץ, יוכלו לדון גם בחוץ לארץ.**

ג. **דין "שליחותייהו" - ישנם דיני ממונות שניתן לדון בהיעדר סמוכים, מכוח "שליחותייהו" של בני ארץ ישראל.**

ד. **דיני נפשות - דינים אלו ניתן לדון רק כאשר הסנהדרין יושבת בלשכת הגזית.**

בסוף המאמר נעמת את תפיסת התורה על הקשר בין האדם והמקום מול העולם המערבי המנסה להתבסס על רוח האדם ורצונו ללא מתן משמעות למקום.

"גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך"⁹.

א. סמיכה רק בארץ ישראל

דיני נפשות ניתן לדון רק ע"י סמוכים, אך בדיני ממונות יש מחלוקת האם דרושים סמוכים כפי שיבואר בחלק ג'.

סמיכת חכמים חייבת להתבצע בארץ ישראל, כמו שאומרת הגמרא¹⁰:

"אמר רבי יהושע בן לוי: אין סמיכה בחוצה לארץ. מאי אין סמיכה? אילימא דלא דייני דיני קנסות כלל בחוצה לארץ, והא תנן "סנהדרין נוהגת בין בארץ ובין בחוצה לארץ?" (מכות ז ע"א) **אלא דלא סמיכין בחוצה לארץ**."

ננסה לגלות את החוק האלוקי בהלכה זו, על ידי התבוננות במשמעות הרוחנית של הסמיכה.

⁹ תהילים קיט, יח.

¹⁰ סנהדרין יד ע"א.

הרבנות הראשית מקיימת מבחנים וסומכת את העומדים בהם, כאשר הסמיכה מהווה אישור לכך שהם יודעים את החומר. לעומת זאת, כשסמך משה רבנו את שבעים הזקנים (במדבר יא טז-יז, כד-כה) היה הבדל מהותי בין דיין לפני הסמיכה לאחריה.

"ויאמר ה' אל משה, אספה לי שבעים איש מזקני ישראל אשר ידעת כי הם זקני העם ושטריו, ולקחת אתם אל אהל מועד והתיצבו שם עמך. וירדתי ודברתי עמך שם **ואצלתני מן הרוח אשר עליך ושמתני עליהם**, ונשאו אתך במשא העם ולא תשא אתה לבדך.

ויאסף שבעים איש מזקני העם ויעמד אתם סביבת האהל. **וירד ה' בענן וידבר אליו ואצל מן הרוח אשר עליו ויתן על שבעים איש הזקנים**, ויהי כנוח עליהם הרוח ויתנבאו ולא יספו".

סמיכה זו היתה פעולה רוחנית שהביאה להשראת שכינה על הדיין, כמו שכותב הרמב"ם¹¹:

"אחד בית דין הגדול ואחד סנהדרין קטנה או בית דין של שלשה, צריך שיהיה כל אחד מהן סמוך מפי הסמוך. ומשה רבינו סמך יהושע ביד שנאמר "ויסמוך את ידיו עליו ויצוהו", וכן השבעים זקנים **משה רבינו סמכם ושרתה עליהן שכינה**. ואותן הזקנים סמכו לאחרים ואחרים לאחרים, ונמצאו הסמוכין איש מפי איש עד בית דינו של יהושע ועד בית דינו של משה רבינו".

הדיין הוא שליח ד' בעשיית המשפט, כמו שכותב הרמב"ן על הפסוק "לא תגורו מפני איש, כי המשפט לאלהים הוא"¹²:

"וטעם כי המשפט לאלהים הוא, כטעם "כי לא לאדם תשפטו כי לה', ועמכם בדבר משפט" (דהיי"ב יט, ו). לומר **כי לאלהים לעשות משפט בין יצוריו**, כי על כן בראם להיות ביניהם יושר וצדק ולהציל גזול מיד עושקו, **ונתן אתכם במקומו**. ואם תגורו ותעשו חמס, הנה חטאתם לה', **כי מעלתם בשליחותו**".

השראת השכינה על הדיין מסייעת לדיין לכוון לאמת כמו שאומרת הגמרא¹³:

"ויהו הדיינין יודעין את מי הן דנין, ולפני מי הן דנין, ומי עתיד ליפרע מהן, שנאמר: 'אלהים נצב בעדת אלי' (תהילים פב, א), וכן ביהושפט הוא אומר: 'ויאמר אל השופטים ראו מה אתם עושים, כי לא לאדם תשפטו כי (אם) לה'" (דהיי"ב יט, ו).

¹¹ סנהדרין פ"ד ה"א.

¹² דברים א, יז.

¹³ סנהדרין ו ע"ב.

שמה יאמר הדיין מה לי בצער הזה? ת"ל: **'עמכם בדבר משפט' (שם), אין לו לדיין אלא מה שעניו ראות**."

ומסביר המהרש"א:

"שמא יאמר הדיין מה לי לצער הזה? - שלעולם הדיין הוא בצער שמא לא כוון אל האמת, שמא טעה בשכלו תלמוד לומר עמכם וגוי' כי ה' יהיה עמכם בדבר המשפט לכוין דעתכם אל האמת, ואין לו לדיין אלא מה שעניו ראות - לכוין דעתו אל האמת, וה' יהיה עמו בזה לכוונו אמת לאמיתו".

הגמרא מזהירה את הדיינים שידונו דין אמת, באומרה שהדין שלהם מול ה' ולא מול בעלי הדין. שואלת הגמרא: שמא יימנע הדיין מלדון שמא לא כוון לאמת? ועונה שה' עם הדיינים לסייע להם לכוון אל האמת (בתנאי שהדיין מכוון להוציא את האמת האלוקית בעולם).

את כל הנקודות שהבאנו אפשר לסכם בתשובה העוצמתית שעונה משה לשאלת יתרו. לאחר שיתרו רואה את משה שופט את העם מבוקר עד ערב, הוא שואלו "ויאמר מה הדבר הזה אשר אתה עשה לעם?". ומשה עונה לו "כי יבא אלי העם לדרש אלהים" הסמיכה הופכת את הדיין לכך שהבאים לדון לפניו באים לשמוע את דבר ה', הדיין הוא צינור להופעת דבר ה' בעולם.

אחרי שראינו את משמעותה הפנימית של הסמיכה שהסמוך ממשיך את רוח הקודש והשכינה שקיבל מהדור שלפניו (עד משה רבינו שקיבל מה' יתברך) לדור הבא. נוכל לגלות את החיים בהלכה למה לא סומכים בחוץ לארץ, כי רק בארץ ישראל השכינה שורה על האדם.

וכך הסביר ספר 'תורת חיים' (שהובא במבוא):

"כל הסומך את חבירו משפיע עליו קצת מרוח הקדש הבא ונמשך עליו ממנו יתברך. ונראה דלהכי הדיינים הסמוכים נקראים אלהים לפי שקבלו השפע הבא מאת האלהים איש מפי איש עד משה רבינו אשר נתן השם את רוחו עליו. ולכך אין סמיכה בחוצה לארץ לפי שאין השכינה שורה על האדם בחוצה לארץ, כדאיתא בפרק אלו מגלחין (כה ע"ב) דפתח רבי אבא עליה דרב הונא ואמר: ראוי היה רבינו שתשרה עליו שכינה אלא שבבל גרמה לו. ואם כן אין שפע רוח הקדש חל על הנסמך בחוצה לארץ".

אחרי שראינו את הסבר הכללי שאי אפשר לסמוך בחוץ לארץ, נעמיק לגלות למה גם המדרגה שהאיר המהרש"א שייכת דווקא בארץ ישראל.

נקדים להגיד השראת שכינה קשורה ליכולת האדם להיות נאמן לעצמיותו, כמו שכותב הרב¹⁴:

”כִּי כָּל עֲצָמֵי־וְתוֹ (של האדם) הִיא רַק בְּמִקּוֹר הַוְּיָתוּ - בְּאֵלֵהִים, מִקּוֹר כָּל הַיֵּשׁ, שֶׁהֲנֵנוּ נִמְצָאִים בְּאֶמֶת בְּהַמְהוּתֵי־וְתוֹ הָאֱמֵתִית רַק בּוֹ, וּמְחוּץ לוֹ הֲנֵנוּ רַק קְלוּטֵי הַמִּקְרִיּוֹת”.

וכמו שכותב הרב בצורה אחרת באורות התשובה (טו, י), שהדרך בתשובה אל ה' מתחילה בשיבת האדם אל עצמו:

”והתשובה הראשית, שהיא מאירה את המחשכים מיד, היא **שישוב האדם אל עצמו, אל שורש נשמתו, ומיד ישוב אל האלהים, אל נשמת כל הנשמות, וילך ויצעד הלאה מעלה מעלה בקדושה ובטהרה**”.

מחד הנאמנות של האדם לעצמיותו היא מכוח חיבורו למקור העצמיות שלו - ה' יתברך - ומאידך אדם שנאמן בחייו לעצמיותו מבטא בהם את הישרות האלוקית שטבועה בו. ואם כך בחוץ לארץ שאין השכינה שורה אין אפשרות לאדם להיות נאמן לעצמיות שלו. כמו שכותב הרב באורות (ארץ ישראל ד):

”אי אפשר לאדם מישראל שיהיה מסור ונאמן למחשבותיו הגיונותיו, רעיונותיו ודמיונותיו, בחוץ לארץ, כתכונת הנאמנות הזאת בארץ ישראל”.

וכמו שמרחיב הרב ביתר פירוט בפסקה הבאה, על הנאמנות לשכל (כוח הסנהדרין) ולדמיון (כוח הנבואה) וליחס ביניהם.

בחלקה הראשון הרב מסביר את הסיבה שאי אפשר להתנבא בחוץ לארץ:

”הדמיון של ארץ ישראל הוא צלול וברור, נקי וטהור ומסוגל להופעת האמת הא־להית, להלבשת החפץ המרום והנשגב של המגמה האידיאלית אשר בעליונות הקדש, מוכן להסברת נבואה ואורותיה, להבהקת רוח הקדש וזהריו.

והדמיון אשר בארץ העמים עכור הוא, מעורב במחשכים, בצללי טומאה וזיהום, לא יוכל להתנשא למרומי קודש ולא יוכל להיות בסיס לשפעת האורה האלהית המתעלה מכל שפלות העולמים ומצריהם”.

בחלקה השני הרב מסביר את הסיבה שהתורה שבחוץ לארץ לא מכוונת לאמת האלוקית כמו התורה שבארץ ישראל:

¹⁴ חדריו עמ' כד.

”מתוך שהשכל והדמיון אחוזים זה בזה ופועלים ונפעלים זה על זה וזה מזה, לכן לא יוכל גם השכל שבחו”ל להיות מאיר באורו שבארץ ישראל ’אורא דארץ ישראל מחכים’ (בבא בתרא קנח ע”ב).”

הרב העמיק להסביר שהלימוד לא מאיר באורו בחוץ לארץ נובע מכך שאי אפשר להתנבא בחוץ לארץ. כי החוק האלוקי שנביא לא יכול להתנבאות בחוץ לארץ מקביל וקשור לחוק האלוקי שאי אפשר לסמוך בחוץ לארץ¹⁵.

בעקבות הבנתנו נוכל לגלות את החיים בדברי המהרש”א שהדיין מכוון אל האמת מתוך שה’ משרה את שכינתו עליו. בארץ ישראל שהשכינה שורה על האדם, האדם יכול להיות נאמן לעצמיותו, כי מקורה בבורא העולם. הנאמנות לעצמיות החיים על כוחותיהם (ובתוכם השכל) היא נאמנות לכוחות כפי שהם נבראו ישרים, ומילא דיין שנסמך בארץ ישראל, ביושר שכלו הוא מכוון אל דבר ה’.

לסיכום, בחלק זה למדנו שהסמיכה - השראת שכינה על הדיין - יכולה להיות רק בארץ בה שורה השכינה. היכולת לכוון אל האמת האלוקית היא תוצאה של השראת שכינה על הדיין ועל המקום.

ב. סמוכים בחוץ לארץ

סנהדרין שנסמכה בארץ יכולה לדון בחוץ לארץ, כמו שפוסק הרמב”ם¹⁶ על פי הגמרא שהבאנו בחלק א:

”בית דין שנסמכו בארץ ישראל ויצאו חוצה לארץ הרי הם דנים דיני קנסות בחוצה לארץ כדרך שדנים בארץ, שסנהדרין נוהגת בארץ ובחוצה לארץ והוא שיהיו סמוכים.”

לאור דברי הרב שהשכל (הסנהדרין) והדמיון (הנבואה) קשורים זה בזה, נוכל לומר שהחוק האלוקי על פיו הנסמך בארץ יכול לדון בחוץ לארץ, מקביל וקשור לחוק האלוקי בעניין הנבואה, כמו שאומרת הגמרא במועד קטן (כה ע”ב), בתיאור ההספד על רב הונא:

”פתח עליה רבי אבא ראוי היה רבינו שתשרה עליו שכינה אלא שבבל גרמה ליה (שאין שכינה שורה בחוץ לארץ - רש”י).”

¹⁵ אפשר להבין את הקשר בין הנבואה לסנהדרין, בהיות שתיהן צורות שונות של דרישת אלוקים; בסנהדרין אומר משה ליתרו **”כי יבא אלי העם לדרש אלהים”** וכפירוש רש”י במקום **”כתרגומו - לְמַתְּבַע אֲלָפִין – לְשָׂאֵל תְּלַמּוּד מִפִּי הַגְּבוּרָה.”**

¹⁶ הלכות סנהדרין פ”ד הי”ב.

הגמרא מקשה, שהרי היו נביאים בחוץ לארץ, ומחדשת שיש אפשרות להתנבא בחוץ לארץ:

”מתלב רב נחמן בר חסדא ואמרי לה רב חנן בר חסדא (יחזקאל א ג) 'היה היה דבר ה' אל יחזקאל בן בוזי הכהן בארץ כשדים'. טפח ליה אבוה בסנדליה, א"ל לאו אמינא לך לא תיטרוד עלמא, מאי היה שהיה כבר”.

מסביר רש"י בפירושו השני:

”יש אומרים שהיה כבר בארץ ישראל ששרתה עליו רוח הקודש”.

הרב מבאר את החוק האלוקי הזה באורות¹⁷:

”פעולת רוח הקדושה הנקלטת בארץ ישראל פועלת היא תדיר, גם אם נזדמן הדבר ויצא האדם חוצה לארץ, על ידי טעות או על ידי איזו סבה מוכרחת. הרי גם הנבואה כשחלה כבר בארץ ישראל אינה פוסקת גם בחוץ לארץ (מועד קטן כה ע"א) 'היה היה דבר ד' אל יחזקאל בארץ כשדים... היה, מפני שהיה כבר”.

נראה לי שבדומה לכך דיין ששרתה עליו השכינה על ידי סמיכה בארץ ישראל, יוכל להמשיך את השראת השכינה לחוץ לארץ, וממילא יוכל להיות שליח לגלות את דבר ה' בפסיקתו.

לסיכום, סמוך יכול להמשיך ולדון בחוץ לארץ מכוח האור שהוא ממשיך אליו מארץ ישראל למקומו.

¹⁷ ארץ ישראל ז. ראוי לציין שהרב מוסיף תנאי, שלא מספיק שהנביא התחיל להתנבא בארץ ישראל, אלא שהציאה צריכה להיות בטעות או הכרח.

ג. דין שליחותייהו

בדיני ממונות יש מחלוקת¹⁸ האם צריכים סמוכים רק בגזלות וחבלות או גם בהודאות והלוואות. הגמרא דנה¹⁹ מה אפשר לדון בבבל למרות שאין סמוכים, ומציעה פתרון:

”אמר רבא: נזקי שור בשור ונזקי שור באדם (שור שהוזק על ידי אדם) - גובין אותו בבבל, נזקי אדם באדם ונזקי אדם בשור (אדם שהוזק על ידי שור) - אין גובין אותו בבבל”.

מ”ש נזקי אדם באדם ונזקי אדם בשור דלא? אלהים בעינן וליכא.

נזקי שור בשור ושור באדם נמי אלהים בעינן וליכא!

אלא מאי שנא שור בשור ושור באדם? דשליחותייהו קא עבדינן, מידי דהוה אהודאות והלוואות, אדם באדם ואדם בשור נמי שליחותייהו קא עבדינן, מידי דהוה אהודאות והלוואות!”.

הגמרא מנסה להבין מה דנים בבבל ומה לא ומה הפשט בדברי רבא שאסר לדון אם הזיקו לאדם, והתיר לדון אם הזיקו לשור. עונה הגמרא: ‘שליחותייהו קא עבדינן’ וממילא עולה השאלה מה החילוק בין נזק לשור לבין נזק לאדם.

הגמרא מכריעה שבשלושה תנאים חל דין ‘שליחותייהו’ של דיני ארץ ישראל על דיניי בבל: א. ממון ולא קנס ב. שכיח ג. חסרון כיס.

בגמרא מובאת עוד שתי דעות: דעת רב פפא בר שמואל שמשמיט את תנאי שכיח²⁰, ודעת רב פפא שמשמיט את תנאי חסרון כיס.

ישנה מחלוקת ראשונים האם ‘שליחותייהו’ מועיל מהתורה או מדברי חכמים. מהטעם שמביאה הגמרא בסנהדרין²¹ לתקנה זו - ‘כדי שלא תנעול דלת בפני לוויין’ - משמע שחכמים תיקנו שליחותייהו בהודאות והלוואות, ואילו מהגמרא ביבמות²² האומרת

¹⁸ חובת סמוכים בדיני ממונות נלמדת מהפרישה (שמות כב ו-ח) העוסקת בגזלות (שומר חנם ששלח יד בפיקדון) בה מופיעה לשון ‘אלהים’ (‘ונקרב בעל הבית אל האלהים’). מדובר בחלק ממחלוקת כללית האם הפרשיות בפרשת משפטים מעורבות ויש בהן פסוקים שאינם שייכים לפרשה בה הם כתובים. אחד הפרשיות בהם יש מחלוקת היא בפרשייה שעוסקת בגזלות (שומר חנם ששלח יד בפיקדון) ממנה למדו את הצורך בסמוכים (מלשון אלהים - ‘ונקרב בעל הבית אל האלהים’). בפרשה זו נאמר הפסוק ‘אשר יאמר כי הוא זה’. לדעה שאומרת שהפרשיות מעורבות, פסוק זה לא יכול להיות שייך לפרשה גזלות בה הוא מופיע אלא לפרשת הלוואות, וממילא גם בהם צריכים סמוכים, ולדעה שאומרת שהפסוק שייך לפרשה בה הוא נכתב ממילא רק בדיני גזלות דרושים סמוכים (ע”פ סנהדרין ב ע”א).

¹⁹ בבא קמא פד ע”א.

²⁰ אומנם אין זה מפורש בדבריו, אבל הוא אמורא שחי בבבל ודן שור שהזיק אדם.

²¹ ג ע”א.

²² מו ע”א.

שגיוור נקרא משפט וממילא מצריך סמוכים ואעפ"כ אנו מגיירים ומתירים לאישה להינשא לגר, משמע שדין זה הוא מן התורה.

כתב על כך נתיבות המשפט²³:

"בזמן הזה וכו' הנה בהא דעבדינן שליחותיהו משמע מהש"ס שהוא רק דרבנן דקאמר משום נעילת דלת: ולפענ"ד דבאמת הוא מדאורייתא רק שנמסר לחכמים ולא עשו אותנו לשלוחים רק במקום דאיכא נעילת דלת. תדע דהא מקבלין גרים בזמן הזה מטעם דעבדינן שליחותיהו וקידושיו קידושין ולא תפסי אח"כ קידושי שני ואין כח ביד חכמים לעקור ד"ת בקום ועשה. וכן מעשין אגטין אף דגט מעושה ע"פ הדיוטות פסול מדאורייתא. ודוחק לומר דאפקעינהו רבנן לקידושי מיניה, דה"ל לפרושי דהא נ"מ בזה לדינא".

כלומר, באמת מדאורייתא ניתן לדון בחו"ל מדין "שליחותיהו", אבל חכמים החליטו באלו תנאים אפשר לעשות זאת.

כדי להסביר את דבריו, נקדים שהחידוש של שליחותיהו אמור להתגבר על שני דברים: א. היכולת לדון למרות שהדין לא בארץ ישראל. ב. היכולת לדון למרות שהדין לא סמוך.

א. היכולת לדון בחו"ל

כתב הרב²⁴:

"אי אפשר לאדם מישראל שיהיה מסור ונאמן למחשבותיו הגיונותיו, רעיונותיו ודמיונותיו, בחוץ לארץ, כתכונת הנאמנות הזאת בארץ ישראל. הופעות הקדש, באיזו מדרגה שהן, נקיות הן בארץ ישראל לפי הערך, ובחוץ לארץ מעורבות הן בסיגים וקלפות מרובים. אמנם לפי גודל התשוקה והקשור של האדם לארץ ישראל, הרי רעיונותיו מזדככים מיסוד אורא דארץ ישראל החופף על כל מי שמצפה לראותה (ישעיה סו, י) 'שמחו את ירושלים וגילו בה כל אוהביה'".

ועוד כתב²⁵:

"האמוץ האמתי של רעיון היהדות בגולה בא יבא רק מצד עמק שקועו בארץ ישראל, ומתקות ארץ ישראל יקבל תמיד את כל תכונותיו העצמיות. צפית ישועה היא כח המעמיד של היהדות הגלותית, והיהדות של ארץ ישראל היא הישועה עצמה".

²³ חו"מ סי' א.

²⁴ אורות ארץ ישראל ד.

²⁵ שם א.

יכולת האדם להיות נאמן לתורה קיימת רק אם הוא מצפה לארץ ישראל. אם כן, אפילו מי שלא נסמך בארץ ישראל, יכול לדון בבבל אם הוא מצפה לארץ ישראל²⁶. זהו העניין של 'שליחותייהו'; שליח לא תופס את עצמו כמרכז אלא כבטל למשלח, ורואה את עצמו בגלות כמי שאין לו כוח עצמי אלא רק מארץ ישראל.

