

דברי פתיחה



בשלהי שנת ה'תש"נ, פנה הרב בני אלון לחבר שעבד עמו בספריית בית אל. מטרת הפנייה הייתה נסיעה משותפת, שאת ייעודה לא גילה לו. הם נסעו מבית אל לירושלים ובהגיעם למזרח העיר, שאל החבר את הרב בני האם הוא יודע בוודאות להיכן הם נוסעים, חכה ותופתע ענה לו הרב. לאחר מספר דקות הגיעו למבנה ערבי, בשולי שכונת א-טור. המבנה היה מלא בצחנה ולכלוך. אתה רואה את הבית הזה, אמר הרב בני, יום יבוא וילמדו בו תורה אל מול הקודש. הלכלוך ינוקה, הצחנה תוסר, וקול תורה ישמע מבית זה. לאחר מכן פתח הרב בני את חלונות המבנה ובפנותו אל מקום הקודש, אמר בהתרגשות את המזמור "שיר המעלות לדוד, שמחתי באומרים לי בית ה' נלך. עומדות היו רגלינו, בשעריך ירושלים". לימים הפך בית זה לישיבת בית אורות.

כמו סיפור חייהם של מייסדיה, הרב חנן פורת והרב בני אלון, אחזה ישיבת בית אורות בעיקרון, כי גאולת ירושלים ולימוד תורתה אחוזים זה בזה. ירושלים ותורתה חרזו כחוט השני את קורות ימיה של הישיבה.

כשרצה הרב קוק לקדם את חזונו לגאולת ישראל, ייסד תנועה ושמה "דגל ירושלים". התנועה אומנם לא קיבלה את ההכרה הראויה לה ולא תפסה מקום מרכזי בציבוריות הישראלית דאז, אולם היא עיצבה תודעה לדורות של תלמידים, כי חזון הגאולה ויעודה אינם רק בקומת 'דגל ציון' - הציונות, אלא בקומת דגל ירושלים. היעדים הסופיים של הגאולה: מלכות, סנהדרין, מקדש ונבואה, הם היעדים אליהם יש להוליך את גאולת ישראל ואת מדינת ישראל. תודעת ירושלים וההבנה כי תורת ירושלים היא תודעת חדשה, מאירים את לימוד התורה בישיבה.

בקובץ זה כינסנו מעט מפירות בית המדרש ומתודעת ירושלים. בקובץ, מאמרים שונים החולקים סגנונות שונים, למדנות ודברי הגות, הלכה ופרשנות, חינוך ומדיניות ציבורית. מעבר לחשיבות הכתוב, הם מזמנים הצצה לעולמם של לומדי בית המדרש. ראשי הישיבה בעבר ובהווה, ר"מים אברכים ותלמידים, עמלו על דברי תורתנו הקדושה והוסיפו בה לקח ופולחן. כחלק מתודעת ירושלים, חידשנו בישיבה מתודה לימודית בשם 'תורת המדינה'; לימוד תורה מתוך מבט של עיצוב מדיניות. המודל של תורת המדינה מושתת על העקרונות: ערכים, תודעה ומדיניות. הרחבנו על המתודה ועל האקלים החינוכי שלה בשער תורת המדינה.

כתיבה היא תוצאת של תהליך. המעבר מלימוד סוגיה, לסיכומה ולהרקתה לכתב, דורש מסירות, עמידה ביעדים, סבלנות וגבורת הצמצום. אנו שמחים להגיש בפני הקורא את פירותיו של תהליך זה.

חוברת זו יוצאת בשנת האבל על מייסד הישיבה הרב בני אלון. הרב בני, שהיה תלמיד חכם ארץ ישראלי, זקוף קומה ופורץ דרך, עסק בגאולת ירושלים ותורתה, חשב ופעל גאולה, השרה מרוחו הגדולה ונפשו האוהבת על הבית הגדול הזה. בשנים האחרונות שב והיה לעזר ולאחיסמך לישיבה ותמך בה בשעות אתגר. כואבים אנו את כאב הסתלקותו של הרב בני. הוספנו בחוברת זו מאמר שפרסם הרב בחוברת חידושי תורה של הישיבה, 'קול צופיך'. יהיו דברים אלו בחינת 'אין עושים נפשות לצדיקים דבריהם הם הם זיכרונם' ויהיו דברי החוברת הזו לעילוי נשמתו. דברים אלו מצטרפים לחוברת זיכרון שהוצאנו ובה סיפורים וזיכרונות על דמותו. שולחים אנו תנחומים לאשתו אמונה ולילדי.

חובה נעימה לנו להודות לנושאים בעול ניהול הישיבה, הרב אלחנן בן נון - יו"ר הישיבה, אליהו קטן - מנהל הישיבה ושבי ספירו - מנהל הפיתוח.

חוברת זאת יוצאת לאור בסיועה של משפחת ר' חיים צור, והוקדשה לעילוי נשמתו של ר' גד בן משה צור ז"ל. יהיו דברי התורה בחוברת זו לעילוי נשמתו.

אייר קרטמן, ישיבת בית אורות הר הזיתים, ירושלים

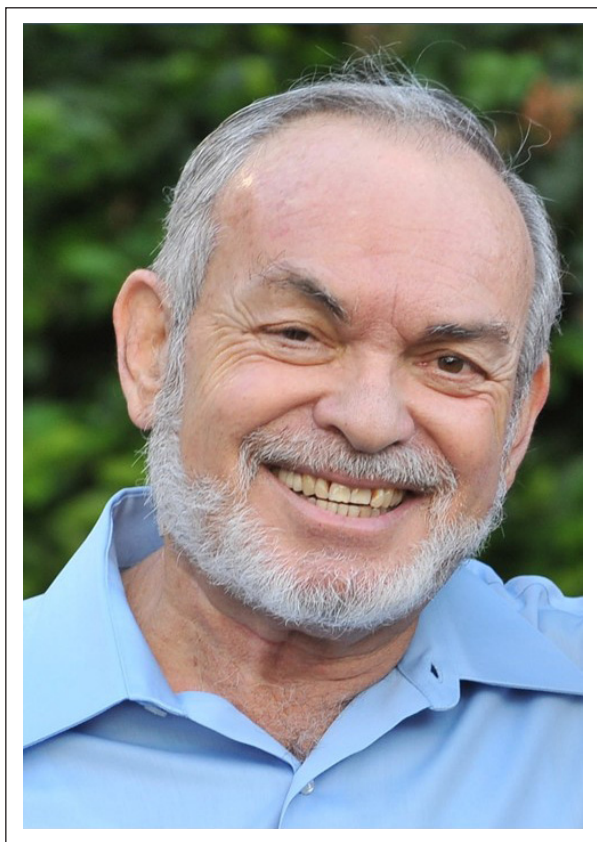


הרב בנימין (בני) אלון זצ"ל

טו" בחשון ה'תשס"ו - ט באייר ה'תשע"ז

מייסד וראש ישיבת בית אורות

חוברת זו יוצאת לעילוי נשמתו של הרב בני אלון מייסד הישיבה. הרב בני, תלמיד חכם ארץ ישראלי, תלמיד נאמן לתורת הגאולה, מחנך בחסד, זקוף קומה ופורץ דרך. עסק בגאולת ירושלים ובתורתה, חשב ופעל גאולה, השרה מרוחו הגדולה ונפשו האוהבת על הבית הגדול הזה.



קובץ המאמרים "טללי אורות" הוקדש על ידי משפחת צור

לעילוי נשמת

גד צור ז"ל בן אסתר ומשה ז"ל

ישר דרך, נדיב ורחב לב
בעל שמחת חיים ללא גבולות

נולד ז אייר תש"ה
נלב"ע י"ג טבת תשע"ז

ת.נ.צ.ב.ה.

עריכה: הרב יאיר קרטמן
הבאה לדפוס: אריאל פריימן
עיצוב: סטודיו תהילה



תוכן



- 6.....גדרי מלאכת הוצאה - הרב בני אלון זצ"ל מייסד הישיבה.....
- אלוהים ניצב בעדת אל -
10.....בין בית הדין הישראלי לבתי המשפט - הרב דני איזק ראש הישיבה.....
- בירור בברכת 'בונה ירושלים'
מתוך פסוקי הנבואות - הרב אלחנן בן נון יו"ר הישיבה.....17
- שיר המעלות לדוד - הרב יונתן מאל'י.....30
- מדרגות ציון וירושלים - הרב אלקנה ליאור.....50
- אקטיביזם שיפוטי - עוז פולמן.....53
- העליה להר הבית - רועי זאגא.....58
- אל תיגעו במשיחי - יששכר גלעדי.....66
- פקודה הנוגדת את ההלכה - אסף ביגל.....72
- נקיי הדעת בירושלים - יוחנן הרמן ואליעזר דיין.....77
- שער שני - תורת המדינה
- מבוא.....81
- שיפוט - הרב יעקב יקיר.....84
- הגיל הרך - הרב יאיר קרטמן והרב יעקב יקיר.....88
- קרקעות - הרב יעקב יקיר.....94
- מנהג אמירת עשרת הדיברות בציבור בקרב יהודי אתיופיה
וחשש תרעומת המינים - מרדכי ברוך.....105
- תפקיד בתי המשפט בישראל, ועשיית פשרה - יוסף גבאי.....107

גדרי מלאכת הוצאה/הרב בני אלון זצ"ל מייסד הישיבה (תקציר שיעור ראשון)



מבוא

הרחבנו בקונטרס האחרון שב-טוב-רואי' שבת עמ' 169-163 בהבנת שיטתו של הרב במקור הפטור של "שינוי" בשבת. לשיטתו, כשם שאכילה שלא כדרכה אינה אכילה, והנאה שלא כדרכה אינה הנאה, כך מלאכה שלא כדרכה אינה מלאכה. ואם המלאכה אינה מלאכה, אין זה משנה לדין שבת או לכל דין אחר בו אני מחויב על "מלאכה" זו.

הואיל ואין מקור הפטור של שינוי שלא כדרכה מדין "מלאכת מחשבת", אין הוא מיוחד לשבת (ע"ש שלא כך אצל ערוה"ש ובמה שראינו בשיטת הגר"א).

ממנהג העולם אנו לומדים אם המלאכה כדרכה או שלא, ולא מצורת עשייתה במשכן. כך הסברנו את שיטת התוספות¹ המחלקים בין שבת לשיביעית: "אבל גבי שביעית אין לאסור... דשאני גבי שבת שמלאכת מחשבת אסרה התורה" ואילו בדף ד ע"ב ד"ה 'מפני' כתבו בהדיא ששינוי מתיר בשיביעית: "ורבן סברי כיון דע"י שינוי עביד ליה, לאו מלאכה היא ומותר, דלא שמיה חרישה".

כלומר: אם אדם יחפור כדרכו בשיביעית אבל תהא זו מלאכה שאינה צריכה לגופה כי לעפר יתכוון ולא לבור, יהא חייב בשיביעית מדין חרישה, ואילו בשבת יהא פטור כי במשכן חפרו לצורך בור ולא לצורך עפר². אבל אם הוא יחרוש בשינוי יהא פטור בשבת ובשיביעית שכן חרישה שלא כדרכה אינה "חרישה".

לפי מהלך זה ניסינו ללמוד את הסוגיות שבדף עג: מהי הגדרת כל מלאכה מרשימת המלאכות ומהי הגדרת המלאכה בשבת, מתי הפטור הוא מצד המלאכה שאינה מלאכה כדרכה ומתי הפטור מצד מהות ומטרת המלאכה השונה מזו שהייתה במשכן.

ננסה להוכיח כעת כי גם "מלאכת הוצאה" המורכבת ו"הגרועה" תובן לפי הרב לפי אותם עקרונות לימוד.

מקור איסור הוצאה

אם בכל המלאכות שראינו עד כה נטלנו את הגדרת מהות המלאכה ומטרתה מן המשכן ואת הגדרת "דורך המלאכה" מן העולם, הרי ב"הוצאה" אנו נכנסים לבעיה מורכבת ומסובכת.

המשכן אמנם מהווה גם כאן מקור להגדרת מטרת המלאכה³ ולכן פטר ר"ש את המוציא את המת מרשות לרשות שכן "הוצאת המת אין צריך למת, ובמשכן היו צריכים לחפצים שהוציאו". אין אנו שוברים את העיקרון שנלמד מן ההיקש של "משכן-שבת" האומר: "אין חייבים אלא על מלאכה שכיוצא בה היתה במשכן"⁴.

אבל לא המשכן בלבד מהווה את מקור החיוב במלאכת הוצאה בשבת "ואע"ג שהייתה במשכן כדאמר (לעיל מט:): הם הורידו קרשים מהעגלה וכו', מכל מקום אי לא דכתיב לא הוה מחייבי עלה, לפי שהמלאכה גרועה היא"⁵. כלומר הואיל ומלאכת הוצאה "מלאכה גרועה" היא, מקור חיובה בשבת הוא כפול: פסוקים מפורשים והמשכן.

האם ריבוי הפסוקים בענין הוצאה הוא רק ריבוי כמותי המעיד על גריעות המלאכה או שכל פסוק מהווה מקור לדבר מסוים? מהם מקור ההשאה במלאכה זו, מה נלמד מן הפסוקים ומה מן המשכן?

מלאכה גרועה

מהו הקריטריון להגדרת מלאכה כ"מלאכה גמורה" או כ"מלאכה גרועה"?

¹ מועד קטן יג, ד"ה 'נטייה'.

² צד ע"א, תוד"ה ר"ש פוטר'.

³ שם.

⁴ מט ע"ב ועיין היטב בדף ב ע"א סוף תוד"ה "פשוט".

⁵ צו ע"ב, תוד"ה 'הוצאה'.

עיון בכל המלאכות יראה לנו שיש בכולן יצירתיות מוגדרת. אמנם אין האדם בורא יש מאין, אך יש מי שהוא יוצר ואילו הוצאה אין בה שינוי יצירתי בחפץ, אלא טלטול ממקום למקום: "דהוי מלאכה גרועה דמעיקרא חפץ והשתא חפץ"⁶. "דהיא מלאכה גרועה שאילו פינה מזווית לזווית משא גדול - פטור והוציא קצת מרשות לרשות - חייב. משא"כ בשאר כל המלאכות שאינן אסורות אלא מצד עצמן באיזה רשות שתעשה. והיינו נמי דלא גמרינן לה ממשכן כדגמרינן כלהו שאר מלאכות"⁷, ובלשון התוס' אצלנו: "משום דהוצאה מלאכה גרועה היא, דמה לי מוציא מרה"י לרה"ר מה לי מוציא מרה"י לרה"י".

לפי גרסת הירושלמי, הר"ח והתוס' בדף צו. וכמובן ברמב"ם פ"ב ה"ח: "ההוצאה מרשות לרשות מלאכה מאבות המלאכה היא. ואע"פ שדבר זה עם כל גופי תורה מפי משה מסיני נאמרו, הרי הוא אומר בתורה "איש ואישה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקודש, ויכלא העם מהביא", הא למדת שההבאה מלאכה קורא אותה".

כלומר, אע"פ שביום חול עמד משה וציווה לחדול ממלאכת ההבאה, הלימוד הוא שעצם ההוצאה נקראת מלאכה. לפי הבנה זאת, נמצאנו למדים כי עצם הצורך בגילוי מקראי שההוצאה היא מלאכה, מלמד שכל שאר המלאכות היצירתיות הן מה שנאמר בתורה, כל מלאכת עבודה לא תעשו". כך שמעצם גילוי הפסוק, שההוצאה הבלתי יצירתית נקראת מלאכה, למדנו שקריטריון "מלאכת עבודה" הוא היצירתיות שבמלאכה.

הגדרת המלאכה

אי היצירתיות שבמלאכת הוצאה, אינה רק חסרון בהגדרה העקרונית של היותה "מלאכה". היא אף מקשה על היכולת להגדיר מתי מתחילה המלאכה ומתי מסתיימת. אין כאן שני חוטים שיוצרים תחילת בגד וצריך לקבוע את שיעורה המינימאלי של התפירה היצירתית או את שיעורה המינימאלי של התבשיל שבושל וכן הלאה. מהי מלאכת הוצאה שלמה, מתי היא מתחילה ומתי היא מסתיימת, הרי מעיקרא חפץ והשתא חפץ? מהי הגדרה של מלאכה זו והאם הגדרה אחת היא ל"הוצאה" בשבת ולכל מלאכת "הוצאה" אחרת. האם גם במלאכה זו נראה את החלוקה העקרונית שראינו בשאר המלאכות?

"לא תוציא מן הבית"

במניין מצוות ל"ת של הרמב"ן מצווה קכ"ג: "לא תוציא מן הבית מן הבשר החוצה", אזהרה למוציא בשר פסח חוצה מן הבית, ואף בתוך הבית חוצה מן החבורה.

בעיון ראשון לכאורה שונה מהות איסור הוצאה דשבת מאיסור הוצאה של פסח מן החבורה. מהות איסור שבת הנלמד מן המשכן היא הוצאת החפץ מרשות זו על מנת שיהא ברשות אחרת (ולכן פטר ר"ש המוציא את המת), ואילו כאן האיסור הוא בעצם הוצאת בשר הפסח החוצה. אך הגמרא בפסחים משווה בין ההלכות וז"ל: "א"ר אמי המוציא בשר פסח מחבורה לחבורה אינו חייב עד שיניח, הוצאה כתיב ביה, כשבת, מה שבת דעבר עקירה והנחה אף ה"נ, עד דעבד עקירה והנחה".

כלומר: אמנם קיימת גם מלאכת הוצאה בתורה שאינה הוצאה של שבת אך את הלכות ושיעורי המלאכה, מתי היא מתחילה ומתי היא מסתיימת לומדים מהוצאה דשבת. מניין יודעים אנו זאת בהוצאה דשבת?

עקירה והנחה

רש"י שם⁸ אומר: "דעבד ליה עקירה והנחה, כשבת, דבעינן עקירה והנחה, עד שיניח, לא נגמרה מלאכתו. וגבי שבת וכל חיובי חטאת כתוב: "בעשותה" בעושה את כולה ולא בעושה מקצתה...".

בדף צג.גישנן שלוש שיטות תנאים איך ללמוד פסוק זה "ואם נפש אחת תחטא בשגגה מעם הארץ בעשותה". הדבר היחיד שאינו נתון במחלוקת שם, הוא שלימוד מיוחד מלמדת אותנו התורה ל"זה עוקר וזה מניח" כלומר: למרות שפסוק כללי זה העוסק בכל החטאות ומלמד אותנו בדרך הריבוי המיוחדת עקרונות כללים לכל חיובי חטאות

⁶ אור זרוע סימן פב.

⁷ רמב"ן דף ב.

⁸ פסחים ד"ה "דעבד ליה".

כמו: שניים שעשאוה בבת אחת כגון שניים שהיו אחזים בקולמוס וכותבין או שניים שהיו אחזין במזלג ולוגזין - הרי הם פטורים, בהתאם לדעות התנאים שם, הדין אם מדובר כשאינם יכולים לעשות מלאכה זו לבד, ואם אחד יכול ואינו יכול וכו'.

אבל לימוד מיוחד נלמד שם דווקא למלאכת הוצאה: "זה עוקר וזה מניח פטורים". שואל תוס' מדוע לכל מלאכה אחרת אינני צריך לימוד מיוחד ללמדני שאם זה עשה חצי שיעור ובא חברו והשלים המלאכה אין הם חייבים, כגון: זה כתב אות אחת ובא חברו וכתב אות שנייה, מובן מאליו שאינם חייבים, ודווקא בהוצאה צריך אני פסוק מיוחד ללמדני שזה עקר וזה הניח פטור. וכ"כ: ¹⁰ "מדמצריכין קרא לפטור משמע שזה עוקר וזה מניח היה במשכן".

כלומר, במשכן אכן הוציאו מרשות לרשות בעבודת צוות, כעבודת הלויים בהושטה מרה"י לרה"י דרך רה"ר, שחייבת להיות עבודת צוות.

אבל "מלאכת הוצאה" מלאכה גרועה היא, ואינה נלמדת רק מהמשכן, ובא פסוק מפורש ללמדנו ש"זה עוקר וזה מניח" אינם חייבים למרות שבמשכן כך הייתה עבודת הלויים, שנאמר "בעשותה", יחיד ועשאה חייב שניים ועשאה פטורין. (ועי' שם בתוס' מה מקור הלימוד ומאיזו מילה בדיוק, בהשוואה לסוגיא בדף צג). פסוק זה מגדיר את גדר וייחוד "הוצאה דשבת"; מעקירה ועד הנחה - זוהי מלאכה אחת שצריכה להיעשות ע"י איש אחד.

ללא גילוי מקראי זה הייתי אומר שהוצאה רגילה היא עצם ההעברה מרשות לרשות גם אם לא הניח ברשות השנייה, כמו שהבנתי לגבי הוצאת בשר פסח אלמלא הייתי משווה ההלכות ל"הוצאה דשבת".

וכך מסביר זאת התוס'¹¹: "הוא אמינא דאהכנסה והוצאה הוא דקפייד רחמנא וליחייב אפילו בלי הנחה". נמצינו למדים ש"הוצאה דשבת" מלאכה גרועה היא, ופסוק מגלה לי גדרה שהוא מעקירה ועד הנחה, ואילו הגדרת הוצאה עצמה היא עצם ההעברה מרשות לרשות. אמנם ראינו במסכת פסחים כי אין נפ"מ להלכה הואיל ולומדים הוצאה דפסח מהוצאה דשבת, אך למרות זאת לשיטת הרב אין אבחנה זו רק אבחנה של הלכה ולא למעשה, כי אם להלכה ולמעשה.

וז"ל: "העקירה וההנחה לגבי הוצאה, נחשבים לתנאים מכשירים, וגוף המלאכה היא עצמות ההוצאה מרשות לרשות, ונפקא מינה דמוציא כלאחר ידו שפטור, והוא דווקא כשגוף הוצאה נעשית כלאחר ידו, אבל אם רק העקירה וההנחה נעשית כלאחר ידו, אם הוצאה נעשית כדרכה, חייב משום מלאכה גמורה, ויש סימוכין לזה בירושלמי בעניין הוצאה וכדין מושיט"¹².

כלומר יש נפקא מינה למעשה: אם אדם יעקור ויניח בשינוי ואת עצם ההעברה מרשות לרשות יעביר כדרכה, אין הוא פטור מטעם מלאכה שלא כדרכה, ואזיל הרב לשיטתו.

שינוי מדרך המלאכה אינו עניין שבתי אלא כללי. הוא איננו נלמד ממלאכת מחשבת, אלא מדרך העולם באופן כללי. אם כך, השינוי חייב להיות במלאכה עצמה שהיא ההעברה מרשות לרשות, ולא בעקירה והנחה שהם תנאיה המיוחדים של "הוצאה דשבת".

⁹ ד"ה 'חד למעוטי'.

¹⁰ דף ג ע"א ד"ה 'בעשותה'.

¹¹ דף צג ד"ה 'חד'.

¹² טוב רואי עמ' 2.