ב. היכולת לדון ללא סמוכים

אומרים חז"ל במכילתא²⁷:

"ועד שלא נבחרה ארץ ישראל, היו כל הארצות כשרות לדברות, משנבחרה ארץ ישראל יצאו כל הארצות. אם תאמר, דן אנכי מן הנביאים שנדבר עמהם בחוצה לארץ? אף על פי שנדבר עמהם בחוצה לארץ, לא נדבר עמהם אלא בזכות אבות. שנאמר 'כה אמר ה' מנעי קולך מבכי וגוי' ויש תקווה לאחריתך וגוי' (ירמיה לא, טו)".

אם כן, בזכות האבות אפשר ה' לנביאים להתנבא בחוץ לארץ. על פי הקשר שראינו בין נבואה לסנהדרין, אפשר לומר שגם לדיינים נתן ה' כוח לדון בזכות הסמוכים הקדומים. 'שליחותייהו' מהווה קשר לשרשרת הדורות²⁸.

כיוון נוסף הוא שה' משרה את שכינתו על כלל האומה, והדיינים מבצעים את שליחותה בדומה למובא בגמרא²⁹ על תשובה שענה הלל לשאלה מה עושים אם כשערב פסח חל בשבת אדם שכח להביא סכין לשחוט את הפסח מערב שבת:

"אמרו לו ר' שכח ולא הביא סכין מע"ש מהו? אמר להן הלכה זו שמעתי ושכחתי, אלא הנח להן לישראל אם אין נביאים הן בני נביאים הן (רש"י - ותראו מה יעשו)".

שני הכיוונים קשורים לארץ ישראל בה ישראל מהווים יחידה אחת כמו שכותב הפסוק "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ" (ד"ה א יז, כא). לפירוש הראשון כל הדורות קשורים אחד לשני, והיכולת לדון היא מכוח הדורות שהיו בהם סמוכים. לפירוש השני, כל ישראל הם אומה ששורה עליה שכינה, והאמוראים קובעים מכוחה באילו תחומים רשאים הדיינים לדון בהיעדר סמיכה.

²⁶ האפשרות לדון מכוח הציפייה לישועה, מתאימה לדברי הכוזרי (מאמר שני, יד) שאפשר להתנבא או בארץ או בעבורה, ובדומה לכך שליחות היא בעבור המשלח. כן היא מתאימה לפירוש הראשון ברש"י במועד קטן שהבאנו: "כלומר ההיא שעתא הוה ולא יותר", שהנבואה היתה הוראת שעה ומתאימה לתפיסה של שליחות, על פיה כל כוחנו מארץ ישראל.

²⁷ שמות יב, א.

²⁸ כיוון זה מסתדר עם דברי התוספות (גיטין פח ע"ב ד"ה 'במילתא'): "א"ת היכי עבדין שליחותייהו והא עכשיו אין מומחין בא"י ומי יתן לנו רשות וי"ל דשליחות דקמאי עבדין".

²⁹ פסחים סו ע"א.

לסיכום, 'שליחותייהו' מועיל מהתורה כמו שאומר הנתיבות, כי יסוד כוחו הוא לא מתקנת חכמים אלא מטבע אלוקי שטבע ה' יתברך בעולם, על פיו המצפים לארץ ישראל ממשיכים את תכונותיה אליהם לגלות.

כאמור, הנתיבות הוסיף שנמסר בידי החכמים לקבוע מתי ניתן להשתמש בכוח זה. יסוד המחלוקת בנושא נובע לדעתי מכך שמצד אחד אם לא נדון בחוץ לארץ החיים לא יתקיימו, כי ללא משפט יתרבו עושי עוולה בישראל, ומצד שני אם לא נצמצם את המקרים בהם אפשר להשתמש בדין שליחותייהו, הדבר עלול לפגוע בחוק האלוקי של דין זה וככל שנגביל את עצמנו ביכולת לדון נרגיש יותר שחינו לא שלמים.

את ההכרעה בשאלה הזו ומציאת האיזון בין הדברים, קיבלו לידיהם חכמים.

כמדומה שיסוד המחלוקת באילו נושאים אפשר לדון ובאילו לא, קשור לתשובה של רבי יהושע לפרושים³⁰:

"ת"ר כשחרב הבית בשניה רבו פרושין בישראל שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין, נטפל להן ר' יהושע אמר להן: בני מפני מה אי אתם אוכלין בשר? ואין אתם שותין יין? אמרו לו נאכל בשר, שממנו מקריבין על גבי מזבח ועכשיו בטל? נשתה יין שמנסכין, על גבי המזבח ועכשיו בטל? אמר להם... מים לא נשתה שכבר בטל ניסוך המים. שתקו.

אמר להן: בני, בואו ואומר לכם; שלא להתאבל כל עיקר אי אפשר, שכבר נגזרה גזרה. ולהתאבל יותר מדאי, אי אפשר שאין גזרין גזירה על הצבור אא"כ רוב צבור יכולין לעמוד בה. אלא כך אמרו חכמים: סד אדם את ביתו בסיד ומשייר בו דבר מועט וכמה אמר רב יוסף אמה על אמה, עושה אשה כל תכשיטיה ומשיירת דבר מועט. מאי היא? אמר רב: בת צדעא. שנאמר (תהילים קלז, ה): 'אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני תדבק לשוני לחכי וגו'... וכל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בשמחתה שנאמר (ישעיה סו, י): 'שמחו את ירושלים וגו'".

האיזון הזה הוא סיבת מחלוקת האמוראים בנידוננו, ושלושת התנאים שהציבו קשורים לאותה נקודה: להעמיד את הדין על ההכרחי ולא יותר. רק דבר שמצוי, שיש בו חסרון ממון, וקנס הוא 'אקסטרה'.

לסיכום, אם מצפים לארץ ישראל, יש אפשרות להמשיך את האור של ארץ ישראל אל מחוצה לה ואת השראת השכינה של הסמוכים או לדון מכוח השראת השכינה השורה על האומה בכללה מתוך הקשר לארץ ישראל בה האומה היא אחת.

³⁰ בבא בתרא ס ע"ב.

”בגלות נפרדו התאומים, נתעלטה תורה שבכתב למרומי קדשה, ונרדה תורה שבעל פה בעמק תחתית, ומכל מקום היא מקבלת יניקה חשאית מאור תורה שבכתב מספיח העבר, המספיק להעמידה בחיים מצמצמים”.

ד. דיני נפשות

דיני נפשות יכולים סמוכים לדון בכל מקום, רק אם בארץ ישראל יושבת הסנהדרין בלשכת הגזית, כמו שאומרת הגמרא³¹:

”ארבעים שנה עד לא חרב הבית גלתה סנהדרין וישבה לה בחנות. למאי הלכתא? א”ר יצחק בר אבדימי, לומר שלא דנו דיני קנסות. דיני קנסות סלקא דעתך? והאמר רב יהודה אמר רב ברם זכור אותו האיש לטוב ורבי יהודה בן בבא שמו, שאלמלא הוא נשתכחו דיני קנסות מישראל. נשתכחו לגרסינהו? אלא בטלו דיני קנסות מישראל, שגזרה מלכות הרשעה גזרה, כל הסומך יהרג וכל הנסמך יהרג ועיר שסומכין בה תחרב ותחום שסומכין בו יעקר. מה עשה רבי יהודה בן בבא? הלך וישב בין שני הרים גדולים, ובין שתי עיירות גדולות, בין ב’ תחומי שבת, בין אושא לשפרעם. וסמך שם חמשה זקנים - ר”מ, ור’ יהודה, ור’ יוסי, ור”ש, ורבי אלעזר בן שמוע. ורב אויא מוסיף אף רבי נחמיה. כיון שהכירו בהם אויבים, אמר להם: בני רוצו. אמרו לו: רבי ואתה מה תהא עליך? אמר להם הריני מוטל לפניהם כאבן שאין לה הופכין. אמרו: לא זזו משם עד שנעצו לגופו ג’ מאות לולניאות של ברזל ועשאוהו לגופו ככברה.

אמר רב נחמן בר יצחק: לא תימא דיני קנסות אלא שלא דנו דיני נפשות. מ”ט? כיון דחזו דנפשי להו רוצחין ולא יכלי למידן אמרו מוטב נגלי ממקום למקום כי היכי דלא ליחייבו דכתיב: **”ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא”** (דברים יז, י) **מלמד שהמקום גורם”**.

וברש”י:

”כי היכי דלא ליחייבו - רוצחים קטלא דאין דנין דיני נפשות אפילו בסנהדרין קטנה שבכל עיר אלא בזמן שהיתה סנהדרין גדולה בישיבתה ובמקום המיוחד לה והוא לשכת הגזית”.

³¹ ע”ז ח ע”ב.

”מלמד שהמקום גורם” - וא”ת והא ירושלים נמי איקרי מקום לגבי אכילת קדשים ומעשר שני וכתוב: במקום אשר יבחר ה’? וי”ל דלגבי דיני נפשות לא איקרי מקום אלא לשכת הגזית שהיתה חציה בקדש וחציה בחול והיינו **טעמא משום דבעי’ סנהדרין סמוך לשכינה**, והכי נמי אמרינן: כל המעמיד דיין שאינו הגון, כאילו נטע אשרה אצל מזבח, דכתיב: ‘שופטים ושוטרים’ וסמך ליה ‘לא תטע לך אשרה אצל מזבח ה’’. ולפיכך גלו וישבו בחנות אע”פ שחנות עצמו היה בהר הבית, מ”מ לא היה סמוך לשכינה כלשכת הגזית”.

בדרך כלל כשעוסקים בהשפעת המקום על האדם, רגילים לומר שאם אדם נמצא במקומו, דעותיו מכוונות. בדיני נפשות הדורשים דעת עמוקה, המקום משפיע על היכולת לדון, אבל לא ברמה האישית, אלא ברמה האומה. האומה צריכה להיות מסודרת בארצה ובמקומה, כמו שכותב הרב:

”יניקת תורה שבעל פה היא בגניזו מן השמים ובגלוי מהארץ. וצריכה ארץ ישראל להיות בנויה וכל ישראל יושבים עליה מסדרים בכל סדריהם, מקדש ומלכות, כהנה ונבואה, שופטים ושוטרים וכל תכסיסיהם, אז חיה היא תורה שבעל פה בכל זיו תפארתה, פורחת ומעלה נצה ומתחברת לתורה שבכתב בכל שעור קומתה”³².

לסיכום, בדיני נפשות הדורשים דעת עמוקה, דרוש קשר חזק יותר בין האדם למקום וברמה של האומה - עליה להיות מסודרת בארצה ובמקומה.

ה. עימות תרבותי

מאמר זה הוא קשור לנושא רחב והוא היחס בין האדם ברבדים הרוחניים שלו, רצונו ומחשבותיו, לגוף לזמן ולמקום (בדומה לחלוקה המפורסמת ‘עולם שנה ונפש’, כאשר ‘נפש’ היא הצד הרוחני ולא הגופני). בחלק זה ננסה לעמת את התרבות הישראלית בקשר בין האדם לשלושת רבדי הטבע לעומת האסלאם, הנצרות ובעקבותיה העולם המערבי, המנסים להתבסס על רוח האדם ורצונו, ולא נותנים מקום משמעותי לרבדי הטבע.

באסלאם האדם כנוע בפני שלושת הרבדים הללו. בעולם הערבי אומנם משתמשים בקדמה, אבל כמעט שלא מפתחים אותה. הפיתוח דורש בדרך כלל לקרוא תיגר על

³² אורות התורה א, ג.

המגבלה שהטבע מציב בפני האדם. פיתוח התאורה, כמשל, דורש לקרוא תיגר על מגבלת החושך שמציב בפנינו הטבע.

בנצרות האדם נלחם וקורא תיגר על שלושת הרבדים הללו. הנצרות המאמינה שאין קדושה בחומר (כומר אינו מתחתן), אומרת בעצם שאין שום אמירה מוסרית אלוקית בטבע.

תרבות המערב שצמחה מהנצרות, מנסה למעט ואף לנצח ככל הניתן את השפעת שלושת רבדי הטבע (זמן, מקום וגוף) על האדם; ביטול הזמן בא לידי ביטוי בתאורה בלילה, בבידוד האדם מהקיץ ומהחורף תוך ניסיון ליצור אביב תמיד. ביטול הגוף בא לידי ביטוי בהנחה שהאדם מגדיר את עצמו ברצונו ולא בהתאם ליצירתו. ביטול המקום בא לידי ביטוי בתקשורת ובאמצעי התחבורה.

המכנה המשותף בין אלו הוא שהם אינם רואים בהגבלות הטבע דבר מוסרי; האסלאם כפוף אליהן, ותרבות המערב נלחמת בהן.

היהדות עומדת באמצע; לא מוכרעת בידי הטבע כמו האסלאם, ולא מבטלת אותו כמו תרבות המערב. התרבות הישראלית מנסה לשכלל ולא לבטל. אנחנו מאמינים בפיתוח האדם את העולם³³, בתנאי שהוא לא סותר את המגמה הפנימית היסודית של הטבע. תפיסה זו נובעת מתוך הבנה שה' ברא את הטבע, והוא מדבר אלינו דרך הטבע מילא האדם צומח מתוך שלושת הרבדים הטבעיים האלו, כמו שכותב הרב באורות האמונה (התעלות העולם, אלילות ב):

”אותו הכבוד שהעולם האלילי מכבד את הטבע, כלא הוא נחשב לגבי הכבוד הפנימי והעליון, העדין והמיושר, בטהרו וקדושתו, שהעולם הישראלי ברום תעצומו הוא מכבדו. הכבוד האלילי של הטבע, איננו כי-אם כבוד חיצוני, כבוד של הכרח, של אלמות ותקיפות, והכבוד הישראלי בפנימיותו, הוא כבוד חבתי אידיאלי ונימוסי. הכח העליון מתגבר באומה ומתבלט ביחידיה, עד כדי שליטה על הטבע, עד כדי יכולת ואפשרות להרס חוקותיו. והאהבה הפנימית, שהנימוס האלהי המיושר בתכלית, משריש בתוכיותה של הנשמה, מעצים את הכח לבלי

³³ כמו שרואים בדו שיח המפורסם במדרש תנחומא (פרשת תזריע סימן ה): ”שאל טורנוסרופוס הרשע את ר' עקיבא: איזה מעשים נאים, של הקדוש ברוך הוא או של בשר ודם? אמר לו: של בשר ודם נאים. אמר לו טורנוסרופוס: הרי השמים והארץ – יכול אדם לעשות כיוצא בהם? אמר לו ר' עקיבא: לא תאמר לי בדברים שהם למעלה מן הבריות, שאין שולטין בהם, אלא בדברים שהם מצויים בבני אדם. אמר לו: למה אתם נמולים? אמר לו: אף אני הייתי יודע שאתה עתיד לומר לי כן, לכה הקדמתי ואמרתי לך: מעשי בשר ודם הם נאים משל הקדוש ברוך הוא. הביא לו ר' עקיבא שבולים וגלוסקאות, אמר לו: אלו מעשה הקדוש ברוך הוא ואלו מעשה בשר ודם – אין אלו נאים? הביא לו אניצי פשתן וכלים מבית שאן, אמר לו: אלו מעשה הקדוש ברוך הוא ואלו מעשה בשר ודם – אין אלו נאים? אמר לו טורנוסרופוס: הואיל והוא חפץ במילה, למה אין תולד יוצא מהול ממעי אמו? אמר לו ר' עקיבא: ולמה שררו יוצא עמו ואמו חותכתו? ולמה אינו יוצא מהול? לפי שלא נתן הקדוש ברוך הוא לישראל את המצוות אלא כדי לצרף אותם בהן”.

לאטררוחי כלפי שמיא, ולאהוב את הטבע על-פי הופעותיו, להכיר את היופי ואת העדינות שיש בו בכללותו, ובהופעת פרטיו המתאימים".

בלוחות השנה של הדתות השונות ניתן גם כן לראות את פערי התפיסות הללו.

באסלאם לוח השנה הוא ירחי, ומכיוון שעונות השנה מתנהלות על פי השנה השמשית, ההפרש בין שנת חמה ללבנה לא מאפשר קביעות של החודשים ביחס לעונות השנה. הטבע שולט על האדם, ומזיז את החודשים מהקיץ לחורף ובחזרה.

בנצרות לוח השנה הוא שמי וְהאדם שולט על הטבע. גם אם אין ביכולתו לקבוע את מועדי העונות, הוא מנסה לבטל כמה שאפשר את השפעתן על חודשי השנה.

בישראל, להבדיל, הלוח משלב בין השנה הירחית לשנת החמה. כמו שמתואר בתורה, 'חג האביב', 'חג הביכורים' ו-'חג האסיף'. לאחר קביעת החודשים ע"פ העונות ושנת החמה, נקבע היום בחודש בו חל החג ע"פ השנה הירחית.

מצוות עיבור השנה מסנכרנת בין הלוחות הללו, כמו שכתוב בתורה: "שמור את חודש האביב" (דברים טז, א), התורה קבעה שחג החירות יחול בזמן האביב, וכך יביא עימו האביב הטבעי את הלידה הרוחנית. כך הקומה הרוחנית לא צומחת בחלל המציאות אלא מתאימה לאביב שבטבע. העיקרון הזה נכון גם לשאר המועדים וההופעות הרוחניות שלהם: 'זמן מתן תורתנו' ו-'זמן שמחתנו'. מופיעים גם הם בעונות המתאימות המצמיחות את הקומה הרוחנית. **ישראל בוחרים בטבע ומתאימים אליו את הלוח**, כמו שכותב הרב³⁴:

"מכוונים הם מקריה הפרטיים של ארץ ישראל אל המאורעות הגדולים, של הופעת הקדושה של אור ד', אשר באו בגללה. על כן חקוק אותו הרושם של מועד האביב, בשלמותו, בארץ הקדושה בתור אספקלריא מכוונת, המראה לנו את האור והזוהר, את חדוש החיים והחרות אשר נעשה לנו בימי אביבנו הגדול, במועד צאתנו ממצרים בחוזק יד של אדון כל המעשים ברוך הוא. והובע יסוד זה בארץ המיוחדת, שהיא זבת חלב ודבש, הארץ של חמשת העמים הנקובים בזה, שתולדותיה ותוצאות אדמתה הן מורות על הפעולה המדויקת והנפלאה של אוירה, ורושם האביב זורח בה בכל אורו ויפעת הדרו, וממנה מסתעף הוד השפעתה על כל האדמה, שהאביב הוא רושם תחיתה, בהקבלה המכוונת של "ועבדת את העבודה הזאת בחודש הזה".

³⁴ עולת ראי"ה על הפסוק "והיה כי יביאך".

על מעמד האישה ועל אור הלבנה

ר' דביר גבאי

פתיחה

אחת המהפכות המשמעותיות שהתרחשו בדורות האחרונים, היא בדבר מקומה של האישה בחברה. מהפכה זו שמה לה למטרה להביא לשינוי במעמדה של האישה בעיסוקיה, השכלתה, שאיפותיה, יכולותיה וכן הלאה, וממילא גם ביחס כלפיה, הן מבחינה נפשית והן בהתנהלות החיים.

ראשיתה של מהפכה זו החלה אמנם במערב, אך אט אט במשך השנים היא הולכת ומתקבלת במרבית התרבויות. כמובן שגם אל עם ישראל, בהיותו לב באברים, מגיעות רוחות אלו, ואנו נדרשים לעסוק בסוגיה זו וללמוד מה היחס הנכון כלפיה.

אם נעמיק בשורשי החשיבה של הטענה המצריכה שינוי במעמד האישה, נראה כי היא נעוצה בערך יסודי יותר; השוויון. התרבות המערבית חוותה עולם בו מערכות לא שוויוניות (כגון מעמד כלכלי או גזעי שונה) הופיעו בצורה של דיכוי ורוע, ומשום כך הגיעה להחלטה שיש לחתור לשוויון מלא ככל הניתן בין אנשים או קבוצות. ממילא, שומה עלינו להתייחס גם לערך זה.

כמובן, איני מתיימר להגיש כאן תפיסה כוללת של עמדת היהדות בסוגיה. אנסה רק להציע כיוונים ורעיונות מתוך המדרש המופלא בדבר "קטרוג הלבנה", על פי הסבריו של הרב קוק זצ"ל, בתקווה שהדבר יועיל לבירורה השלם.



הגמרא בחולין¹ מביאה מדרש אגדה המספר על "קטרוג הלבנה"². הרקע למדרש הוא סתירה בפסוק המתאר את יצירת גרמי השמים ביום הרביעי לבריאת העולם. בספר בראשית³, הפסוק פותח ואומר: "ויברא אלוקים את שני המאורות הגדולים", ומיד "מתקן": "את המאור הגדול (השמש) לממשלת היום ואת המאור הקטון (הלבנה) לממשלת הלילה". המדרש מסביר שאכן בהתחלה השמש והירח נבראו שווים בגודלם, אך בהמשך, בעקבות "קטרוג" (טענה, תלונה) מצד הלבנה, ה' מיעט אותה והיא הפכה

¹ סו ע"ב ובתמצית בשבועות ט ע"א.

² המדרש מופיע עם כל מיני שינויים והוספות גם בבראשית רבה (בראשית, ו), ילקוט שמעוני (בראשית, א), ובאוצר המדרשים (אייזנשטיין, עמ' 253).

³ א, טז.

למאור קטן. המדרש מוסיף ומספר על דין ודברים בין ה' ללבנה, ועל סיומו המפתיע. הרי לשון המדרש:

"רבי שמעון בן פזי רמי: כתיב "ויעש אלהים את שני המאורות הגדולים" וכתיב "את המאור הגדול ואת המאור הקטן"? אמרה ירח לפני הקב"ה: רבש"ע, אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד? אמר לה לך ומעטי את עצמך. אמרה לפניו: רבש"ע, הואיל ואמרתי לפניך דבר הגון אמעיט את עצמי? אמר לה לך ומשול ביום ובלילה. אמרה ליה מאי רבותיה? דשרגא בטיהרא מאי אהני?! אמר לה זיל לימנו בך ישראל ימים ושנים. אמרה ליה יומא נמי אי אפשר דלא מנו ביה תקופותא, דכתיב: "והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים"! זיל ליקרו צדיקי בשמיך יעקב הקטן שמואל הקטן דוד הקטן. חזייה דלא קא מיתבא דעתה, אמר הקב"ה: הביאו כפרה עלי שמיעטתי את הירח. והיינו דאמר ר"ש בן לקיש: מה נשתנה שעיר של ראש חדש שנאמר בו לה? אמר הקב"ה שעיר זה יהא כפרה על שמיעטתי את הירח".

ברור לכל קורא, שלמרות שבפשט הדברים נראה שיש כאן עיסוק בשמש ובירח הגשמיים, ודאי שבאים דברים אלו כמשל על מנת ללמדנו רבדים נוספים של נמשל. מהו אותו נמשל? ידוע שהחמה והלבנה מסמלות את מערכת היחסים הזוגית בין איש ואשה, בהיותה מערכת של נותן ומקבל: השמש נותנת מאורה ללבנה, המקבלת ממנה ומוארת גם היא. כך גם מערכת היחסים בין הבורא לעולמו ושורשיה העליונים, נמשלו לשמש ולירח⁴.

והנה, לא די שהדמויות בהן עוסק המדרש מסמלות איש ואישה, גם התוכן והעיסוק בהן הינו בהקשר לסוגיה בה פתחנו; אין צורך בעיון רב כדי לשים לב לכך שהמדרש נוגע בשאלה חריפה של מי מעל מי, שוויון או פערים, וממילא, ההסברים למדרש הזה יוכלו לתת בידינו כיוונים ומפתחות בהתמודדות עם סוגיה זו.

כאמור, הראי"ה קוק זצ"ל התייחס בכתביו כמה פעמים לסוגיה ונתן לה ביאורים שונים⁵. נעיין כאן בארבע פסקאות מרכזיות (חלקן מוכרות) ונברר מהו העקרון העולה מכל אחת

⁴ ואכן מרבית העוסקים בביאור אגדה זו מבארים אותה דווקא בנמשל זה או בשורשיו בספירות. הארי"ה הקדיש לכך שער שלם בכתביו ור' אייזיק מהומל, מגדולי מחשבת חסידות חב"ד, כתב על כך את ספרו "שני המאורות". כאן המקום לומר שהיכרותי הראשונה עם הנושא באה מסדרת שיעורים של הרב יהושע שפירא בהם עסק בסוגיה בהקשר זה של יחסי הבורא והאדם, אלא שכתמיד נשזרו הדברים והשתקפו ביחסי איש ואישה. מכאן נבע הכיוון ללמוד אותה כך לכתחילה.

⁵ מעניין לציין אגרת ובה הערות לספר "תקוות אהרן" לרב אהרן הכהן אורלנסקי (אגרות הראי"ה, ב, תסט), בה הוא אומר שזו אגדה עמוקה, שיש לה רק פירוש פנימי, ושיודעים אותו יחידי הדור: "האגדה של הביאו כפרה עלי אסור לחשבה כפשוטה, כי אם על דרך משל וסוד... ועל כן האגדה הזאת מצוה לפרסם שאינה כפשוטה, כי אם כלולות בה מחשבות נעלות מסוד ד' ליראיו, והדברים מעוטפים בלבוש עב כדי להעלים האור הגדול שיש בדעות הנשגבות הללו, שרק יחידים בדורות ראויים לחשוב בהם". לא מפתיע לגלות שהרב בעצמו כתב על האגדה הזו כמה הסברים, ובחלקם גם התייחס במפורש ל"כפרה" על המיעוט.

יש עוד שלושה מקורות לפחות בהם הרב נותן הסברים נוספים שלא מובאים כאן: שכל מול רגש (קובץ א, רעט), ירידה מאיכות לכמות (קובץ ז, קלו), הבנת אחדות ה' (מאורות הראיה ג, ריא-ריב).

מהן. יש לציין שקטרוג הלבנה נידון כחלק ממכלול של חטאים קמאיים בבריאה⁶ – חטא הארץ, חטא אדם הראשון, חטא העגל וכו', ולפיכך לעיתים ההסברה היא של המכלול ולא רק של אותו החטא עצמו.

א. חיצוניות במקום נאמנות לעצמיות

”ואני בתוך הגולה.

האני הפנימי העצמי, של היחיד ושל הציבור, אינו מתגלה בתוכיותו רק לפי ערך הקדושה והטהרה שלו, לפי ערך הגבורה העליונה, הספוגה מהאורה הטהורה של זיו מעלה, שהיא מתלהבת בקרבו.

חטאנו עם אבותינו:

חטא האדם הראשון, שנתנכר לעצמיותו, שפנה לדעתו של נחש, ואבד את עצמו, לא ידע להשיב תשובה ברורה על שאלת איך, מפני שלא ידע נפשו, מפני שהאניות האמיתית נאבדה ממנו.

בחטא ההשתחואה לאל זר, חטא ישראל, זנה אחרי אלהי נכר, את אניותו העצמית עזב, זנח ישראל טוב.

חטאה הארץ, הכחישה את עצמיותה, צמצמה את חילה, הלכה אחרי מגמות ותכליתות, לא נתנה את כל חילה הכמוס להיות טעם עץ כטעם פריו, נשאה עין מחוץ לה, לחשוב על דבר גורלות וקריירות.

קטרגה הירח, אבדה סיבוב פנימיותה, שמחת חלקה, חלמה על דבר הדרת מלכים חיצונה.

וכה הולך העולם וצולל באבדן האני של כל אחד, של הפרט ושל הכלל.

באים מחנכים מלומדים, מסתכלים בחיצוניות, מסיחים דעה גם הם מן האני, ומוסיפים תבן על המדורה, משקים את הצמאים בחומץ, מפטמים את המוחות ואת הלבבות בכל מה שהוא חוץ מהם, והאני הולך ומשתכח, וכיון שאין אני, אין הוא, וקל וחומר שאין אתה. רוח אפינו משיח ד', זהו גבורתו הדר גדלו, איננו מבחוץ לנו, רוח אפינו הוא, את ד' אלהינו ודוד מלכנו נבקש, אל ה' ואל טובו נפחד, את האני שלנו נבקש, את עצמנו נבקש ונמצא, הסר כל אלהי נכר, הסר כל זר וממזר, וידעתם כי

⁶ מצד שני הוא גם שונה מהם; הוא מוגדר כ”קטרוג” ולא ”חטא”, ונראה שהדבר קשור לתשובת ”הביאו עלי כפרה” ולצד החיובי שבו, כפי שנבאר בהמשך.

אני ה' אֵלֵהֶיכֶם, המוציא אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאֵלֵהֶיכֶם, אני ה' ⁷.

בפסקה מופלאה זו מלמד הרב קוק כי החטא היסודי של הבריאה נעוץ בחוסר נאמנות לעצמיות הפנימית; כל אחד מיצורי העולם נברא עם שליחות מיוחדת אליה נועד ועליו להיות קשוב לתוכו ולמלא אותה. הפניית המבט החוצה, כלפי האחר היא הירידה הגדולה החורזת את הנפילות כולן. הרב אומר שכשהלבנה קטרגה היא "איבדה סבוב פנימיותה"⁸ שמחת חלקה" ו"חלמה על דבר הדרת מלכים חיצונה". במקום לעסוק בחלק שלה פנימה, היא מביטה לשאלת כתר המלוכה?⁹ לפי דרכנו נאמר, שהבעיה השורשית בבקשת השוויון היא העמדה הנפשית של חוסר נאמנות לעצמיות; על האישה והאיש להיות נאמנים לעצמם ולשמוח בחלק ובייעוד שייעד להם הבורא.

ב. תחרותיות במקום שותפות

בשתי פסקאות נוספות בהן מתייחס הרב לעניין קטרוג הלבנה, ניתן לזהות בעיה דומה.

פיסקה אחת עוסקת ביחס למחלוקות בין הקבוצות בעם¹⁰:

"...צריכין לפתח אורות גדולים להבין ולהשכיל, שגם מפירודי הדעות יוצאת טובה כללית... ולא עוד אלא שגם בצד הטוב יש שע"י הפירודים מתגוון כל טוב פרטי בגון מיוחד, ואין גון השרוי באחר דוחק אותו לטשטש את צורתו, ומתוך כך מתעשרת כנסת ישראל בריבוי אורות, והרבוזי הזה עצמו הוא יגרום את השלום היותר גדול ויותר פנימי... ואם השיגו צדיקים אנשי מעלה את גודל האורות, המתהווים ממחלוקות שבין צדיקים, שהם בונים בזה עולמות כלומר משכללים כל אחד את שיטת המוסר, היושר, הקדושה והחסידות שלהם, בכל עומק הרגשתם ורעיונם בפנימיות החיים... ונמצא, שכל מחלוקת שיש בין איש ישראל לחבירו, בין קיבוץ לחבירו, גם היא בונה עולמות. וכיון שהכל הוא שכלול ובנין, אין צורך לדבר מרורות, כי אם להודיע את הגודל ששני הצדדים עושים, ושהם יחד משכללים בנין עדי עד, ומתקנים את העולם, ואז לפי התרחבות הידיעה, תגדל האהבה כפי הערך של גדולת השנאה, ויגדל החיבור לפי הערך של גדולת הפירוד, וכערך של מדה טובה מרובה ממדת פורענות. והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתים כאור

⁷ אורות הקודש ג, צז (עמ' קמ).

⁸ לא ברור לי מה כוונת מילים אלו. אכן הלבנה סובבת במעגל פנימי יותר סביב הארץ, שלא כשמש, אך דבר זה לא אבד ממנה. אולי אבדה ממנה איכות הסיבוב, שהיה מאיר על הארץ כמו השמש.

⁹ גם העיסוק ב"כתר" המלוכה מורה זאת; במקום לטעון שאי אפשר לנהל ממלכה באמצעות שני מלכים - שזוהי מהותו של מלך - היא עוסקת בדבר חיצוני המונח על ראש האדם ואינו חלק ממנו (וכך נהוג לומר על גם הספירה בשם זה).. אולי אפשר לראות כאן הסתכלות על תפקידו של מלך בתור בעל זכויות ולא חובות (מה שמזכיר מאוד את שיח הזכויות המערבי).

¹⁰ אורות ישראל ד, ו (בדילוגים לשם הקיצור).

שבעת הימים, ביום חבוש ד' את שבר עמו ומחץ מכתו ירפא בב"א. - והחטאת לד', שעל מיעוט הלבנה, יגלה את אורו, הבא מפנימיות הקטרוג, תוכחת מגולה מאהבה מסותרת, שמתוך סתרה תצא בגילוי בכח רב ואיתן מאד, רשפיה רשפי אש שלהבת יה"11.

בקישור המפתיע לקטרוג הלבנה המובא בסוף הפיסקה, מבאר הרב שכוונתו לתהליך שתחילתו פירוד ומחלוקת, אך סופו השלמה וטיפול הדדי.

פיסקה אחרת עוסקת בפחד (וגם היא שוזרת כמה חטאים היסטוריים יחד)¹²:

"מחשכי ההויה עלופים הם בפחד שוא, שמאפליהם מתפשטים בנשמות היחיד והצבור, בנפש העולם המקושר בתנאי הלחץ וחוקים מעיקים על חופשתו האמתית.

בעל-התשובה מפחד, שעוונותיו כבר אבדוהו ושתקוותו כבר אפסה, ואיננו יודע שבתוך פחדו כבר כל אורות הצלתו מונחים הם בגניזתם.

פחדה הארץ ג"כ ולא הוציאה את העץ בשלמותו, שיהיה טעמו כטעם פריו.

פחדה הלבנה, מפני ההתחרות של שני מלכים בכתר אחד.

מפחדת היא האנושיות, מפני ערכי החופש הבהירים והרוממים.

מפחד הוא כל העולם הזה, מפני הופעתו של העולם הבא הנאדר בקודש¹³.

אמנם מתוך אוצר הבטחון באה השלוח, והפחד סר מיסודו, ו"מגדל עז שם ד' בו ירוץ צדיק ונשגב", ובקדושת הבטחון ימלאו פגימותיהם של העולמים וכל אשר בהם, "בטחו בדי' עדי עד, כי ביה ד' צור עולמים".

בניגוד לפסקה בה כתב הרב על עצמיות, כאן הרב לוקח את נושא הפחד כשורש הכל. מהו שורש הפחד הקוסמי הזה? יכולים להיות כמה כיוונים, אך לפחות לגבי פחד הלבנה הרב כותב במפורש שהוא פחד ההתחרות מול השמש. הדברים קושרים לפסקה הקודמת, ונראה שניתן להצביע כאן על זיהוי של החטא כבעיה של תחרותיות (פסקה קודמת),

¹¹ א. הרב כותב על "אהבה מסותרת שתצא (=האהבה) מתוך סתרה, ורשפיה רשפי אש (דימוי שנאמר על האהבה, והרב מביא דווקא אותו ומקשר ללהבות אש כמו בשמש)".

ב. להלן נתרגם רעיון זה לסוגייתנו כך: יש מחלוקת בעולם בין הגברים לנשים, והרב אומר: בואו נרגיע ונעריך כל אחד את השני בשותפות. אבל חשוב לשים לב שבדבריו הנוספים הרב אומר כאן בגאונות: באמת המריבה הזו נובעת מאהבה (כמו שרק אחים רבים ביניהם כי הם קשורים), ובאמת הפמיניזם אוהב את הגברים ולכן קשה לו היחס שלהם(!) ולכן לאחר האמירה של שלילת הפמיניזם הנובע מפחד קנאה וחיצוניות (המיעוט), בא שלב שני בו מבררים, מזכירים ומעוררים שהכל נובע מאהבה, וממילא נעלמים האיום והתחרות, ונותרה בקשת העצמת נשיות מבוררת (להביא חטאת על המיעוט).

¹² אורות התשובה טז, ב.

¹³ בגרסה שבאוצר המדרשים מוזכרים שני העולמות: "אמרה לפניו רבש"ע עולם גדול מחבירו העוה"ז או העוה"ב? א"ל העוה"ב גדול מעוה"ז, אמרה לפניו רבש"ע מפני מה בראת שני עולמות העוה"ז קטן והעוה"ב גדול... בראת שמש וירח צריך שיהיה אחד גדול מחברו".

ששורשה נובע מתפיסה של האחר כאיום על קיומי (פסקה נוכחית). זיהוי כזה רלוונטי לנו מאוד; אין ספק שזהו אחד הערכים הנוכחים בתרבות המערבית. בה הכל מתחרים זה בזה בטבלאות הקבוצות בספורט, במצעדי השירים ברדיו, ברשתות המזון והביגוד, בסיכומי העיתונים של עשרת/מאה/אלף האנשים המשפיעים/העשירים/היפים ביותר, בקבוצות בעלי רעיונות שונים או מפלגות. מציאות כזו מרגילה את האדם לראות באחרים איום, ומגדלת באדם פחד מובנה מהסובבים.

בניגוד לכל זה, מלמדת אותנו היהדות תפיסה מתוקנת בה האנשים בחברה **שותפים** זה עם זה. בעולם ישנם שלל אנשים שלכולם יתרונות וחסרונות, כאשר כל אחד תורם את מה שיש לו ונתרם מאחרים במה שאין לו. ממילא אין מקום לפחד ועאכו"כ למנוע את התפתחותו של הזולת. להיפך! נוצר מקום לשמוח בה ולהעצים אותה, מתוך הבנה שהשונה ממני משלים אותי. אם רעיון זה נשמע תמוה ומרוחק – אות הוא כי אכן הושפענו עמוקות משורשי החשיבה המערבית והפוסט-מודרנית.

ג. הנמכת האידיאל, השלמה עם החלקיות

הרב מזכיר את קטרוג הלבנה בעוד שתי פסקאות יסודיות ועמוקות, וצריך להעמיק ולהבין מהן מה ההסבר שהרב מעניק למדרש קטרוג הלבנה. בשני המקורות קטרוג הלבנה וחטא הארץ מתוארים כסיבה הראשונית שבעקבותיה נוצרה מציאות ה"חטא" בעולם ("סיבת החטאים" או "סבות קודמות לחטא האדם"), ובשני מתגלה שזוהי בעצם "בעיה מובנית" הכרוכה בבריאת עולם מוגבל ממקורו האלוקי. לאור זאת, ננסה להבין כיצד מתורגמת הסברה זו בנמשל שביחסי איש ואישה:

"האישיות העולמית הכללית בעלת מוסר היא, בעלת רצון ובחירה, והרע העולמי הוא תולדה מירידתה המוסרית, כשם שהרע האישי הוא תולדה מהירידה המוסרית של היחיד, והרע החברתי מהירידה המוסרית של החברה. אין לנו כל רשות לקטע את הצורה המתגלה לפנינו בחיים היחידים והציבוריים, לומר שאין להם שרשים במרחבי החיים כולם. אי אפשר לתאר לנו חוק הויתתי שאיננו מתפשט באופקים כלליים, היותר מתפשטים. הירידה הכללית בוודאי יותר נשגבה, ויותר מלאת חיים היא מזו המצומצמת הפרטית. **קטרוג הלבנה, חטא הארץ, הנם סבות קודמות לחטא האדם**, והאדם הוא ענף שכחו גדול גם על שרשו. הולכים הדברים וחוזרים: ויתקן האדם את חטאו, והארץ תענה לעומתו, את חטאה תתקן גם היא. הלבנה תצא מקטרוגה, ותתמלא פגימתה, ולא יהא בה שום מיעוט. **כל ההפרעות שבפמליא של מעלה יסודרו**, באופן שהטוב רק הוא ינצח. ומבט חודר פנימי, בשלמות האושר הרצוני שבגנוי נשמתו של אדם, כשהוא מתאחד עם האפשרות של ההכרה העליונה, המודה בהטוב האלהי, בעוצם היכולת ובאדירות החפץ, להיטיב להאיר ולהחיות,

הוא נותן לנו את ערובתו לטובה. ובאה הנבואה ושפעת רוח הקודש וממלאה את מה שהשכל אינו משלים, ומקור השמחה העדינה מתברך ברכת שלום ואמת¹⁴.

בהסתכלותו האחדותית, הרב מחדש כאן שההוויה כולה היא מעין אישיות ("האישיות העולמית"); יש לה חוש מוסרי והיא בעלת בחירה. לאישיות זו הייתה ירידה מוסרית, וממילא ירידה זו השפיעה על החברה ועל היחיד. "חטאה" של האישיות העולמית הוא סיפורם של חטא הארץ וקטרוג הלבנה. הרב מוסיף ומחדש שדווקא האדם הפרטי – שלכאורה הוא הענף המרוחק – הוא זה שיכול לתקן את כל המערכת בהיזון חוזר. אמנם, עדיין לא ברור לנו מה טיבו של אותו חטא? מפתח לכך נמצא בפסקה הבאה, בה כותב הרב דברים דומים, ומוסיף ומקשר אותם ל"נפילת/ירידת התיאוריה/האידיאל במציאות":

"כנסת ישראל שואפת לתקון העולם בכל מלואו, לסליחה מקורית מטהרת, שבאה לא רק מישועת נפש האדם והטבת רצונו מצד עצמו, - שבזה צריכים להיפגש בווייתור ומדת חסד מיוחדת, בלא התכללות עם כל המדות כולן ובלא שקול של עז צדק ומשפט, - כי-אם **תקון כולל לסיבת החטאים**. חק הטהרה, העברת רוח הטומאה על ידי שמו של משיח שקדם לעולם, "פרה אדומה מכפרת", והיא מטהרת מטומאת מת, נעוץ בסלוק המיתה מיסודה, **בהעלאת העולם מעמק חטאו, מחטא הארץ ומקטרוג הלבנה, מנפילת התיאוריה העולמית ביסוד מציאותה, מהנמכת האידיאל העולמי במציאות, מה שהכשיר את החטא האנושי וכל הצרות הרבות הבאות ממנו**. הכל, הכל צריך להיות מתוקן, הכל צריך להיות מטהר. שאיפת ישראל לבנין האומה, לשיבת הארץ, היא שאיפה של עומק הטוב החודר את כל היש בשרשו. לא זקיפת לבנה מאיזה בנין כי אם פניה שלמה ועמוקה אל היסוד של כל הבנין, לכוננו בתקון. לא עצים אחדים וענפים מאילן החיים והטוב, אלא לחשוף את המקור, את מעין החיים שלשד עץ החיים, עם כל שרשיו, גזעיו ענפיו, פארותיו ועליו, משם יונק, וממנו יבא רוח חיים, רוח חדש, ועולם חדש, יבנה, "כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה עומדים לפני נאם ד' כן יעמד זרעכם ושמכם".

כאמור, הרב מסביר שחטא הארץ וקטרוג הלבנה הם בעצם: "הנמכת האידיאל העולמי במציאות" ו"נפילת התיאוריה העולמית ביסוד מציאותה". אלו הם מושגים עמוקים שמקורם בפנימיות התורה, המתארים תהליך יסוד רוחני שקשור לבריאת העולם (ואכן מתחבר לחטאים הכתובים בתיאור בריאת העולם בתורה). על תהליך זה ניתן ללמוד ממקורות נוספים בכתביו¹⁵. בתמצית אפשר לומר, שבמציאות יש "חוק מובנה":

¹⁴ שמונה קבצים א, תתפה.

¹⁵ לפעמים יש שהצער העצמי הרוחני מצטרף בנשמה עם הצער העולמי הכללי, והלב הומה על ירידת העולם על ירידת העולמים בכלל, מאותה התכונה האידיאלית האלהית, שירדו לשעה מתוך סגירתם בחוג הבריאה המוגבלת, ומזה באים הדברים בהגבלה אחרי הגבלה עד הירידה האנושית, הכללית והפרטית" (קובץ ה, ג).

כשבאים להגשים אידיאל מופשט במציאות מוגבלת הוא מוכרח בשלב הראשוני לבוא לידי ביטוי בצורה מצומצמת, ולא כפי הרעיון המקורי. אפשר לכנות זאת בלשון אחת "שבירה" ובלשון אחרת "חטא" – במשמעות של חסרון והחטאה מהמטרה השלמה. לפי זה קטרוג הלבנה וחטא הארץ הם תיאור של הפער הזה, שקיים בעצם בריאתה של בריאה כלשהי¹⁶.