לסיכום

מלאכה גמורה לומדים מן המשכן בלבד את הגדרתה לענייני שבת. מלאכת הוצאה נלמדת מן המשכן ומפסוקים מיוחדים.

את "דרך המלאכה" - בהוצאה ובשאר המלאכות האסורות בשבת - ואת הפטור מדין שינוי מצד זה ששינוי מדרך המלאכה, אין אנו למדים מהגדרת המלאכה המצומצמת דווקא בשבת, ולכן לא המשכן ולא הפסוקים הם המקור ללימוד מהו דרך המלאכה ומהו השינוי הפוטר. אלא מהגדרת המלאכה במובנה המקיף והרלוונטי אף שלא בשבת, משם אנו למדים מהי דרך המלאכה הנהוגה בעולם, ולכן שינוי בעקירה והנחה בלבד שהם תנאים מיוחדים להוצאה בשבת (ולכל הנלמד ממנה הלכתית) איננו מהווה שינוי בעצם המלאכה שהיא ההעברה מרשות לרשות.

ניתן גם לומר שפתיחת המסכת בציור ה-לכאורה לא עקרוני של שתיים שהן ארבע לענייני שתיים שהן ארבע לבעה"ב איננה פתיחה מקורית.

בירור עניין "העושה את כולה ולא העושה את מקצתה" מגדיר לנו את מיוחדות מלאכת "הוצאה דשבת" וממילא מבחין בין זו ל"מלאכת הוצאה" בכלל, ופותח לנו פתח הכנה למלאכה גרועה ומיוחדת זו.

אלוהים ניצב בעדת אל -בין בית הדין הישראלי לבתי המשפט/

הרב דני איזק ראש הישיבה



כל מי שהתנסה בדין בבית משפט מגלה מהר מאוד שלשופט קשה מאוד להכריע ולפסוק אמת. הקושי הראשון הוא בבירור המציאות. כל אחד מבעלי הדין טוען שהמקרה היה באופן שבו הוא הצודק. גם העדים שבאים לבית המשפט פעמים רבות ראייתם היא חלקית וסובייקטיבית ועל כן קשה להכריע מהי המציאות האמיתית שעל פיה נפסוק.

הקושי השני הוא בברור החוק וההלכה. ישנם מקרים רבים שעליהם החוק לא דיבר, והשופט צריך להכריע בשיקול דעתו מסברא או מדימוי מילתא למילתא. ברור שהשופט יכול לטעות בסברא או בפרשנות של החוק.

המסקנה היא שכל פסק דין הוא בערבון מוגבל, וכלל לא ברור שהוא אמת לאמיתו. מכאן ניתן לצעוד בשתי דרכים: דרך אחת אומרת שלא נפסוק אלא במקרים ברורים לחלוטין ובשאר המקרים נסתלק מהכרעה. הדרך שנייה, שהיא הדרך המוקבלת במשפט המודרני, אומרת שעל השופט מוטלת החובה להכריע, שכן עדיפה הכרעה בסכסוך המשפטי י-אפילו אם אין השופט שלם עימה לגמרי - מחוסר הכרעה. "אי מצב השופט, יש בה משום אי מילוי תפקידו כשופט" (סדר הדין, פרופ' שוחטמן עמ' 357).

דינים וחוקים שנוסחו בידי אדם, כשסברת החוק והגדרתו היא מהשכל האנושי, תפקידם לסדר את החיים המעשיים עפ"י דרך המוסר האנושי ההגון. על כן גם כשיש לשופט ספק הוא צריך להכריע, כדי לתקן את העוולה במידת האפשר. אין כאן אמת מוחלטת אלא אמת יחסית, ועל כן היא תשתנה מתקופה לתקופה וממקום למקום. אמת יחסית זו צריכה להיות מוכרעת ע"י השופט ואין הוא יכול לפטור את עצמו באומרו 'איני יודע'.

לעומת זאת, במשפט הישראלי (אם ננקוט בלשון "המשפט הישראלי" ולא כמורגל "המשפט העברי"). המשפט הישראלי הוא המשפט הנוהג באומה הישראלית מתוך היותה העם הא-לוקי הנבחר להודיע את דברי א-לוקים בכל מציאות חייהם) אין הדין חייב לפסוק בכל מחיר. אמנם יש מצווה לשפוט בין איש לאחיו, אך מ"מ חובת הדין לדון דין אמת לאמיתו, ואם אינו מסוגל להכריע אסור לו לפסוק אלא יאמר 'איני יודע'.

הגמ' בסנהדרין (ז). אומרת: "דרש ר' יאשיה ואיתימא רב נחמן בר יצחק מאי דכתיב 'בית דוד כה אמר ה' דינו לבוקר משפט והצילו גזול מיד עושק', וכי בבוקר דנין וכל היום אין דנים, אלא אם ברור לך הדבר כבוקר אמרוהו ואם לא אל תאמרוהו".

ממשיכה הגמ': "ר' חייא בר אבא אמר רבי יונתן מהכא 'אמור לחכמה אחותי את' אם ברור לך הדבר כאחותך שהיא אסורה לך אמרוהו ואם לא אל תאמרוהו".

ועי' במרגליות הים שהביא את הערת הגר"א: הגמ' אומרת אם ברור לך הדבר כאחותך וכו' אם ברור לך כבוקר וכו' - מאי נפ"מ בין השניים? נראה שהדין צריך להיות חכם בתורה כדי שיפסוק עפ"י דין תורה, וצריך להיות בקיא בדרך ארץ בכדי שלא יהא הדין מרומה. אם ברור לך כאחותך זה הדין גופא שיהיה ברור לך כאחותך שהיא אסורה לך, ואם ברור לך כבוקר היינו בקיאות בעולם הזה.

ממשיך המרגליות הים ומביא את ביאור הגר"א על משלי (כב,יב) שהעיר: כתיב "כי השוחד יעוור חכמים וכו'" וכתב "כי השוחד יעוור עיני פיקחים". מהו השינוי ששינה הכתוב בלשונו? אלא שהדין צריך להיות גם פיקח וגם חכם, חכם בתורה (=כאחות) ופיקח בענייני העולם הזה (=כבוקר). לכן ברא הקב"ה 2 עיניים...

על כן דיין שיש לו ספק דיני או מציאותי אסור לו לפסוק וצריך לומר 'איני יודע'. במקרה שאינו יודע הוא לא נחשב כדיין. רק כשאומר אמת לאמיתו הוא דיין אחרת לא נחשב כלל.

כך נפסק בשו"ע¹: "אם יסכימו לדעת אחת מוטב ואם לא ילכו אחר הרוב... שניים אומרים זכאי או חייב ואחד אומר איני יודע יוסיפו עוד שני דיינים ונמצא שהם חמישה...". מסביר הסמ"ע²: "הטעם דאין שייך לומר דהולכין אחר הרוב אלא שכל הג' ישבו ונתנו ונשארו בדבר ושניים הסכימו לדעת אחת אז בטלה דעת השלישי ברוב, מה שאין כן כשאומר 'איני יודע' דמיחשב כאילו לא ישב עימהם, ואמרינן שמא אם ישב עימהן שלישי שהיה אומר דעתו היו השניים מסכימים עימו...".

בעקבות הסמ"ע ניתן להוסיף, שדיין שרק מעלה ספקות ולא יודע להכריע אינו דיין, ולכן אין כאן פסק של שלשה אלא של שניים. אם הדיין אומר הפוך מהשניים, יש כאן ג' דיינים ופוסקים עפ"י הרוב, אך דיין שאינו יודע אינו דיין, בגלל שהדיין הישראלי נחשב כאומר את דבר ה' ואת האמת הא-לוקית.

השופט מ' זילברג כתב³: לא הרי פסיקתו של השופט החילוני כהרי פסיקתו של השופט הדתי. בפני השופט החילוני אין אמת אבסולוטית בענייני חוק ומשפט. הוא מקיים את החוק כפי שהוא מבין אותו, ולו יהא על יסוד אומדנא או השערה בלבד. והיה כי יטעה, אזי: או שפסק דינו יתבטל על-ידי אינסטנציה גבוהה הימנו, או שדינו דיין. אין לבו חייב להכות אותו אם אנשים אחרים, חכמים הימנו, קבעו שהוא טעה בפירושו של החוק. הדיין הדתי, לעומת זאת, חייב לדון דין אמת לאמיתו, ללא ספק או פקפוק כלשהו בנכונות האינטרפרטציה שניתנה לחוק על ידו".

נמצאנו למדים שהשופט כלל אינו צריך לחשוש מטעות (כמובן בתנאי שמנסה בכל כוחו לברר את המציאות ואת החוק). החוקים הם אנשיים וכוונתם לסדר בפועל את החיים הציבוריים והפרטיים. על כן גם אם טעה, הרי זוהי הדרך הטובה ביותר למנוע שלא יבלעו איש את רעהו. לעומתו הדיין הישראלי חייב לומר את האמת הא-לוקית. על כן חוזרת השאלה כיצד יכול הדיין להכריע, הרי קשה מאוד לרדת לסוף דעת תורה ולבירור מוחלט של המציאות. ישנה שאלה הלכתית שדרכה נמשיך להתבונן במשמעות של הדין הישראלי:

מה הדין במקרה שהדיין יודע את הדין, אלא שהוא נוכח לדעת כי דעתו היא דעת מיעוט, ושני חבריו היושבים עמו לדין טועים והמשפט עתיד לצאת מעוקל, האם מותר לדיין לשקר ולומר 'איני יודע' כדי שיוסיפו דיינים להרכיב ויציא דין אמת? בשו"ת שבות יעקב⁴ כתב שמותר לדיין לשקר כיוון שכונתו לשם שמים להוציא דין אמת לאמיתו. ואף עפ"י שאסור לשקר מותר לשנות מפני השלום. לעומתו ה'בית-יעקב'⁵ סובר שאסור לדיין לשקר וחייבא רמיא עליה לגלות דעתו באמת וכתורה יעשה. הרב עובדיה⁶ העלה שיש להבחין בין אם הדיין שבמיעוט הסובר שחבריו טועים, וישוב לדין עם יושבי קרנות, שאז אין סברתו בטלה ברוב דעות, והוא רשאי לומר 'איני יודע' כדי לגרום להוספת דיינים, לבין אם הוא יושב לדין עם דיינים שהם קצת ת"ח, שאז אין לו לומר כן.

¹ חו"מ י, א.

² שם ס"ק ד.

³ שוחטמן עמ' 357 הערה 4.

⁴ חלק א קלח.

⁵ סי' טו.

⁶ יביע אומר חלק ב, חו"מ ג.

⁷ הב"ד שוחטמן שם.

לכאורה צ"ע, לשיטות שאסור לדיין לומר 'איני יודע', הרי הדין יפסק בטעות, ולפי דברינו חובת הדיין הישראלי לדון דין אמת לאמיתו ואילו כאן הוא שותף לעוולה ולטעות, כיצד יכול הוא לתת יד לכך? הדבר יתבאר בהמשך.

לעיל הבאנו שהדרך המקובלת במשפט המודרני אומרת שעל השופט להכריע בכל מחיר גם אם אין השופט שלם בפסיקתו. ישנה גישה הפוכה. ברמב"ן⁸: בדיני ישראל כל דין שאתה יודע שאתה שלם ממנו (פירוש: ששמעת דבריהם ואתה יודע להיכן דין נוסה) אי אתה רשאי לברוח ממנו, וכל שאתה יודע שאי אתה שלם ממנו אתה רשאי לברוח ממנו. אבל בדיניהם (של הגויים) אע"פ שאתה יודע שאתה שלם ממנו אתה רשאי לברוח ממנו.

מסביר הרמב"ן: נראה מכאן שרשאי הגוי לומר לבעלי הדין איני נזקק לכם כי תוספת היא בישראל 'לא תגורו מפני איש', אל תכניס דברך מפני איש. זאת אומרת שאם יש לשופט הגוי חשש כלשהו ופוחד מבעלי הדין הוא יכול להסתלק. הבדל זה בין שופט לדיין הישראלי מדגיש שהמשפט הישראלי מלא הופעת שם ה' בתוך מציאות החיים. אם זה רק סידור טכני, אזי מאוד הגיוני שהשופט לא חייב להסתכן. ודאי שהשלטונות צריכים לדאוג לשמירה על חייו, אבל מצידו אין תביעה להינזק מפסקיו. אך אצלנו "לא תגורו מפני איש כי המשפט לאלוקים הוא".

על החששות שיכולים לעלות לדיין אומרת הגמ'⁹: "ויהו העדים יודעים את מי הן מעידים ולפני מי הם מעידים, ומי עתיד להיפגע מהן שנאמר ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ה' (רש"י-כאילו הן מעידים לפני הקב"ה) ויהו הדיינים יודעים את מי הן דנין ולפני מי הן דנין ומי עתיד להיפגע מהן שנאמר 'א-לוקים ניצב בעדת א-ל"י". וכן ברש"י על התורה¹⁰: "ואומר עליכם בעת ההיא לאמר לא אוכל לבדי שאת אתכם" - אפשר שלא היה משה יכול לדון את ישראל, אדם שהוציאם ממצרים, וקרע להם את הים, לא היה יכול לדונם? אלא כך אמר להם, ה' א-לוקים הירבה אתכם, הגדיל אתכם, והרים אתכם על דייניכם, נטל את העונש מכם ונתנו על דייניכם. וכן אמר שלמה "מי יוכל לשפוט את עמך הכבוד הזה". אפשר מי שכתוב בו "החכם מכל אדם" אומר מי יכול לשפוט? אלא כך אמר שלמה, אין דייני אומה זו כדיני שאר האומות, שאם דן להורג למכה וחונק, ומטה את דינו וגוזל, אין בכך כלום. אני אם חייבתי ממון שלא כדין, נפשות אני נתבע. שמא יאמר הדיין מה לי הצער הזה (רש"י: שאם אטעה איענש) ת"ל "ועימכם בדבר המשפט" אין לו לדיין אלא מה שעניו רואות.

ועי' במהרש"א שביאר: שמא יאמר הדיין מה לי לצער הזה, שלעולם הדיין הוא בצער שמא לא כיוון אל האמת שמא טעה בשכלו, ת"ל עימכם וגו'. כי ה' עימכם בדבר המשפט לכוון דעתם אל האמת, ואין לו לדיין אלא מה שעניו רואות לכוון דעתו אל האמת וה' יהיה עימו בזה לכוון אמת לאמיתו.

נמצאנו למדים שהדרך היחידה להגיע לפסק דין שהוא אמת לאמיתו זה רק ע"י סיעתא דשמיא, שהקב"ה הנמצא עם הדיין במשפט יכוון את דעתו אל האמת.

הגמ' אומרת¹¹: "אמר ר' שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן כל דין שדן דין אמת לאמיתו משרה שכניה בישראל שנאמר 'א-לוהים ניצב בעדת א-ל בקרב א-לוהים ישפוט'". מסביר המהר"ל¹²: "כי הש"י נמצא עם הדיין וכדכתיב 'א-לוקים ניצב בעדת א-ל'. וזה מפני כי המשפט הוא לא-לוקים ולכך הש"י עם מה שהוא שלו, ולכך כתוב בקרב א-לוהים ישפוט".

ממשיכה הגמ': "דרש בר קפרא מנא הא מילתא דאמר רבנן הוו מתונים בדין". מסביר המהר"ל: דבר זה כי הדין בפרט צריך המתנה, שהדין הוא לאלוקים. ולפיכך אם אין האדם מתון בדין וכאילו היה הדין עם האדם, דבר זה אין ראוי לאדם מאחר שייך הדין אל האלוקים בפרט כמו שידוע למי שמבין המשפט והדין.

⁸ בראשית לה, ג.

⁹ סנהדרין ו ע"ב.

¹⁰ דברים א, ט.

¹¹ סנהדרין ז ע"א.

¹² חידושי אגדות

עפ"י הבנה זו אפשר לבאר את הערתו לעיל גבי דיין שיודע שהדין שיפסקו הוא בטעות כי הוא בדעת מיעוט, אלא שיש סייעתא דשמיא מיוחדת לבית הדין, ולולי זה אין סיכוי שיגיע לאמת לאמתיה. על כן גם עתה בבי"ד הזה "א-לוקים ניצב בעדת א-ל", וממילא זהו הפסק הנכון למציאות שלנו, גם אם בהבנה היבשה של ההלכה הפסק היה אמור להיות אחרת.

למדנו לעיל שהדרך היחידה להגיע לפסק שהוא אמת לאמתיה היא ע"י השתתפות הקב"ה בביה"ד. מתוך כך יכול הטועה לחשוב שהמאמץ שהדיין נדרש אליו הוא קטן, שהרי ממילא מכוונות עצמו לא יגיע לחקר האמת, על כן מדגישה התורה שעל הדיין לעשות מאמץ עמוק ואמיתי על מנת להגיע לחקר האמת והקב"ה יהיה עימו.

דברים מעין אלה כתב הרב קוק¹³: "מה שכתוב בדוד גיבור חיל... וה' עימו, ודרשו חז"ל¹⁴ שהלכה כמותו בכל מקום, ששני דברים צריכים לקביעות הלכה של אמת: כוחות נפש בחכמה וכשרון דעת כמו שהיא בטבע, (והדבר השני) ואהבת הש"י ויראתו כדי שתהיה עזרת ה' עימו. ועל דרך זו כתבנו במק"א במאחד"ל 'לעולם יראה דיין עצמו כאילו חרב מונחת לו בין ירכותיו' = להשתדל בתחבולות טבעיות לכוון הלכה לאמת, 'וכאילו גיהנום פתוחה לו מתחתיו' = להעזר ע"י יראת ה' וזכות מעשים טובים. ועל כן הייתה לשכת הגזית מקום מושב הסנהדרין, חציה בקודש חציה בחול, להורות על אלו שני העניינים. וזהו 'גבור חיל' - בטבע 'וה' עימו' - מצד דבקותו בו. על-כן "הלכה כמותו בכל מקום".

ההבנה שבית הדין מגלה את האמת הא-לוקית המוחלטת בפסיקותיו, מביאה אותנו לחילוק שלימדנו הרב סולובייצ'יק: "ביחס למעמדו של משה רבנו, יש לנו שתי פרשיות: פרשה אחת בירתו ופרשה שנייה בבהעלותך. הראשונה אומרת: 'ושפטו את העם בכל עת והיה כל הדבר הגדול יביאו אליך וכל הדבר הקטן ישפטו הם', קרא מפורש, כי משה במקום בי"ד של ע"א קאי, הוא המכריע האחרון. וכדברי רש"י: 'יביאו אליך - ומשה במקום ע"א קאי'.

ברם בעיון בבהעלותך: 'ויאמר ה' אל משה אספה לי שבעים איש מזקני ישראל אשר ידעת כי הם זקני העם ושוטרי ולקחת אותם אל אהל מועד והתייצבו שם עמך וגו'". על יסוד פסוק זה, המשנה בסנהדרין אומרת: מניין לגדולה שהיא של ע"א שנאמר אספה לי שבעים איש מזקני ישראל ומשה על גביהן", מפורש להיפך כי משה הוא נשיא הסנהדרין, אבל לא היה בעצמו גוף סנהדרין של ע"א. הרי ישנן שתי סנהדריות: א.משה בפני עצמו. ב.משה עם חבורה של שבעים דיינים. לכאורה שתי הפרשיות סותרות זו את זו".

מסביר הרב סולובייצ'יק¹⁵: "אמנם נראה דהנה לסנהדרין שתי סמכויות - א.כמו כל בי"ד שתכליתו להורות ולפסוק וכמו נוסח הסמיכה, יורה יורה ידין ידין. הוה אומר, הוא נסמך להוראה וזהו תפקידו העיקרי. זה נכון בכל בי"ד וק"ו בבי"ד הגדול שבירושלים שהוא יסוד התורה ועמוד ההוראה וכמו שכתב הרמ" (הלכ' ממרים): "בי"ד הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבע"פ, והם עמודי ההוראה ומהם חוק ומשפט יוצא לכל ישראל, וכל המאמין במשה רבנו ובתורתו חייב לסמוך מעשה הדת עליהן ולהישען עליהם", בנוגע לסמכות זו אי אפשר היה למשה להימנות על גוף הסנהדרין משום שהוא לבדו היה הפוסק והמכריע האחרון, וא"כ איזה יחס יכול היה להיות בין משה לחבריו, אין חברים למשה, יחיד הוא, הלא כל שלטון הסנהדרין בהוראה, נובע מסמכות משה רבינו ואם כן איך אפשר לאבי הנביאים להיספח על בי"ד שתלמידיו משרתים בקודש. על דברי הוראה אלה נאמר "וכל הדבר הגדול יביאו אליך". במובן זה אין צירוף בין משה לחבריו. על משה אי אפשר לחלוק, הרי על ידו מסר הקב"ה את התורה לישראל. כל מה שאמר משה, הלכה כמותו. בחינת משה אמת ותורתו אמת.

¹³ מאורות רא"ה שבועות עמ' רסב.

¹⁴ סנהדרין צג ע"ב.

¹⁵ שיעורים לזכר אבא מארי עמ' ריג.

ז"א כיון שהתפקיד הראשון של ב"ד הוא פסיקה והוראת האמת האלוקית המוחלטת, אין אפשרות לחלוק על משה כי הוא מגלה את דבר ה' המוחלט בעולם. מתוך כוחו של משה הזקנים הנסמכים על ידו מקבלים הם גם כן הארה אלוקית לומר דברי אלוקים חיים. כך מאיש לאיש, הסומך מעביר את כוחו (הנובע ממשה רבנו) לנסמך. ממשיך הרב סולובייצ'יק: "אמנם יש תפקיד נוסף לבית דין והיינו קיום הדבר. ישנו ב"ד המורה ופוסק כגון ב"ד הדין דיני קנסות או הודאות והלוואות שחללות מתבטאת בהוראה ופסק דין, וישנו ב"ד המכשיר ומקיים שאינו דן אלא מקיים וגומר מעשים ידועים. למשל, ב"ד של חליצה אינו דן אלא רואה את החליצה ומעניק לה תוקף. כמו-כן, ב"ד של גרות נטול הוראה הוא, אלא נותן כח ותוקף למעשה שהתרחש בפניו. גם בב"ד הגדול יש בחינה זו. מינוי מלך או כהן גדול בעיני ע"א, אך אין המינוי הוראה אלא מעשה ב"ד סתמי.

כמו-כן, ישנם מינויים או פעולות מסוימות שרק ב"ד הגדול יכול לבצע באופן בלעדי. בנוגע לסמכות פעולות קיום ע"י ב"ד הגדול, משה היה יכול להשתייך לב"ד הגדול, כי בנוגע לפעולות אלו לא היו למשה זכויות מיוחדות, כל כוחו נבע מן העובדה כי היה נשיא ב"ד הגדול, אך היה מקיים רק יחד עם תלמידיו שנמנו על בית דינו. אסור מחלוקת על משה חל על ענייני הוראה ופירוש התורה. ברם, לגבי פעולות הצריכות קיום ב"ד, דין משה כדין נשיא הסנהדרין. אם כן, מבינים אנו את שתי הפרשיות. פרשת יתרו דנה בשיפוט, 'ושפטו את העם', ובזה משה מכריע אחרים. לעומת זאת, פרשת בהעלותך, 'אספה לי שבעים איש מזקני ישראל', דנה בב"ד המקיים, ובזה משה רבינו הצטרף לתלמידיו ויחד עימם היווה ב"ד הגדול."

נמצאנו למדים שב"ד הפוסק הוא מגלה את האמת הא-לוקית המוחלטת שהתגלתה בשלמותה למשה, וממנו בסייעתא דשמיא ובהשתדלות הדיינים לכל בית דין ובית דין.

גם בתפקיד השני של בית הדין-המקיים, צריכים סייעתא דשמיא, ולכן בית הדין צריך להיות סמוך. כי מינוי מלך וכה"ג, וכל כאי גוונא צריך להיות חיבור להנהגה הא-לוקית שהקב"ה מנהיג אותנו.

מתוך יסוד זה שלמדנו, שרק מתוך ש"א-לוקים ניצב בעדת א-ל" יש אפשרות לב"ד לפסוק דין אמת, ורק מתוך הסייעתא דשמיא שיש לדיינים הם מסוגלים לומר את דבר ה' המוחלט, יש נ"מ להלכה למעשה.

הרמ"ב פוסק גבי עדים זוממים¹⁶: "נהרג זה שהעידו ואח"כ הוזמו אינן נהרגין מן הדין, שנאמר "כאשר זמם" ולא כאשר עשה ודבר זה מפי הקבלה. אבל אם לקה זה שהעידו עליו לוקין, וכן אם יצא ממון מיד זה ליד זה בעדותו חוזר לבעליו ומשלמים לו". והקשה הכסף-משנה שם: "צריך לבקש טעם מאין לו לרבינו לחלק בין מיתה לממון ומלקות. דלכאורה משמע דלא שנא ממון או מלקות או מיתה בכלהו בעיני כאשר זמם ולא כאשר עשה".

וחילק הכ"מ כמה חילוקים בין מיתה למלקות, ובתירוצו האחרון כתב: "ועוד י"ל ד'אלוקים ניצב בעדת א-ל', ואילולא שהיה חייב זה מיתה לא היה מניח הקב"ה להסכים שתאבד נפש אחת מישראל, ומאחר שהניח הקב"ה לב"ד שיסיכמו להרוג את זה ונהרג, חייב היה, הילכך אין לעדים משפט מוות, מה שאין לומר במלקות".

אמנם הראב"ד חולק על הרמ"ב, אך אין צורך לומר שהמחלוקת היא בהבנה העקרונית של הסייעתא דשמיא שיש לבית הדין, אלא המחלוקת היא האם אפשר להשתמש בסברא זו בהחלטה שיש בה נפ' מעשית.

¹⁶ עדות כ, ב.

הבנה זו שביט דין מגלה את האמת האומרת לנו איך צריך להתנהג בפועל חשובה ועקרונית. לדוגמא, אדם שביט הדין הרגו אותו על אף שהוזמו העדים, כגון שהעידו עליו שחלל שבת והוזמו, אין לנו ידיעה שחילל שבת (כי העדים הוזמו), אך אנו יודעים שהוא חייב מיתה. בית הדין חושף אמת נסתרת כי יש לו סייעתא דשמיא. ה"ה בדיני ממונות. לדוגמא, אדם שביט הדין חייב אותו ע"י עדים, והוא יודע בצורה ודאית שהוא פטור, והעדים שקרנים, האם מותר לו להתחמק מתשלום? לכאורה, יאסר עליו כי בית דין כשפוסק שהוא חייב, הוא קובע שבאמת אתה חייב לשלם, גם אם במקרה הספציפי העומד לפנינו העדים משקרים, לעומת זה באיסורים, אם רב פסק שבשר זה אסור, ואני יודע בודאות שהבשר מותר, מותר לו לאכול מהבשר, כיון שפה אין ב"ד, ורב שפסק תפקידו לברר ולגלות את המציאות, על כן אני יכול לאכול את הבשר, כי אני יודע שהוא מותר.

לפי הבנתנו שפס"ד תלוי בסייעתא דשמיא שיש לדיינים, ניתן להבין דין נוסף. הגמ' מביאה את ר' חנינא שאומר: "דבר תורה אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בדרישה ובחקירה שנאמר משפט אחד יהיה לכם. ומה טעם אמרו דיני ממונות לא בעינן דרישה וחקירה כדי שלא תנעול דלת בפני לווין".

וקשה: וכי ויתרנו על בירור האמת בהלוואה משום נעילת דלת? הרי יש חשש שבי"ד לא יפסוק כהלכה כי קיבל את עדות העדים בלי לחקור אותם.

ועי' בדברי מו"ר הרה"ג הרב אברהם שפירא בסוף הקדמתו לספר זכר יצחק, שכותב בשם ר' איצ"ל מפוניבז': "להבדיל מתפיסת העדות במשפט העמים, שכל כולה באה לברר את המציאות, הקיימת ממילא, ויש רק לחשוף אותה (ולפי דברינו: היכולת לחשוף את האמת המוחלטת, קשה מאוד ורחוקה מאוד, ועל כן הרצון, כביכול, לגלות את האמת, נסתר מיניה וביה). לעומת זה עדות במשפט התורה היא "אם כל הראיות", בהיותה דבר שעשוי גם ליצור מציאות חדשה. עצם הגדרת העדות, יש בה להכריע את הדין, גם אם לא נבדקה ונדרשה בשבע חקירות ודרישות. והראייה שבדיני ממונות ביטלו את הצורך בדו"ח, וכי ויתרו על בירור האמת? להגדרת העדות יש תוקף כזה בעיקר בשל היותה מצווה מן התורה, "אם לא יגיד ונשא עונו".

א"כ המצווה שמקיימים העדים היא נותנת תוקף לדבריהם צירוף הסייעתא דשמיא של הבי"ד למצוות העדים להעיד גורם שהדין נפסק כאמת לאמיתה.

אלא שיקשה המקשה הניחא כשבי"ד הם סמוכים איש מפי איש עד משה רבנו, יש להם חיבור לסיני ולדבר ה' באופן ישיר, אך כיום שאין לנו דיינים סמוכים, האם משפטי ישראל הם כמשפטי האומות ח"ו?

הגמ' בסנהדרין אומרת שבהודאות והלוואות לא בעינן שלושה סמוכים כדי שלא תנעול דלת בפני לווין, מוסיף תוס"י¹⁷: "כתובת אישה וירושות ומתנות ונזקי שור בשור היו בכלל הודאות והלוואות עבדין שליחותיהו וגובין אותם בבבל ולא בעי מוחין".

תוס' הוסיף כאן סברא חדשה. בסנהדרין כתוב שדנים הודאות והלוואות בהדיות משום נעילת דלת בפני לווין. תוס' הוסיף את סברת 'שליחותיהו', וחיבר אותה לסוגייתנו. סברת שליחותיהו מוזכרת במס' ב"ק¹⁸, ומשמע מתוס' שסברות נעילת דלת ושליחותיהו הן מחוברות לנמק דין אחד. כך מסביר המהר"ם: "מדברי התוס' משמע דס"ל דטעמא דנעילת דלת וטעמא דשליחותיהו עבדין תרויהו חד טעמא הוא, דבמידי דאית ביה נעילת דלת, כגון דשכיחי ואית בה חיסרון כיס, עבדין שליחותיהו דמוחין, ודנין אותם אפילו שאינם מוחים בין בא"י בין בבבל".

¹⁷ ד"ה "שלא".

¹⁸ פד ע"ב.

ממשיך המהר"ם ומוסיף, שרש"י חולק על שיטת תוס'. דמשמע מרש"י¹⁹ דבדיני קנסות בעינן סמוכים, ובשאר דיני ממונות במידי דשייך נעילת דלת לא בעינן סמוכים אפילו בא"י, ובמידי דלא שייך נעילת דלת כגון בד' שומרים ובגזלות בא"י בעינן סמוכים, ובבבל אע"ג דליכא סמוכים עבדינן שליחותייהו משום דשכיחי ואית בהו חיסרון כיס.

א"כ לרש"י, נעילת דלת ושליחותייהו הם שתי סברות שונות. בא"י כשאיכא נעילת דלת אפשר לדון בג' הדיוטות גם בלי סברת שליחותייהו. רק בבבל יש פעמים שנצטרך את סברת שליחותייהו גם במקום שאין נעילת דלת.

נחזור לשאלתנו על בתי הדין בימינו, האם ח"ו ככל הגויים הם? לפי תוס', נראה, שהדברים ברורים. אמנם כיום אין לנו סמוכים עד משה רבנו, אך כל בתי הדין שלנו הם מעין יד ארוכה של הבית דין הסמוך. כמו שאמרנו שאלוקים ניצב בעדת א-ל-בבי"ד סמוך, ה"ה גם בבית דין המקיים שליחות של הסמוכים יש סיעתא דשמיא לדון דין אמת לאמיתו.

גם לשיטת רש"י (ועוד ראשונים) שפעמים דנים הדיוטות ולא מכוח שליחותיהו, י"ל שעצם זה שחכמינו נתנו סמכות להדיוטות לדון, מכוח זה יש להם סיעתא דשמיא. משה רבינו כשמקבל את התורה אין הוא איש פרטי אלא נציג האומה הכולל את כל האומה כולה. רק מכוח זה ניתנת התורה. רק מכוח "אשר בחר בנו מכל העמים" נתן לנו את תורתו. על כן, כשחכמינו, השואבים את סמכותם מכוח האומה, נותנים רשות לג' הדיוטות לדון יש להם דין בית דין הדין דין אמת לאמיתו.

הדברים יכולים להתבאר עפ"י הרמב"ן בפרשת משפטים²⁰: "ודרשו "לפניהם" ולא לפני הדיוטות, לפני הדיינים הסמוכים עד משה רבנו. ולכך אמר בכאן שהמשפטים האלה ישימו אותם לפי האלוקים שיזכיר, ולא לפני כנענים ולא לפני מי שאינו שופט על פי התורה והוא הדיוט, שאסור לבוא לפניו כשם שאסור לבוא לפני הכנענים, ואעפ"י שידע שהדיוט הזה יודע שורת הדין וידין לו כהוגן, אבל הוא אסור לו לשומו דיין ולצעוק לו שיכוף את בעל דינו לדון לפניו, וההדיוט עצמו אסור לדון להם".

מוסיף הרמב"ן: "ואעפ"י שהזכירו חכמים שתי הכתות האלה כאחת, יש הפרש ביניהם שאם רצו שני בעלי הדין לבוא לפני ההדיוט שבישראל מותר הוא, אבל לפני הכנענים אסורים הם לבוא לפניו שידון להם ביניהם לעולם, ואפילו היו דיניהם כדינו באותו עניין".

בהסבר החילוק בין הדיוט לגוי כותב הכלי-חמדה: "האיסור לדון לפני הדיוטות משום שאין להם להשתמש בכתר מומחים, מ"מ במקום שהמומחים מוחלים על כבודם מותר לדון לפני ההדיוטות, אבל לפני עכו"ם אסור לעולם".

זאת אומרת שיהודי נמצא בתוך ההגדרה של דין אלוקי, ועל כן כשחז"ל נותנים לו סמכות לדון, הוא נחשב כדיין שידון בעז"ה דין אמת לאמיתו, משא"כ בגוי. כמובן שכל זה כשהדיין הישראלי דן על פי דין תורה אלא שאינו סמוך.

אמנם יש מקרים יותר קיצוניים שהדיינים לא בקיאים לגמרי בדין תורה. אלה הם דייני ערכאות שבסוריא. וע' בחזו"א²¹ שכתב: "ערכאות שבסוריא הם יושבי קרנות, היינו לא גמיר והיינו שקרא ושנה ושימש אלא שלא שימש כל צרכו והוא מועט בחכמה והם פסולים לדון, מ"מ אם אין בעירם דיין כשר יכולים להמחות עליהם ויכול לכופ לדון לפניו. ודין זה פוסק את הדין כפי הנראה לו אף שטעותו מצויה. אבל הדיין שאינו יודע אינו דן, שלא המחווה לדון לפי מוסר בני אדם וישרם אלא עפ"י דין תורה... לפיכך לא מהני מינויים לדיין שאינו הגון אלא בזמן שאין בהם להושיב בעירם דיין הגון, וכדי לגדור בפני עושה עוולה תקנתם למנות דיין שידיעתו בתורה אינה מספקת, אבל אם פשעו במינוי שהיו יכולים למנות הגון אין מינויו מינוי ואינו דיין".

¹⁹ יג ע"א ד"ה "למדין דיני קנסות".

²⁰ שמות כא, א.

²¹ סנהדרין טו, ד.

אולם עי' במאירי²² שמבאר שערכאות שבסוריא לא היו בקיאים בדין תורה, אלא דנו לאומד הדעת ובחוקים ונימוסים.

ודאי מסתבר שגם לדעת המאירי במקום שאין אנשים שיכולים לדון עפ"י דין תורה, אפשר להשתמש בחוקים ונימוסים.

אין ספק שמצב זה הוא כשעם ישראל נמצא בחולשה רוחנית ותורנית. קשה לומר שבערכאות שבסוריא יש סיעתא דשמיא לדיינים כי אלוקים ניצב בעדת א-ל, אבל כשעם ישראל שומר על האוטונומיה השיפוטית שלו, ויודע שבמצבו הוא דל ומסכן, ודאי ישאף להחזיר עטרה ליושנה ולדון עפ"י דיני תורה ובהמשך להחזיר את הסמיכה למקומה.

אנו מתפללים שלוש פעמים ביום: "השיבה שופטינו כבראשונה... והסר ממנו יגון ואנחה, ומלוך עלינו אתה ה' לבדך בחסד וברחמים..." כשאינן שופטים הראויים לדון עפ"י דין תורה - באים יגון ואנחה. אין חיים ישראליים שלמים בגבורה ועוצמה ללא שופטי ישראל. רק כששופטי ישראל ישובו אז ה' ימלוך עלינו לבדו. ההנהגה הא-לוקית מופיעה בהנהגת הדיינים הישראליים.

כך מוצאים אנו בפרשת יתרו: "ויהי ממחרת וישב משה לשפוט את העם ויעמוד העם על משה מן הבוקר עד הערב. וירא חותן משה את כל אשר הוא עושה לעם ויאמר מה הדבר אשר אתה עושה לעם מדוע אתה יושב לבדך וכל העם ניצב עליך מן בוקר עד ערב. ויאמר משה לחותנו כי יבוא אליי העם לדרוש אלוקים כי יהיה להם דבר בא אליי ושפטתי בין איש ובין רעהו, והודעתי את חוקי האלוקים ואת תורותי".

בשלב הזה אין מערכת דיינים, ומשה דן בעצמו את כולם. טענת יתרו שמשה יבול, מאוד מובנת. אלא שמשה רבנו רוצה לייסד את השיפוט הישראלי. הוא עצמו פועל מתוך ידיעה ברורה שכל דין הבא לפניו הינו "כי יבוא העם לדרוש אלוקים", אחרי שנתבססה דעה זו והבנה זו באומה, יוכלו דיינים נוספים לבוא מכוח הסמיכה שסומך אותם משה ולדון גם הם את העם בדין אלוקי ובסיעתא דשמיא.

"משה רבנו בתפסו איתו את כוח המשפט, בתחילת יסוד האומה, העלה את כל ערכי המשפט עד סוף כל הדורות לאותו התוכן האלוקי שמשפטי ישראל באים אליו, ודרישת אלוקים של המשפט נשארה סגולה ישראלית, שהיא מתגלה באופי האלוקי הכולל עולמי עד וזורח בארץ ישראל, בארץ חבל נחלתו, מקום האורה של סגולת הקודש".²³

בעז"ה מתוך שאיפת חיי הקודש שלנו כאן בא"י, נזכה להחזיר את הסנהדרין הגדולה ללשכת הגזית בבית מקדשנו שיבנה במהרה בימינו.

²² כג ע"א ד"ה 'המשנה'.

²³ אורות עמ' כ.

בירור בברכת 'בונה ירושלים' מתוך פסוקי הנבואות/

הרב אלחנן בן נון יו"ר הישיבה



נוסח תפלת העמידה הוא מלשונם של אנשי כנסת הגדולה¹. האם היתה לשון מיוחדת לאנשי כנסת הגדולה כמו לשון חכמים מול לשון תורה בדברים מסוימים²? לא מצאתי מי שהתייחס לכך, מעטים המקורות שיש בידנו מלשונם, ואולי היתה גם תקופת סערות וחורבן שלא אפשרה לסגנון מיוחד להתקבע. מכל מקום נראה לומר, כי הם השתמשו בלשון המקרא בחבור התפלות והברכות. לצורך ההסבר של סדר הברכות בעמידה, הביאה הגמרא³ פסוקים רבים בעיקר מן הנביאים, אבל גם מן התורה והכתובים. אין ספק שגם מטבע הברכות עצמו יונק מלשון הפסוקים⁴. על פי רבותינו הראשונים גם את מספר המלים בברכות הסמיכו רבותינו על פסוקים שהם מעניין הברכה⁵, אם כי יש בזה חלופי שטות ונוסחים.

כדי להשיב על מספר שאלות המתעוררות בפשט לשון ברכת 'בונה ירושלים' רציתי לעיין בה על פי הפסוקים ומתוך דברי חז"ל והמפרשים ולנסות לפתור שאלות אלו. נוסח ברכת 'בונה ירושלים' למנהג האשכנזים לקוח מסדר רב עמרם גאון⁶, ויש בברכה ארבעה פעלים; תשוב, תשכן, בנה ותכין. בנוסח הברכה למנהג הספרדים הלקוח מלשון הרמב"ם⁷ יש שלשה פעלים; תשכן, תכין ותבנה.

א. שיבת ד' לירושלים - 'אימתי אתא מר?'

כונת הבטוי 'ולירושלים... תשוב' לנוסח רב עמרם דורשת הסבר. אם כונתו על חזרת השכינה, הלא נאמר גם 'תשכן?' אם מדובר על בנין המקדש, הלא נאמר 'ובנה אותה בנין עולם? ובכלל הלא בברכה זו עדין איננו מדברים על חזרת השכינה, עד אחרי 'צמח דוד' ו'שומע תפלה' בברכת 'רצה'.

בישעיהו (מד' כו) נאמר: מְקִיִּים דָּבַר עֲבָדוֹ וְעִצְתּוֹ מִלְּאֲכָיִו יִשְׁלִים הָאֱמֹר לִירוּשָׁלַם תּוֹשֵׁב וְלְעָרֵי יְהוּדָה תִּבְנֶינָה וְחֲרְבוֹתֶיהָ יִקְוֹמֶם:

על פי הרד"ק בפסוק על ירושלים שתיושב. בדבריו 'שישבו יושביה עליה' והוא מוסיף 'שרשו ישב'.

בנבואת יואל (ד', א) נאמר: כִּי הִנֵּה בָּיְמֵים הֵהָמָּה וּבָעֵת הַהִיא אֶשֶׁר [אשוב] אָשִׁיב אֶת שְׁבוֹת יְהוּדָה וִירוּשָׁלַם: קרי 'אשיב' וכתבי 'אשוב'.

כאן מפרש הרד"ק את הכתיב 'אשוב' כמו 'ושב ד' את שבותך' ענין הנחה והשקט⁸ ד"א תנוח ותשקט גלות יהודה וירושלים, ואת הקרי הוא מפרש 'ענין השבה' ד"א תחזור⁹. אם כן יש לנו כאן שלש לשונות; לשבת, לנוח ולחזור. אבל שלש לשונות אלה עוסקות או בירושלים העיר, או בגלות ירושלים, היא האומה. אבל אנשי כנסת הגדולה כשבררו את לשון הברכה כתבו 'ולירושלים... תשוב'. לא ירושלים היא הנושא, אלא הקב"ה הוא הנושא. ברור שזה קרוב יותר ללשון הפסוק ביואל 'אשיב' אבל שם מדובר על גלוה יהודה וירושלים שתחזור למקומה. אכן יש פסוק אחר, ונראה ברור שהוא שמש את אנשי כנסת הגדולה לנוסח הברכה. בנבואת זכריה (א' טז) נאמר:

¹ גמ' מגלה יז: - ית.

² ע"ז נח: חולין קלז: פס"ז בראשית לב יא

³ שם.

⁴ למשל בס' אבודרהם סדר תפלת שמונה עשרה.

⁵ למשל בספר כלבו בסדר התפלה.

⁶ מובא בסדר תפלה בסדר רב עמרם גאון, בחסרון 'וכסא דוד עבדך מהרה לתוכה תכין' וכן בטור או"ח סי' קיח.

⁷ רמב"ם ס' אהבה נוסח תפלות כל השנה בחסרון 'וכסא דוד בתוכה תכין'.

⁸ פעמים הרבה ששני קרי וכתבי מבטאים פירושים וכוונות שונות, אם מתוך טעות לחלק מהמפרשים (רד"ק שמואל ב' טו' כא), ואם מתוך כוונה (אברבנאל בהקדמת ירמיה באריכות, וכן בספר מעשי ד' לר' אליעזר אשכנזי נכד המהר"י קולון, הכתב והקבלה ויקרא כה, ל, מלבי"ם אילת השחר פרק ל' אות רמז), להטמיע פירוש נוסף, משני או אולי עמק יותר.

לְכֵן כֹּה אָמַר יְיָ שְׁבִתִי לְיִירוּשָׁלַם בְּרִמְתִּים בֵּיתִי יִבְנֶה בָּהּ נָאִם יְיָ צִ-בְּאוֹת (וקוה) וְקוּ וְנִטָּה עַל יְרוּשָׁלַם:

מנבואה זו ברור שמדובר על חזרת גולי יהודה מבבל לירושלים. שנת שתיים לדריוש היתה השנה בה חגי זכריה קראו לזרובבל לחדש את בנין בית המקדש שהוקפא על ידי כורש עצמו עקב הלשנות הכותים וצרי יהודה. הדברים מפורשים בעזרא⁹ ובנבואת חגי¹⁰. אם כן לא יתכן לפרש את הבטוי 'שבתי לירושלים' כבנין המקדש, בפרט שבהמשך הפסוק נאמר 'ביתי יבנה בה'. מכאן ההסבר הפשוט שכאשר בניו של ד' בני גולת יהודה וירושלים חוזרים לעירם, גם ד' חוזר עמהם. הן זוהי הדרשה המפורסמת על הפסוק מפרשת 'נצבים' אותו כבר הביא הרד"ק בפירושו הפסוק בנבואת יואל: (דברים ל' ג) וְשָׁב יְיָ אֶל-לְהִיבְךָ אֶת שְׁבוּתְךָ וְרִמְסְךָ וְשָׁב וְקִצְצָךְ מִכָּל הָעַמִּים אֲשֶׁר הִפִּיצָךְ יְיָ אֶל-לְהִיבְךָ שְׁמָה: ועל פסוק זה הלוא ידועים דברי גמ' במגלה (כט):

תניא, רבי שמעון בן יוחי אומר: בוא וראה כמה חביבין ישראל לפני הקדוש ברוך הוא. שבכל מקום שגלו - שכינה עמהן, גלו למצרים - שכינה עמהן, שנאמר: הנגלה נגליתי לבית אביך בהיותם במצרים וגו', גלו לבבל - שכינה עמהן, שנאמר: למענכם שלחתי בבלה. ואף כשהן עתידין ליגאל שכינה עמהן, שנאמר: ושב ה' א-להיך את שבותך, והשיב לא נאמר אלא ושב, מלמד שהקדוש ברוך הוא שב עמהן מבין הגלויות.