כיון שההסבר הזה על קטרוג הלבנה הוא מאוד שורשי ועמוק, קצת קשה במחשבה ראשונה להשליך אותו לנמשל של יחסי איש ואשה. בכל זאת אנסה להציע כיוון ולומר, שלפי ההסברה הזו אנו לומדים לקבל את המיעוט כההליך שהוא "כורח המציאות". עיקר הפתרון טמון בהבנה וקבלה שאנו חיים במציאות שמתגלה בצורה חלקית וחסרה, שעליה להתפתח ולהשתלם לאט לאט¹⁷ כאשר אדם מקבל את עמדתו ה"נמוכה" (יחסית לאדם אחר או יחסית למה שהיה רוצה) כהבנה שכך העולם נברא, הוא רגוע ומשלים עם המציאות הזו, וממילא לא סובל מרגשות שליליים כקנאה ופחד. העובדה שזוהי דרך העולם מלמדת שהדבר החלקי והמשתלם הוא לא פסול או בעייתי, אלא דבר טבעי ונכון לשעתו. יכולת ההתפתחות האיטית הזו שייכת בעצמה לצד הנשי, המסוגל לקחת גרעין ראשוני ולפתח אותו בסבלנות בעבודה פנימית נסתרת. ממילא, גם את מעמדה תפתח האישה בסבלנות ובנחת.

ד. הישגיות

הפיסקה הבאה והרעיון שהרב מעלה בה אמנם אינם אמורים על קטרוג הלבנה אלא על חטא הארץ, אך מכל מקום, לאור מתיקות הרעיון וההקשרים הרבים שראינו לעיל בין שני הסוגיות, נראה שניתן לדרוש אותו גם לסוגייתנו¹⁸. בפסקה המפורסמת הזו הרב

מקור נוסף בסופו נרמזת גם סוגייתנו: "הפסק **מוכרח להיות** בין תכן האידיאל המופשט של מגמת הכל ובין המתגלה ממנו בהויה בפועל... כשהאידיאלים הנשגבים... מתגבלים בגבול וגדר ידוע - מיד הם מתקדרים ויורדים מחביון-עזם... נצטמצמה האורה, יורדת היא לפעמים מאד מחסנה ומגיעה עד מחשכים בצמצומה לצורך הערכת מהותה... אם שאיפה זו [להתעלות לאידיאלים מעל הגבולים] בהתגברת משברת היא את ההגדרות, ובזה היא משימה תהום גדול מפסיק בין עצמיותם של האידיאלים ובין התגלמותם המוחשית בעולם המעשה וההגדרה המיוחדת - מוכרחת היא **להתמעט ולעצור בפנימיותה** את עזו חשקם..." (זרעונים – נשמת לאומיות וגופה).

¹⁶ קראתי פעם בשם הרב מניטו שבריאה היא מלשון "בר" – הוצאה החוצה של משהו. יש כאן תנועה של משהו שנפרד מהשלמות ומופיע בצורה חלקית.

¹⁷ כשם שבנמשל ליחסי הבורא והאדם על האדם לקבל את מקומו החלקי ולשמוח בהשתלמותו, ולא לרטון שרצונו "להיות כאלוקים" כאן ועכשיו כדעתו של נחש (וכדברי הרב על הקנאה המרקבת שהיא הקנאה באלוקים).

¹⁸ במידה מסוימת הרעיון הזה הוא שיקוף של ההסברה הקודמת באות ג' לגבי הגילוי המצומצם של האידיאל, וכפי שנרמז בסוף הדברים.

מסביר את חטאה של הארץ כהופעתו של הפער והשוני שבין האמצעי, הדרך, לבין המטרה הסופית.

"מתחילת הבריאה ראוי היה טעם העץ להיות גם הוא כטעם פריו. כל האמצעים המחזיקים איזו מגמה רוחנית גבוהה כללית ראויים היו להיות מוחשים בחוש נשמתי באותו הגובה והנעם, שעצם המגמה מורגשת בו כשאנו מציירים אותה. אבל טבע הארץ, התנוודדות החיים, ולאות הרוחניות כשהיא נסגרת במסגר הגופניות, גרם שרק טעמו של הפרי, של המגמה האחרונה, האידיאל הראשי, מורגש הוא בנעמו והדרו, אבל העצים הנושאים עליהם את הפרי, עם כל נחיצותם לגדול הפרי, נתעבו ונתגשמו ואבדו את טעמם. זהו חטא הארץ, שבעבורו נתקללה כשנתקלל גם האדם על חטאו. וכל פגם סופו לתקון. ע"כ מובטחים אנו בברור, שיבאו ימים שתשוב הבריאה לקדמותה, וטעם העץ יהיה כטעם הפרי, כי תשוב הארץ מחטאה, וארחות החיים המעשיים לא יהיו גורמים לחוץ בעד הנועם של האור האידיאלי, הנתמך בדרכו ע"י אמצעים הגונים, המחזיקים אותו ומוציאים אותו מן הכח אל הפועל. התשובה עצמה, המזרמת את הרוח הפנימי, אשר נטבע במצולות תהום של ההעדר והפך המגמה האידיאלית ע"י נתינת רוח לרוח הצדק, שנתן בתחלה במועקה, תתן עז לרוח האידיאלי לחדור בתקפו גם בחלקי כל המכשירים הרבים, ומכולם יוטעם טעמו של הזיו המגמתי, ולא ישא עוד האדם חרפת העצלות בדרך החיים האמתיים".

בסיפור בריאת העצים האמירה האלוקית היא שיצא "עץ פרי עושה פרי", ואילו במימושה מסופר שנברא "עץ עושה פרי". כלומר, העץ עצמו אינו "פרי". דרשו חז"ל, שמלכתחילה היה צריך להיות טעם העץ כטעם הפרי, ולמעשה נשאר הטעם בפרי בלבד. הרב קוק מבאר שהעץ רומז לאמצעי, והפרי רומז למטרה הסופית. לפני החטא המצב היה שגם באמצעי היה מורגש "טעם" כלומר תחושה נשמית של גובה ונועם, בדיוק כמו שמורגש כאשר מגיעים אל המטרה והמבוקש. לאחר החטא האמצעי נתעבה ונתגשם, ובעצם איבד את טעמו.

לא רק שאיבדנו את הרגשת הנעימות והשמחה בדרך, עמוק מכך – איבדנו את תחושת ההערכה והסיפוק מהדרך. לתת טעם פירושו להעריך. העולם נפל למקום בו הכל נמדד על פי התוצאה הסופית ולא על פי המאמץ. נדרשת ממנו עבודה פנימית על מנת להעריך את התלמיד שהשקיע והתאמץ כמו התלמיד שהגיע להישגים, או להעריך את עצמנו ולחוש סיפוק על מאמץ גדול שלא נשא פירות. דרך החשיבה הזו מכונה הישגיות.

אם ניקח את הערך הזה לשאלת השוויון ומעמד האישה, נראה כי הרבה מהקשיים נבעו מהשקפת עולם של הישגיות, בה הגדול והמוערך הוא רק מי שקטף את התהילה הסופית ולא מי שעמל לשם כך לאורך כל הדרך (הרבה מכישרונותיה של האישה קשורים בתהליך - גידול, תיקון והכשרה). כאשר ההסתכלות האנושית תעריך ותיתן כבוד למאמצים, לדרך, לפיתוח הלא נודע מאחורי הקלעים – הרבה מהתסכולים ייעלמו וייפתרו.



אם כן, למדנו עד עתה במדרש ובהסבריו השונים שתפיסות עולם שגויות הן המובילות לדרישת השוויון ולבקשה להתנער ממעמד האישה כפי שהיה בעבר. אמנם, אם בפרשנותו של הרב קוק לסוגיה עסקינן, הרי שלמודים אנו ממנו שהדעות המתחדשות בעולם הינן ביסודן בקשה לערך נכון, ועלינו להבחין בין החלק הטוב שבהן לחלק הפסול, ולמצוא את המקור הטוב בערכים האלוקיים.

גם כאן נראה כי יש להבדיל בין הפרי, הגרעין האמיתי שיש ביסודה של דרישה חדשה זו המופיעה בעולם, לבין הסייגים והתוספות הפסולות. באופן כולל ניתן לחלק בין הבקשה לראות באישה יציר אלוקים חשוב ויקר, שעליו לפתח את הכוחות והכישורונות הייחודיים לו שזוהי התקדמות בריאה, לבין הבקשה הרוצה להשוות את האישה לאיש, ולבקש שתעסוק ותפתח את כישורונותיו שלו שזוהי עוולה וטעות עמוקה¹⁹.

ובאמת, אם נעיין שוב במדרש נבחין שהוא כולל שני חלקים: בחלק הראשון הלבנה מקטרגת ומתמעטת, מיעוט שבעקבותיו היא שואלת באופן חריף: "בשביל שאמרתי לפניך דבר הגון אמעיט את עצמי"? זוהי זעקת השוויון (סבורני שאם נשאל אדם אקראי עם איזה קטע הוא חש הזדהות ביותר – קרוב לוודאי שיצביע על מילים אלו...). בחלק השני הקב"ה נזקק להשיב ומנהל דין ודברים ארוך על מנת לפייסה. אף על פי שלבסוף נסתתמו טענותיה, המדרש מפתיע ומסיים "חזא דלא מייתבא דעתה" ולפיכך ה' אומר "הביאו עלי כפרה!"

כלומר, לפי החלק הראשון המצב שבו הלבנה ממעטת עצמה נכון ומוצדק. אך לפי החלק השני המצב הזה הוא שלב ביניים זמני שנוצר כתוצאה מן החטא ועל מנת לתקנו, כאשר היעד הסופי הוא שהלבנה תחזור לגדולתה ומיעוטה יתכפר.

לאור ההבנה החדשה הזו, נשוב לארבעת ההסברים הקודמים של הרב, ונראה איך בכל אחד מהם ישנו שלב שני בו הלבנה חוזרת לגדולתה ממקום מתוקן ומבורר:

א. נאמנות לעצמיות – כאשר אדם מגיע לנאמנות מלאה לעצמיותו, לתפקידו, לכישורונות ולתכונות שהבורא ייעד עבורו, הוא כבר לא "קטן" ביחס לאחר ה"גדול" ממנו, וההשוואה מתייתרת. מתגלה שאין סולם מדדים אחד (גברי) לאורו נמדדות שתי הדמויות (ובו האישה בעמדת נחיתות), אלא שני סולמות שונים שכל אחד מיועד לדמות משלו (והאיש ניצב בעמדת נחיתות במדדי הסולם הנשי). נמצא שכל אחת מהדמויות גדולה בעולם המדדים שמתאים לעצמיותה, ועולמות אלה שווים באשר הם מהווים פנים שונים של גילוי ה' בבריאה.

¹⁹ באסופה המצוינת "משפחה: מפעל חיים" רוכזו מספר מאמרי עומק שנוגעים בדיונונו, הצד השווה ברובם הוא שיצאו לעשות חילוק שכזה, כל אחד בדרכו, למשל בין "פמיניזם נשי" ל"פמיניזם משווה" (יובל פרוינד, עמ' 50) או בין "שפוי" ל"רדיקלי" (הרב יעקב אריאל, עמ' 74) ועוד.

ב. שותפות – בדומה מאוד לאמור לעיל, גם הסתכלות על האיש והאישה כשותפים ולא כשני אינדיבידואלים מתחרים מביאה לתוצאה דומה. כאשר מחלחלת ההבנה שאי אפשר לבד ובכל צד ישנן חוזקות ויכולות שאין לצד השני, מתברר שהצד ה"קטן" כביכול מבחינה מסוימת בעצם "גדול" מאוד מבחינות אחרות, ממילא יש רצון וישנה השקעה דווקא בגידול והעצמה של השותף כדי לגלות בחינות אלו.

ג. חלקיות מובנית בבריאה – בהסבר זה ודאי שיש להצביע על שלב שני של חזרה לגדולה; ההופעה המצומצמת של הבריאה לא נועדה להישאר בחלקיותה. אדרבה, היא עוברת תהליך ארוך ומתמשך של תיקון והשתלמות. כשם שעל העולם האנושי הוטל התפקיד להיתקן ולהשתוות למקורו האלוהי, כך עתידה דמות האישה להתפתח ולהתגלות בשלמות על ידי עבודה נכונה ומתוקנת.

ד. הערכת מאמץ ודרך – כאן כמעט ואין כל הצדקה לקיומו של שלב איבוד טעם העץ. כל עצמו של הסבר זה מייחל ליום בו יישוב טעם העץ להיות כטעם פרו, ליום בו ניתן טעם ונעריך את העיסוק בעבודת הדרך והתהליך בשווה לעיסוק במטרה המוגמרת.

על גבי המדרש שהבאנו ישנו פסוק מפורסם העוסק ביחסי החמה והלבנה, אותו אנו מזכירים מדי חודש לאחר הברכה על הלבנה המתחדשת:

"והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתיים כאור שבעת הימים".

מהו פירוש הפסוק? אם הלבנה העתידיית תהיה כאור החמה הנוכחי, ואור החמה העתידי יגדל להיות שבעתיים, משמע שהפער נמשך. או אולי שמא הלבנה העתידיית תהיה כאור החמה הגדול שבעתיים באותו עתיד?

ייתכן שבאים כאן לידי ביטוי שני הצדדים-השלבים: הסתכלות אחת מקבלת את הפער ביחסי הגודל בין הדמויות, ואומרת שבאימוץ ערכים נכונים ומתוקנים הפער הזה לא מעורר קושי. ממילא, לאחר אימוץ הערכים הנכונים, צומחת הסתכלות עמוקה יותר בה מתברר שמבחינה מהותית אין שום פער, ובאמת הלבנה גדולה ואורה כאור החמה.



לסיכום, מתוך ההסברים למדרש על קטרוג הלבנה ניתן לדרוש ביחס לחידוש במעמד האישה כיום: מצד אחד יש בו גרעין ובקשה נכונה להביא לידי ביטוי מלא את כישרונותיה הייחודיים של האישה, ומצד שני יש על גביו חלקים פסולים הנובעים מעולם ערכים שגוי כחיצוניות, תחרותיות והישגיות. על גבי זה, במבט ראשון החלפת הערכים השגויים בערכים הנכונים כנאמנות לעצמיות, שותפות והערכת התהליך נראה רק כ"משלים" עם הפער, אך במבט מעמיק, הפנמה אמיתית ומלאה שלהם מביאה להבנה והרגשה מתוקה של השוויה אמיתית, ולמערכת יחסים בריאה ושמחה בין שני עולמות עשירים אלו.

חבורה בעבודת ד'



הקדמה

הרב רפאל ויינגרטן

מאמר זה מציג מיזם רוחני-חינוכי המכונה 'חבורה בעבודת ד'; בכל שבוע אחד מבני חבורת הלומדים מציג נושא בתחומי האמונה ועבודת ה' ובעקבות הצגת הנושא מתקיים דיון וליבון לעומק. מאמר זה עוסק בבסיס הרעיוני של החבורה ומדגים תכנים שעלו במהלך שלוש חבורות שונות במהלך השנה.

הבסיס הרעיוני

התפיסה החינוכית והלימודית בבית המדרש 'תורת המדינה' היא, שהעיסוק בלימוד התורה מחולל שינוי בתפיסה הערכית של הלומד ומכוון אותו לרצון האלוקי. התוכנית הלימודית בבית המדרש כוללת לימוד תורה בעיון מתוך מגמה לחשוף את הערכים שבבסיס הסוגיות. לימוד התורה כמערכת ערכים בונה בלב הלומד שייכות, חיבור, נאמנות והתמסרות למערכת התרבותית של התורה, מוליד בו מוטיבציה וכלים להובלת תודעה חדשה. תודעה בה התורה מובילה את כל תחומי החיים. בכך, מעבר לקיום המעשי, הופכת התורה למצפן מוסרי ותרבותי עבור הלומד.

כחלק מהתוכנית הלימודית בבית המדרש, מאפשרת 'חבורה בעבודת ד' בניה ופיתוח רוחני על ידי לימוד תורה בחבורה, תוך ליבון וביורור סוגיות אמוניות, כלליות ופרטיות בעבודת ד'.

שאין התורה נקנית אלא בחבורה

הגמרא במסכת ברכות¹ מתארת דרשות חכמים בכרם ביבנה:

"תנו רבנן: כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה היו שם רבי יהודה ורבי יוסי ורבי נחמיה ורבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי. פתחו כולם בכבוד אכסניא ודרשו... ועוד פתח רבי יהודה בכבוד תורה ודרש: 'הסכת ושמע ישראל היום הזה נהיית לעם'... הסכת - עשו כתות כתות ועסקו בתורה, לפי שאין התורה נקנית אלא בחבורה.

כדברי יוסי ברבי חנינא, דאמר רבי יוסי ברבי חנינא: מאי דכתיב 'חרב אל הבדים ונאלו?' - חרב על שונאיהם של תלמידי חכמים שיושבים בד בבד ועוסקים בתורה.

¹ סג ע"ב.

ולא עוד אלא שמטפשים, כתיב הכא 'ונאלו', וכתוב התם 'אשר נואלנו'. ולא עוד אלא שחוטאים, שנאמר 'ואשר חטאנו'."

המהר"ל מברר סוגיא זו במספר מקומות.

בפירושו למסכת אבות 'דרך חיים'² כתב:

"כי האדם אין לו שכל ברור בענינים העמוקים כי שכלו עומד בחומר, וצריך אל ריבוי תלמידים עד שבזה אפשר לו להגיע אל השכל האמתי".

בחידושי אגדות³:

"ולפיכך השגת השלימות אי אפשר שיהיה ע"י אדם אחד פרטי. כי כאשר האדם פרטי אי אפשר שיהיה שכלו שלם, רק כאשר הם רבים אז יש כאן שלימות השגה".

ובנתיב התורה⁴:

"ועוד כאשר נושאים ונותנים ביחד, הרי השכל הזה אינו שכל פרטי של יחיד ואם כן הוא שכל שהוא נבדל כאשר הוא נבדל מן היחיד הפרטי".

על פי המהר"ל, התורה היא שכל אלוקי נבדל ושורשה מעל ומעבר למושגי המציאות החומרית. החיבור בין נשמה אלוקית לגוף, מקשה על האדם להשיג את האמת הנבדלת של התורה. הנשמה בהיותה מחוברת לגוף, לא מצליחה לבוא לידי ביטוי באופן מטהר ומזוקק והמחשבה לא מצליחה להתמלא בעומק האלוקי שבתורה.

הקב"ה מורה לעם ישראל: 'הסכת ושמע ישראל' – 'עשו כתות וכתות ועסקו בתורה! לפי שאין התורה נקנית אלא בחבורה'. הכלי להשגת 'השכל הנבדל', להתעלות מעל החומר ולזיקוק המחשבה לכדי ערכים ומהויות אלוקיות הוא לימוד תורה בחבורה. הנשמה האלוקית בעם ישראל היא כללית ולכן מפגש בית מדרשי שעניינו לימוד תורה מתוך רצון עמוק ומסירות נפש לברר את דבר ה', הוא מפגש עליון שבו החלק הנשמתי בכל אדם ואדם בא לידי ביטוי בשאלה, בהסבר, בקושיא ובתירוץ. החלקים הנשמתיים של כל בני החבורה משלימים אחד את השני ומרוממים את המחשבה ואת ההתבוננות. יכולת ההבנה והתפיסה המשותפת מזדככת ונוצרת מציאות משותפת בה השלמות קרובה יותר. בני החבורה מצליחים להעמיק באופן משותף בתורת חיים⁵, ללבן ולזהות ערכים אלוקיים ולהמשיך אותם לתוך חייהם.

² פ"א מ"א.

³ בכורות ח ע"ב.

⁴ פרק ו וע"ע פרק ה'.

⁵ כך גם על פי גרסתו של המהר"ל (אבות פ"ו, מ"ה) במ"ח דברים שהתורה נקנית בהם: ב'דיבוק חברים'.

פיתוח חזון אישי ויכולות תורניות

החבורה בעבודת ד' מכוונת למקום של בירור קבוצתי ועצמי. ליכולת לחשוב על נושא אמוני החל בעומק ובגובה של המושגים עצמם, וכלה בהבנה כיצד מיישמים עקרונות אלו במציאות החיים. הבירור בחבורה מעלה שאלות הן בנוגע למהות ולהגדרות עצמן והן ביישומן במציאות החיים.

הלימוד בחבורה דורש ומפתח יכולת העמקה ובירור. הוא דורש מהלומדים ומהמשתתפים לתכלל את התורה שלמדו, לסדר את מחשבותיהם, לברור עיקר מטפל ולייצר אמירה אמיתית על פי תורה איתה הם מזדהים.

אופי השיח והדיון מרגילים את המשתתפים לתכונות נפשיות של כנות ויושר פנימי, מחשבות על המקומות בהם אני נפגש בסוגיה הזו, מה משמעותה עבורי בעבודת ד' מה ההצלחות בתחום, באילו קשיים אני נתקל והאם יש מקומות שבהם אני נתקע? וזיהוי של נקודות משיקות נוספות.

התהליך המחשבתי מסייע לאדם לחשוב באופן עצמאי ולפתח חזון אישי - תכונות הנדרשות על מנת להיבנות לאנשים חושבים ופורצי דרך, הפועלים על מנת לקדם את חזון הגאולה. השותפות בלימוד חושפת את האדם למחשבות שלא היה מעלה בדעתו, שאלות שלא בהכרח היה מתעורר אליהן באופן אישי ודרכי התמודדות שיכולים לסייע לו בעבודת ה'.

השיח המשותף מלמד ומרגיל להקשיב, לחשוב, לסדר ולהביע רעיונות רוחניים. בכך מקיימים את הדרכת חז"ל שיהיו דברי תורה מחודדים על פיך שאם ישאלך אדם דבר אל תגמגם ותאמר לו⁶.

אין בית מדרש ללא חידוש. ההשתתפות וההקשבה יוצרות מפגש של עולמות פנימיים שהמכנה המשותף ביניהם הוא הרצון לעבוד את ה'.