מתוך החבור של כל הפסוקים מתברר, שחזרתם של ישראל לירושלים, היא חזרתו, שיבתו של הקב"ה אליה. כפי שנאמר במפורש בזכריה. עצם חזרת ישיבתם של ישראל בירושלים, אפילו ללא רבנות, אלא באיזה מעמד של שלטון מקומי ברשות הגויים, זו כבר חזרה לירושלים, לא רק שלנו, אלא של הקב"ה. בודאי ישנן מדרגות בשיבת ד' לירושלים. לא הרי הישיבה בירושלים לפני הקמת המדינה כמו אחריה, ומכחה. לא הרי הישיבה בירושלים המערבית עד סמוך לחומה כמו עד מלחמת ששת הימים כחזרתנו אליה אל תוך החומה. גם עכשיו למרות ההכרזה 'הר הבית בידנו' אין חזרתנו שלמה, ויש מקום להמשיך בתפלה, כי ישנן מדרגות נוספות לחזרה זו. החדוש העיקרי הוא ש'שיבת הקב"ה לירושלים' היא ע"י שיבת בניו וישיבתם בתוכה. ע"י שיבתם, ישיבתם של בניו לתוכה, באיזה מדרגה הקב"ה חזר לירושלים. כאן מתבארת השאלה מתחלת המאמר. אין חזרת ד' לירושלים, זהה ל'תשכן בתוכה' גם אינה זהה ל'בנין עולם' היא חזרה ממשיית של בניו אליה.

אמנם קשה מאד לנסות להשיב על פי נוסחת הרמב"ם בתקנת אנשי כנסת הגדולה, אבל מדוע אם כך, אין חזרת ד' לירושלים כתובה בלשון הברכה? האם קשורים הדברים למדרש רבותינו ש'מעולם לא זזה שכינה מכותל מערבי'¹¹? האם זה קשור לטת הרמב"ם בס' המצוות שלא יתכן שיעדרו ישראל מארצם כליל¹². כאלה הם דבריו בספר המצוות לרמב"ם (מצות עשה קנג):

ובכאן שורש גדול מאד מרשי האמונה לא ידעו ולא יתבונן במקומו אלא מי שדעתו עמוקה. וזה שהיותנו היום בחוצה לארץ מונים במלאכת העבור שבידינו ואומרים שזה היום ראש חדש וזה היום יום טוב לא מפני חשבוננו נקבעו יום טוב בשום פנים אלא מפני שבית דין הגדול שבארץ ישראל כבר קבעו זה היום ראש חודש או יום טוב.

... ואני אוסיף לך באור. אילו איפשר דרך משל שבני ארץ ישראל יעדרו מארץ ישראל, חלילה לא-ל מעשות זאת כי הוא הבטיח שלא ימחה אותה האומה מכל וכל, ולא יהיה שם בית דין ולא יהיה בחוצה לארץ בית דין שנשמך בארץ.

⁹ עזרא ד, כד, ה, א

¹⁰ חגי א, א וברש"י שם

¹¹ שם"ר ב' ב, נתחומא שמות י', מדרש תהלים יא' ג, ובנוסח אחר במדב"ר יא' ב.

¹² מצות עשה קנג

האם רצון הרמב"ם לומר שמאז שישבו ישראל בארצם, לא גלו ממנה כולם, אלא תמיד נשארו בה אפילו מעטים? הדברים אמורים אמנם בארץ ישראל כולה, ולא בירושלים דוקא, אבל האם שטת הרמב"ם הזאת אמורה להתאים לדעתו לנוסחת אנשי כנסת הגולה בתפלה? בכל אופן הרמב"ם אומר זאת כיסוד גדול באמונה, אבל קשה לחבר את הדברים חבר ברור.

ג. שכינה בירושלים - 'היום הזה נהית לעם'!

הפעל השני בברכה לנוסח רב עמרם, והראשון לנוסח הרמב"ם הוא 'תשכן בתוכה'. גם כאן תחזר השאלה. מה פשר המלה 'תשכן'? האם חזרת השכינה למקדש? הן זו כתובה בסוף ברכת עבודה 'ותחזינה עינינו'?

ועוד מדוע מופיע כאן הפעל 'תשכן' לפני ברכת 'צמח דוד'? יש לציין, כי לפעל זה מצטרף בשתי הנוסחאות הבטוי 'כאשר דברת'. היכן עוד מצאנו לשון זו של שכינת ד' בירושלים?

בדברי הימים ישנו פסוק המזכיר את היות ד' שוכן בירושלים. אומר עזרא הסופר בשם דוד המלך (דברי הימים א' כג' כה):

כִּי אָמַר דָּוִד הַנִּיחַ יְיָ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לְעָמוֹ וַיִּשְׁכֵּן בִּירוּשָׁלַם עַד לְעוֹלָם:

המלה 'וישכן' נאמרה שם בלשון עבר. באיזה ענין נאמר הפסוק הזה? הפרשה שם עוסקת בחלוקת משמרות הלויים. כך כתוב שם בתחלת הפרשה (דברי הימים א פרק כג א - ו):

וְדָוִד זָקַן וְשָׁבַע יָמָיו וַיִּמְלֶךְ אֶת שְׁלֹמֹה בְנוֹ עַל יִשְׂרָאֵל: וַיֹּאסֹף אֶת כָּל שָׂרֵי יִשְׂרָאֵל וְהַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם: וַיִּסְפְּרוּ הַלְוִיִּם מִבְּנֵי שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וּמַעְלָה וַיְהִי מִסְפָּרָם לְגִלְגָּלְתָם לְגִבְרִים שְׁלֹשִׁים וּשְׁמוֹנֶה אֲלָף: מֵאֲלֶה לְנֹצֵחַ עַל מְלֹאכֶת בַּיִת יְיָ עֹשֶׂרִים וָאַרְבָּעָה אֲלָף וְשֹׁטְרִים וְשֹׁפְטִים שְׁשֹׁט אֲלָפִים: וְאַרְבַּעַת אֲלָפִים שְׁעָרִים וְאַרְבַּעַת אֲלָפִים מְהַלְלִים לַיהוָה בְּכִלִּים אֲשֶׁר עָשִׂיתִי לְהַלֵּל: וַיִּחְלְקֵם דָּוִד מַחְלְקוֹת לְבָבָי לְוֵי לְגִרְשׁוֹן קֹהֵל וּמְרָרִי:

בודאי לא מדובר שם על הקמת המקדש, אלא בהכנות לבנינו. אבל אין כונת דוד בשכינת ד' בירושלים בפעולה שהוא עשה, אלא במה שקדם לה. מה היתה שכינת ד' בירושלים? אפשר אולי להבין שישנה דרגה נוספת בין שיבת ד' לירושלים לבנינה. יש פסוקים בנבואת יואל שגם בהם נמצא בטוי זה. אומר שם הנביא (יואל פרק ד' טז - יז):

וַיִּמְצְאוּ יוֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלַם יִתְּנוּ קוֹלָם וְרַעְשׂוּ שְׁמַיִם וְאַרְצָךְ וַיִּמְחֹסֶה לְעָמוֹ וּמַעוֹד לְבָבִי יִשְׂרָאֵל: וַיִּדְעַתְּם כִּי אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם שִׁכְנֵן בְּצִיּוֹן הַר קְדָשִׁי וְהִיְתָה יְרוּשָׁלַם קְדֹשׁ וְזָרִים לֹא יַעֲבְרוּ בָּהּ עוֹד:

הנביא מדבר על ירושלים כמחסה ומעוז לישראל, ובהמשך גלוי השכינה בציון, להיות ירושלים קדש, כשזרים לא ישבו בה עוד. נבואת יואל עוסקת שם במשפט הגויים ביום ד' בזמן קבוץ הגלויות לע"ל. כך כתוב שם בנבואה (יואל פרק ד א - ב):

כִּי הִנֵּה בָיְמֵים הֵהָמָּה וְבָעַת הַהִיא אֲשֶׁר [אשוב] אָשִׁיב אֶת שְׁבוֹת יְהוּדָה וִירוּשָׁלַם: וְקִבַּצְתִּי אֶת כָּל הַגּוֹיִם וְהוֹרְדֹתִים אֶל עִמְקָם וְהוֹשַׁפְטִי וְנִשְׁפָּטִי עִמָּם שָׁם עַל עַמִּי וְנִבְלַתִּי: וְיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר פָּזְרוּ בַּגּוֹיִם וְאֶת אֶרֶצֵי חִלְקוֹ:

ועוד שם בהמשך (שם יד - יז):

הַמּוֹנִים הַמּוֹנִים בְּעַמְּקֵי הַחָרוּץ כִּי קָרוֹב יוֹם יְיָ בְּעַמְּקֵי הַחָרוּץ: שְׁמֹשׁ וַיִּרַח קֶדְרוֹ וַיְכַוְּבִים אֶסְפוּ נַגְהֵם: וַיִּמְצְאוּ יוֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלַם יִתְּנוּ קוֹלָם וְרַעְשׂוּ שְׁמַיִם וְאַרְצָךְ וַיִּמְחֹסֶה לְעָמוֹ וּמַעוֹד לְבָבִי יִשְׂרָאֵל: וַיִּדְעַתְּם כִּי אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם שִׁכְנֵן בְּצִיּוֹן הַר קְדָשִׁי וְהִיְתָה יְרוּשָׁלַם קְדֹשׁ וְזָרִים לֹא יַעֲבְרוּ בָּהּ עוֹד:

הנביא עוסק שם בהגנה על ישראל וירושלים בזמן יום הדין הגדול בעמק יהושפט הסמוך לירושלים. ע"י הגנתם והצלתם של ישראל בירושלים באופן נסי, ידעו כל הגויים כי ד' שוכן בירושלים. אפשר אם כן, שגלוי הגנת ד' על עמו, הוא לפחות אחד הדברים המתגלים מתוך שכינת ד' בירושלים, טרם בנין המקדש. נראה לומר שאין זו לבדה מהות השראת השכינה, אלא גלוי על היות שכינת ד' בירושלים. נראה לי שהדברים קשורים למצות הקמת המקדש. הלוא בטוי זה של שכינה בירושלים מוזכר בדברי דוד בדברי הימים לפני בניית הבית, כאשר החליט להכין את מחלקות הלויים לעבודת ד' במקדש. כאן מופיע גם בטוי הקשור כלו להקמת המקדש. אימתי נצטוו ישראל על הקמת המקדש? מפורסמים הדברים הנאמרים בגמ' בסנהדרין (כ):

תניא, רבי יוסי אומר: שלש מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ: להעמיד להם מלך, ולהכרית זרעו של עמלק, ולבנות להם בית הבחירה, ואיני יודע איזה מהן תחילה, כשהוא אומר כי יד על כס י-ה מלחמה לה' בעמלק, הוי אומר: להעמיד להם מלך תחילה, ואין כסא אלא מלך, שנאמר וישב שלמה על כסא ה' למלך. ועדיין איני יודע אם לבנות להם בית הבחירה תחלה, או להכרית זרעו של עמלק תחלה, כשהוא אומר והניח לכם מכל אויביכם וגו' והיה המקום אשר יבחר ה' וגו' - הוי אומר: להכרית זרעו של עמלק תחלה. וכן בדוד הוא אומר: ויהי כי ישב המלך דוד בביתו וה' הניח לו מסביב, וכתיב ויאמר המלך אל נתן הנביא ראה נא אנכי יושב בבית ארזים וגו'.

דברים אלה ברורים ומפורשים ונפסקו על ידי הרמב"ם בהלכות מלכים (פרק א הל' א - ב). משמעותם היא שהחיוב לבנות את בית המקדש הוא, כאשר ד' יניח להם לישראל מכל אויביהם. זהו בדיוק הבטוי שנאמר בדברי הימים. מתי ראה דוד לנכון להכין את מחלקות הלויים, כאשר 'הניח ד' לעמו, וישכן בירושלים עד לעולם'. זה הזמן בו מחויב היה דוד לפחות להכין את בנין הבית, אם כי לבנותו לא יכול היה שהרי הקב"ה עכב בעדו. למדנו אם כן, שמדרגה של גלוי שכינה בירושלים קימת כאשר מתבררת הגנה א-לקית מיוחדת לישראל מול הגויים.

האם די בגלוי ההגנה של ישראל כמו בזמן מלחמת השחרור למרות הכשולן בכבוש הרובע היהודי? או שמא רק במלחמת ששת הימים עם כבוש ירושלים העתיקה? או אולי רק בעתיד עם הגנת ד' על עמו ביום הדין בעמק יהושפט?

מו"ר הרב צב"י זצ"ל חוזר היה על פסוק אחד מנבואה זו שביואל פעמים הרבה: 'ונשפתי אתם על עמי אשר פזרו בגויים ואת ארצי חלקו'. מזכיר היה את ליל ההצבעה בחבר הלאומים על הקמת הבית הלאומי ליהודים בארץ ישראל המחולקת, בלי יהודה ושומרון. עת הארץ כולה שמחה וחגגה על הודאת האמות בחרות הלאומית של ישראל, ומו"ר הרב צב"י והרב חרל"פ זצ"ל ישבו עטופים ודוממים ואבלים על הגזרה הא-לקית ש'את ארצי חלקו'. תשע עשרה שנה לאחר מכן, בהתלהבות הקדש של מו"ר ביום העצמאות נאמרו הדברים הידועים על חברון, שכס ויריחו שלנו. והנה דוקא לפני חדשים אחדים יצאה לצבור הקלטה נדירה ומיוחדת של אמירתו הברורה בכתל המערבי עם שחרורו 'חזרנו הביתה ולא נזוז מכאן לעולם' כמו שכינה שלא זזה מכתל מערבי.

מתוך כל זה נראה לי לומר, כי כל אלה מדרגות הן בגלוי שכינת ד' בירושלים. גלוי שכינה בירושלים הוא העצמאות והרבנות של עם ישראל בארצו, המתגלה מתוך מדרגת שליטתנו בירושלים. זו היא פעולה של קדוש ד' כדברי מו"ר הרב צב"י זצ"ל, ומחיקת חלול ד' של הגלות כלשון יחזקאל הנביא¹³, כפי שהיה משנן לנו אין ספור פעמים. עצם הרבנות היא מדרגה ממדרגת חזרת השכינה לישראל ולירושלים. היא שלב בהקמת המלכות, וזו הלוא הראשונה למצוות הצבור שנתחיבנו בהן בכניסתנו לא"י. אם במערבה, אם במזרחה, אם בכתל ואם בהר הבית. גם במצוה וגם במעלה, מדרגות מדרגות יש. עלינו מדרגה לדרגה בהשכנת שכינת ד' בירושלים. עוד יש

¹³ יחזקאל לו', כב - כד: - לכן אמר לבית ישכאל כה אמר ד-י: לא למענכם אני עשה בית ישכאל כי אם לשם קדשי אשר חללתם בגוים אשר באתם שם: (כג) וקדשתי את שמי הגדול הקהלל בגוים אשר חללתם בתוכם וידעו הגוים כי אני: ואם א-ד-י: בהקדשי ככם לעיניהם: (כד) ולקחתי אתכם מן הגוים וקבצתי אתכם מקל הארצות והבאתי אתכם אל ארצתכם:

לנו משימות רבות בענין המדרגות של שכינה בירושלים. הן עדין אין השכינה בירושלים שלמה. אין רבונותנו בה שלמה ומלאה. גם בימים אלה ממש, אנחנו במאבק על חלק מגלוי השכינה בירושלים. כאן מתבררת שאלה יסודית מאד. בדברי זכריה הוזכר 'שבת' לירושלים ברחמים' בלשון עבר, אבל 'רני ושמח... כי הנני בא ושכנתי בתוכך' בלשון עתיד. מה היתה חסרה חזרת זרובבל? ככל הנראה - עצמאות, רבונות!

ג. שכינה בירושלים עוד לפני המקדש

ממה שבררנו יוצא כי ענין השכינה בירושלים אינו זהה בדיוק לשכינה במקדש. זו אולי מדרגה המכינה את בנין המקדש, גם מבחנה מעשית וגם רוחנית, אבל נפרדת בענינה. ישנה הערה מענינת בענין זה בדברי האלשיך הקדוש על מזמור קכב בתהלים. על הפסוקים¹⁴:

שִׁיר הַמַּעֲלוֹת לְדָוִד שְׁמֹחֲתִי בְּאֶמְרֵים לִי בֵּית יְיָ נֶלְכָּךְ: עֲמֻדוֹת הָיוּ רִגְלֵינוּ בְּשָׁעֵבֶיךָ יְרוּשָׁלַם:

והנה ממאמרם זה היו מורים, כי לא למעלה תחשב בעיניהם ירושלים רק בית המקדש בלבד, ולא כן הוא, כי גם ירושלים של מטה היא כנגד ירושלים של מעלה ושפע שעריה ועצמה הרוחניים כנגד של מטה, עד החשב העומד בשל מטה כעומד בשל מעלה, על כן בא דוד כמדבר על לב ירושלים, ויאמר לה עומדות היו רגלינו בשעריך ירושלים. והוא בשום לב, כי יראה כי בשני שערים יעמדו רגליהם כאחת, אך הוא כלומר בעמדנו באחד שעריך למטה עמדנו בשני שעריך בשל מטה ובשל מעלה המכוון נגדו, שאם לא כן לא יעמוד העומד בירושלים בשני שערים כאחד.

מחדד כאן הרב אלשיך דבר מיוחד. ה'אומרים' לדוד 'בית ד' נלך' מדברים על בית ד', ודוד מדבר על שערי ירושלים. לפני שמגיעים אל בית ד', צריך לעבור במדרגת שערי ירושלים. המזמור כלו לפי דבריו עוסק בהכנה לבית ד'. צריכים שבתים לעלות לירושלים. צריכים כסאות למשפט של בית דוד לשבת בירושלים. ושם במזמור כתוב (קכב, ו - ט):

שָׁאֲלוּ שְׁלוֹם יְרוּשָׁלַם יִשְׁלְיוּ אַהֲבָיֶךָ: 'הִי שְׁלוֹם בְּחֵילֶךָ שְׁלוֹהָ בְּאֶרְמְנוֹתֶיךָ: לְמַעַן אֲמִי וְרַעֲי אֲדַבְּרָה נָא שְׁלוֹם בְּךָ: לְמַעַן בֵּית יְיָ אֶל־לְהִינִי אֲבַקְשָׁה טוֹב לְךָ:

כל זה כפי שמסיים המזמור 'למען בית ד' א-לקינו'. אם כן דברי הרב אלשיך מבררים לנו שמדרגת ירושלים היא בעלת חשיבות בפני עצמה, וצריך לבנות אותה כהלכה כדי שאפשר יהיה לבנות את בית ד'. פירוש זה מחדד מאד את הצורך בברכת 'בונה ירושלים' לבד מהברכה על חזרת השכינה למקדש, ולפניה. כאן המקום להעיר עוד, כי הפסוק 'שאלו שלום ירושלים' מוזכר בסוגית סדר הברכות בעמידה במסכת מגלה. הוא מסביר את מקומה של הברכה אחרי ברכת הצדיקים. כך נאמר בגמרא (מגלה יז ב - יח א):

והיכן מתרוממת קרנם (של צדיקים) - בירושלים, שנאמר שאלו שלום ירושלים ישליו אהביך. וכיון שנבנית ירושלים - בא דוד, שנאמר: ואחר ישבו בני ישראל ובקשו את ה' א-להיהם ואת דוד מלכם.

הסבר הגמרא הוא שמאחר שלמים 'ישליו אהביך' המבטיחים את רוממות הצדיקים נסמכת ההוראה 'שאלו שלום ירושלים' הרי שקרנם של הצדיקים מתרוממת בירושלים, והיא השלב הבא בדרך לחזרת מלכות בית דוד, ולחזרת השכינה למקדש.

מתוך כך, אפשר להבין שיש בבטוי זה 'תשכן בתוך ירושלים עירך' הבלטה מכוונת, לא רק לשכינה במקדש, לשכינה בירושלים. בנין המקדש בודאי קשור למדרגה גבוהה יותר של ישראל. זה עצמו הלוא נרמז בסדר הבטויים, שמדרגה זו תהיה קודמת ל'בנין עולם' של ירושלים, וקודמת להכנת כסא דוד, וקודמת לחזרת השכינה לציין. אם כך, חדוש גדול יש בבטוי זה בברכה. אנחנו מבקשים בו על גלוי שכינה על כלל האומה המופיע מתוך עצמאותה ורבונותה בירושלים. עדין אין כאן בקשה על בנין הבית, בקשה זו תבוא בהמשך.

¹⁴ תהלים קכב, א - ב

גם בנוסחת רב עמרם וגם בנוסחת הרמב"ם או אומרים בברכה 'תשכן בתוכה כאשר דברת'. אמנם הזכרנו כבר פסוקים המזכירים את השכינה בירושלים, אבל העובדה שטרחו אנשי כנסת הגדולה להבליט בברכה, שמלותיה ספורות, ששכינת ד' בירושלים היא מכח ההבטחה, בודאי משמעותית. תחלה למהות הענין. מדוע חשוב לומר זאת? נראה לי, שהדבר קשור לשלש דרכי ההשגחה אותן אנחנו מזכירים כבר בראש התפלה, בברכת 'אבות'. הדרך העיקרית של השגחת ד' עלינו היא; 'גומל חסדים טובים'. גמול הוא ענין הבטוי השלם לקשר שבין מעשי ד' למעשי האדם. רצון ד' הוא שיהיה האדם בעל בחירה, ופועל על פי היעוד הא-לקי שלו. בזה משלים הוא את רצון ד', וממשיך הוא את מהלך ההשגחה הא-לקית. על כן גומל ד' לאדם ולישראל על מעשינו בחסדים טובים, מעבר למה שאנחנו זכאים לו בדרך של 'והרקתי לכם ברכה עד בלי די'. הדרך השנייה היא 'זוכר חסדי אבות'. גם אם אין הדור נוהג בדרך של מעשים טובים, ולפחות אינו עושה די בשביל להמשיך את מהלך ההשגחה הא-לקית על ישראל, נהנים אנחנו מ'זכות אבות'. כאשר תמה זכות אבות, כי יש דורות בהם נצלנו אותה מעבר למה שמגיע לנו, כדברי הגמ' בשבת¹⁵, אנחנו זוכים להשגחת ד' עלינו כדי שלא יתחלל שם שמים. זו המדרגה של 'מביא גואל לבני בנייהם למען שמו באהבה'. במדרגה זו, איננו זכאים לקבל את הברכה הא-לקית, כי גם זכויות אין לנו, וגם את זכות האבות נצלנו כבר, ואנו חוסים בצל השכינה רק משום שד' רוצה שלא יתחלל שמו בגויים. זה המהלך הפותח את ברכת 'אבות'. הוא מברר בעצם את דרכי ההשגחה המסובכות המוליכות אותנו במהלך חיי העולם.