נציג שלוש חבורות שהועברו על ידי לומדי בית המדרש. הצגת החבורות נערכה על ידי רישום נקודות בצורת דו שיח ולא סיכום כולל, על מנת לנסות להעביר את חוויית ההשתתפות בחבורה וההתפתחות של הרעיון הנידון (כדרכו של דיון בו לעיתים מתבררות נקודות שונות במקביל ולא באופן מסודר).

⁶ קידושין ל ע"א: "תנו רבנן: 'ושננתם' - שיהו דברי תורה מחודדים בפיך, שאם ישאל לך אדם דבר - אל תגמגם ותאמר לו...".

איך מגיעים לנבואה?¹

דביר פתח בלימוד הפסוקים מפרשת שופטים [דברים יח] העוסקים בנביא, ולאחר מכן שאל את החבורה האם נבואה היא דבר שחסר לנו היום? האם אנחנו משתוקקים אליה? האם אנחנו עושים דבר מה על מנת לקדם את חזרתה? האם יש משהו שאנחנו יכולים לעשות? האם זו צריכה להיות שאיפה משאיפותינו בעבודת ד'! האם ישנה התקדמות בכיוון זה שאפשר להצביע עליה?

• ר': בהתייחסות לשאלה כיצד אפשר לקדם את חזרת הנבואה בעם ישראל אני רוצה להעלות שתי נקודות:

1. שירים וריקודים - לאחר ששמואל פוגש את שאול, יוצק עליו שמן ומבשר לו את בשורת המלכות, הוא משלח את שאול לדרכו. שמואל מדרך אותו ואומר שיפגוש חבל נביאים בגבעת האילוהים, הנביאים מחזיקים כלי נגינה "לְפָנֵיהֶם נָבֵל וְתֶף וְחָלִיל וְכִנּוֹר וְהָמָה מִתְנַבְּאִים"². מכאן שנגינה מקרבת את האדם לקב"ה, מרוממת אותו ומקרבת לנבואה. רואים זאת גם בתורת הבעש"ט. מכאן שכלי משמעותי בקרבה לה' הוא שירים וריקודים.

2. כוח המדמה – "וביד הנביאים אדמה"³. הכוח העיקרי של הנביא הוא כוח המדמה. צריך להבין את המשמעות של כוח זה; יש נטייה לומר שצריך לפתח עולם דימויים באמצעותו הנביא מקשיב ושומע את דבר ה'. נראה לי שהכיוון הוא הפוך: בגמרא מופיע שהנבואה ניטלה מהנביאים וניתנה לקטנים ולשוטים⁴, המשותף לקטנים ולשוטים הוא שאין להם דעת. אין שכל רציונלי. כלומר, השכל הרציונלי הוא המונע קבלת נבואה משום שהוא מגביל את הדמיון. בעצם הרציונליזם מעכב את הנבואה. כך גם אפשר לראות שכל לימוד הקבלה הוא דימוי צורה ליוצרה. בד"כ חושבים שכוח המדמה חומרי יותר, אבל כאן מדובר על מבטים רוחניים ומופשטים. המשורר, הזמר או האומן תופסים נקודה פנימית ומשתחררים מהקיבעון לחומר. צריך להשתחרר מכבלי השכל, ולהגיע לשכל פחות רציונלי ומצומצם.

• י: שאלת על השאיפה וההשתוקקות לנבואה. אני לא חושב שנכון להגדיר הגעה לנבואה כמטרה. לא צריך לשאוף לשם אלא להיות ממוקדים בשאיפה לקרבת ה'. הי' יעשה הטוב בעיניו וישרה שכירתו על מי שיחפוץ.

¹ ט טבת תש"פ.

² שמואל א י, ה.

³ הושע יב, יא.

⁴ בבא בתרא יב ע"ב: "מיום שחרב בית המקדש, ניטלה נבואה מן הנביאים וניתנה לשוטים ולתינוקות".

- מ': אני רוצה להתייחס גם להגעה לנבואה וגם לשאלה של יי האם נכון לשאוף לנבואה.

1. לדעתי הבסיס להגעה לנבואה הוא תיקון המידות – "אמר ר' יוחנן: אין הקדוש ברוך הוא משרה שכינתו אלא על גבור ועשיר וחכם ועניו, וכולן ממש"5, ענווה היא הכלי הבסיסי של ההקשבה וברור שהיא מהווה תכונת יסוד אצל נביא, אך מה השייכות לחכם גיבור ועשיר? הדברים מקבילים לדברי בן זומא במסכת אבות6 שנותנים לנו הבנה מחודשת במושגים אלו. הם לא מאפיינים חיצוניים של האדם אלא מאפיינים פנימיים, מידותיו של האדם. אדם כזה חי את החיים באופן מלא; שמח בחלקו, לומד מכל אדם ומתגבר על יצרו. תיקון המידות מתברר כאן כתנאי בסיס לנבואה. כך גם אפשר לראות במימרא המפורסמת של ר' פנחס בן יאיר7, עליה ייסד הרמח"ל את מסילת ישרים. תהליך של עבודת ד' שמתחיל בתורה, בזהירות ובזריזות ומסתיים ברוח הקודש. תהליך התיקון וההתעלות של האדם בעבודת ד' מביא לידי שלמות המאפשרת השראת שכינה ורוח הקודש.

2. אבל צריך לדעת שיחד עם תיקון המידות, הנבואה נועדה עבור עם ישראל. אדם שהתקדש והתעלה יכול להיות כלי מצוין לנבואה, ובכל זאת הקב"ה יחליט לא להשרות שכינתו עליו משום שעם ישראל לא זכאי לה. כך אנו רואים אפילו בנוגע לנבואתו של משה רבינו, שלמרות שהיה מצד עצמו, מידותיו וקדושתו מוכן לנבואה, ה' לא התגלה אליו במשך כ-38 שנים משום שעם ישראל לא היה זכאי. לכן השאיפה לנבואה, אינה שאיפה פרטית שאהיה נביא, אלא שתשוב לעם ישראל שלמות המדרגה שלנו. הפסגה של הנבואה היא לא היכולת לראות את העתיד (כמו שתורגמה לאנגלית Prophet - היכולת לחזות את העתיד), אלא שלמות מידותית, הבאה לידי ביטוי במציאות. הנביא שהתקדש והתעלה הגיע לקרבת ה' ושמע את דברו עם מעט מחיצות.

- ב': מ' הציג שני חלקים בהגעה לנבואה: ההכנה של האדם והמדרגה של עם ישראל. כשיש צורך בנבואה בעם ישראל והגיע הזמן לכך, יש גם קיצורי דרך; שאול הגיע למדרגת נבואה, למרות שלכאורה לא הכין עצמו אליה משום שהגיעה העת להמליך אותו על ישראל:

1. בנוגע לשאיפה לנבואה - המלכות והנבואה קשורות זו בזו. הרצי"ה מצביע על הקבלה ביניהן: כשהמלכות נשחתת יש ירידה של הנבואה ומצד שני הרמב"ם

⁵ נדרים לח ע"א.

⁶ פ"ד, מ"א: בן זומא אומר איזהו חכם הלומד מכל אדם... איזהו גבור הכובש את יצרו... איזהו עשיר השמח בחלקו...".

⁷ עבודה זרה כ ע"ב: "מכאן א"ר פנחס בן יאיר: תורה מביאה לידי זהירות, זהירות מביאה לידי זריזות, זריזות מביאה לידי נקיות, נקיות מביאה לידי פרישות, פרישות מביאה לידי טהרה, טהרה מביאה לידי קדושה, קדושה מביאה לידי ענוה, ענוה מביאה לידי יראת חטא, יראת חטא מביאה לידי חסידות, חסידות מביאה לידי רוח הקודש, רוח הקודש מביאה לידי תחיית המתים...".

פוסק שהנביא ימשח את הכהן. לכן חלק מהשאיפה להתחדשות מלכות ישראל היא השאיפה לנבואה.

2. משה רבינו שאף שכל עם ישראל יהיו נביאים; "מי יתן כל עם ה' נביאים" והשאיפה לשלמות של הופעת עם ישראל היא הנבואה: "כי מלאה הארץ דעה את ה'".⁸

- ב: בזוהר הקדוש מופיע שכפי חלומות האדם כך הוא מקבל נבואה. בנושאים האלה ממש. כלומר, חלק מהעיסוק של האדם מביא אותו לנבואה. הנושאים שאדם עוסק בהם במחשבותיו מרוממים אותו והוא יכול לקבל מסרים העוסקים בהם. העיסוק בנושאים מרוממים מכשיר אותו להבין או לשמוע את דבר ה'.
- ה"י: איך אנחנו מכשירים ומקרבים את עצמנו לנבואה?

1. התבוננות או התעמקות יכולות לרומם את האדם ולקרר אותו למדרגה הזו; לקחת נקודה, להתעמק בה ולהגות בה, לרדת לעומקה ולהתבונן בה מתוכה באופן אינטואיטיבי, בריכוז פנימי. ההתבוננות וההתעמקות מביאים לעומק פנימי מאוד משמעותי. לדוג' הרמ"ק עסק במשמעות של גירושין, ומתוך כך הגיע למושג גירוש מהגוף.

2. להשתתף בצרת ישראל. כל אדם שמתתף בצרתם של ישראל והיא מטרידה אותו ומעסיקה אותו, מתעורר לאכפתיות.

השאיפה לנבואה לפעמים נראית משהו רחוק; החזו"א בספר אמונה ובטחון אומר שבמציאות השלמה יש כוח אלוקי המדבר עם בני האדם. זה דבר פשוט. זה חלק ברור של המציאות. עולם שלם הוא עולם בו יש נוכחות אלוקית גלויה ללא חציצת חומר. ממילא עלינו לשאוף לנוכחות זו, ועצם השאיפה לחיים של גילוי אלוקי מרוממת את המציאות.

⁸ ישעיה יא, ט.

מימוש עצמי בעבודת ד'¹

יוסף ביקש לעסוק בנושא של 'מימוש עצמי'. בעולם המערבי המודרני נפוץ המושג 'מימוש עצמי' כשאיפה משמעותית המביאה את האדם להנעה. האם גם לנו כעובדי ה' יש שאיפה למימוש עצמי או שאולי זו שאיפה מערבית פסולה?

כהרחבה לשאלה יוסף דיבר על היחס לערכים מערביים: כשאנחנו נפגשים עם ערכים אלו יש צורך לבדוק אותם מול ערכי התורה. הבדיקה ושימת הלב להבדלים, עוזרת ללטש את הערך ולהסיר ממנו סיגים.

שאלה שמתעוררת בעקבות ההשוואה היא היחס לכלל: לכל אדם מישראל ישנה ה'אות שלו בתורה', אותה עליו להביא לידי ביטוי. האם המימוש העצמי שלו חשוב יותר מצרכי הכלל או להפך?

- מ': בהמשך לחיפוש מושג קרוב, אני חושב שאפשר למצוא בדברי המהר"ל את המושג 'הוצאה מהכוח לפועל', שזו אולי המקבילה בדברי חז"ל למימוש עצמי. כמובן, צריך לבחון מה היחס בין המושגים.
- ע': ודאי שיש הבדל בין מימוש עצמי לבין שאיפה בעבודת ד'. מימוש עצמי לא יכול לסתור את ההלכה. המטרה היא לתקן את העולמות ולכן זה תמיד היחיד מופיע כחלק מהכלל. ממילא אם מתעוררת שאלה ויש צורך להעדיף את צורכי הכלל או את המימוש העצמי, הכלל גובר!
- ר': בנוגע למושג 'מימוש עצמי', מי הוא ה'עצמי' הזה שיש לממש?? אם העצמי הוא הנשמה, המימוש משמעותי. אם זהו רק צד חיזוני של האדם, זה וודאי לא ה'עצמי' האמיתי שלו.
- ע"ב: מימוש עצמי הוא ערך מקולקל. אם אני שומע על ערך שלא התחיל מהתורה, ברור לי שהוא לא קשור אליה ולא קשור לעבודת ד'.
- מ': אני מעוניין להמשיך מהשאלה של ר'; בתרבות המערבית המושג 'מימוש עצמי' מעורר את השאלות הבאות:
 1. מה הוא 'עצמי'? האם בכלל ישנה עצמיות לאדם? מה אדם צריך ושואף להוציא לפועל? מה היא העצמיות הזו? בעולם המערבי התשובה לא ברורה; לדוג' הזרם האקזיסטנציאליסטי טוען שלאדם אין מהות מולדת, ועליו לייצר לעצמו מהות. אדם יוצר את עצמו. מי שיעיין בספר המפורסם 'אדם מחפש משמעות' של ויקטור פרנקל, יראה שאמנם הוא מדבר על משמעות, אבל במובן של יצירתה יש מאין.
 2. בנוגע למימוש, השאלה היא לאן שואפים; מה היא שאיפה? מה מוגדר מימוש? מה מוגדר דבר חשוב? השאלה הזו היא תרבותית-חברתית, והיא משפיעה על האופן בו

¹ ר"ח תמוז תש"פ.

אדם מודד את ההישגים שלו. לדוג', האם מעמד חברתי גבוה ייחשב מימוש? פרסום או הכנסות גבוהות? אולי עשיית חסד והולדת ילדים ייחשבו מימוש? עד כאן הצד השני, ונחזור לצד הראשון. אם אנחנו מתבוננים בתורה, ברור שלאדם יש נשמה אלוקית, מולדת, - כמו שיוסף הזכיר ה'אות שלי בתורה' - וההוצאה לפועל היא של החלק הנשמתי, של קדושה ואור. התורה מכוונת לעולם הערכים המלא המגדיר מהו דבר חשוב שראוי להשתדל ולהתאמץ עבורו.

- י: לדעתי ההבדל בין התפיסה המערבית לתפיסת התורה הוא, שבמערבית אדם בודד בעולם, והשאלה שלו היא רק כיצד לממש את עצמו ולעומת זאת בעם ישראל אדם הוא חלק מכלל, וממילא גם אם מישהו אחר מימש את עצמו, הוא יכול להרגיש התעלות מכך.

יוסף: אני רוצה להוסיף לדיון פסקה מהזוהר²:

"צלותא דסגיאין סליק קמי קודשא בריך הוא ומתעטר בהוא צלותא בגין דסלקא בגוונין סגיאין ואתכלילת מכמה סטרין ובגין דאתכלילת מכמה גוונין אתעבידת עטרה ומנחא על רישא דצדיק חי העולמים וצלותא דיחיד לאו איהי כלילא ולא איהי אלא בגוון חד ועל דא צלותא דיחיד לאו איהו מתתקנא לאתקבלא כצלותא דסגיאין".

הזוהר עוסק בתפילת הציבור או תפילת הרבים, שכיוון ש"אתכלילת מכמה גוונין אתעבידת עטרה". בגלל שתפילת הרבים כלולה בגוונים הרבה, היא עולה ומעטרת את ראשו של 'צדיק חי העולמים'. בד"כ אנחנו עוסקים במתח שבין הכלל והציבור לבין היחיד, ומציגים סקאלה של יחיד מול ציבור; מצד אחד נמצא היחיד המממש את עצמו ולעומתו עומדים צרכי הכלל. הזוהר אומר שבציבור יש גוונים רבים, וליחיד אין משמעות כשהוא עומד בפני עצמו, אלא רק כחלק מן הציבור. בהכרת האות שלו בתורה, אין מישהו שיכול לעמוד לבדו, וזו גם הדוגמא של אות בתורה, כפי שלולא הימצאות האות יחד עם שאר אותיות התורה היא קרובה להיות חסרת משמעות. רק בחיבור לכל עם ישראל הייחודיות מקבלת משמעות.

- ה"י: אני רוצה לחזור לעצם העלאת הנושא ולהתייחס לשפה. השפה היא הכלי שמייצר בתוכנו שינוי. התודעה עוברת דרך המילים. השינוי שהפוסט מודרניזם מחולל עובר דרך הלשון וכך אנחנו רואים שאחד מכלי השינוי המרכזיים בדורנו הוא עיצוב השיח. אנחנו יכולים לפגוש ערך שנראה מבחינה חיצונית יפה וטוב, אבל באמת הוא מתנגש במוסר ובערכי התורה. על מנת להיות נאמנים לערכי התורה, אנחנו חייבים לבחון אותו מול המושג המופיע בתורה. לדוג': 'קבלת האחר', 'האחר הוא אני'. איזה תכנים נלווים הוא מכניס לנו בדלת האחורית? אי אפשר לקבל כל מושג.

² וישלח קסז ע"ב.

אנחנו צריכים להיות מודעים לכך שהשימוש במילים או במושגים הוא מאוד משמעותי.

בנוגע למושג 'מימוש עצמי', יש מושג מקביל נפוץ: הגשמה עצמית. בתורה וביהדות המטרה היא התעלות ולא הגשמה. המונחים שכדאי לדבר עליהם הם 'שליחות', 'ייעוד', או 'האות שלי בתורה'. המשותף לכל המושגים האלה שהם באים מלמעלה למטה.

- ה"ק: אני רוצה להתייחס לשאלה כיצד אדם מזהה מה האות שלו בתורה. במשך השנים שמתי לב שיש תקופות שונות בין בוגרי ישיבות ההסדר; הייתה תקופה שאחוזים גבוהים הבינו שהאות שלהם בתורה היא לעבוד בהיי-טק, ובתקופה אחרת זיהו את האות שלהם בתורה בתחום עריכת דין וכך הלאה. המכנה המשותף לתחומי העיסוק האלה הוא ההכנסה הגבוהה, וממילא יוצא שמימוש עצמי הוא תרגום האישי לכוסף... אומר הרב קוק³: 'את האופי עצמי אי אפשר לדעת...!' – הנשמה גבוהה מאוד, והיכולת לזהות את המשמעות הנשמטית היא בקשר שלה לציבור.

- מ': הייתי רוצה להתייחס למה שאמר ה"ק. יש כאן שאלה חשובה מאוד: אחרי שדיברנו על כך שאדם צריך להוציא מהכוח אל הפועל את המטען האלוקי שהקב"ה נתן לו, איך מזהים את הייחודיות האישית? לבעל שם טוב יש מושג: 'בודד בחברה'. היכולת להיות בחברה ובהיבעת בודד, והיכולת להיות בודד ובהיבעת בחברה, כלומר אדם צריך לזהות את היכולת שלו ואת הצרכים של החברה, ולראות מה הממשק ביניהם.

³ אורות הקודש ג' מוסר הקודש פא: "את האופי העצמי אי אפשר לשום אדם לדעת, אפילו של עצמו וקל וחומר של עצמו, וקל וחומר של זולתו, לא של יחיד וק"ו של אומה. אנו הולכים סביב להמרכז של הידיעה, עסוקים אנו בהשערות ובאומדנות, לכוין על פי המעשים הגלויים, שגם נסתרים ברובם ממנו, וביחוד סיבותיהם המסובכות, ועל פי תעודות כאלו מדברים אנו על דבר אופי מיוחד ונשמה מובדלה..."

הנאה מאכילה¹

אריאל פתח ושיתף בכך שהוא עוסק בשאלה מה אדם צריך לכוון כאשר הוא אוכל.

תפיסה אחת היא שעל מנת לעבוד את ה' אדם צריך שיהיה לו כוח, וכוונת האכילה היא שעל ידה יהיה לו כוח לעבוד ה'. תפיסה נוספת מביא הרב בערפלי טוהר (סה-סו) ועל פיה האכילה וההנאה ממנה הם רצון ה' וממילא לא צריך לכוון דבר:

"הצדיקים העליונים אין שייך אצלם דברי רשות ולא דברים בטלים, ומדת הקדושה היא למעלה מכל מגמה, שאין צורך לומר שאוכל כדי שיוכל ללמוד ולהתפלל ולעסוק במצוות וכיוצא בזה, שזו היא מידה בינונית, **אלא שעצם האכילה, והוא הדין הדיבור, וכל התנועות ורגשות החיים, קודש ואור הם מלאים**, קל וחומר שכל החכמות שבעולם, הפנימיות והחיצוניות, הטהורות והטמאות, הן לגבי דידהו כולן מכוונות כוונה עצמית, וכל מה שנכנס בחוג ידיעתם הרי הוא מתעלה בעילויים. אמנם במעשה לא יגיע שום אדם לידי מידה זו, שהתורה גדרה גדרות עולמים לכל, אבל מה שנוגע למחשבה שם אין תחומין למעלה מעשרה, ואין שטן ואין פגע רע, ואף מלאך המות מסר לו דבר.

בעקבתא דמשיחא, כל המתחבר בנטיית לבבו לתשועת ישראל הוא בעל נשמה של צדיק עליון, שאי אפשר למודדו במידה בינונית".

בפסקה הראשונה אומר הרב שזו מעלה של צדיקים עליונים, ואילו המידה הראשונה שהזכרנו היא מידה בינונית, אך בפסקה השניה הוא מוסיף שבדור הגאולה אדם המחובר לתשועת ישראל מתעלה, חווה יותר את השכינה, והופך לחלק מהקדושה. לכן בזמן הגאולה הנקודה הזו מופיעה אצל אנשים פשוטים.

• ע': הרמב"ם כתב בשמונה פרקים², שאדם צריך לכוון בכל מעשה שיחזק אותו בעבודת ד':

"ואמנם הנכון, שישים תכלית כל הנהגותיו - בריאות גופו והמשך מציאותו - על השלימות, כדי שישארו כלי כוחות הנפש, אשר הם איברי הגוף, שלמים, ותתעסק נפשו מבלי מונע במעלות המידות ובמעלות השכליות".

• י': שמעתי פעם בשם הרב הנזיר שבדור שלנו צריך להתחיל ללמוד את מסילת ישרים מפרק י"ט, במידת החסידות³. אני לא חושב שהכוונה היא שאין צורך ללמוד את

¹ כג סיוון תש"פ.

² פרק חמישי.

³ הערת העורך: הרצ"ה שלל מכל וכל גישה כזו. אדרבה. גישתו היתה הפוכה בתכלית. צריך להביא מקור לכך שהנזיר חלק עליו.

הפרקים הראשונים; אולי אחרי שלומדים את פרק י"ט נחזור להתחלה. אלא שפרק י"ט הוא נקודת המוצא של הדור שלנו. אנחנו שייכים למדרגה גבוהה, נקודת המבט שלנו היא רוחנית, נקודת המוצא שלנו היא של חסידות ואהבת ה'. כשרוצים להופיע את הקדושה, כל מדרגה במסילת ישרים היא לא רק מידה שונה, אלא ישנו גם הבדל מבחינת ההתייחסות והמחשבות. כשאדם מתקן את מידותיו הוא גם מסתכל אחרת על המציאות, וממילא כל המבט של הדור שלנו שונה מאוד. לכן אני חושב שאנחנו קשורים הרבה יותר לשלמות. אולי לא תמיד באופן מעשי אבל מבחינת הרעיון, מבחינת הקשר המחשבתי, ואז אדם צריך להתחבר ברעיון ובמחשבה לשלמות. אם יש ערכים ואידיאלים הוא צריך להכיר אותם, אפילו אם הוא לא יכול ליישם אותם בשלמות.

בהקשר הזה, באופן כללי בנשמה יש רובד שהוא לא מעשי, לכן יש מקום ואפשר להתחבר לערך של הדבר, לשלמות, ואח"כ לגשת להתמודדות עם ההשלכות המעשיות.

• ר': אני חושב שבאכילה יש כוונה פשוטה; ה' נתן לנו שפע ואנחנו צריכים להודות לה' שנתן לנו את השפע הזה. מתוך כך אנחנו מודים לה' על ההנאה.

מי שמרגיש שיש באוכל רע, קשה לו להתייחס אליו כמתנה. רק מי שמסתכל עליו בצורה יותר תמימה, יכול להתייחס אל האוכל כמתנה, ואולי מי שמתייחס לאוכל כמתנה מה' יצליח להתעלות למבט חיובי.

כתוב על שמאי שהיה אוכל 'לכבוד השבת'⁴, כל דבר טוב שהיה רואה היה שומר לשבת, ובכל יום התכוון לשבת. זו גישה של עבודת ד' של אדם שכל הזמן נושא עיניו וקשור לקודש. אבל הלל הזקן מידה אחרת הייתה לו, שהיה אומר 'ברוך ה' יום יום'. הלל היה מוצא את הקב"ה בכל יום, לא רק בקשר לשבת. זו הנהגה אחרת מהנהגתו של שמאי, שבכל דבר שאדם עושה הוא מוצא בו קדושה, ולא רק בהתקשרות לשבת. נדמה לי שזו גם מחלוקתם של ר' יהודה וחכמים, האם מברכים בורא מיני דשאים או בורא פרי האדמה. צריך להבין את סברתו של ר' יהודה; למה לברך בורא מיני דשאים? פרי העץ הוא חטא עץ הדעת. קין הביא מפרי האדמה. האוכל יכול גרום לחטא. הברכות שומרות עלינו, ולכן לר' יהודה לכל מאכל ומאכל יש מקום בפני עצמו, משום שהוא רואה בו את הטוב.

הדבר דומה לשירו של הרב קוק 'תלחש לי סוד ההוויה'; אם כל המציאות מעוררת אצלך קודש, הריני לך מותרת.

• נ': ראיתי הגדרה אצל הרב חרל"פ, שתאווה היא מצב בו אדם הופך משהו אפשרי להכרחי.

• ה"י: אני רוצה לספר שני סיפורים בהקשר הזה: החיד"א היה שד"ר והגיע מירושלים לאסוף כסף בתפוצות. כאשר הגיע לבגדאד, ערכו סעודה גדולה לכבודו ובה שפע של

⁴ ביצה טז ע"א.

בשר ומטעמים. בני המקום שמו לב שהחיד"א אוכל מעט, ותהו לעצמם שאולי כשם שהוא אוכל מעט כך גם לימודו מועט. מספר הרב החיד"א שאחרי שסיימו את הסעודה ישבו כל הלילה ולמדו תורה בגבורה ובעוצמה. מתוך הסיפור הזה אני רוצה להתייחס לשני כיוונים:

1. אפשרות אחת היא שאכלו הרבה על מנת שיהיה להם הרבה כוח ללמוד תורה.
2. אפשרות שניה היא שכשכוחות הנפש עצומים, הדבר בא לידי ביטוי גם באכילה וגם בלימוד.

- עוד סיפור בהקשר הזה: הב"ח, חותנו של ה"ט"ז, הבטיח ל"ט"ז שידאג לפרנסתו ויספק לו בכל יום בשר. לאחר שנים תבע ה"ט"ז את הב"ח לדין תורה, משום ששינה מהבשר שסיפק לו ונתן לו בשר פחות איכותי. בית הדין דנו אותם, ושאלו את ה"ט"ז למה תבע את הב"ח לדין תורה. אמר ה"ט"ז: אני לומד בכל יום עד כלות כוחות הגוף ומכיוון שלפני כמה שבועות החליף הב"ח את הבשר והביא לי בשר פחות טוב, היה לי פחות כח ולמדתי פחות טוב. ראיתי שדנים את הב"ח בשמים על ההפחתה הזו ולכן רציתי שידונו בה בארץ על מנת לפטור אותו מדין שמים.

- ה"מ: רציתי בהקשר הזה לספר על הרצי"ה שהיה אוכל בשבת הרבה ובמשך השבוע מעט מאוד. שבת אחת התארח אצל הרצי"ה אחד התלמידים ולא אכל הרבה. הרצי"ה שאל אותו מדוע אינו אוכל, והתלמיד השיב כי אינו רעב. התפלא הרצי"ה: אתה אוכל בשבת כי אתה רעב?

- מ': אני רוצה לחזור להתייחס לשאלה מה אדם צריך לכוון. להבנתי בשלב בו אני נמצא, ביום חול האכילה נותנת לי כוח, וכשאני אוכל אני צריך לכוון שזה יוסיף לי כוח על מנת שאוכל לפעול טוב. הברכה שמברכים לפני האכילה ואחריה מרוממת את האדם ואת המבט על האוכל. אם אתייחס לדבריו של ר' אולי בכוח הברכה לכוון את האדם ליהנות ולהבין שההנאה מאת ה'.

אני רוצה להתייחס לנקודה נוספת: בפסקה דלעיל מדובר על צדיקים עליונים שכל חייהם 'קדושה עליונה' והם מצויים מעל לכל הדרגות. אוכל, דיבור וחכמות מקבלים אצל צדיק עליון קדושה עליונה. ולכן במדרגתם האכילה וההנאה מצד עצמם מתעלים לקודש. הרב גם מעיר שהדבר קשור לדור הגאולה, אבל כשאני חושב על עצמי ועל ההתמודדות שלי אני מרגיש שהאכילה מורידה אותי וההנאה הגשמית הזו מנוגדת לרוחניות. אני חושב שאין ריק ברגשי הלב; כשאדם מתרגש מחומר, החומריות ממלאת את הלב ולא מאפשרת להתמלא ברגשי קודש. אדם צריך לפנות אל לבו מרגש חומרי על מנת למלא אותו ברגש רוחני קדוש.

חז"ל התייחסו לסוגיה הזו: הרמב"ם כתב בהקדמה למשנה ש"חורבן הנפש בתיקון הגוף ותיקון הנפש בחורבן הגוף". רבנו בחיי⁵ כתב ש"כל אשר נוספה הארץ ישוב, נוסף

⁵ חובות הלבבות ט, ז.

השכל חרבן". המלבי"ם (יהושע כד, יט) כתב ש"גדר הקדושה הוא שיתנשא על כל ענייני החומר והבשר אל עניינים אלוקיים רוחניים וזה נמנע עם כוונתכם אל הגמול שהוא לטובת עצמכם". אני מרגיש את המקום הזה, וכאן אני חוזר לתחילת דברי; לדעתי האפשרות להתרוממות קיימת כאשר אדם מברך או קושר את האכילה לקדושה. כך הוא מרומם את המבט וההרגשה שלו כלפי האוכל. ביום טוב או בשבת שהאכילה היא חלק מעונג היום וקדושתו היא מרוממת את האדם.

מדיניות



בקשת הצטרפות כ- 'ידיד בית המשפט' בדנג"ץ הבוגדת

הרב יאיר קרטמן והרב יעקב יהודה יקיר

תקציר מנהלים

'דנג"ץ הבוגדת' הוא דיון נוסף בבג"ץ בהרכב מורחב של תשעה שופטים, שמשמעותו העיקרית עלולה להיות נתינת לגיטימציה משפטית לבגידה במסגרת המשפחה, והצרת סמכותם של בתי הדין הרבניים.

ארבעה צירי התייחסות

בתקציר זה נתייחס לארבעה צירים:

בציר 'הנאמנות המינית', נטען כי בית המשפט נותן לגיטימציה מהותית לניאוף ומרוקן מתוכן משפטי את הגדרת המשפחה. בציר 'יחסי מחוקק - בית משפט' נטען, כי בית המשפט חוקק הלכה שיפוטית בשם 'הלכת השיתוף הספציפי' אשר עומדת בניגוד ישיר לעמדת המחוקק. בציר 'דיני הקניין' נטען כי הלכת 'השיתוף הספציפי' נוגדת את זכות הקניין ואת כיבוד האוטונומיה הממונית של האדם ובציר 'יחסי בית המשפט - בית הדין הרבני', נטען כי בית המשפט פועל בניגוד לעמדת המחוקק ובניגוד לנוהג של בית המשפט עצמו.

תקציר המקרה המשפטי

לביה"ד הרבני האזורי הוגשה תביעת גירושין ע"י בעל שטען שאשתו בגדה בו. ביה"ד חייב את האישה בגט עקב הבגידה. הרכוש המשותף חולק ביניהם. בנוסף, לגבי דירת מגורים שהגיעה לבעל בירושה ורשומה בטאבו על שמו, קבע בית הדין כי האישה זכאית למחצית הדירה, מכוח 'הלכת השיתוף הספציפי'.

הבעל ערער לביה"ד הרבני הגדול ושם נקבע כי האישה אינה זכאית לחלק בדירה. פסק הדין הסתמך על חוק 'יחסי ממון בין בני זוג', אשר מחריג נכסי ירושה מחלוקת הרכוש המשותף בעת הגירושין. בנוסף, בתן ביה"ד האם 'הלכת השיתוף הספציפי', שפותחה בפסיקת בית המשפט בניגוד לעמדת המחוקק חלה במקרה זה. לאור ניתוח ההיבטים של ההשקעה המשותפת בנכס, קבע בית הדין כי הלכה זו אינה חלה במקרה זה. בדברי אחד

מהדיינים הועלתה טענה מסייעת ולא מכריעה, כי במקרה של בגידה 'הלכת השיתוף הספציפי' אינה סבירה בשום קנה מידה.

האישה עתרה לבג"ץ בטענה שביה"ד הרבני הגדול חרג מסמכותו. לטענתה, במניין שיקוליו לשלילת השיתוף, ייחס ביה"ד הגדול משקל לטענה כי האישה בגדה בבעלה. בכך, לשיטתה, יישם ביה"ד את דין התורה על הסוגיה של שיתוף ספציפי בבית המגורים ובכך חרג מסמכותו. בג"ץ ברוב של שני שופטים מול אחד, אשרר את פסק הדין בעיקר מטעמים של נתינת מקום לאוטונומיה השיפוטית של בתי הדין הרבניים ושל כיבוד האוטונומיה של היחיד ביחס לרכושו.

האישה פנתה שוב לבג"ץ על מנת לקבל דיון נוסף. אל הבקשה לדיון נוסף הצטרפו ארגוני נשים, שאף הגישו בקשה להצטרף כידידי בית המשפט, כשחלק מטיעוניהם הוא הרצון להגדיר חיוב נאמנות בנישואין כנוגד את 'תקנת הציבור'. הנשיאה חיות החליטה כי יתקיים דיון נוסף בבג"ץ בהרכב מורחב של תשעה שופטים. הדיון יתקיים ב-י"ד מנחם אב (4.8).

הטיעונים העיקריים

נאמנות מינית

איסור הניאוף תוחם את המסגרת הערכית של הנאמנות והמחויבות בין בני הזוג. בית המשפט גורס ש'טוב היות האדם לבדו' ולכן על פי הגדרתו, גם כאשר האדם מתחתן הוא נשאר אוטונומי ורשאי לעשות עם גופו ככל שיחפוץ. הניאוף הותר על ידי בית המשפט כהתנהלות נורמטיבית שלא נופל בה פגם ערכי. בבג"ץ הבוגדת, מבקשים ארגוני הנשים להתקדם שלב נוסף ולטעון כי אזכור נאמנות במסגרת הנישואין נגוע באי חוקיות, ואפילו אם בני זוג מחליטים שהמערכת ביניהם מבוססת על נאמנות ומחויבות דבר זה נוגד את 'תקנת הציבור'. ארגוני הנשים רוצים לרוקן מתוכן את המשמעות של הנישואין, ולחייב אפילו את הרוצים בכך להתעלם ממרכיב הנאמנות בנישואין.

יחסי מחוקק בית משפט

בעבר חוקק בית המשפט את 'הלכת השיתוף', שמשמעותה היא חלוקת הממון בעת גירושין. כחלק מתפיסת העולם הרואה את הנישואין כזמניים, ביססה הלכת השיתוף גירושין מהירים ומשתלמים. מודל זה, הכניס לחלוקת הממון גם נכסי ירושה או מתנות שלא נבעו מחיי המשפחה, כשהמטרה היא להוריד את החסם הכלכלי משיקולי הגירושין. כמו כן הגדירה 'הלכת השיתוף' את הנכסים כמשותפים ללא יכולת החרגה. המחוקק סירב לקבל את הלכת השיתוף וחוקק את חוק יחסי ממון ובכך בידל עצמו בשני היבטים:

האחד, נכסים שלא נבעו מחיי הנישואין לא יהיו חלק מחלוקת הרכוש, והשני, הנכסים לא הוגדרו כמשותפים מהותית אלא כחייבים בחלוקה לאחר גירושין, מה שאפשר החרגה בנסיבות מיוחדות כמו בגידה. בית המשפט עקף את המחוקק, וניסח עקרון הקרוי 'השיתוף הספציפי', דרכו הכניס לגירושין נכסים ומקרים אותם ביקש המחוקק להחריג. ע"פ 'השיתוף הספציפי' אומנם מצד דיני המשפחה המחוקק החריג את הנכסים, אולם מצד דין אחר אנו אומדים את דעתו של האדם כאילו רצה לשתף. בית המשפט פעל במודע נגד רצון המחוקק ושימר את תפיסת עולמו במשטר הממוני של הנישואין.

פגיעה בדיני הקניין

העיקרון 'המוציא מחברו עליו הראיה' בדיני הקניין, מכבד את בעלותו של האדם על נכסיו ודורש שנדע בוודאות שאכן אדם העביר נכס שלו לאחר. אולם, הלכת 'השיתוף הספציפי' מייחסת כוונות נסתרות לאדם. לדוגמה, בעליו של נכס טוען מפורשות כי לא התכוון להעביר את הדירה הרשומה על שמו בטאבו לבן זוגו, ובית המשפט מתעלם מאמירתו הברורה. דבריו של השופט חשין מתמצתים את העיקרון: "בני הזוג לא הסכימו במובנה הפשוט והאמתי של הסכמה; אנו הננו ה"כופים" עליהם הסכמה, על דרך הפיקציה". השיתוף הספציפי פוגע בזכות הקניין ובוודאות הקניינית. בית המשפט יצר מודל משפחתי של קומוניזם כלכלי ואוטונומיה גופנית.

יחסי בתי משפט - בתי דין

החוק המפורש והנוהג שהתקיים ב-45 שנותיה הראשונות של מדינת ישראל היה, כי 'הדין הולך אחר הדיין', וכי בתחום המסור לסמכות בתי הדין הרבניים, עליהם לדון לפי עקרונות משפט התורה. אולם ב-1995 ב'הלכת בבלי' ביטל אהרון ברק את הנוהג ואת החוק ללא כל סמכות וחייב את בתי הדין לדון על פי תפיסת עולמו. מאז פעלו בתי הדין תחת ביקורת שיפוטית מוגברת של בג"ץ. בתוך המערכת שנכפתה עליהם, פעלו בתי הדין לשמר ולו במקצת היבטים מסוימים מדיני התורה, אולם ב'בג"ץ הבוגדת' מבקש בג"ץ להביא למצב בו לא רק העקרונות ייקבעו על ידי בתי המשפט, אלא גם התוצאות הסופיות. בכך יהפכו הדיינים להיות ניצבים בלבד בתהליך המשפטי ללא יכולת להפעיל שיקול דעת כלשהו וללא יכולת להפעיל ולו במקצת את דיני התורה גם בתחום אשר ניתן להם על ידי המחוקק.

סיכום

בבקשת ההצטרפות של ארגון 'תורת המדינה' **בית המשפט מתבקש:**

- א. לצרף את הארגון להליך כידיד בית המשפט.
- ב. לקבל את עמדת הארגון על פיה יש להותיר את פסק הדין של בית הדין הרבני הגדול ואת פסק הדין דנן של בית משפט נכבד זה על כנם.
- ג. לבטל את הלכת השיתוף הספציפי או למצער לקבוע כי הלכת השיתוף הספציפי מיוסדת על רציונל הסכמי כדוגמת חוזה או מתנה.
- ד. לקבוע כי הדין האזרחי מאפשר מתן משקל לשיקולי נאמנותם המינית של בני הזוג במסגרת בחינת כוונת בני הזוג בשיתוף בנכס.
- ה. לקבוע כי זכותו וחובתו של בית הדין הרבני לדון על פי המשפט העברי בבואו להכריע בסכסוך ממוני בין בני זוג.

ארגון 'תורת המדינה'
ע"י הרב יעקב יהודה יקיר ו/או הרב יאיר קרטמן
רחוב גריזים 203/3 פסגות
טל : 0507819474 ; פקס : 153507819474

המבקש להצטרף

בעניין שבין:

פלונית

ע"י ב"כ עו"ד איל מנחם
משדרות המגינים 53, חיפה
טל : 04-8525313 ; פקס : 04-8525314

וע"י עו"ד שי זילברברג ו/או עו"ד עדי רוז ו/או אוסנת פרינץ
מהתוכנית לסיוע משפטי לנשים בענייני משפחה
מרכז רקמן לקידום מעמד האשה
הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת בר אילן
טל : 03-5318895 ; פקס : 03-736049

המבקשת

-נגד-

1. בית הדין הרבני הגדול בירושלים
2. בית הדין הרבני האזורי בחיפה
3. פלוני

ע"י ב"כ ברוך אבוקרט
רח' זבולון 3, קריית אתא
טל : 077-4950200 ; פקס : 077-4950201

המשיבים

בקשה להצטרף כ"ידיד בית המשפט" (Amicus Curiae)

בית המשפט הנכבד מתבקש להתיר לארגון 'תורת המדינה' (להלן: הארגון) ולאחרים, להצטרף להליך שבכותרת במעמד של "ידיד בית המשפט".

ואלה נימוקי הבקשה:

1. עניינו של ההליך הנידון הוא פסק דינו של בית המשפט העליון בבג"ץ 4602/13 פלונית נ' בית הדין הרבני האזורי בחיפה (18.11.2018) (להלן: "פסק הדין"). בפסק הדין קבעה

דעת הרוב (כבוד השופטים מינץ ושטיין), כי אין עילה להתערב בפסק דינו של בית הדין הרבני הגדול. לעומת זאת, לדעת המיעוט (כבוד השופט עמית), בית הדין הרבני הגדול סטה מהוראות הדין האזרחי ובכך חרג מסמכותו.

2. הארגון מעוניין להציג לפני בית המשפט בקצרה את עמדותיו בנוגע לסוגיות המהותיות שעולות מפסק הדין, ואשר יש להניח כי יעלו במסגרת הדיון הנוסף.

הבקשה להצטרפות כידיד בית המשפט

3. בהתאם לפסיקתו של בית המשפט נכבד זה בנוגע לצירוף צדדים נוספים להליך כידידי בית המשפט, בחינת בקשת ההצטרפות על ידי בית המשפט תיעשה על פי שיקולים, שעניינם בעיקר "מידת התרומה הפוטנציאלית הגלומה בצירוף המבוקש אל מול החשש שצירוף כאמור יפגע ביעילות הדיון בצדדים ובזכויותיהם" (ע"פ 111/99 שורץ נ' מדינת ישראל, פ"ד נד (2) 241). בפסיקה פורטה רשימה לא סגורה של שיקולים שבית המשפט יביא בפניו: "יש לבחון את מהות הגוף המבקש להצטרף. יש לבדוק את מומחיותו, את ניסיונו ואת הייצוג שהוא מעניק לאינטרס שבשמו מבקש הוא להצטרף להליך. יש לברר את סוג ההליך ואת הפרוצדורה הנוהגת בו. יש לעמוד על הצדדים להליך עצמו ועל השלב שבו הוגשה בקשת ההצטרפות. יש להיות ערים למהותה של הסוגיה העומדת להכרעה" (מ"ח 7929/96 קוזלי נ' מדינת ישראל, פ"ד נג(1) 529). מבחינים אלו מתקיימים בארגון ותומכים בבקשתו וכפי שיפורט.

4. **המבקש להצטרף** - הארגון המבקש להצטרף קיים מזה כשש שנים והינו עמותה רשומה שמספרה 580669935. הארגון עוסק בעיצוב מדיניות ציבורית ברוח היהדות, באמצעות: לימוד, מחקר, חקיקה ויוזמות ציבוריות. לארגון ישנם בית מדרש ומכון מחקר, העוסקים בפיתוח פילוסופיה משפטית תורנית ובמחקר משווה, בין ערכי היסוד של התורה לבין ערכי היסוד של המשפט הנוהג כיום בישראל, המתורגמים לתודעה תרבותית והגדרות יסוד משפטיות. הארגון עוסק רבות בנושא המשפחה וביחסי הממון שבין בני זוג ובכך צבר לו ניסיון רב. במסגרת העיסוק בנושא זה מפיק הארגון ניירות עמדה, מחקרים ופרסומים. כמו כן הארגון הפיק כמה כנסים ציבוריים העוסקים במבנה המשפחה וחוסנה. בנוסף, הארגון עסק בזירה הפרלמנטרית בהפקת ניירות עמדה וביוזמות חקיקה הקשורות לנושא המשפחה ולמבנה שלה, ביניהן: חזקת הגיל הרך, חוק הורים וילדיהם, חוק ייצוג משפטי לקטין ועוד.