ידועים דברי יחזקאל הנביא בענין קבוץ גלויות שעתיד להעשות כדי למנוע חלול ד'. כך הם הדברים המפורסמים, (יחזקאל לו' כ - כג):

וַיבֹּא אֶל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר בָּאוּ שָׁם וַיַּחַלְלוּ אֶת שֵׁם קְדֹשִׁי בְּאֶמֶר לָהֶם עִם יי אֱלֹהֵי מִצְרָיִם יִצְאוּ: וַאֲחַמְלָל עַל שֵׁם קְדֹשִׁי אֲשֶׁר חָלְלוּהוּ בְּיַד יִשְׂרָאֵל בְּגוֹיִם אֲשֶׁר בָּאוּ שָׁמָּה: לָכֵן אֶמַּר לְבֵית יִשְׂרָאֵל כֹּה אָמַר אֲ-דְנִי יי לֹא לְמַעַנְכֶם אֲנִי עֹשֶׂה בְּיַד יִשְׂרָאֵל כִּי אִם לְשֵׁם קְדֹשִׁי אֲשֶׁר חָלְלִתֶם בְּגוֹיִם אֲשֶׁר בָּאתֶם שָׁם: וְקִדְשִׁיתִי אֶת שְׁמִי הַגָּדוֹל הַמְחַלְלֵל בְּגוֹיִם אֲשֶׁר חָלְלִתֶם בְּתוֹכָם וַיְדַעוּ הַגּוֹיִם כִּי אֲנִי יי נָאִם אֲ-דְנִי יי בְּהַקְדְּשִׁי בְּכֶם לְעֵינֵיהֶם:

ובהמשך (שם לב):

לֹא לְמַעַנְכֶם אֲנִי עֹשֶׂה נָאִם אֲ-דְנִי יי וַיְדַע לָכֶם בּוֹשׁוּ וְהִכְלַמוּ מִדְרָכֵיכֶם בְּיַד יִשְׂרָאֵל:

פסוקים אלה היה מו"ר הרב צב"י זצ"ל חוזר ומשנן שוב ושוב כנגד כל המקטרגים על תחית ישראל בארצם, בטענה כי איננו במדרגה הראויה לגאולה. היה מו"ר מדגיש שוב ושוב, כי הגאולה אינה בזכות אלא בחסד. לא רק למוד זכות על הדור היה זה. יותר מכך מדגיש מו"ר את הענין שאין הגאולה איזו טובה שהקב"ה רוצה להיטיב אתנו, והיא תלויה בזכויותינו. הגאולה היא גאולת שם ד'. היא מחיקת חלול ד', ועל כן היא ענינו של הקב"ה. תכנית א-לקית שאי אפשר למנוע אותה ולקלקל אותה. אפשר אמנם לסבך אותה, אבל לא לעצור אותה.

מתוך כך נראה לי שבמלים 'כאשר דברת' רצו אנשי כנסת הגדולה לומר, שאף אם איננו זכאים לשכינת שמו של ד' בירושלים, הרינו מבקשים זאת כדי שלא יתחלל שם ד'. קבעו הם בתפלה את הזכרת הבקשה להשראת שכינה בירושלים, בדיוק כפי שקבעו את הבטוי 'מביא גואל לבני בנייהם למען שמו באהבה'.

הדברים יוצאים, משלימים ומתאימים לפסוקים שכבר הזכרנו. הלוא מה נאמר בנבואת יואל:

וַיְדַעְתֶּם כִּי אֲנִי יי אֲ-לֵהֵיכֶם שֹׁכֵן בְּצִיּוֹן הִר קְדֹשִׁי וְהִיְתָה יְרוּשָׁלַם קְדֹשׁ וְזָרִים יֵעֲבְרוּ בָּהּ עוֹד:

לא רק עובדת ששכינת ד' תהיה בירושלים, אלא ידיעת ישראל וידיעת הגויים שד' שוכן בירושלים. ישנו מצב ששכינה שרויה בישראל, אבל היא נסתרת, וסמויה מן העין. יש מצב אחר שכלם רואים. מדוע צריך להזכיר שוב ושוב 'יודע לכם' 'יודעתם'? כנראה מפני שאין ישראל זכאים לכך מצד מעשיהם, אלא מצד הצרך למחוק את חלול ד'. לא רק הגויים אינם מאמינים שד' שוכן בירושלים, גם ישראל אינם מאמינים. היה מו"ר מדגיש שלא רק יהודים רחוקים מתורה אינם תופשים שד' שוכן בימינו בירושלים, גם יהודים שומרי תורה ומצוות, ממאנים לקבל כי ד' שוכן בציון, שהלוא איננו רואים די. שוב ושוב צריך להזכיר שזה אינו בזכותנו, אלא בחסדי ד' וברצונו למנוע חלול שמו בגויים.

כאן מתחדדת ההבנה. אילו היה המצב שלם, באופן שהנהגת האומה ורובה היו שומרי תורה ומצוות, ובית המקדש היה מתנוסס על מכוננו, לא היה צריך להזכיר שוב ושוב, שד' שוכן בירושלים. דוקא מפני שלכאורה קשה לקבל את זה, כי הנראה לעין שאין המציאות הישראלית מוכנה לגלוי שכינה, וקשה לומר על מדינת ישראל של היום שהיא כסא ד' בעולם, דוקא משום כך, מזכיר הנביא שוב ושוב. 'יודעתם' 'יודעו הגויים' שד' שוכן בציון. אמנם לא במדרגה השלמה של הופעת השכינה, אבל במדרגה אמיתית וממשית, ד' מגן על עמו, יש שכינה בירושלים.

ה. מתי הובטחה שכינה בירושלים?

האם היתה הבטחה מיוחדת על חזרת שכינה בירושלים דוקא? אפשר כמובן להבין את הבטוי הזה באופן כללי של חזרת ישראל לארצם. זו כתובה כבר בתורה (דברים ל') ושב ורחמך, ושב וקבצך מכל העמים אשר הפיצך ד' שמה'. זו הבטחת הגאולה המוזכרת פעמים רבות בתורה, בנביאים ובכתובים. אבל הבקשה על הבטחת הגאולה כתובה גם בהמשך התפלה? גם בבקשה על חזרת המשפט, גם על חזרת מלכות דוד, גם על חזרת השכינה? לכן הכרח הוא לומר, כי הבטחה זו, היא ממוקדת, חזרת השכינה דוקא לירושלים. היכן נאמרה הבטחה זו בדיוק? היכן נאמר הבטוי הזה במדויק? בנבואת ירמיה כתוב 'ירושלים תשכן לבטח'¹⁶, ירושלים תשכן אבל לא ד' ישכן. בנבואת יואל כתוב ד' שכן בציון¹⁷, בציון ולא בירושלים. לא נמצא את הבטוי הזה ביחס לקב"ה אלא בנבואת זכריה. זו הנבואה המפורסמת אותה קוראים אנחנו בהפטרות 'חנכה' הלוא היא גם הפטרות 'בהעלתך'. כך הם דברי הנביא (זכריה ב' יד):

כִּי יִשְׁמְחֵי בֵּית צִיּוֹן כִּי הִנְנִי בָּא וְשִׁכְנֹתִי בְּתוֹכְךָ נְאֻם יְיָ: וְנָלוּ גוֹיִם כְּבָיִם אֶל יְיָ בַּיּוֹם הַהוּא וְהָיוּ לִי לְעַם וְשִׁכְנֹתִי בְּתוֹכְךָ וְיָדַעְתָּ כִּי יְיָ צְבָאוֹת שְׁלַמְנִי אֱלֹהֶיךָ: וְנִמְלֵל יְיָ אֶת יְהוָה חֲלָקוֹ עַל אֲדַמַּת הַקֶּדֶשׁ וְבָחַר עוֹד בִּירוּשָׁלַם: הִס כָּל בָּשָׂר מִפְּנֵי יְיָ כִּי יַעֲזוֹר מִקְּעוֹן קִדְשׁוֹ:

עומדים אם כן אנשי כנסת הגדולה אשר חיו קרוב מאד לזמנו של זכריה הנביא, וקובעים בתפלתנו, את הבקשה על ההבטחה אותה נבא לעתיד. אפשר שהבקשה 'לירושלים עירך ברחמים תשוב' מלמדת שלא קבעו אנשי כנסת הגדולה את תפלת העמידה, אלא כאשר מעמד השלטון היהודי שהיה אוטונומי במדה רבה מאד בזמן מלכי פרס, ירד ממעלתו עם הכבוש היוני. הלוא על חזרת שבי הגולה בזמן זרובבל נאמר 'שבתי לירושלים' ולא היה צרך להתפלל על מה שכבר זכנו! אפשר שהיה זה בתקופת שמעון הצדיק שהיה משירי כנסת הגדולה, או קרוב לזמנו. גם בנבואה זו בזכריה, אנחנו קוראים את ההבטחה הגדולה עליה דברנו 'יודעת כי ד' צ-באות שלחני אליך'. חוסר הבטחון, והקושי לראות את יד ד' המכוננת את ישראל באותן תקופות קשות, חייב את גלוי הידיעה הזאת, עם ישראל יחזר להיות עצמאי בארצו ובירושלים, ואתו חזרת השכינה לירושלים. אבל אפשר שתוקנה עוד קודם לכן, שגם כאשר שבו שבי הגולה מבבל, וכבר שב ד' לירושלים במדת מה, עדין צריכים היו להתפלל על השלמת השיבה לירושלים.

¹⁶ ירמיה לג, טו

¹⁷ יואל ד, יז

אם כן, בהפסרת חנוכה, לא רק המנורה היא הנושא המשותף. קבעו רבותינו את תחלת ההפסרה לא רק מפרשת המנורה, אלא המראה של יהושע הכהן הגדול, המקבל נבואה על זרובבל שיבנה את המקדש. עוד התחילו בה חכמים בפסוקי ההוד הגדולים על הבטחת הופעת השכינה בירושלים. בתקופה כה קשה לשבי הגולה, עת נאלצו להלחם על השרדותם, באה נבואת נחמה זו, לחזק את לבם, ויותר מכך. לרמוז אולי, שיש אפשרות, שימי הבית השני יהפכו לימים של חזרת שכינה. אם לא חזרת שכינה למקדש, חזרתה לירושלים.

ו. במה תלוי בנין עולם?

כיון שעל פי הברור הזה, השיבה לירושלים היא חזרת ישראל אל העיר באופן ממשי, ושכינת ד' בירושלים היא חזרת עצמאות ישראל בירושלים - הופעת הכלל בישראל מחדש, עולה השאלה, מהו בנין עולם האמור בברכה? בשתי נוסחאות הברכה מופיע בטוי זה. פשטותו היא, הלוא כבר נבנתה ירושלים יותר מפעם אחת, ולא היתה בנין עולם, כי חרבה. הפעם אנחנו מבקשים בנין עולם. אבל מצאנו פסוק מפורש על בנינה של ירושלים, ואולי נכון לחברו לבטוי זה וללמוד ממנו עוד. אמר דוד המלך בתהלים (שם קכב, א - ג):

שִׁיר הַמַּעֲלוֹת לְדָוִד שְׁמַחְתִּי בְּאַמְרֵים לִי בַיּוֹם יְיָ גִּלְגָּל: עֲקֹדוֹת הָיוּ רִגְלֵינוּ בְּשַׁעְרֵיךָ יְרוּשָׁלַם: יְרוּשָׁלַם הַבְּנוּיָה כְּעִיר שְׁחֻבָּרָה לָהּ יִחְדָּו:

רש"י אומר:

ירושלים הבנויה - כשיבנה שלמה בני בית המקדש בתוכה תהא בנויה בשכינה ומקדש וארון ומזבח:

לדבריו בנין ירושלים השלם עליו מתפלל דוד, הוא בשלמות השראת השכינה. צריך להבין את מלוא המשמעות של שלמות זו. בזמן דוד לא היה ארון ד' בין הקלעים¹⁸. הוא היה תחלה בקרית יערים ולאחר מכן בעיר דוד. המשכן ומזבח העולה, הוא המכונה בנביא 'הבמה הגדולה'. היה בגבעון. היה חסרון בגלוי השכינה אז, שבא לידי בטוי בהיתר הבמות כדברי הגמ' בזבחים¹⁹. כל זמן שאין ארון בין הקלעים, אין המשכן נקרא 'לפני ד'. בקשתו של דוד לפי רש"י שהיה חבור בין הארון והמזבח, המקדש והשכינה. איננו יודעים מה מלוא המשמעות של חסרון בגלוי שכינה במצב כזה. היתה אז נבואה והיו אורים ותומים. קרבן התמיד היה קרב וגם שאר קרבנות הצבור. גם שיר ד' היה לפני הארון²⁰. אמנם השראת שכינה אינה מתחילה מענין חצוני הנראה לעין, אבל ברור, שהפירוד שהיה בין חלקי הקדש, פגע במדרגה של הופעת השכינה אז גם בדברים גלויים. באופן מעשי המקדש היה מחולק בין נב וגבעון לקרית יערים ועיר דוד. ממשיך רש"י בהסבר הפסוק ואומר:

כעיר שחבורה לה - כשילה שדימה הכתוב זו לזו שנאמר (דברים י"ב) אל המנוחה ואל הנחלה מנוחה זו שילה נחלה זו ירושלים.

תפלתו של דוד היא שיחזר המצב לקדמותו כפי שהיה בשילה, שם היו כלי הקדש מחוברים. דוד מרגיש שהופעת השכינה המחולקת, גורמת למצב גרוע יותר משהיה בתקופת שילה, והוא מבקש, שתחזור מדרגת החבור. ירושלים בנויה היא כאשר כלי הקדש מחוברים בה, ולא כאשר יש פרוד ביניהם. אבל רש"י, כדרכו פעמים הרבה, בעיקר כשאין לו ראיה לפירוש שהביא, מביא הוא את דברי חז"ל:

ורבותינו אמרו יש ירושלים הבנויה בשמים ועתידה ירושלים של מטה להיות כמותה:

אין כונת דוד לחזור רק למדרגת שילה, או לבנות ממדרגת שילה בנין משוכלל יותר. דוד מתפלל שתהיה ירושלים של מטה כירושלים של מעלה. ליתר דיוק הוא מגלה ברוח הקדש שכך יהיה. דברי חז"ל המפורסמים בגמרא בתענית (ה):

¹⁸ תוספתא זבחים (קרבנות) פרק יג הלכה יט

¹⁹ זבחים קיב:

²⁰ דברי הימים א טז, ד - לד

אמר ליה רב נחמן לרבי יצחק: מאי דכתיב בקרבך קדוש ולא אבוא בעירי²¹, משום דבקרבתך קדוש לא אבוא בעירי? - אמר ליה, הכי אמר רבי יוחנן: אמר הקדוש ברוך הוא לא אבוא בירושלים של מעלה עד שאבוא לירושלים של מטה. ומי איכא ירושלים למעלה? - אין, דכתיב ירושלים הבנויה כעיר שחברה לה יחדו.

נבואה נוראה זו שנאמרה ע"י הושע מדברת על אהבת ד' לאפרים, לשבטי ישראל, שטרו מעם ד' עם חלוקת הממלכה ע"י ירבעם בן נבט. אהבתו הגדולה של ד' לאפרים לא כלתה אף כי חטאו והחטיאו, ועוד עתיד הקב"ה להחזירם. מפרש המלבי"ם את הפסוק כאומר, שמצד אחד הקב"ה אוהבם ורוצה בחבורם אליו, אבל אינו יכול להשרות ביניהם את שכינתו, כי סרו מעליו, ואם יעשה כן, כיון שהוא קדוש יכלו בחמתו. על כן הקב"ה מתרחק ולא בא בעירם. על זה אמר דוד במזמור אחר (תהלים עח, סז - ע):

וַיִּמָּצֵא בְּאֵקֶל יוֹסֵף וּבְשֵׁבֶט אֶפְרַיִם לֹא בְחָר: וַיִּבְחַר אֶת שֵׁבֶט יְהוּדָה אֶת הַר צִיּוֹן אֲשֶׁר אֶהְיֶה: וַיִּבְּן כְּמוֹ כְּמִים מְקֻדָּשׁוֹ כְּאֶרֶץ יְסֻדָּה לְעוֹלָם: וַיִּבְחַר בְּדָוִד עֲבָדוֹ וַיִּקְחֶהוּ מִמִּקְלָאֵת צֶאֱן:

רש"י לעומת זאת מפרש את הפסוק בהושע, שהקב"ה כביכול מתנצל, שלמרות שאוהב הוא את אפרים, ולמרות שיש בהם קדושה, אינו יכול להשרות את שכינתו ביניהם, כי הובטחה ירושלים בבחירתה. מכאן צריכים אנו להבין את כונת הגמ'. על פסוק זה, מביאה הגמ' את דברי ר' יוחנן ופירושו. אמנם ישנה ירושלים של מעלה, והיא קדושה, אבל כל זמן שאין ירושלים של מטה מוכנה, אין הקב"ה יכול להכנס בירושלים של מעלה. לפי ר' יוחנן משמעות הפסוק היא, שכל זמן שאין שבט אפרים מחובר גם הוא לשכינה, לא יוכל הקב"ה להכנס בירושלים של מעלה. מכאן שחסרון השכינה בבית שני, נבע בין השאר מהעדרם של שבטי ישראל שגלו בגלות שומרון. אם לפי רש"י והמלבי"ם הפסוק מסביר את הנתוק שיש בין אפרים לבין הקב"ה, מזוית זו או אחרת, ר' יוחנן אומר שהפסוק מסביר שהשראת השכינה בירושלים מעוכבת בכלל בגלל חסרונו של אפרים.

ועוד, הגמ' מסימת את המאמר בדברי ר' יוחנן, אבל במדרש תהלים יש המשך לדברי ר' יוחנן אומר המדרש (מדרש תהלים, שוחר טוב; בובר קכב, ג):

א"ר יהושע בן לוי עיר שהיא עושה כל ישראל חברים.

ר' יהושע בן לוי אינו חולק על ר' יוחנן, אחרת נסוח הפתיחה צריך היה להיות ר' יהושע בן לוי אומר כידוע מכללי תנאים ואמוראים. מה מוסיף הוא אם כן לדברי ר' יוחנן? נראה שאם ר' יוחנן מדבר על העכוב, ר' יהושע בן לוי מדבר על השראת השכינה בגאולה השלמה, כשירושלים העיר תחבר את כל ישראל, שהיא עושה כל ישראל חברים.

אמנם פירוש הבטוי 'חברים' בגמ' נוגע לנאמנות על הטהרות ועל הקדש²², ולא על חבור בין חלקי האומה, אבל לא רק שאין מקרא יוצא מדי פשוטו, אלא זהו בדיוק עמק הענין. סבת הפירוד בין ישראל ליהודה היתה החבור או הנתוק מן הקדש. ירבעם בן נבט שהעמיד עגלים בבית אל ובדן, העמיד תחליף למקדש. הוא אף העמיד מחסומים בין ישראל ליהודה, כדי שלא יוכלו ישראל לעלות אל המקדש בירושלים²³. רק בזמן הושע בן אלה, אחרון מלכי ישראל, הוסרו²⁴. ברגע שכל ישראל יהיו נאמנים על הקדש, יהיו מאוחדים. וכן להיפך ברגע שהיו מחוברים, יהיו נאמנים על הקדש.

²¹ הושע פרק יא פסוק ט - לא אָנֹכִי חָרוֹן אַפִּי לֹא אָשׁוּב לְשַׁחַת אֶפְרַיִם כִּי אֶל אֲנֹכִי וְלֹא אִישׁ בְּקִרְבְּךָ קָדוֹשׁ וְלֹא אָבּוֹא בְּעִירִי: רש"י - בקרבך קדוש ולא אבוא בעיר אחרת, כבר הבטחתי להשרות שכינתי בקרבך בירושלים ולא אשרה אותה עוד על עיר אחרת.

²² מלבי"ם - לא אעשה חרון אפי, וכן לא ישוב להיות אתם בעיר שומרון כי אז יצטרך לשחת אותה כשחת א-להים את ערי הכנר.

²³ חגיגה כו.

²⁴ תענית כח.

²⁴ איכה רבה פתיחתא לג

מכאן נוכל אולי להבין אחת מהנקודות החשובות הנוגעות לבנין ירושלים בנין עולם. רק כאשר יתחברו השבטים ויבנו יחד את ירושלים יהיה הבנין בנין עולם. כאשר יתחברו יהודה ואפרים. כל עוד בנין ירושלים נעשה על ידי חלק אחד מהאומה, ולו גם החשוב שבו, אי אפשר יהיה לבנות את ירושלים בנין עולם.

ו. הכנת כסא דוד - 'א-להי דוד ובונה ירושלים'

הבטוי 'וכסא דוד עבדך מהרה לתוכה תכין' לא נמצא לא בסדר רב עמרם ולא בסדר הרמב"ם ואעפ"כ הוא נאמר בכל הנוסחים היום. את סבת הדבר מבאר ר' יצחק בער בסדורו על ברכות העמידה, כגרסת הירושלמי²⁵ והתוספ"תא. כפי הנראה, כאשר הוסיפו את ברכת המינים חברו את ברכת דוד לברכת 'בונה ירושלים' ואף שנו את החתימה לומר א-להי דוד ובונה ירושלים, כדי שלא להוסיף על ח"י ברכות. גם לאחר שפשט המנהג להוסיף את ברכת המינים כבר את נוסחת 'צמח דוד' למקומה, השאירו את הבטוי 'וכסא דוד עבדך לתוכה תכין' בברכת 'בונה ירושלים'. ראייה להחזרת ברכת 'צמח דוד' למקומה מביא ר' י' בער בהסבר נפלא שראוי ללמדו בהרחבה²⁶ משני מדרשים בהם מופיע בטוי תמוה. מופיע שם שאת ברכת 'צמח דוד' תקנו אחרי ברכת המינים כך כתוב שם (במדבר רבה (וילנא) פרשת קרח יא' וכן בתנחומא קרח יב'):

אמרו ישראל רבש"ע בזמן שבהמ"ק קיים היינו מקריבים קרבן ומתכפר ועכשיו אין בידינו אלא תפלה. טו"ב בגימטריא י"ז. תפלה י"ט ברכות, הוצא משם ברכת המינים שתקנוה ביבנה ואת צמח דוד שתקנו אחריה על שום (תהלים כו) בחנני ה' ונסני.

מסרת מענינת מאד על מנהג הירושלמי בברכה זו מוסר ר' בחיי בן אשר חלאווה בפירושו לתורה (וישלה פרק ל"ב י):

ומזה היה רגיל הרב אבי הקבלה רבי יצחק בן הרב [טודורוס הלוי] ז"ל לומר בתפלתו א-להי דוד ובונה ירושלים, כדי שיזכיר בתפלתו: המרכבה על שלמותה בארבעה אבות.