5. **מבחינת ההליך** – מדובר בדיון נוסף שמעצם מהותו עוסק בשאלות כבדות משקל, שיש להן השלכה והשפעה על מספר רב של מקרים. ישנה חשיבות בפריסת מבט רחב בסוגיות שעולות בדיון זה, סוגיות אלו עקרוניות ומשליכות על חיי המשפחה וחוסנה בכלל החברה הישראלית וחורגות מהמקרה הפרטי של הצדדים להליך. צירוף הארגון העוסק

במבנה המשפחה וביחסי הממון בין בני זוג, יסייע בהבאת המבט השלם והמדויק יותר לפני בית המשפט בהכרעתו בסוגיות אלו.

6. הארגון סבור שהצגת עמדותיו תפרה את הדיון וכי תהיה בהן תרומה של ממש בעניין החשוב העומד לפני בית המשפט ואשר יש בו השפעה על כלל הזוגות בישראל. מנגד, הצירוף לא יסרבל את ההליך. הארגון ימנע מלהטריח את בית המשפט בטענות שכבר נשמעו בהליכים הקודמים בתיק זה ויתמקד בהצגת עמדותיו העקרוניות.

7. **מבחינת המועד** - הגשת בקשת ההצטרפות במועד זה, כשהמועד הקודם שנקבע לדיון נדחה זמן רב עקב התפרצות נגיף הקורונה ויש עוד כשבועיים ימים עד למועד החדש, מותרת זמן לבית המשפט הנכבד להתייחס אליה ולא תגרום להכבדה יתרה. **אשר על כן סבור הארגון כי יש לאפשר לו להצטרף כ"ידיד בית משפט" בדיון הנוסף.**

עיקרי עמדות הארגון בסוגיות העומדות לדיון

8. **בית המשפט הנכבד מתבקש :**

- א. לצרף את הארגון להליך כידיד בית המשפט.
- ב. לקבל את עמדת הארגון שעל פיה יש להותיר את פסק הדין של בית הדין הרבני הגדול, ואת פסק הדין דנן של בית משפט נכבד זה על כנם.
- ג. **לבטל את הלכת השיתוף הספציפי או למצער לקבוע כי הלכת השיתוף הספציפי מיוסדת על רציונל הסכמי כדוגמת חוזה או מתנה.**
- ד. **לקבוע כי הדין האזרחי מאפשר מתן משקל לשיקולי נאמנות המינית של בני הזוג במסגרת בחינת כוונת בני הזוג בשיתוף בנכס ספציפי.**
- ה. **לקבוע כי זכותו וחובתו של בית הדין הרבני לדון על פי המשפט העברי בבואו להכריע בסכסוך ממוני בין בני זוג.**

9. אנו מבקשים להביע את עמדתנו בשלשה עניינים עקרוניים שעולים בפסק הדין, ואשר להם השלכה ישירה על הדרך בה הוא יוכרע בדיון הנוסף. האחד הוא, הנאמנות המינית כשיקול בחלוקת הנכסים בין בני זוג בעת הפרידה ביניהם – האם מדובר בשיקולי אשם או בכוונת המשתף. השני הוא, השיתוף הספציפי – מהי כוונת המחוקק. והעניין השלישי הוא, הגדרת סמכותו של בית הדין הרבני בעת שהוא דן בענייני רכוש הנכרכים בגירושו.

א. הנאמנות המינית כשיקול בחלוקת הנכסים

10. חוסר הנאמנות המינית כשיקול – האם בגידה יכולה להוות שיקול שבעבורו יש להפסיד את בן הזוג מנכס שבבעלותו? כבר מקדמת דנא, עמדתו של המשפט העברי הייתה שנכסים **שבבעלותו** של אחד מבני הזוג אינם יכולים להישלל ממנו בעקבות התנהגותו

(תלמוד בבלי, כתובות קא ע"ב). עם זאת, לא מן הנמנע כי במצבים מסוימים תחשב מתנה לבן הזוג כתלויה בתנאי, כגון במקרה שמוגדר במשפט העברי כמרידה.

11. בנידון דנן לא מדובר על נכס שהיה בבעלות האשה, אלא מדובר על נכס שברור שהיה בבעלותו של הבעל כהוראתו של סעיף 5(א)(1) לחוק יחסי ממון בין בני זוג, התשל"ג-1973 (להלן: החוק), והשאלה היא אם על פי הלכת השיתוף הספציפי הבעל שיתף את האשה בנכס זה.

השיתוף הספציפי – הסכמי או נורמטיבי

12. ראשיתה של הלכת השיתוף הספציפי היתה ברע"א 8672/00 **אבו רומי נ' אבו רומי**, פ"ד נו(6) 175, 183 (2002) (להלן: עניין אבו רומי), ומשם המשיכה את דרכה בפסיקה. נקבע כי ניתן להוכיח שיתוף בנכס ספציפי מכוח הדין הכללי "כאשר נטל ההוכחה מוטל על הטוען לכוונת השיתוף ב"נכס החיצוני" וכאשר כל מקרה נבחן על פי נסיבותיו" (בע"מ 1398/11 **אלמונית נ' אלמוני**, מדברי השופט דנציגר, בפסקה 4 (להלן: עניין אלמונית)).

13. הדרישות להוכחות כוונת שיתוף בנכס ספציפי, באות להגשים את כוונת המחוקק שהחריג בסעיף 5(א)(1) לחוק, נכסים שהיו בבעלותו של בן הזוג ערב הנישואין, מאיזון המשאבים. על פי זה יוצא שבנכסים שחל עליהם איזון המשאבים ברירת המחדל היא שיתוף, אך בנכס חיצוני ברירת המחדל היא שאין שיתוף אלא אם תוכח כוונה לשותף (כך גם קבע השופט רובינשטיין בבע"מ 10734/06 **פלוני נ' פלונית**, בפסקה ה(2) (להלן: עניין פלוני)).

14. למרות ההבנה והאמירה הפשוטה הזו של המחוקק, היו בין השופטים שערערו על כך וקבעו שאין הבדל בין השיתוף הספציפי בנכס חיצוני לבין חזקת השיתוף שהייתה ההסדר הממוני טרם חקיקתו של החוק. זוהי למעשה גישתו של השופט עמית. כבר בע"א 7750/10 **בן גיאת נ' הכשרת היישוב** (להלן: עניין בן גיאת), כתב השופט עמית, כי הוא רואה בשיתוף הספציפי ביחס לדירת מגורים, שיתוף הנובע מחזקה נורמטיבית כמו חזקת השיתוף הישנה שהתבססה בהמשך דרכה על מודל נורמטיבי. בכך הכניס השופט עמית, את חזקת השיתוף בדלת האחורית, אל חוק יחסי ממון, למרות רצון המחוקק להתנתק מחזקת השיתוף. לשיטתו, הגישה הרואה בשיתוף הספציפי כבנוי על חזקה עובדתית-הסכמית המצריכה לבחון האם בעל הנכס התכוון לשותף את בן הזוג והמצריכה הוכחת דבר מה נוסף, זוהי גישה נוספת, אך הוא אינו נוקט בה. וכפי שסיים שם את פסק דינו בתגובה לדעתו החולקת של השופט רובינשטיין: "איני סבור כי דוקטרינת השיתוף בנכס ספציפי מבוססת על קיומה של עסקת הענקה רצונית בין בני הזוג". כאמור, השופט רובינשטיין חלק על גישה זו בקביעה מאוד פשוטה (שם, פסקה ב לפסק דינו): "גם אם בהקשר של דירת מגורים של בני זוג "ראוי ליתן פרשנות רחבה לדין הכללי"

(כלשון השופטת שטרסברג-כהן בעניין אבו רומי, עמוד 183), מדובר בשיתוף קנייני רגיל ("לפי הדין הכללי") ולא בהחלת הלכת השיתוף".

15. כך גם בפסק הדין דנן (בפסקה 8), ממשיך השופט עמית בגישתו שהשיתוף הספציפי מבוסס על מודל נורמטיבי הבנוי על עקרונות צדק ושוויון וקובע כי: "הרציונל להכרה בשיתוף אינו בכוונתו של בן הזוג להעניק מתנה לבן זוגו אלא ברציונלים אחרים". בעומק הדברים, שיטתו זו של השופט עמית כפי שהבהיר זאת בפסק הדין ובעניין בן גיאת, אוחזת במודל השיתוף שהוצע על ידי פרופ' ליפשיץ "מודל קישורי-קהילתי". (שחר ליפשיץ "על נכסי עבר, על נכסי עתיד ועל הפילוסופיה של חזקת השיתוף" **משפטים** לד 627 (תשס"ה)).

16. עד כמה התרחקה גישה זו מהחוק, ניתן ללמוד מדבריו של השופט דנציגר בעניין אלמונית (פסקה 20): "נראה על פניו שהמודל המוצע על ידי פרופ' ליפשיץ בכל הנוגע לנכסים "חיצוניים" הופך למעשה את נטל ההוכחה ... המודל רואה בנישואין ממושכים המאופיינים בשיתוף ובשתיקה ארוכת שנים מצד בן הזוג הרשום כאינדיקציה מספקת לשיתוף בנכס החיצוני, מבלי לדרוש מבן הזוג האחר להוכיח "דבר מה נוסף" שיעיד על כוונה ספציפית לשיתוף. סבורני כי בכך מטשטש המודל את הגבול שבין חזקת השיתוף לבין הסדר איזון המשאבים הקבוע בחוק יחסי ממון, ובעניין זה ראוי לחזור על אזהרתה של השופטת ט' שטרסברג-כהן בעניין אבו רומי, לפיה לא די בקיומם של חיי נישואין ממושכים שהתאפיינו בשיתוף, כדי לקבוע שיתוף בדירת המגורים מכוח דין כללי "שאם תאמר כן, נמצאת מכניס בדלת אחורית את חזקת השיתוף" [שם בעמ' 183]. ודוק, סבורני כי עלינו להיזהר שלא להתעלם לחלוטין – בשם עקרונות של צדק והגיונות – מהוראת סעיף 5(א)(1) לחוק, אשר מהווה את הנחת המוצא לדיוננו".

17. האמת צריכה להיאמר, המחוקק כלל לא רצה ליצור שיתוף בנכסים חיצוניים (וכפי שנרחיב בכך בהמשך) ועל כן, גם אם ניתן ליצור שיתוף על פי הדין הכללי, אין לעשות זאת על ידי הכנסת חזקת שיתוף נורמטיבית. כבר נקבע והוסבר באריכות בדעת הרוב בע"א 1915/91 **יעקובי נ' יעקובי**, פ"ד מט(3) 529 (1995) (להלן: עניין יעקובי), שאין להחיל את חזקת השיתוף במקביל להסדר שבחוק. ברור אם כן שלא יתכן להפוך את נטל ההוכחה על בעל הנכס שהמחוקק התכוון לשמר את הנכס ברשותו, ולדרוש ממנו ראיות שלא התכוון לשתף את בן זוגו. דרישה שכזו תחייב אותו לעמוד על המשמר ולהבהיר לבן זוגו שהנכס שבבעלותו, נשאר בבעלותו, ולא השתנה דבר בכוונתו. דרישה שכזו עומדת בניגוד לדברי המחוקק שקבע שבניגוד לנכסים שנרכשו במאמץ משותף, בנכס חיצוני נקודת המוצא היא שאין שיתוף. ליפשיץ עצמו בתגובתו לדברי הביקורת של השופט דנציגר מודה כי: "העיקרון ... ההופך את ברירת המחדל מפרטית לשיתופית (בהתקיים תנאי הסף הקישוריים) ומטיל על הבעלים הרשום את הנטל להבהיר מבעוד מועד את אי-הסכמתו לשיתוף - דורש מבית המשפט פרשנות אקטיביסטית יותר

להוראות החוק הקיים" (שחר ליפשיץ "החלת השיתוף הספציפי מכוח הדין הכללי על נכסים מלפני הנישואים ועל ירושות ומתנות בעידן של חוק יחסי ממון" הון משפחתי א(2) 3 (2014)). ואנו נוסיף ונאמר, שאין זו פרשנות אקטיביסטית אלא הפיכה של ממש. לעניין זה יפה הוא ביטוי של השופט צבי טל בעניין יעקובי (עמ' 601, פסקה 12): "עקרון 'שלטון החוק' מחייב גם את בתי המשפט כמו את כל רשויות המדינה". עוד יש לציין כי הפסיקה הנרחבת במהלך השנים, הדורשת באופן סיסטמטי, הוכחת דבר מה נוסף לקיומו של שיתוף ספציפי, גם היא נוקטת בגישה שמדובר במודל הסכמי.

18. כאמור עסקינן כאן במודל הסכמי, ואם כן הרי שמדובר בכוונת הצדדים לשיתוף ועל הצד המבקש את השיתוף "להביא ראיות מספקות המלמדות על גמירות דעת של הצדדים לשיתוף" (בג"ץ 287/16 פלוני נ' בית הדין הרבני הגדול בירושלים, פסקה 14). כוונה לשתף, משמעותה לתת חלק בבעלות לבן הזוג האחר, ועל כן נתינה זו תלויה באומד דעתם של הצדדים ואותה יש לבחון.

19. האם ניתן להניח שחוסר נאמנות מינית יכולה להוות שיקול בדעתו של האדם שלא לשתף את בן זוגו? נראה כי בניתוח תפיסת מוסד הנישואין, יש לנאמנות המינית משמעות חשובה ביותר, על כל פנים לחלק היותר גדול בחברה הישראלית, וכל בר דעת לא היה מוכן לתת חצי מהבית שלו לבן זוג שיבגוד בו.

תפיסת המשפחה והנישואין

20. התפיסה המסורתית של המשפחה בנויה על הקביעה הקיומית כי 'לא טוב היות האדם לבדו' (בראשית ב, יח). ישנו ערך מיוחד וחשוב למשפחה שהופך אותה לישות בפני עצמה. 'זכר ונקבה בראם... ויקרא שמם אדם' (שם ה, ב) - האדם מגיע לשלמותו רק כשבני הזוג מתאחדים. הערך של המשפחה מציב אינטרס משפחתי וממנו נגזרים ערכי יסוד שאמורים לשמר אינטרס זה. לדוגמא: נאמנות, מסירות, מחויבות לתפקיד המשפחתי, אחריות משפחתית, הקרבה, יציבות הנישואין. הציפיה בין בני הזוג היא שערכים אלו יישמרו במסגרת נישואיהם.

21. על פי תפיסה זו, המשטר הממוני שיחול בין בני הזוג מטרתו לשמר ולשרת ערכים אלו, שהמאפיין אותם הוא שמירה על שלמות המשפחה. עיקרו של המשטר הממוני הוא לתמוך את יציבות המשפחה וקיומה ולא לשמש כמכשיר כלכלי לפירוקה. על פי תפיסה זו, תקופת הנישואין אינה מוגבלת בזמן והיא מסתיימת רק בעילות ספציפיות. ברור שלגישה זו אי נאמנות מינית ובגידה מהווה פגיעה בבסיס הנישואין, בערך חשוב ביותר שלשמו בני הזוג נישאו והביאו עמם את רכושם, תוך אמון מלא בבן זוגם. ועל כן ברור גם, שבן הזוג לא היה מסכים לשתף את מי שיבגוד בו.

22. בניגוד גמור לכך, עומדת לה התפיסה הליברלית של המשפחה הבנויה על טוב היות האדם לבדו, "הרואה בנישואים בעיקר הסדר פרטי בין בני הזוג, המעדיפה את היחיד על פני היחידה ... הרואה את המצב היחידני כ'מצב הצבירה' האנושי" (שחר ליפשיץ "שיפוט מוסרי של התנהגות מינית בנישואים, אוטונומיה ו"משילות" בעקבות בג"ץ 4602/13" **עיוני משפט** מג 70 (תשע"ט) (להלן: ליפשיץ, שיפוט מוסרי)). הערך הגדול על פי תפיסה זו הוא, האוטונומיה של הפרט, שאותה הוא בא להגשים בחייו האינדיבידואליסטים ולא ערך המשפחה. אחד מהביטויים החשובים של האוטונומיה של הפרט הוא זכותו של הפרט לחופש והתנתקות מכל מסגרת כולל מסגרת הנישואים, ועל כן כל שותף יכול להפעיל בכל עת את מנגנון סיום השותפות.

23. המשטר הממוני על פי גישה זו צריך להיות כזה המאפשר יציאה בקלות מן הנישואין כדי להגשים את חירותו של הפרט. זוהי בעצם התפיסה שקבעה בעבר ש: "מוסד הנישואין נתפס כקשר חופשי בין שני יחידים, תוך שמירת זהותם הנפרדת ופיתוח אישיותם העצמאית ... מרכז הכובד של הלכת השיתוף הוא לעת פירוק הקשר הזוגי. הלכת השיתוף מבקשת להעניק ביטחון כלכלי לבני הזוג לאחר פירוק הקשר, ולאפשר לו לעמוד ברשות עצמו" (רע"א 8791/00 **שלם נ' טווינקו**, פסקאות 10-11) וזוהי התפיסה הנורמטיבית של השיתוף הספציפי כיום. כלומר, השיתוף הרכושי אינו בא לחזק את השותפות בין בני הזוג ולבטא את הקשר העמוק והמיוחד ביניהם, אלא הוא קונסטרוקציה המאפשרת פירוק קל ונוח גם אם היא על חשבון הרכוש של בן הזוג.

24. את תוצאותיה של התפיסה הליברלית המערבית ותרומתה להרחבת שיעור הגירושין בארצות הברית ולטשטוש ערך המשפחה, ניתן ללמוד מהנתונים הבאים, המתייחסים לימהפכת הגירושין ללא אשמה: "כשלושים שנה בלבד לאחר המהפכה המיוחלת נוכחו הכל לראות ולהפנים את תרומתה – בין יתר הגורמים – להרחבת תופעת הגירושים: שיעורם של הליכי הגירושים הלך וגדל, עד שכיום הוא עומד על כשני שלישים מהזוגות הנישואים" (יצחק כהן ואמל ג'בארין, "יחסים מחוץ לנישואים כשיקול בחלוקת הרכוש המשפחתי - עיון מחודש במשפט הישראלי", **משפט ועסקים** טז 465, 489 (תשע"ד)).

25. בתפיסה ליברלית כאמור, המדגישה במיוחד את ערך האוטונומיה של הפרט, ניתן אכן לומר כי אין ערך לנאמנות מינית. מכאן קצרה הדרך לקבוע, כי החירות לבחור עם מי ומתי ובאלו תנאים לקיים יחסים מיניים, היא חלק מהותי ומרכזי מאוטונומיה זו. לתפיסה זו, כל הגבלה בתחום זה תוגדר כפגיעה בחירות הפרט וכשיעבוד הגוף ויש שאפילו יגדירוה כיפגיעה בתקנת הציבור'.

26. לדעתנו, יש לדבוק בגישה המסורתית המעלה על נס את ערך המשפחה, אך גם גישות ביניים המצויות בין גישה זו לגישה הליברלית, גם הן רואות בנאמנות המינית ערך העומד בליבת הנישואין, וכפי שרוב החברה בישראל רואה זאת. כאמור בראשית דברינו,

בהתאם לדין "היא זינתה נכסיה מי זינו", איננו סבורים שיש להטיל עונש על רכושו של הצד שביצע מעשה בגידה, אך בהינתן שמדובר כאן בנכס חיצוני שרשום על שם הבעלים ושהחוק קובע לגביו במפורש שאין הוא נכלל בהסדר המשאבים, עלינו להיות קשובים ורגישים לאומד הדעת של תפיסת הנישואין והערכים שעומדים בליבתם ולא להתעלם מהם. עלינו לשמור כבבת עיננו על חוסנו של התא המשפחתי ומוסד הנישואין שבו תלוי עתיד העם כפשוטו.

27. לטענה של פרופ' ליפשיץ כי אין להתעלם מעיקרון ההסתמכות וכי "אם מתקיימים תנאי סף שיכולים לעורר תחושת שותפות ועל כן הסתמכות של בני-הזוג על כלל הנכסים המשפחתיים, יש להטיל על הבעלים הרשום את הנטל להודיע כי אין רצונו בשיתוף, ובכך להעביר את המידע על כך בזמן אמת לבן-זוגו". (ליפשיץ, שיפוט מוסרי, בעמ' 60) יש להשיב, כי מאחר שלא מדובר פה בנתינת מתנה באופן הרגיל והמפורש אלא שהשותפות בנישואין גורמת לכך שנניח שבן הזוג מתכוון לשתף את בן זוגו, הרי צריכה להיות רגישות לכוונתם של הצדדים. בן הזוג שבוגד, מבין או למצער צריך היה להבין, שבעשיית מעשה הבגידה כבר אינו יכול להסתמך על הנכס של בן הזוג השני, שבוודאי לא הסכים לשתפו כשבסופו של דבר יבגוד בו. הנחת המוצא צריכה להיות של אי רצון לשתף אם תהיה בגידה, ולכן אין צורך שבעל הנכס יודיע זאת בפירוש, כמו שאת כוונת השיתוף הוא לא היה צריך להודיע.

28. על פי דברינו אלה יש גם לדחות את הטענה, כי בית המשפט העליון כבר קבע בע"א 384/88 זיסרמן נ' זיסרמן, פ"ד מג(3) 205 (1989), שמתנות שניתנו בין בני זוג הן סופיות, ואין לקרוא לתוכן תנאי מכללא המפקיע אותן במקרה של בגידה. הטעם לכך הוא, משום ששם היה מדובר במתנה סופית וברורה שנגמרה כבר ברישום וכדי להפקיע מתנה זו בתנאי, יש צורך בראיות ברורות שהיה תנאי, אך כאן מדובר רק בהנחה שהייתה כוונה לשתף שבה כאמור צריכה להיות רגישות גדולה עוד יותר לכוונת הצדדים, ופשוט יותר להניח שלא הייתה כוונה לשתף במקרה בגידה.