היתה אם כן מסרת עליה שמר רבו המקובל של ר' בחיי לחתום את הברכה כחתימת הירושלמי כשהיו הברכות מחוברות גם לאחר שהופרדו כבר. האם עוסקים אנחנו רק בענין מחקרי של השתלשלות הנוסח עד קביעתו הסופית בקהלות ישראל? או אולי יש בדבר משהו עמק ומכון יותר?

כאמור על פי ההשערה של ר' יצחק בער, חברו בא"י את ברכת ירושלים וברכת צמח דוד, אבל בכל קהלות ישראל פשט אחר כך המנהג להפרידן, ולא לחשוש למנין יח' ברכות דוקא. אם כך, מדוע השאירו את הכנת כסא דוד בברכה? במיוחד שלא היה כלול בנוסחאות העתיקות שלה? נראה לי שלאור הבנת החשיבות של אחדות ישראל ביחס לבנין עולם של ירושלים, ראו רבותינו להוסיף בטוי הכרחי. ידועים דברי הגמ' בסכה (נב עמוד ע) על משיח בן יוסף שעתידי ליהרג על פי הפסוקים בזכריה. ידועה גם מסרת בעלי הקבלה להתפלל על משיח בן יוסף שלא ימות כמו שמביא בעל 'אור החיים' הקדוש²⁷ בשם האר"י ז"ל מספר עץ חיים²⁸. שקבל מהצדיקים שבמלים אלה 'וכסא דוד עבדך מהרה תכין' צריך להתפלל על משיח בן יוסף שלא ימות. אמנם אין בידי הבנה בעניני החכמה הפנימית כלל, אבל אולי אפשר לבאר בדרך הפשט על פי דברי הגמ' בסנהדרין (קב עמוד א):

אחר הדבר הזה לא שב ירבעם מדרכו הרעה²⁹, מאי אחר? אמר רבי אבא: אחר שתפשו הקדוש ברוך הוא לירבעם בבגדו, ואמר לו: חזור בך, ואני ואתה וכן ישי נטייל בגן עדן, אמר לו, מי בראש - בן ישי בראש - אי הכי לא בעינא.

²⁵ ירושלמי ברכות פ"ב ה"ד, פ"ד ה"ג, ה"ה ר"ה פ"ד ה"ו

²⁶ סדור ר' יצחק בער עמ' 97.

²⁷ אור החיים במדבר כד, יז

²⁸ ס' עץ חיים שער הכוונות דרושי העמידה ו. אמנם בעל אור החיים כתב, לכאורה בשמו, לכוון במלים 'ולישועתך קוינו כל היום' אבל שם בשם האר"י למופיע בפירושו לכוון במלים 'וכסא דוד עבדך במהרה תכין'.

²⁹ מלכים א פרק יג פסוק לג - אַחַר הַדְּבָר הַזֶּה לֹא שָׁב יִרְבֵּעָם מִדְּרָכּוֹ הַרְעָה וַיֵּשֶׁב יִעֲשֶׂה מִקְצוֹת הָעָם כְּהִנֵּי בְמוֹת הַחֲפָץ וְיִמְלֵא אֶת יְדוֹ וְיִהְיֶה כְּהִנֵּי בְמוֹת:

על פי פירוש ר' אבא בגמ' נראה שכשראה אחיה השילוני שכונת ירבעם לא רק להעמיד עגלים, אלא להעמיד שם עבודת קרבנות, האסורה באסור הבמות, הציע לו הצעה זו בשם ד', אלא שירבעם סרב.³⁰ מוכן היה רק אם מלכות אפרים תהיה בראש.

ידועות הפרשיות הרבות כבר בין שאול לדוד, שלא היה מוכן לקבל את דוד כממשיכו. החזון הנפלא של יהונתן אותו הודיע לדוד בברחו מפני שאול לא הוגשם אז. כך היו דבריו של יהונתן (שמואל א' כג, טז - יח):

יִקָּם יְהוֹנָתָן בֶּן שְׂאוּל וַיִּלָּךְ אֶל דָּוִד חֲרָשָׁה וַיִּמְזַק אֶת יָדוֹ בְּאֵלֵהֶם: וַיֹּאמֶר אֶלְיוֹ אֵל תִּירָא כִּי לֹא תִמְצָאָךְ יְד שְׂאוּל אָבִי וְאַתָּה תִּמְלֹךְ עַל יִשְׂרָאֵל וְאֶנְכִי אֶהְיֶה לְךָ לְמִשְׁנֶה וְגַם שְׂאוּל אָבִי יִדַּע בְּךָ: וַיִּכְרְתוּ שְׁנֵיהֶם בְּרִית לִפְנֵי יְיָ וַיֵּשֶׁב דָּוִד בְּחֲרָשָׁה וַיְהוֹנָתָן הָלַךְ לְבֵיתוֹ:

חזון זה של חבור המשיחים לא היה ענין פרטי בין דוד ליהונתן. היתה זאת ברית לפני ד'. על הברית הזאת היתה השבועה ביניהם, עליה השביעו גם את זרעם אחריהם, ועליה בכו שניהם כשנאלצו לדחותה לדור אחר כפי שמוזכר בסיום נבואת החצים. קשה היה לבית שאול לקבל את המשך המלכות על ידי דוד. קשה היה גם לירבעם לקבל את שתופו כמשנה, אולי בעקבות צוואת יעקב והבטחת הבכורה לאפרים בשכול ידיו. באמת קשה הדבר לכל מנהיג שצריך להפסיק את תפקידו החשוב באומה, קל וחומר כשמדובר במחלקת שבין בני רחל לבני לאה,³¹ המלוה אותנו מלידת הבנים בפרשת 'ויצא' עד היום הזה.

כפי שהזכרנו כבר את דברי הרב זצ"ל במאמר 'המספד בירושלים'³² שהכחות הרוחניים הבונים את הצדדים החמריים באומה, הדומים גם לעמים אחרים, הם כחותיו של משיח בן יוסף. אלה הבונים את הצד הרוחני באומה, המיוחדים לאומתנו, הם כחותיו של משיח בן דוד. אמנם צריך זהירות בהגדרות אלה, שאינן פשוטות כלל ועיקר, והבנות עומק בעניני האומה בודאי מסורות לגדולי הדור העוסקים בעניני האומה, ולא בפיו של כל לומד. בכל אופן הגדרות הללו, מסייעות אותנו בהבנת התהליכים המסובכים שאנחנו נמצאים בתוכם. אנחנו רואים היטב כמה קשה המאבק על המנהיגות, כשכל כח שואף להשתלט ולהבטיח את מעמדו. גם בימינו יש מתח כבד, קנאה, חסר אמון וחששות קשים בין שני הכחות האלה המנהיגים את האומה.

על כן ראו רבותינו הקדמונים שגם אם יש להפריד את ברכת צמח דוד מבנין ירושלים, יש לדאוג לחבר אותם. יש להתפלל בתחנה גדולה שתהיה האומה על כל כחותיה מוכנה לקבל את כסא דוד. שתהיה מוכנה לקבל את התגלות המגמה הרוחנית - הא-לקית במעשי האומה הממשיים. החשש שמא יפול חלילה משיח בן יוסף הוא גדול. הרב זצ"ל מסביר את המספד עליו, כמספד על חסר היכלת להבין את ערך האחדות, להבין את ההכרח של שלוב הכחות, ושל מציאת הדרך בנפתולי הסבוכים. צריכים אנחנו להתפלל בכל מאדנו על כך שלא תקרע האומה, על כל ההשלכות הנוראות שלה. על כן, הכרח היה להוסיף את הכנת כסא דוד, כבר בברכת בנין ירושלים. זהו חלק מבנינה של ירושלים. הפרט ההסטורי המענין אותו הסביר ר' יצחק בער בסדורו, מעלה את ההבנה, כי ההכרח להוסיף את התוספת הזאת לברכה, נגעה לא רק לצורך הנורא לתקן את ברכת המינים, אלא יותר מכך. אפשר שאלולא נפלנו בנפילה ההיא של הצרך בברכת המינים, קל היה יותר החבור של ימינו בין שני חלקי האומה, אפשר שלא היה צרך להזהר כל כך על אחדותנו.

³⁰ חז"ל מוסרים לנו בגמ' (סנהדרין קב) שירבעם הוליך שולל את חכמי ישראל ואף את אחיה השילוני. לזה מכוונת אולי המליץ 'חזור בך'.

³¹ מאור ושמש במדבר פרשת פנחס - ונראה דהענין הוא כך, כי משיח בן דוד ומשיח בן יוסף אין זה יכול להיות בלא זה, ולשניהם אנו צריכין; אך השבטים לא הבינו זאת, ויוסף ראה ברוח הקודש שממנו יצמח משיח, ויהודה ראה שממנו יצמח משיח על כן היה מחלוקת ביניהם.

³² מאמרי הראיה, המספד בירושלים ע' 94 - 95

בפעל הלא רואים את זה היטב, איך רוחות זרות מנסות לפגוע ולהכשיל בכל מחיר את אחדות הכחות המנהיגים את האומה. את החבור בין הצד הרוחני לצד הגשמי. אבל סמוכים ובטוחים אנחנו שנבואת העצים ביחזקאל תתקיים גם אם תוך סבוכים קשים. האחדות האמתית תסלול את דרכה ודבר ד' יקום.

סכום הברכה לפי הבירור הזה הוא, תשוב - חזרה לישיבה בירושלים, תשכן - גלוי העצמאות הישראלית, בנין עולם - בנין ירושלים באחדות האומה, כסא דוד - הכנה לקבל את המגמה הרוחנית של האומה.

שיר המעלות לדוד / הרב יונתן מאלי



הקדמה

כתב הרמח"ל בהקדמתו למסילת ישרים:
אמר המחבר: החיבור הזה - לא חברתיו ללמד לבני האדם את אשר לא ידעו, אלא להזכירם את הידוע להם כבר ומפורסם אצלם פרסום גדול. כי לא תמצא ברוב דברי, אלא דברים, שרוב בני האדם יודעים אותם ולא מסתפקים בהם כלל, אלא שכפי רוב פרסומם וכנגד מה שאמיתתם גלויה לכל, כך ההעלם מהם מצוי מאד וְהַשְׁכָּחָה רבה:¹ דוד המלך, משיח ה', נעים זמירות ישראל, אינו צריך שבחים. אמנם, מכיוון שיש העוסקים בציבור בהרחבה בחטאיו של דוד, קל וחומר שטוב הדבר לעסוק בעיון ובהרחבה במעלותיו של דוד.
כתבתי חמש עשרה ממעלותיו של דוד המלך העולות מתוך הפסוקים - כנגד חמישה עשר שירי-המעלות שדוד כתב. הדברים הם על פי פשטם של מקראות ומדרשי חז"ל.
המעלה האחרונה נוגעת קצת לעולם הסוד ומבהירה, עד היכן מגעת קדושתו של דוד.
ייתכן, שהדברים פשוטים, ידועים ומפורסמים, אך אולי טוב הדבר להזכירם וללומדם.
כאמור לעיל, דוד המלך אינו זקוק כלל לשבחי, וייתכן שנמצאתי מקטט ממעלות דוד. משל למי שיש לו אלף אלפים דינרי זהב ומשבחים אותו בשל כסף?² ברי לי שאפשר להוסיף רבות על הכתוב כאן.
הלימוד והדיון בחטאיו של דוד מתוך יראת-שמיים ומתוך יראת תלמידי-חכמים, בכוונה טהורה ובעקבות רבותינו: תנאים, אמוראים, ראשונים ואחרונים, הרי הוא עיסוק בתורה, ועסקו בכך בכל הדורות. אך נדמה לי, שהבנת מעלתו של דוד קודמת לעיסוק בחטאיו, ואף מעמידה אותם בהקשר נכון יותר ומדויק יותר.³
"כל האומר: דוד חטא אינו אלא טועה"⁴ ניתן גם להתפרש שהעוסק בחטא דוד - ללא הבנת והערצת מעלתו של דוד - אינו אלא טועה.
נזכיר, שכל לילותיו של דוד היו "משמר" ללימוד-תורה ולעבודת ה', נזכיר את ענוותנותו ואת עדינותו ואת אומץ-ל-בו, את עמידתו בקשיים עצומים ואת לקיחת האחריות שלו. נזכיר את שנאת-הבצע שלו את רצונו בבניין בית המקדש ואת התמדתו בתורה את דבקותו בה' וקצרה היריעה מלפרט כל שבחיו.
לפני שניגשים לעסוק באדונו ומשיח ה' דוד - יש להרגיש ולהפנים את דברי רבי יוסי ברבי חנינא "באתר דזקוקין דנורא ובעורין דאשא מאן מעייל... תמן."⁵
ויהי רצון, שנזכה לאחוז בשיפולי גליתו של דוד מלכנו.

¹ עיין תוספת הסבר לדברי הרמח"ל בספר "מוסר אביך" לרב קוק, פרק א'.

² ברכות לג ע"ב.

³ עיין אורות הקודש / חלק א / עמוד מז / התכונה הכללית והפרטית - לב נפלא הוא כחן של ישראל באיחוד זה של ההתפרדות האינדיבידואלית עם החטיבות האחדותיות, כמו שהוא מצוין בעומק האמונה של גוי צדיק שומר אמונים עם תכונת ההכרה החודרת של עם חכם ונבון, בקרת מחוורה על כל אישיות גם היותר גדולה, והערצה עמוקה לכל חכמי קודש המתהלכים עם ד',

⁴ שבת נו ע"ב

⁵ בבא מציעא פה ע"ב. תרגום - במקום שיש גצים לוחטים ולפידים של אש מי נכנס... שם!

ילדותו של דוד

בילקוט המאירי⁶ נאמר, כי ישי, אבי דוד, חשד, שדוד בנו הוא ממזר, ולכן, בעצה אחת עם אחי דוד – הרחיקוהו מעליהם ושמוהו לרעות את הצאן.

הקב"ה ציווה את שמואל ללכת אל ישי בית הלחמי ולמשוח את אחד מבניו למלך. וַיֹּאמֶר ה' אֶל שְׁמוּאֵל עַד מַתִּי אֶתְּהָהּ מִתְאַבֵּל אֶל שְׂאוֹל, וְאַנִּי מְאַסְתִּיו מִמֶּלֶךְ עַל יִשְׂרָאֵל! מַלֵּא קַרְנְךָ שֶׁמֶן, וְלֶךְ אֶשְׁלַחְךָ אֶל יִשִׁי בֵּית הַלְחָמִי, כִּי רְאִיתִי בְּבָנָיו לִי מֶלֶךְ⁷:

בשעה שבא שמואל וביקש לראות את דוד, חששו ישי ובניו ששמואל בא לביישם⁸. משיחת שמואל את דוד למלך – הוכיחה בעליל שדוד אינו ממזר, אלא בן כשר לישי, והוא אף ראוי למלוכה.

נראים הדברים, שמיום הולדתו עד ימי בחרותו היה דוד בזוי ודחוי על ידי משפחתו.

על פי רוב שואב אדם את כחו מאהבת אב ואם ומשפחתו. אדם, המרוחק ומנודה ממשפחתו מלידה – יקשה עליו מאד לקיים חיים בריאים. סביר, שאדם זה יפתח תחושת-קיפוח עזה ורגשי-שנאה למשפחתו ולחברה.

אך אצל דוד איננו מוצאים רמז לטינה, לשנאה או למרירות כלפי קרוביו או עמו. אדרבה, דוד רועה את הצאן של המשפחה, דוד יוצא בשליחות אביו בזריזות⁹, בהמשך דוד מנסה לגונן על אביו ואמו¹⁰.

נדרשים כוחות נפש גדולים ביותר – על מנת שלא להגיע להלך נפש של מרירות ותחושת קיפוח. כיצד הצליח דוד במשימה זו?

דוד הצליח בכך על ידי דבקותו בה'.

קיים דוד בנפשו את הפסוק: "כִּי אָבִי וְאִמִּי עֲזָבוּנִי, וְה' יֹאסֶפֶנִּי"¹¹.

משום כך לא נפל ברוחו, אלא התחזק והתרומם מעל המציאות הקשה והעגומה, שבתוכה הוא חי¹².

⁶ תהלים קי"ח כח

⁷ שמואל א טז א.

⁸ ילקוט המכירי תהלים קיח כח.

⁹ שמואל א יז כ.

¹⁰ שמואל א' כב ג.

¹¹ תהלים כז, י.

¹² יש כאן מוסר השכל חשוב ביותר.

דוד התחיל את דרכו ללא משפחה בהיותו בזוי ודחוי, והגיע למעלות גבוהות ביותר.

הטבע האנושי הוא שאדם נוטה לתלות את חסרונותיו ואת אי הצלחתו בגורמים מחוצה לו, הוריו ומשפחתו, מוריו, חבריו, סביבתו וכיוצא בזה. נטייה שגויה זו גורמת למחסומים רבים.

דוד מלמד אותנו שבפני כל אחד פתוחות דלתות רבות. השאלה היא: האם האדם רוצה להתאמץ ולהיכנס בפתח, או חלילה, מעדיף האדם שלא להתאמץ, אלא להסביר לעצמו מדוע אינו יכול להתקדם, ולשקוע בין המצולה של עצבות ורחמים עצמיים.

כיצד התחיל יומו של דוד?

אומרת הגמרא¹³:

אמר רבי אחא: הכי קאמר (דוד): מעולם לא עבר עלי חצות לילה בשינה.

רבי זירא אמר: עד חצות לילה היה מתנמנם כסוס, מכאן ואילך היה מתגבר כארי.

רב אשי אמר: עד חצות לילה היה עוסק בדברי תורה מכאן - ואילך בשירות ותשבחות.

אמר רב אחא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא: כינור היה תלוי למעלה ממיטתו של דוד, וכיון שהגיע חצות לילה, בא רוח צפונית ונושבת בו ומנגן מאליו. מיד היה עומד ועוסק בתורה, עד שעלה עמוד השחר.

ובמדרש¹⁴:

עוֹרָה כְּבוֹדִי, עוֹרָה הַנְּבִל וְכִנּוֹר אֶעֱיָרָה שְׁמִרָה¹⁵:

מהו "עורה כבודי"? עורה כבודי - מפני עבודת יוצרי.

שהיה יצרו אומר לו: "דוד, לא מלך אתה, ודרך מלכים לישן עד ג' שעות ביום¹⁶, ואתה למד ועומד חצות לילה!! והיה אומר לו דוד ליצרו: "עורה כבודי": אין כבודי לפני כבוד יוצרי - כלום. לכך נאמר "עורה כבודי".

ובירושלמי¹⁷:

מה היה דוד עושה?

רבי פינחס בשם רבי אלעזר ברבי מנחם: היה נוטל נבל וכינור ונותנם מראשותיו ועומד בחצי הלילה ומנגן בהם, כדי שישמעו תלמידי חכמים.

ומה היו תלמידי חכמים אומרים? ומה אם דוד המלך עוסק בתורה, אנו על אחת כמה וכמה.

לילה־לילה [לא פעם יחידאית!] שנתו של דוד הייתה שינה חטופה - שנת הסוס, נמנום של מספר שעות.

לדעתו של רב אשי, במהלך הנמנום היה דוד עוסק באופן כל שהוא בתורה¹⁸.

בחצות היה דוד קם לניגון הכינור, או לדעת הירושלמי, דוד היה מתחיל לנגן ניגונים בכינור, ולאחר מכן דוד ותלמידיו היו עוסקים בתורה, עד שיעלה עמוד השחר, או בשירות ותשבחות, לדעת רב אשי.

מהירושלמי משמע, שלדוד הייתה מטרה נוספת, והיא - להרבות לימוד־תורה בעם ישראל, על ידי כך שילמדו ממנו החכמים קל וחומר, ויתמידו בתורה.

מלך, המולך על ממלכה אדירה, ודאי הוא עסוק ביותר, ויש לו כל הסיבות הטובות לישון עד ג' שעות (וכדברי יצר הרע של דוד).

אך דוד אינו מוכן, שהשקט תעיר אותו לעבודת ה', אלא הוא "מעיר" את השקט ועוסק בתורה.

לדעת הירושלמי, קימתו של דוד הייתה מלווה בניגוני עבודת ה', הווי אומר, דוד לא קם עייף יגע ומנומנם, אלא במרץ ומתוך רגשי קודש והתעלות נשמה¹⁹.

לילותיו של דוד היו קודש ללימוד ולעבודת ה'!

מהיכן נובעת היכולת לקום כל לילה ולילה כה מוקדם ולעסוק בתורה?

מהיכן נובע העמל העצום בתורה של דוד?

¹³ ברכות ג ע"ב.

¹⁴ במדבר רבה פרשה טו.

¹⁵ תהלים נד ט.

¹⁶ עיין ברכות ג ע"ב: תנן: רבי יהושע אומר: עד שלש שעות, שכן דרך מלכים לעמוד בשלש שעות.

¹⁷ ברכות פרק א' הלכה א' [תרגום]

¹⁸ בהקדמת בני הגר"א על ביאור הגר"א, תחילת שו"ע אורח חיים, מעידים הם על אביהם הגר"א, שבמהלך שנתו היה ממלמל משניות. גם בזמננו היו הישנים באופן קל ביותר. לדוגמה: אמא, המניקה את בנה בלילות - ישנה באופן קל, ומקשיבה וערנית לכל אוושה של בנה.
¹⁹ דוגמה לקימה מופלאה לעבודת הבורא - מופיעה באורות הקודש חלק א עמוד 18 (תיאור השכמת הבוקר של הרב).

דוד עצמו עונה על שאלה זו.
המעין הוא אהבת ה' ואהבת־התורה הבוערת בלבו של דוד.
כְּאֵיל תִּעְרַג עַל אֲפִיקֵי קַיִם כִּן נַפְשִׁי תִעְרַג אֵלֶיךָ אֱלֹהִים:
צִמְאָה נַפְשִׁי לְאֱלֹהִים לֵאלֹהֵי הָאֵל הִי סִתִּי אָבוֹא וְאֲרָאָה פְּנֵי אֱלֹהִים:²⁰
כִּי אֶהְבֵּתִי תוֹרָתְךָ כָּל הַיּוֹם הִיא שִׂיחֹתִי:²¹

²⁰ תהלים מב ב-ג
²¹ תהלים קיט, צז.