29. לסיכום חלק זה נאמר, כי לעצם העובדה שהמחוקק בסעיף 5(א)(1) החריג את הנכסים החיצוניים מעיקרון השיתוף יש כמה נפקויות. ראשית, גם אם ניתן להכיר בשיתוף דרך הדין הכללי, פרשנותו של השיתוף תהיה הסכמית ולא נורמטיבית. שנית, פרשנות השיתוף תהיה רגישה מאוד לאומד דעתם של הצדדים וכוונתם. לדעתנו, הגישה הרואה בנאמנות מינית ערך חשוב ומרכזי המצוי בליבת הנישואין, היא הגישה הראויה והמקובלת על רוב החברה הישראלית ולאורה יש לבחון את כוונתו של בעל הנכס החיצוני בשיתוף בן הזוג בנכס במערכת הנישואין. כמו שיש להניח שהחיים המשותפים במערכת המיוחדת הזו של נישואין, מעידים על כוונה לשתף (שלא כמו בשאר שותפויות שלא חל בהן השיתוף הספציפי), כך ואולי יותר מכך, יש להניח שבעל הנכס החיצוני לא התכוון לשתף את מי שיבגוד בו במערכת הנישואין. הדברים מקבלים משנה תוקף ביחס

לכוונה לשתף בדירת המגורים "גולת הכותרת" של הנישואין, שבוודאי אם יש כוונה לשתף בה את בן הזוג הרי זה לשם קיום התא המשפחתי, אך אין כוונה לשתף את מי שביעט ויבגוד בקיומו.

30. יודגש, כי בכל האמור בדברינו לעיל, אין להבחין בין בגידה מצד הבעל או מצד האשה, בשני המצבים הדין יהיה זהה.

ב. השיתוף הספציפי – בניגוד לכוונת המחוקק

31. עד כה בחננו את הדברים מתוך הנחה של לגיטימיות לעיקרון השיתוף הספציפי, שהחל לצמוח בעניין אבו רומי ומאז קנה לו שביתה בפסיקות בתי המשפט. אלא שלדעתנו השימוש בעיקרון זה אינו לגיטימי לאור כוונותיו של המחוקק בחוק יחסי ממון, ובמיוחד לאחר שהתקבל תיקון מספר 4 לחוק, וכפי שיבואר להלן.

32. הלכת השיתוף, פרי יצירתה של הפסיקה עוד טרם חקיקת החוק, קבעה שיתוף קנייני בנכסי בני זוג כבר בתוך תקופת הנישואין. פיתוח הלכה זו בפסיקה במהלך השנים, הוביל אף לקביעת שיתוף בנכס חיצוני, אם הוא שימש כדירת מגורי בני הזוג במהלך נישואיהם. מגמה זו בפסיקה הוכיחה שהשיתוף בנכסים אינו נובע מעיקרון המאמץ המשותף, שהרי בנכס חיצוני עיקרון זה אינו קיים.

33. דעתו של המחוקק לא הייתה נוחה מהשיתוף שנוצר בהלכת השיתוף ומתברר שגם לא מפיתוחה של הלכה זו. מדו"ח ועדת זוסמן שעיקריו אומצו בחוק יחסי ממון (כפי שנכתב במבוא להצעת החוק) עולה, כי הוא לא רצה לאמץ את השיתוף הקנייני בנכסי בני הזוג בתקופת הנישואין שהיה קיים בהלכת השיתוף. שיתוף כזה, חרג מדני הקניין הרגילים, יצר זכויות סמויות בנכס ופגע בוודאות הקניין ובערכו של הנכס, שכן צדדים שלישיים שרכשו את הנכס לא היו מודעים לזכויות אלו. ובלשונו של הדו"ח: "אין אנו תומכים בהנהגת שותפות קניין בנכסים, אפילו היא מסויגת ודחויה, ונימוקנו העיקרי לכך הוא, שאין אנו מוכנים להמליץ על הסדר המשנה את דיני הקניין. אם נרכש נכס פלוני במשך הנישואים על ידי אחד מבני הזוג, כגון מגרש שנרשם על שמו בספרי האחוזה, וקיימת האפשרות שבדיעבד, עם פירוק הנישואים, יראוהו כנכס משותף, תתערער – כך חוששים אנו – בטיחות הקניין. הסיכון של זכות מוסתרת בנכס שאינה מתגלית על פני ספרי האחוזה, עלול לגרום מערכו של הנכס" ועל כן הומלץ, שהשיתוף יהיה אובליגטורי ולא קנייני ובנוסף לכך הוא יהיה דחוי, דהיינו שיחול חיוב כספי לאיזון המשאבים רק בעת פקיעת הנישואין.

34. כאמור, דעתו של המחוקק אינה עולה בקנה אחד גם עם פיתוחה של הלכת השיתוף. סעיף 5(א)(1) לחוק קובע כי הזכות לאיזון משאבים חלה על כלל נכסי בני הזוג "למעט נכסים שהיו להם ערב הנישואין או שקיבלו במתנה או בירושה בתקופת הנישואין".

מהוראה זו של החוק אנו למדים כי החוק עשה הבחנה ברורה בין נכסי המאמץ המשותף – נכסים שנרכשו בעת הנישואין לבין נכסים שאין הצדקה לשיתוף בהם משום שאינם נכסי המאמץ המשותף.

35. אימוצו של עיקרון השיתוף הספציפי נראה שבא לעולם על רקע שני עניינים שאין הצדקה לקיומם, בוודאי לא, לאחר תיקון מספר 4 לחוק.

36. העניין האחד הוא, הלכת השיתוף עצמה. עוד בעניין יעקובי, שני שופטים בדעת מיעוט, רצו להחיל את הלכת השיתוף סימולטנית עם החוק. נראה שלפסיקה היה קשה להתנתק מהלכת השיתוף – ההסדר הממוני יציר כפיה, והיא התאמצה ועודה מתאמצת לשמר את שיתוף הנכסים דרך השיתוף הספציפי, עד שכאמור, יש הרואים בשיתוף הספציפי כשותפות נורמטיבית. מאחר שהחוק קבע באופן ברור, שנכסים שלא נצברו במאמץ משותף, אינם משותפים גם לא בשיתוף אובליגטורי דחוי, אין הצדקה לקיומו של עיקרון השיתוף הספציפי, שמחדש שיש שיתוף גם בנכסים אלו והופך את הרציונל של החוק לאות מתה.

37. העניין השני הוא, רצונו של בית המשפט - בתקופה שטרם תיקון מספר 4 לחוק יחסי ממון - לקבוע את הבעלות על רכוש בני הזוג עוד לפני הגירושין. כדי לאפשר קביעה זו הציעה השופטת שטרסברג-כהן בעניין יעקובי פרשנות רחבה וגמישה לדין הכללי באופן התואם את התא המשפחתי הנידון. על בסיס רעיון זה של הרחבת והגמשת הדין הכללי, העלתה השופטת שטרסברג-כהן בעניין אבו רומי את האפשרות שניתן יהיה להכיר בזכויותיו של בן זוג בנכס חיצוני הרשום על שם בן הזוג האחר, גם לאחר הגירושין. מכאן התגלגל לו עיקרון השיתוף הספציפי לפסיקה, שהשתמשה בדין הכללי בגמישות יתירה, כך שהשימוש בדין הכללי הוא מעין פיקציה, דרכו חזרה הלכת השיתוף לפרוח בניגוד לכוונת המחוקק.

38. פרופ' יצחק כהן במאמרו "הקדמת מועד איזון המשאבים בתיקון מס' 4 לחוק יחסי ממון והחקיקה השיפוטית שנוצרה לפניה – עיון מחודש" **משפט ועסקים** כב (תשע"ט) מותח ביקורת על הפסיקה, תוך שהוא מאריך להוכיח את הבעייתיות ביצירתה של הלכת השיתוף הספציפי. בדבריו (שם, בעמ' 76) הוא טוען כי לאחר תיקון מספר 4 בוודאי שאין מקום לחקיקה שיפוטית זו: "חקיקה שיפוטית זו נולדה רק על רקע השיתוק של החוק כתוצאה מתלותו של הסדר איזון המשאבים במתן הגט. אילו היה אפשר להקדים את מועד איזון המשאבים, לא הייתה לחקיקה שיפוטית זו כל הצדקה". ועל כן לדעתו (שם, בעמ' 99): "על השיטה המשפטית לחזור בה מפרשנות אקטיביסטית זו, המבוססת למעשה על פיקציה משפטית". הוא מצטט שם את דברי השופט כהן בע"א 595/69 **אפטה נ' אפטה**, פ"ד כה (1) 561, 572 (1971) שהתייחס אמנם לחקיקה השיפוטית שבהלכת השיתוף, אך דבריו יפים שבעתיים להלכת השיתוף הספציפי שקמה

בעת שהמחוקק כבר אמר את דברו: "חקיקה על ידי פסיקה ייתכן - שתתן סיפוק לרגש של צדק במקרה מסויים, אך היא עלולה לשבש את דיני הקנין ודיני החיובים, ליצור מצב של חוסר ודאות, ובסופו של דבר לגרום לתוצאות בלתי צודקות - במקרים אחרים".

39. השיתוף הספציפי החזיר גם את הבעייתיות שהייתה עם הלכת השיתוף עליה הצביעה ועדת זוסמן, ושהחוק בא לתקן. הזכויות הסמויות בנכסים נשארו, ויצרו אף בעיה גדולה יותר כלפי צדדים שלישיים שאינם יודעים ואין סיבה שיצטרכו לדעת, האם התכוון בן הזוג הרשום לשותף את בן הזוג האחר והאם התקיימה דרישת ה'דבר מה נוסף'. על הקושי הטמון בהוכחת כוונת השיתוף הספציפי, עמד השופט רובינשטיין בעניין פלוני (בפסקה ה(2)): "אודה, כי 'גבולות הגזרה' אינם חדים, ... לכן גם מתלבטים בתי המשפט ממקרה למקרה, באשר לנכס הספציפי בו מדובר וכוונת הצדדים לגביו... מובן כי הדברים אינם נטולים בעייתיות, כיוון שלעתים קשה לכמת את ההשקעות ואת 'ההתנהגות ההשקעיתית', ... כאמור קשה לקבוע מראש את גבולותיו המדויקים לכל מקרה". בעיה זו באה לידי ביטוי בעניין בן גיאת ובפסקי דין נוספים העוסקים בזכויות של צדדים שלישיים אל מול השיתוף הספציפי, והיא מתחדדת, לאור העובדה שהחוק קובע מפורשות שנכס חיצוני אינו משותף, ואף לא ייכלל באיזון המשאבים.

40. אם נסכם חלק זה נאמר, כי המחוקק דחה את הלכת השיתוף ואף השיתוף הספציפי נקבע בניגוד לכוונת המחוקק שלא לשותף נכסים שהגיעו שלא במאמץ משותף – נכסים חיצוניים, ועל כן לדעתנו יש לבטלו. שיתוף בנכס חיצוני צריך להיעשות ברישום וכהצעתו של השופט רובינשטיין החותמת את פסק דינו בעניין בן גיאת: "במבט לעתיד ראוי לטעמי, כדי להימנע מנזק, למייעצים משפטית לבני זוג להפנות תשומת לבם לדרך המלך; קרי, אם הוחלט על שיתוף בזכויות על נכס נשימה פעמינו ללשכת רישום המקרקעין". באופן זה יוגשם רצונו של המחוקק והזכויות הקנייניות - אם ירצו בעליהן – יועברו בכוונה ברורה בין בני זוג ולא על דרך של פיקציה משפטית.

ג. סמכותו של בית הדין הרבני בענייני רכוש בני זוג

41. כאמור בראשית דברינו, המחלוקת בין השופטים בפסק הדין דנן התמצתה בסופו של דבר בשאלה, האם בית הדין הרבני חרג מסמכותו בפסק דינו שעסק בחלוקת הרכוש בין בני הזוג. השופטים הסכימו כי על בית הדין הרבני לדון כפי שהחוק והפסיקה האזרחית מורים לו אך נחלקו האם בית הדין יישם זאת הלכה למעשה בפסק דינו. אלא שהנחת היסוד הזו, כי בית הדין הרבני מחויב לפסוק גם על פי פסיקת בית המשפט בענייני רכוש בני הזוג, והמעוגנת לכאורה בבג"ץ 1000/92 בבלי נ' בית הדין הרבני הגדול, פ"ד מח(2) 221 (1994), בטעות יסודה.

42. בית הדין הרבני פועל מכוח סמכותו הקבועה בחוק שיפוט בתי דין רבניים (נישואין וגירושין), תשי"ג-1953. על פי סעיף 1 לחוק זה יש סמכות ייחודית לבית הדין הרבני לדון בענייני נישואין וגירושין. סעיף 3 לחוק זה קובע כי לבית הדין הרבני תהיה סמכות שיפוט ייחודית בכל עניין הנכרך בתביעת הגירושין הכולל גם את ענייני הרכוש.

43. **ההלכה הפסוקה בבית המשפט העליון הייתה כי 'הדין הולך אחר הדיין'**. משמעות הדברים היא שבית הדין הרבני דן בעניינים שבסמכותו על פי ההלכה שבדין התורה – המשפט העברי, אלא אם כן ישנו סעיף הוראה מפורשת בחוק מסוים, המופנית אל בית הדין והקובעת מפורשות כי על בית הדין הרבני לדון לפי הוראות חוק זה, כדוגמת סעיף 13(ב) לחוק יחסי ממון וסעיף 7(ב) לחוק שיווי זכויות האשה, תשל"א-1951. זו לא רק זכותו של בית הדין הרבני זוהי גם חובתו הנובעת מעצם זה שניתנה לו סמכות ייחודית כדי ליצוק את התוכן הייחודי לו, שאם לא כן, הרי הוא בית משפט. עמד על כך השופט זילברג בע"א 238/53 **בוסליק נ' היועץ המשפטי לממשלה** פ"ד ח 4, 19 (1954): "הסמכות המורחבת שניתנה לבתי הדין הרבניים עם פרסום חוק נישואין וגירושין, לא היתה "סמכות לשם סמכות" בעלמא, אלא: **סמכות למען שינוי תוכן**, כדי להבטיח את שימושו הנכון והמדויק של חוק מסויים, הוא: דיני ישראל. ביקשו את "הקנקן" והתכוונו ל"מה שיש בו".

44. כך קבע השופט אלון בבג"ץ 323/81 **וילוזני נ' בית הדין הרבני הגדול בירושלים** פ"ד לו(2) 733, 739 (1982) "במקרה שלפנינו דן בית הדין הרבני בעניין שבסמכות שיפוטו, היינו בקביעת זכויות בני הזוג בדירתם המשותפת, על-פי סעיף 3 לחוק שיפוט בתי דין רבניים (נישואין וגירושין), תשי"ג-1953, ומאליו מובן, כי בית הדין דן ופוסק בקביעת זכויות אלה על-פי הוראות המשפט העברי החלות בעניין".

45. השופט עמית בפסק הדין דן, הביא את בג"ץ 609/92 **בעהם נ' בית הדין הרבני הגדול לערעורים**, פ"ד מז(3) 288 (1993) (להלן: בג"ץ בעהם) שעסק במתנה שהעניק הבעל לאשתו, וממנה ביקש לחזור לאחר שגילה כי בגדה בו. בית הדין הרבני הגדול קבע כי המתנה ניתנה לאשה על-ידי הבעל על תנאי שלא תבגוד בו, ומשלא התקיים התנאי בטלה המתנה. השופט אלון שכתב את פסק הדין קבע כי סמכותו של בית הדין הרבני היא לפסוק על פי המשפט העברי: "החוק הקובע את דיני המתנה במערכת המשפטית במדינה הוא חוק המתנה, כפי שנתפרש בפסיקת בית המשפט. האם כך הוא המצב המשפטי כאשר בית הדין הדתי דן בעניין שהוא בתחום סמכות שיפוטו, אם על-פי הדין ואם על-פי הסכמת בעלי הדין? התשובה על כך ברורה. "הדין הולך אחר הדיין", ובהיעדר הוראת חוק מפורשת אחרת, ידון בית הדין לפי הדין הדתי שלפניו הוא דן. הלכה זו מקובלת היא מימים ימימה". אלא שהשופט עמית מצייין כי אין להסתמך על פסק הדין בבג"ץ בעהם מאחר שהוא ניתן לפני בג"ץ בבלי.

46. בבג"ץ בבלי שניתן פחות משנה לאחר בג"ץ בעהם קבע השופט ברק כי על בית הדין הרבני בדונו בענייני רכוש הנכרכים בעניין הגירושין להכריע על פי המשפט האזרחי הכללי כולל הלכותיו של בית המשפט העליון. השופט ברק מתייחס לפסיקה שניתנה קודם לכן בבג"ץ וילוונזי ובג"ץ בעהם וקובע כי קביעותיו של השופט אלון (בג"ץ בבלי, פסקה 36): "אלה הן אמרות אגב. עם זאת, אלה הן אמרות של בית-משפט זה, ועלינו להתחשב בהן במלוא כובד האחריות. לדעתי, אמרות אלה בטעות יסודן, ומן הראוי הוא לסטות מהן".
47. קביעותיו אלה של השופט ברק באו להפוך את כל מה שהיה נהוג ומוסכם בעניין פסיקת בתי הדין הרבניים במשך כ-45 שנה מאז קום המדינה ועד בג"ץ בבלי. את מה שהיה מובן מאליו ומקובל מימים ימימה, כי בעניין שהוא בתחום סמכות שיפוטם, של בתי הדין הרבניים, זכאים וחייבים הם לשפוט כפי שהמשפט העברי מורה, הפך השופט ברק בהינף קולמוס.
48. השופט ברק פעל בחוסר סמכות כשהפך את מה שנקבע בפסקי הדין שניתנו בבית המשפט העליון קודם לכן מפי כמה שופטים לאוביטר (אמרות אגב), שאינו יכול לשמש כתקדים מחייב ובכך סלל לו את הדרך לכל שינוי שהוא. השופט אלון לא אחר מלהתבטא בחריפות על כך במאמרו: "לבוא ולומר לשופט שכתב את פסק הדין שדבריו נאמרו דרך אגב, כשברור ממה שכתוב ומודפס שלא כך הדבר, **זו בוודאי איננה מסמכותו הראויה של שופט**. לדעתי עם כל הכבוד, **מוטב לומר בגלוי כי הכוונה היא לשנות סדרי בראשית ולהפוך את הקערה על פיה, מאשר להציג את הדברים כך שפסיקה ברורה נהפכת לאמרת אגב**" (מ' אלון "אלה הן אמרות אגב... בטעות יסודן, ומן הראוי לסטות מהן" – ערעורים והרהורים בעקבות פרשיות בבלי ולב" **רב-תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית** 361, 381 (מ' מאוטנר, א' שגיא, ר' שמיר עורכים, תשנ"ח)).
49. קביעותיו אלו של השופט ברק נושאות אופי דתי מהפכני, שכביכול מצדיק כל דרך כדי לסטות ולהפוך את מה שאינו נראה בעיניו, וכפי שהשופט אלון ממשיך בביקורתו ואינו חוסך את שבת מילותיו: "והדברים נאמרים ונקראים משל מדובר בנושא קונסטיטוציוני, על חוקתי. חוק יסוד: כבוד המשפט ופירושו; כבוד השופט ופרשנותו. תם ונשלם. **מהפכה חדשה באה לעולם! וכזרחה של מהפכה הנשק הוא לא קונוונציונלי. אמירות ופסיקות קודמות של בית המשפט העליון, שהן גוף פסק הדין ויסודו, נהפכות לאמרות אגב**. ואם לא די בכך, הרי, כך נקבע, אמרות אלה בטעות יסודן, ומן הראוי לסטות מהן, שומר משפטו ירחק מהן". (שם, בעמ' 375)
50. לדעתו של השופט אלון וכך היא דעתנו, בית הדין הרבני אינו צריך להיענות לקביעותיו אלה של השופט ברק: "שהרי אותה חלקה דלה, כבשת הרש, שנשארה בתחום סמכות שיפוטו, הוא צריך לדון בה, כפי שנהגו בתי הדין בישראל בכל הדורות, לפי המשפט העברי" (שם, בעמ' 396).

51. אפשר להוסיף לכך את אשר העיר פרופ' אריאל רוזן צבי בהתייחסו לבג"ץ בבלי, כי בית המשפט פתח חזית אידיאולוגית מיותרת עם בית הדין הרבני, בהטילו את הדין האזרחי (כולל הפסיקה) על מערכת שיפוט עצמאית יחסית, הפועלת על פי הדין הדתי: "מערכת דתית אינה יכולה, מבחינת הכרתה העצמית ומעצם הוייתה הדתית לעכל פלישה חילונית רחבת ממדים לדין הדתי" (א' רוזן צבי "מדונה יהודית ודמוקרטיה": אבהות רוחנית, ניכור וסימביוזה – האפשר לרבע את המעגל?" עיוני משפט יט 479, 507 (תשנ"ה)). כל שכן בענייננו, כאשר בית הדין הרבני, הפעיל את הדין והפסיקה האזרחית, אין זה ראוי ואין בכך טעם, לפתוח חזית בעניין ערכי ומהותי כמו הנאמנות המינית במשפחה.

52. סיכומו של דבר, על יסוד כל האמור לעיל מתבקש בית המשפט הנכבד:

- א. לצרף את הארגון להליך כידיד בית המשפט.
- ב. לקבל את עמדת הארגון שעל פיה יש להותיר את פסק הדין של בית הדין הרבני הגדול, ואת פסק הדין דנן של בית משפט נכבד זה על כנם.
- ג. לבטל את הלכת השיתוף הספציפי או למצער לקבוע כי הלכת השיתוף הספציפי מיוסדת על רציונל הסכמי כדוגמת חוזה או מתנה.
- ד. לקבוע כי הדין האזרחי מאפשר מתן משקל לשיקולי נאמנותם המינית של בני הזוג במסגרת בחינת כוונת בני הזוג בשיתוף בנכס ספציפי.
- ה. לקבוע כי זכותו וחובתו של בית הדין הרבני לדון על פי המשפט העברי בבואו להכריע בסכסוך ממוני בין בני זוג.

ירושלים

ב' במנחם אב תש"פ, 23 ביולי 2020

הרב יאיר קרטמן

הרב יעקב יהודה יקיר