ג. עמידה בקשיים

אומר הנביא:²²

וְיִהְיֶה בָּבוֹא דָּוִד וְאֶנְשֵׁי צִקְלָה בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי – וְעַמְלָקִי פָּשְׁטוּ אֶל נֶגֶב וְאֶל צִקְלָה וַיָּבֹאוּ אֶת צִקְלָה וַיִּשְׂרְפוּ אֹתָהּ בְּאֵשׁ:
וַיֵּשְׁבוּ אֶת הַנְּשִׁים אֲשֶׁר בָּהּ מִקְּטוֹן וְעַד גְּדוֹל, לֹא הָמִיתוּ אִישׁ, וַיִּנְהָגוּ וַיֵּלְכוּ לְדַרְכָּם:
וַיָּבֹאוּ דָּוִד וְאֶנְשֵׁי אֶל הָעִיר – וְהָיָה שְׂרוּפָה בְּאֵשׁ, וְנָשִׂיהֶם וּבָנֵיהֶם וּבְנוֹתֵיהֶם נָשְׁבוּ:
וַיֵּשֶׁא דָּוִד וְהָעָם אֲשֶׁר אִתּוֹ אֶת קוֹלָם וַיִּבְכּוּ, עַד אֲשֶׁר אִין בָּהֶם כַּח לְבָכוֹת:
וְשִׁתִּי נָשִׂי דָּוִד נָשְׁבוּ אַחֲיָנַעַם הַיְזְרְעֵלִית וְאַבְיָגַיִל אֲשֶׁת נָבָל הַכַּרְמֶלִי:
וַתִּצָּר לְדָוִד מְאֹד כִּי אָמְרוּ הָעָם לְסַקְלוֹ כִּי מָרָה נִפְּשׂ כָּל הָעָם אִישׁ עַל בְּנָיו וְעַל בְּנוֹתָיו,
וַיִּתְמַזַּק דָּוִד בְּה' אֱלֹהָיו:

דוד חזר עם חייליו מאכיש, מלך גת, וגילה שגדוד עמלקי שרף את עירו, צקלה, ולקח בשבי את כל הנשים והטף. ייתכן, שכל נשי דוד ונשי חייליו, וכן כל ילדיהם ורכושם מתו ונשרפו. נוסף לצרה איומה זו, חייליו הנאמנים של דוד, רוצים לסוקלו באבנים!

שלושה מעגלי קושי ניצבים כעת בפני דוד.

הראשון – הפן האישי. ייתכן מאד, שמשפחתו ורכושו אבדו.

השני – מול חייליו. סביר, שמשפחות חייליו ורכושם אבדו, וחייליו אומרים לסוקלו למוות.

השלישי – מול אכיש וצבאו. דוד וגדודו נמצאים באיום תמידי בממלכת אכיש, שמא ייוודע סודם²³ ויהרגום.

ומעל כל אלה – מרחפת רדיפה תמידית של שאול²⁴, וחוסר יכולתו של דוד לחזור לארץ-ישראל.

אם דוד היה נכנע או נסוג אחר מפני המכה שניחתה עליו, לא הייתה לו ולחייליו תקומה!

אך דוד מתחזק בה' אלוקו!

דוד מעודד את חייליו, מפיהם רוח תקווה. אין לו ספק ש"כל דעביד רחמנא – לטב עביד", והוא בטוח, שה' יסייע להם.

ואכן ה' מסייע בידם והם מחזירים את נשיהם, את ילדיהם ואת רכושם בשלמות.

וַיָּבֹאוּ דָּוִד מִהַנְּשִׁיף וְעַד הָעָרֶב לְמַחְרָתָם, וְלֹא נִמְלַט מֵהֶם אִישׁ כִּי אִם אַרְבַּע מְאוֹת אִישׁ נָעַר, אֲשֶׁר רָכְבוּ עַל הַגְּמָלִים וַיָּנָסוּ:

וַיֵּצֵל דָּוִד אֶת כָּל אֲשֶׁר לָקְחוּ עִמָּלְק וְאֶת שִׁתִּי נָשִׁי הַצִּיל דָּוִד:

וְלֹא נִעְצַר לָהֶם מִן הַקְּטוֹן וְעַד הַגְּדוֹל וְעַד בָּנִים וּבְנוֹת וּמִשְׁלָל וְעַד כָּל אֲשֶׁר לָקְחוּ לָהֶם, הַכֹּל הָשִׁיב

דָּוִד²⁵

דבקוּתוֹ שֶׁל דָּוִד בַּה', וְעַמִּידָתוֹ הָאֵיתָנָה מוֹל הַקּוֹשִׁי הַעֲצוּם, הִיא זֹה שֶׁהֲצִילָה אוֹתוֹ, אֶת חֵיילָיו וְאֶת כָּל הַנְּשִׁים, הַטָּף וְהַרְכוּשׁ.²⁶

²² שמואל א ל, א-ו.

²³ דוד וגדודו עסקו שם במלחמה נגד הגשורי, הגרזי והעמלקי, עיין שמואל א כ"ז ז-יב, אך הסבירו לאכיש שהם נלחמים כנגד ישראל.

²⁴ שמואל א פרק כז א:

וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל לָבוֹ: עֲתָה אֶסְפָּה יוֹם אֶחָד בְּיַד שְׂאוּל. אִין לִי טוֹב, כִּי הִפְלַט אֶפְלַט אֶל אַרְצֵי פְּלִשְׁתִּים וְנוֹאֵשׁ מִסְּנֵי שְׂאוּל לְבַקְשֵׁנִי. עוֹד בְּכָל גְּבוּל יִשְׂרָאֵל, וְנִמְלַטְתִּי מִיָּדוֹ:

²⁵ שמואל א יא, יז-ט.

²⁶ נראה, שהמכוון מאת ה' הוא להרחיק את דוד מהמערכה בין פלשתים לבין שאול, ולגרומם לדוד למחות את זכר עמלק באותה שעה שפלשתים מנצחים את שאול וישראל.

ד. דוד ובית־המקדש

א. אומרת הגמרא:

דרש רבא, מאי דכתיב: וילך דוד ושמואל וישבו בניו ברמה²⁸, וכי מה ענין ניות אצל רמה? אלא, שהיו יושבין ברמה, ועוסקין בניו של עולם. מסביר רש"י:

שהן יושבים ברמה – בעירו של שמואל. ועוסקים בניו של עולם – למצוא מקום לבית־הבחירה מן התורה.

שאל מגלה את מקומו של דוד ורודף אחריו להורגו:²⁹

וַיִּשְׁלַח שְׂאוֹל מַלְאָכִים לְקַחַת אֶת דָּוִד...

דוד בורח אל שמואל, החיילים מכתרים את מקום מקלטם, ובתוך הקושי העצום הזה – עיסוקו של דוד הוא במציאת מקום בית המקדש!³⁰

ב. בהמשך נאמר בספר שמואל:³¹

וַיְהִי כִּי יָשָׁב הַמֶּלֶךְ בְּבֵיתוֹ – וְהָיָה לוֹ מִסְבֵּיב מִכָּל אוֹיְבָיו:

וַיֵּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֶל נָתָן הַנְּבִיא: רְאֵה נָא, אֲנִכִּי יוֹשֵׁב בְּבֵית אֲרָזִים – וְאַרְוֶן הָאֱלֹהִים יוֹשֵׁב בְּתוֹךְ הִירִיעָה:

וַיֵּאמֶר נָתָן אֶל הַמֶּלֶךְ כֹּל אֲשֶׁר בְּלִבְךָ – לֵךְ עֲשֵׂה, כִּי ה' עִמָּךְ:

דוד אינו מניח לעצמו לישב בביתו על מי־מנוחות. דוד חש בחסרונו העצום של בית המקדש ומתכוון לבנותו.

ג. בגמרא:³²

אמר רבי יהושע בן לוי, מאי דכתיב³³: שיר המעלות לדוד: שמחתי באומרים לי: בית ה' נלך?

אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא: רבש"ע, שמעתי בני־אדם, שהיו אומרים מתי ימות זקן זה, ויבוא שלמה בנו, ויבנה בית הבחירה ונעלה לרגל, ושמחתי!!

דוד הפך את בניין בית המקדש למרכז חייו, ולא את הצלחתו האישית. לכן דוד שָׁמַח בשמעו בני אדם האומרים: מתי ימות זקן זה ויבנה המקדש!

ד. בדברי הימים³⁴ אנו רואים שדוד מתאמץ ביותר להכין פועלים וחומרי־גלם בכמות עצומה לבניין בית המקדש.

וַיֵּאמֶר דָּוִד לְכַנּוֹס אֶת הַגְּרִים אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲמֵד חוֹצְבִים לְחַצּוֹב אֲבָנֵי גְזִית לְבָנוֹת בֵּית הָאֱלֹהִים:

וּבְרָזָל לְרוֹב לְמִסְמָרִים לְדִלְתוֹת הַשְּׁעָרִים וְלְמַחְבְּרוֹת – הַכִּין דָּוִד וַנְּחוֹשֶׁת לְרוֹב, אֵין מִשְׁקָל:

וְעֲצֵי אֲרָזִים לְאֵין מִסְפָּר, כִּי הִבְיָאוּ הַצִּידוֹנִים וְהַצּוֹרִים עֲצֵי אֲרָזִים לְרוֹב לְדָוִד:

וַיֵּאמֶר דָּוִד: שְׁלֹמֹה, בְּנִי, נַעַר וְרַךְ, וְהִבְיָאת לְבָנוֹת לֵה' לְהַגְדִּיל לְמַעַלָּה, לְשֵׁם וּלְתַפְאֶרֶת לְכָל הָאֲרָצוֹת אֲכִינָה נָא לוֹ, וַיִּכְּן דָּוִד לְרוֹב לְפָנָי מוֹתוֹ:

וַיִּקְרָא לְשְׁלֹמֹה בְּנִו וַיִּצְוֵהוּ לְבָנוֹת בֵּית לֵה', אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל:

²⁷ זבחים נד ע"ב.

²⁸ שמואל א יט, יח. עיין מהרש"א בזבחים, הש"ס מחבר שני פסוקים למעין "פסוק" אחד.

²⁹ שמואל א י"ט כ.

³⁰ ייתכן, שהעיסוק המרוסם של שמואל ודוד בתכנית בניית בית המקדש, הוא זה שגרם לחייליו של שמואל להתנבא, וכן לשאול

עצמו, לנטוש את רצונו להרוג את דוד ולהתנבא לפני שמואל!

³¹ שמואל ב' פרק ז.

³² מכות י ע"א.

³³ תהלים קכ"ב א.

³⁴ דברי הימים א פרק כב פסוקים ב-ו, יד – יז ועיין פרק כח.

וְהִנֵּה בְּעֵינַי הַכִּינּוּתִי לְבֵית ה' זָהָב פְּנָרִים³⁵ מֵאֵה אֶלְף וְכֶסֶף אֶלְף אֶלְפִים כַּפָּרִים וְלִנְחוֹשֶׁת וְלַבְרָזָל אֵין מִשְׁקָל, כִּי לְרֹב הָיָה, וְעֵצִים וְאַבְנִים הַכִּינּוּתִי וְעֲלִיָּהֶם תּוֹסִיף:
וְעַמֶּךָ לְרֹב עוֹשֵׂי מְלָאכָה: חוֹצְבִים וְחַרְטָשִׁי אָבֹן וְעֵץ וְכָל חָכֶם בְּכָל מְלָאכָה:
לְזָהָב לְכֶסֶף וְלִנְחוֹשֶׁת וְלַבְרָזָל אֵין מִסְפָּר, קוֹם וַעֲשֵׂה, וַיְהִי ה' עִמָּךְ!
וַיְצַו דָּוִד לְכָל שָׂרֵי יִשְׂרָאֵל לַעֲזֹר לְשִׁלְמָה בְּנוֹ:

ה. הציווי האחרון של דוד לשלמה בדברי הימים³⁶ הוא הקמת בית המקדש, והתפילה האחרונה של דוד לה' היא בנין בית המקדש.³⁷

נמצאנו למדים, שמתחילת דרכו עד זקנתו, המשימה המרכזית, שהדריכה את דוד, לא הייתה הגדלת שמו או מלכותו, תאוות מלכים כיוצא בזה, אלא שאיפתו הייתה בניין בית המקדש.

³⁵ ככר זהב משקלה בין שלושים לחמשים קילוגרמים [דעות שונות]. דוד הכין כמות בלתי נתפסת!

³⁶ דברי הימים א סוף פרק כח ותחילת פרק כט.

³⁷ דברי הימים א כט, יט.

ה. מסירות נפש לה'

דוד העלה את ארון ה' מבית עובד אדום הגתי - לירושלים³⁸. בשעת העלאת הארון דוד לא התנהג כמלך המתהלך במתינות, בחשיבות ובכבוד־ראש. אדרבה - דוד היה מכרכר ומפזז לפני הארון בכל עוז. בנוסף, דוד עשה עמידת־ידיים לכבוד הארון ובשרו התגלה³⁹. במדרש מסופר שהנשים הציצו מהחלונות לראות את המחזה⁴⁰. מיכל אשתו התרעמה עליו מאד עד כדי כך שלא הניחה לו להיכנס לביתו.⁴¹

מדוע דוד עשה כך?

דוד החליט להתעלם ולהזניח את כבודו האישי למען כבוד ה'. וכך כותב הרמב"ם: השמחה, שישמח אדם בעשיית המצווה ובאהבת האל שצווה בהן - עבודה גדולה היא, וכל המונע עצמו משמחה זו - ראוי להיפרע ממנו שנאמר: 'תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב'⁴². וכל המגיס דעתו וחולק כבוד לעצמו ומתכבד בעיניו במקומות אלו - חוטא ושוטה, ועל זה הזהיר שלמה ואמר: 'אל תתהדר לפני מלך'⁴³.

וכל המשפיל עצמו ומקל גופו במקומות אלו הוא הגדול המכובד העובד מאהבה, וכן דוד מלך ישראל אמר: 'ונקלוטי עוד מזאת והייתי שפל בעיני'⁴⁴, ואין הגדולה והכבוד אלא לשמוח לפני ה' שנאמר: 'המלך דוד מפזז ומכרכר לפני ה''⁴⁵.

אבשלום עלה עם צבאו לירושלים, ודוד ברח מפניו למדבר יהודה⁴⁶. אומרת הגמרא שבאותה שעה רצה דוד לעבוד עבודה זרה.⁴⁷

מדוע?

אמר דוד: אם אבשלום יהרוג אותי, ישראל יתרעמו על מדותיו של הקב"ה. מוטב, שאעבוד עבודה זרה ולא יתחלל שם שמים. ישראל יתלו את כישלוני בכך שעבדתי עבודה זרה, ולא ישאלו שאלות כפירה על הנהגותיו של הקב"ה.

חושי הארכי הניא את דוד ממחשבתו זו, אך רואים אנו, שדוד היה מוכן לאבד את העולם הבא שלו, ובלבד שלא יתחלל שמו של הקב"ה!

נמצאנו למדים שדוד מוסר את נפשו הן מבחינת כבודו האישי והן מבחינת עולמו הרוחני - למען קידוש שם ה' בעולם.

³⁸ שמואל ב פרק ו.

³⁹ במדבר רבה פרשה ד' סימן כ.

⁴⁰ במדבר רבה פרשה ד' סימן כ.

⁴¹ במדבר רבה פרשה ד' סימן כ.

⁴² דברים כ"ח מז.

⁴³ משלי כ"ה ו.

⁴⁴ שמואל ב ו כז.

⁴⁵ שמואל ב ו טז.

⁴⁶ שמואל ב פרקים טו ו-טז.

⁴⁷ סנהדרין קז ע"א. דרשת הפסוק: "ויהי דוד בא עד הראש..." [שמואל ב' טו, לב]. אמנם עיין ביד רמ"ה שכתב שדוד לא התכוון לעבוד עבודה זרה אלא להראות עצמו כעובד עבודה זרה.

אֵלֶּה שְׁמוֹת הַגְּבוּרִים אֲשֶׁר לְדָוִד יוֹשֵׁב בַּשָּׁבֶת תִּחְכְּמוּנֵי רֹאשׁ הַשְּׁלֵשִׁי הוּא עֲדִינוּ [העצני] הַעֲצָנִי עַל שְׁמוֹנֶה מְאוֹת חָלָל בְּפִעַם [אחד - כתיב] אָחֶת:⁴⁹
 הוא עדינו העצני: כשהיה יושב ועוסק בתורה - היה מעדן עצמו כתולעת,
 ובשעה שיוצא למלחמה - היה מקשה עצמו כעץ.⁵⁰
 התכונה העיקרית החיונית לעוסק בתורה היא - עדינות.
 מדוע?

בבית־המדרש עסוקים בבירור ובלימוד של סוגיות לכל צדדיהן וצדי צדיהן.
 כדי לברר בישרות את עומק הסוגיה - נדרשת עדינות מרובה. עדינות זו מאפשרת להקשיב לכל נימה דקה של היגיון בסברות השונות המופיעות בסוגיה.
 בנוסף, עדינות הלומד - מאפשרת לו לשמוע ולקבל בכבוד דעתו של כל אדם, וכידוע, אמרו חכמים: הרבה חכמה למדתי מרבותי, ויותר - מחברי, ומתלמידי - יותר מכולם, וכשם שעץ קטן מדליק את הגדול - כך תלמיד קטן מחדד הרב, עד שיוציא ממנו בשאלותיו חכמה מפוארה.⁵¹
 לכל לומד יש זווית־ההסתכלות שלו בסוגיה, והאמת השלמה היא היכולת לראות את כל זוויות ההסתכלות במשותף.

אמר רבי אבא אמר שמואל: שלש שנים נחלקו בית שמאי ובית הלל: הללו אומרים הלכה כמותנן, והללו אומרים הלכה כמותנן.

יצאה בת־קול ואמרה: אלו ואלו דברי אלוהים חיים הן, והלכה כבית הלל. וכי מאחר שאלו ואלו דברי אלוהים חיים, מפני מה זכו בית הלל לקבוע הלכה כמותנן?

מפני שנוחין ועלובין היו, ושונין דבריהן ודברי בית שמאי, ולא עוד אלא שמקדימין דברי בית שמאי לדבריהן.⁵²
מחד גיסא, בכל סברה הנשמעת בבית־המדרש, יש חוט של יושר ואמת, השאלה היא האם הלומד מסוגל למצוא חוט זה, והתשובה נמצאת בעדינותו של השומע.

גסות־רוח כלשהי מאבדת את היכולת להתחשב **בכל השיקולים**, המקיפים את הסוגיה הנידונה. גסות הרוח ועניות תורה - הולכות תמיד בצוותא.⁵³

לכן, בבית־המדרש צריך האדם להיות כמו תולעת - בעל החיים הרך והעדין ביותר, המתקפל בפני כל מכשול.
מאיך גיסא - בשדה־הקרב נדרשת התכונה ההפכית.

בשדה־הקרב אין מקום לסברות שונות.

במלחמה יש סברה אחת ויחידה, ומטרה אחת בלבד, והיא - להרוג את אויבי־ישראל, אויבי השכינה.⁵⁴
 רחמים והתלבטויות - זמנם לפני הקרב. בשעת הקרב אין ספקות ואין שאלות.

בקרב, אדם צריך להיות קשה כעץ, אינו חת מפני איש, אינו מתפעל מקריאות־מלחמה וצחצוח־חרבות, הוא אינו נסוג אחור והוא ממוקד ועסוק בדבר אחד בלבד.

⁴⁸ שמעתי מאחי הרב אליהו מאלו.
⁴⁹ שמואל ב כג, ח.
⁵⁰ מועד קטן טז ע"ב.
⁵¹ תענית ז ע"א. רמב"ם תלמוד תורה ה, יג.
⁵² עירובין יג ע"ב.
⁵³ סנהדרין כד ע"א.
⁵⁴ לצערנו, יש המתבלבלים בסוגיה זו.

טבעו של עולם הוא, שיש אנשים המתאימים בתכונת־נפשם דווקא לעולם בית המדרש ויש אנשים המתאימים בתכונת־נפשם דווקא לעולם המעשה ובפרט - לעולם הצבא. חידיון נדיר הוא אדם, הכולל ביחד את שתי התכונות, ובשלמות. מיוחד היה דוד, ששתי התכונות שכנו בו בשילוב מופלא ומושלם. ואולי, דווקא משום שדוד היה שלם בתכונת בית המדרש, הייתה לו השלמות בתכונת הצבא, וכן - להיפך. הביטוי הוא: "עדינו העצני" ולא: "עצני העדינו", תחילה מצוינת תכונת העדינות, הנובעת מלימוד התורה, ולאחר־מכן החוזק הצבאי. מקור השלמות הוא מהתורה.

הקרי הוא "העצני" והכתיב הוא "העצנו".
עצני - העץ שלי. עצנו - העץ שלו.
כלפי חוץ העוסק בעשייה - נראה פעמים רבות כעושה למען עצמו, לכן "עצני". בא הכתיב ואומר: "עצנו", שלו - של הקב"ה. בדומה לעדינו.

ז. חשיבה לא שגרתית

א.

גלית הפלשתי מתייצב מול מחנה ישראל ומחרף ומגדף⁵⁵. גובהה שש אמות וזרת⁵⁶, כולו – חמוש ומשורין, והוא מטיל אימה ופחד.

במשך ארבעים יום מחפשים ישראל מענה על חירופיו של גלית.

ישראל מחפשים דווקא את האיש, שכוחו רב בתחום קרב פנים אל פנים ומסוגל להתמודד עם עוצמתו של גלית. ישראל "שבויים" בדפוס־חשיבה מסויים, העומד להנחיל להם תבוסה.

שאלו המלך הוא דוגמה מאפיינת ובולטת לכך:

שאלו מנסה להלביש את דוד בשריון בקובה נחושת ובחרב, כביכול, אלה יועילו לו במאבק מול גלית.

דוד מבין, שאין אפשרות להתמודד עם כוחו העצום של גלית. אדם בגובה שלושה מטרים, המאומן כל חייו לקרבות־פנים אל פנים, ומזוין מכף רגל ועד ראש. גלית אינו מותיר סיכוי למתייצב מולו חזיתית.

דוד החליט שחובה לשנות את כיוון החשיבה: יש להלחם בגלית, אך לא בדרך שגלית מתווה, אלא בדרך הפוכה. דוד מגיע ללא חרב וללא שריון, ולכן הוא קל רגליים לאין־ערוך מגלית המסורבל.

באופן זה, יקל עליו להתחמק שוב ושוב מגלית. כמו־כן דוד גורם לקרב להיראות נלעג ומגוחך, ענק משורין המנסה בכבדות לתפוס קל־רגליים⁵⁷.

כל־הנשק שדוד משתמש בו הוא קליעה מרחוק, כיוון שרק כך יש סיכוי מסוים למצוא נקודת־תורפה בעוצמתו של גלית.

גם אם דוד יחטיא בפעם הראשונה, עדיין יישארו לו הזדמנויות רבות לקליעות חוזרות ונשנות, שהרי ניתן שוב ושוב להתחמק מגלית.

חלק חשוב ביותר מהניצחון, הוא יכולתו של דוד לצאת מנהל הקרב שגלית התווה.

סמלי הוא, שדוד מכה את גלית – בחרבו של גלית. עוצמתו הרבה של גלית ויכולתו לסחוב שריון קשקשים אדיר היא זו שעמדה לו לרועץ. והפילה אותו לפני דוד.

ב.

שאלו רודף אחרי דוד להורגו. דוד בורח אל אכיש, מלך גת, כדי למצוא מקלט משאלו⁵⁸.

דוד הוא זה שהרג את גלית מהעיר גת, ודווקא משום כך דוד בוחר לילך לגת, על מנת שאכיש יחשוב ש"הבאש הבאיש" דוד בעמו.

שרי אכיש אינם מאמינים בדוד ומפצירים באכיש להורגו. דוד חושש, שאכיש לא יעמוד בפני הלחץ של שריו, ובהמשך הזמן תתקבל עמדתם. לכן דוד בוחר בצעד מפתיע ומביך ביותר: הוא משים את עצמו כמשוגע. אשתו ובתו של אכיש היו שוטות ושתיהן התגוררו בביתו של אכיש⁵⁹. דוד, אשתו ובתו של אכיש משתטים בצוותא.

מהלך זה גורם לאכיש לגרש את דוד, שהרי אינו רוצה שארמונו של המלך ייהפך לבית משוגעים.

גם כאן, יכולת החשיבה הלא־שגרתית של דוד הצילתו ממוות בטוח!

⁵⁵ שמואל א יז.

⁵⁶ זרת – חצי אמה. גובהה של גלית היה למעלה משלושה מטרים.

⁵⁷ לא התייחסתי כאן לעוז רוחו של דוד ולאמונתו בה', אלא ליכולת החשיבה הבלתי שגרתית.

שמואל א יז, מה – מז.

וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל הַפְּלִשְׁתִּי אֲתָהּ אֵלַי בְּחֶרֶב וּבַחֲנִית וּבְכִידוֹן וְאֲנִי בָא אֵלַיךְ בְּשֵׁם ה' צְבָאוֹת אֱלֹהֵי מִעְרָכֹת יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר תִּכְרַפֶּה:

הַיּוֹם הַזֶּה יִסְגְּרֶךָ ה' בְּיָדֵי וְהִכִּיתֶךָ וְנִסְרַתִּי אֶת רֹאשְׁךָ מֵעַלְיֶךָ וְנָמַתִּי פָּגַר מַחֲנֵה פְּלִשְׁתִּים הַיּוֹם הַזֶּה לְעוֹף הַשָּׁמַיִם וְלַמַּיִת הָאָרֶץ וַיִּדְעוּ כָּל הָאָרֶץ כִּי

יְשׁ אֱלֹהִים לְיִשְׂרָאֵל:

וַיִּדְעוּ כָּל הַמַּקֵּל הַזֶּה כִּי לֹא בְחֶרֶב וּבַחֲנִית יְהוֹשִׁיעַ ה' כִּי לֵה' הַמַּלְחָמָה וְנָתַן אֶתְכֶם בְּיָדוֹ:

⁵⁸ שמואל א כא.

⁵⁹ מדרש שוחר טוב תהלים לד, א.

ח. "למנצח בנגינות מזמור לדוד"

ויאמר שְׁמוּאֵל אֶל שְׂאוּל: אוֹתֵי שְׂלַח ה' לְמִשְׁחָךְ לְמַלְךְ עַל עַמּוֹ עַל יִשְׂרָאֵל וְעַתָּה שְׁמַע לְקוֹל דְּבָרֵי ה':
כֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת: פִּקְדֹתַי אֶת אֲשֶׁר עָשָׂה עִמָּלֶק לְיִשְׂרָאֵל, אֲשֶׁר שָׁם לוֹ בְּדָרֶךְ בְּעֵלּוֹתוֹ מִסְּפָרִים:
עַתָּה לֶךְ וְהִצִּיתָ אֶת עִמָּלֶק, וְהִחַרְמָתָם אֶת כָּל אֲשֶׁר לוֹ, וְלֹא תִחְמָלוּ עָלָיו וְהִסַּתָּה מֵאִישׁ עַד אִשָּׁה, מֵעוֹלָל וְעַד יוֹנֵק
מִשׁוֹר וְעַד שָׂה, מִגָּמֶל וְעַד חֲמוֹר⁶⁰

שאוּל לֹא קִיָּים אֶת מְצוּוֹת ה' וְלֹא הִכְרִית אֶת כָּל עַמְלֶק. כְּתוּצָאָה מִכָּךְ ה' הִסִּירוֹ מֵהַמְּלוּכָה,
וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל שְׂאוּל: לֹא אָשׁוּב עִמָּךְ, כִּי מֵאַסְתָּה אֶת דְּבַר ה', וַיִּמָּאֶסְךָ ה' מֵהַיּוֹת מְלָךְ עַל יִשְׂרָאֵל:⁶¹

בְּמִקְבֵּיל - רוּחַ ה' סָרָה מֵעַם שְׂאוּל, וְרוּחַ רַעָה הִחְלָה מִבְּעַתַּת אוֹתוֹ.⁶² עַבְדֵי שְׂאוּל מְצִיעִים לְשְׂאוּל לְהַבִּיא לִפְנֵי
אִישׁ "יֹדֵעַ נֶגֶן" שִׁינֵּג לִפְנֵי, וְכך תִּסְוֹר מִמֶּנּוּ הַרוּחַ הַרַעָה.⁶³

הַמִּנְגֵן הַמְּעוּלָה בִּיּוֹתֵר בְּכָל גְּבוּל יִשְׂרָאֵל, הַמְּפִיג אֶת חֲרָדוֹתָיו וּפְחָדָיו שֶׁל שְׂאוּל, הוּא דוֹד בְּיָשִׁי. תְּחִילַת עֲלִייתוֹ
שֶׁל דוֹד מֵאַחַר הַצָּאן וְהַתְּקַרְבוֹתוֹ לְמַלְכוּת הַיִּיתָה דוּוֹקָא עַל יְדֵי נְגִינָתוֹ לְשְׂאוּל.

הַנְּגִינָה הִיא הַבִּיטוּי הַרוּחָנִי בִּיּוֹתֵר שֶׁל הָאָדָם. הַנְּגִינָה הִיא מַעַל הַדִּיבּוּר וְהַשִּׁיר, כִּיוּן שְׂאִין בְּנְגִינָה מִיָּלִים קְצוּבוֹת,
אַל מְנְגִינָה מוֹפְשֶׁטֶת בְּלִבָּד, רַחֲשֵׁי-לֵב, הַמְּזַדְכְּכִים וּמְתַרומְמִים כְּלִפֵּי מַעְלָה.

כַּךְ כּוֹתֵב ר' יִשְׂרָאֵל מִשְׁקֵלֹב, מְגִדוּלֵי תַלְמִידֵי הַגֵּר"א, בְּהַקְדָּמָה לְסִפְרוֹ 'פֶּאת הַשּׁוֹלְחָן':

"כֹּה אָמַר (הַגֵּר"א): כָּל הַחֲכָמוֹת נִצְרָכִים לְתוֹרַתְנוּ הַקְדוּשָׁה, וְכִלּוּלִים בֵּה. וַיִּדְעָם הַגֵּר"א כּוֹלֵם לְתַכְלִיתָם (עַד סוֹף
הַיְדוּעַ לְנו), וְהַזְכִּירָם: אֶלְגַּבְרָה, וּמְשׁוּלָשִׁים (גְּאוּמַטְרִיָּה), וְהַנְּדַסָּה, וְחֲכָמַת הַמּוֹסִיקָה, וְשִׁיבְחָה הַרְבֵּה. הוּא הִיָּה אוֹמֵר
אֲז, כִּי רֹב טַעְמֵי תוֹרָה וְסוּדוֹת שִׁירֵי הַלּוּיִים וְסוּדוֹת תִּיקוּנֵי זוּהַר - אִי־אִפְשֵׁר לִידַע בְּלַעֲדָה, וְעַל יְדֵה יְכוּלִים בְּנֵי אָדָם
לְמוֹת בְּכָלוֹת נַפְשָׁם מִנְעִימוּתִיהָ, וְיְכוּלִים לְהַחְיֹת מֵתִים בְּסוּדוֹתֶיהָ הַגְּנוּזִים בְּתוֹרָה. הוּא אָמַר: כִּמָּה נִיגוּנִים וְכִמָּה
מִיָּדוֹת הַבִּיא מֹשֶׁה רַבְּנוּ מֵהַר סִינִי, וְהַשָּׂר מוֹרְכָבִים.

דוֹד מֶלֶךְ עַל מַלְכוּת אֲדִירָה וְהִיא אִישׁ מַעֲשֵׂי בִּיּוֹתֵר. יְכוּלִים הֵינּוּ לְצַפּוֹת, שְׁנִיגוֹן וְשִׁירָה יִהְיוּ רַחוּקִים מִמֶּנּוּ וְהִלָּאָה.
אִמְנֵם הַמִּידָה, שְׁבָה הַתַּאֲפִיין דוֹד בְּתַחִילָה, הַיִּיתָה דוּוֹקָא הַמִּידָה הַרוּחָנִית שֶׁל "יֹדֵעַ נֶגֶן". בְּהַמֶּשֶׁךְ, דוֹד הִיָּה מֵתַחִיל
אֶת סִדְרֵי־יוֹמוֹ בְּנְגִינָה: דוֹד הִיָּה קֵם בְּחֻצוֹת וּמִנְגֵן בְּכִינּוֹר לֵה' יֵתְרֶךְ, וְלֵאַחַר מִכָּן שִׁירוֹת וְתִשְׁבּוֹחוֹת וְדַבְרֵי תוֹרָה. נַעִים
זְמִירוֹת יִשְׂרָאֵל.

אוֹמֵר הַגַּמְרָא:⁶⁴

"לְדוֹד מְזַמּוֹר" - מִלְמַד שֶׁשְׂרָתָה עֲלָיו שְׁכִינָה וְאַחַר כַּךְ אָמַר שִׁירָה.

"מְזַמּוֹר לְדוֹד" - מִלְמַד שֶׁאִמַר שִׁירָה וְאַחַר כַּךְ שְׂרָתָה עֲלָיו שְׁכִינָה.

בְּבֵית הַמִּקְדָּשׁ, לְבֵם שֶׁל יִשְׂרָאֵל, הִיוּ הַנְּגִינָה וְהַשִּׁירָה מִרְכִּיב מִרְכִּזֵי בִּיּוֹתֵר בְּעַבְדוֹת הַיּוֹם.

כִּינּוֹרוֹ שֶׁל דוֹד הִיָּה בַּעַל שְׁבַע מִיתָרִים. כִּינּוֹרוֹ שֶׁל מֹשֶׁה יִהְיֶה בַּעַל שְׁמוֹנֵה מִיתָרִים. לַעוֹלָם הַבָּא הַכִּינּוֹר יִהְיֶה בַּעַל
עֶשְׂרֵה מִיתָרִים.⁶⁵

לְמַדִּים אֲנִי מִדּוֹד הַמֶּלֶךְ, שֶׁמַּעֲשִׂיֹת אִידֵאלִית מֵתַחִילָה מֵהַמַּסַּד הַרוּחָנִי הַגְּבוּהָ בִּיּוֹתֵר, וְאַחֲרֵי־כֵן הִיא יוֹרֵדֶת לַעֲמִידָה
אִיתָנָה וְתִקִּיפָה בְּמַצִּיאוֹת.

⁶⁰ שְׁמוּאֵל א טו, א-ג.

⁶¹ שְׁמוּאֵל א טו, כו.

⁶² שְׁמוּאֵל א פֶּרֶק טז

(יג) וַיִּשְׁחַ שְׁמוּאֵל אֶת קָרְן הַשֶּׁקֶן וַיִּשְׁחַ אֹתוֹ בְּקֶבֶב אֶמְיוֹ וַתִּצְלַח רוּחַ ה' אֶל דָּוִד מִפִּיּוֹם הַהוּא וַיִּמְעַלָּה עִמָּם שְׁמוּאֵל וַיִּלְךְ בְּהַסְתָּה:

(יד) וְרוּחַ ה' סָרָה מֵעַם שְׂאוּל וּבִעֲתוֹתוֹ רוּחַ רַעָה מָאָת ה':

⁶³ שְׁמוּאֵל א טז, יד-כג.

⁶⁴ פִּסְחִים קִיז ע"א.

⁶⁵ עֲרֻכִין יג: תְּנַיָא, רַבִּי יוֹדָה אוֹמֵר:

כְּנוֹר שֶׁל מִקְדָּשׁ שֶׁל שְׁבַעַת יָמִין הִיָּה, שְׁנֵאמֵר: [תְּהִלִּים טז] שׁוֹבַע שְׁמֵחוֹת [אַת] פִּנְיָךְ, אֵל תִּיקְרֵי שׁוֹבַע אֵלָּא שְׁבַע;

וְשֵׁל יְמוֹת הַמִּשְׁחִי שְׁמוֹנֵה, שְׁנֵאמֵר: [תְּהִלִּים יב] 'לְמַנְצַח עַל הַשְּׁמִינִית', עַל נִימָא שְׁמִינִית;

שֶׁל עוֹלָם הַבָּא עֶשֶׂר, שְׁנֵאמֵר: [תְּהִלִּים צב] 'עֲלֵי עֶשׂוֹר וְעֲלֵי נָבֵל עֲלֵי הַגִּיּוֹן בְּכְנוֹר,

ט. הימנעות ממלחמת אחים

שאלו רודף אחרי דוד וחייליו ומבקש להורגו. דוד נס מפני שאלו, ותוך כדי מנוסתו שומע דוד, שפלשתים נלחמים בעיר קעילה.
דוד מבקש להציל את קעילה ויוצא לקרב כנגד פלשתים – באישורם של האורים והתומים.
דוד עושה זאת בניגוד לדעת חייליו הטוענים כנגדו: "הנה אנחנו פה ביהודה יראים, ואף כי נלך קעילה אל מערכות פלשתים!!"
דוד מנצח את הפלשתים ומושיע את אנשי קעילה מיד פלשתים.
לאחר מכן, מתברר לדוד באמצעות האפוד, כי אנשי קעילה מתכוונים להסגירו ביד שאלו.
אין לך כפיות טובה גדולה מזו!
לאחר שדוד הצילם מכף פלשתים, הם עומדים להסגירו ביד שאלו!
לדוד היה מלוא הצידוק המוסרי לפגוע באנשי קעילה, והיה לו גם הכוח הצבאי לעשות זאת, אך דוד אינו עושה מאומה לאנשי קעילה, אלא עוזב את קעילה ובורח.
לאחר מכן, אנשי זיף מנסים להסגיר את דוד לשאלו. דוד היה יכול לומר: 'הבא להורגך – השכם להורגו', ולהילחם באנשי זיף, אך גם כאן דוד אינו עושה מאומה לאנשי זיף.
הדבר חוזר ונשנה גם במדבר עין-גדי ובגבעת החכילה: דוד מסוגל להרוג בתוככי המערה או בחשכת הליל, את שאלו או מי מצבאו. אך דוד אינו פוגע בשאלו וצבאו הנלחמים בנחישות כנגדו.
דוד פועל כך בניגוד מוחלט לדעת אנשיו המשכנעים אותו לפגוע בשאלו.
אנשיו של דוד אף מצביעים על "סימנים מהשמיים" המראים את צדקתם, ואומרים לדוד שהקב"ה תומך בכך! אך כאמור, דוד אינו שועה לדבריהם.
אנו רואים שדוד בכל מאוודו, ובמאמצים מרובים, אינו פותח במלחמת אחים, אף שהימנעות זו מסכנת אותו ואת חייליו, ואף שיש לו את כל ה"היתרים" לעשות כך.
ייתכן, שגישה זו היא המאפשרת לו אחר כך להיות מלך על כל שבטי ישראל, ולא רק על שבט יהודה.

⁶⁶ שמואל א כג.

⁶⁷ שמואל א שם ב.

⁶⁸ שמואל א כ"ג ג.

⁶⁹ שמואל א כד.

⁷⁰ שמואל א כ"ו.

⁷¹ שמואל א כ"ד - דה: ויאמרו אנשי דוד אליו הנה היום אָשֶׁר אָמַר ה' אֵלֶיךָ הִנֵּה אֲנִי נִמְן אֶת אוֹיְבֶיךָ בְּיָדְךָ וְעָשִׂיתָ לּוֹ כְּאֲשֶׁר יָסַב בְּעֵינֶיךָ וַיִּקַּם דָּוִד

וַיִּכְרֹת אֶת כַּנְף הַקַּעֲלִיל אֲשֶׁר לְשֵׂאוֹל בְּלֵט: וַיְהִי אַחֲבִי בֶן בַּיִת לֵב דָּוִד אוֹתוֹ עַל אֲשֶׁר כָּבַת אֶת כַּנְף אֲשֶׁר לְשֵׂאוֹל:

שמואל א כו, ח: ויאמרו אֲבִישי אֵל דָּוִד סָגַר אֶלְהִים הַיּוֹם אֶת אוֹיְבֶיךָ בְּיָדְךָ וְעָתָה אֲכַנּוּ נָא בְחַיִּית וּבְאֶרֶץ פֶּעַם אֶמֶת וְלֹא אֶשְׁנָה לוֹ:

⁷² לעומת המהלך המסאד את מלכות ישראל, מהלך פירוד ממלכת ישראל לשתי ממלכות: ישראל ויהודה, החל בהתייחסות השלילית המוסעית

של דוד למפיבושט. מפיבושט, שהוא ממשפחת המלוכה, מייצג במידה רבה את שבטי ישראל.

אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שאמר דוד למפיבושט: אתה וציבא תחלקו את השדה! יצתה בת קול ואמרה לו: רחבעם וירבעם יחלקו את

המלוכה!

אמר רב יהודה אמר רב: אילמלי לא קיבל דוד לשון הרע, לא נחלקה מלכות בית דוד, ולא עבדו ישראל עבודה זרה, ולא גלינו מארצנו. [שבת נו

ע"ב]

⁷³ בשנים שלפני קום המדינה, ערך ארגון "ההגנה" "סְזוֹן" [עונת ציד] כנגד האצ"ל: הוא הסגיר את חברי האצ"ל לבריטים ואף פגע בהם ישירות.

מנחם בגין עמד בתוקף על כך שהאצ"ל לא יחזיר מלחמה שעה, והורה לאנשיו לנצור את נשקם כנגד "ההגנה".

עמדה זו הייתה בניגוד לדעת חייליו, שרצו לנקום ולפגוע ב"הגנה", ובניגוד לצידוק הטבעי, שיש לאדם – להגן על עצמו. החלטתו של מנחם

בגין: "לא תהיה מלחמת אחים!" הייתה קריטית, וסייעה רבות לתקומת עם ישראל בארצו.

י. לקיחת אחריות על כישלונות

טבע אנושי הוא, שאדם, הנכשל במשימה כלשהיא – אינו שש להודות בכישלונו. אדם העובר עבירה – אינו ממחר להודות בחטאו.

לרוב, יחפש האדם גורם חיצוני ויטיל עליו את האשמה לכישלונו, וכן ימצא צידוקים לחטאו. דוגמה לכך היא השיחה שבין הקב"ה לאדם וחווה – לאחר אכילתם מעץ הדעת: אדם הראשון מטיל את האחריות לחטאו על חווה ועל הקב"ה⁷⁴: "האשה אשר נתת עמדי". חווה – מטילה את האחריות על הנחש⁷⁵ ויאמר ה' אלהים לאשה: מה זאת עשית?! ותאמר האשה: הנחש השיאני ואוכל! דוגמה נוספת אנו רואים, כאשר שאול אינו מוחה את עמלק. שמואל מוכיח את שאול על אי הריגתם של העמלקים. שאול מטיל את האחריות על העם⁷⁶.

ויאמר שאול אל שמואל חטאתי כי עברתי את פי ה' ואת דבריך כי יראתי את העם ואשמע בקולם: יתרה מזאת, המוכיח את האדם על חטאיו – מסתכן בכך שמקבל התוכחה לא יסכים להסתכל בראי, אשר מציבים לו מול פניו, אלא ינסה לנפץ את הראי ואת מחזיקו. כך עשה המלך אסא, הצדיק, לחנני הרואה כשהוכיחו⁷⁷, וכך עשה יואש המלך לזכריה בן יהוידע הנביא בתוכחתו ביום הכיפורים⁷⁸, וכך עשה גם קין להבל. וישנן עוד דוגמאות רבות.

דוד אינו פועל כך.

כאשר שאול ודואג הורגים את נב עיר הכהנים אומר דוד לאביתר:

ויאמר דוד לאביתר ידעתי ביום ההוא כי שם דואג האדומי כי הגד יגיד לשאול אנוכי סבותי בכל נפש בית אביך⁷⁹ לאחר שנתן הנביא מוכיח את דוד תוכחה קשה ביותר, אומר דוד שתי מילים: "חטאתי לה!"⁸⁰

דוד מונה וסופר את העם ואחר כך מתחרט. אומר דוד: "חטאתי מאד אשר עשיתי", ובהמשך אומר דוד: "הנה אנוכי חטאתי ואנוכי העויתי, ואלה הצאן מה עשו?! תהי נא ירך בי ובבית אבי".

בכל המקרים שהזכרנו, דוד היה יכול למצוא צידוקים מדוע הוא לא חטא ומדוע אינו אשם, אך דוד בוחר שלא להסתתר מאחורי גבו של מאן דהוא. דוד אינו מחפש תירוצים וסיבות מקילות אלא מודה באופן ישיר, שהאשמה היא בו.

על דוד וכיוצא בו נאמר: "אשר נשיא יחטא"⁸²

אמר רבי יוחנן בן זכאי: אשרי הדור שהנשיא שלו מביא קרבן על שגגתו,

⁷⁴ בראשית ג, יב.

⁷⁵ בראשית ג יג.

⁷⁶ שמואל א טו, כד

⁷⁷ דברי הימים ב פרק טז ז -י.

ובעת שהיא בא מני הרואה אל אסא מלך יהודה ויאמר אליו בהשענך על מלך אכסם ולא נשענת על ה' אלהיך על כן נמלט חיל מלך אכסם מידך: הלא הפושעים והלוצים היו למלך לרוב ולכבד ולפכשים להרבה מאוד ובהשענך על ה' נתנם בידך:

כי ה' עיניו משוטטות בכל הארץ להתחזק עם לבבם שלם אליו. נספלת על זאת, כי מעתה יש עמך מלחמות!

ויכעס אסא אל הרואה ויתנהו בית הפהפכה, כי בצועף עמו על זאת, ויבצץ אסא מן העם בעת ההיא:

⁷⁸ דברי הימים ב פרק כד כ-כב

ורום אלהים לבשה את זכריה בן יהוידע הכהן ועמד מעל לעם ויאמר להם: כה אמר האלהים למה אתם עוברים את מצות ה'?! ולא תצליחו, כי עזבתם את ה' ויעזבו אתכם: ויקשרו עליו וירגמוהו אבן במצות מלך בחדר בית ה':

ולא זכר יואש מלך יהודה, אשר עשה יהוידע אביו עמו, ויהרוג את בנו, וכמותו אמר יואה ה' וידרוש:

ועיני גיטין נז ע"ב, איכה רבה פתיחתא כג: "ושבת הייתה, ויום הכפורים היה".

⁷⁹ שמואל א כב, כב.

⁸⁰ שמואל ב יב, יג.

⁸¹ דברי הימים א כא, ח.

⁸² ויקרא ד, כב. הרוי"ט ע"ב. הגמרא מסבירה שיש כאן שני לשון: לא נאמר: "אם נשיא יחטא" אלא: "אשר נשיא יחטא". ובהמשך אומרת הגמרא:

"אם נשיא שלו מביא קרבן, צריך אתה לומר מהו זדונו!".

יא. ענוותנותו של דוד

דוד ואנשיו שמרו על צאנו של נבל הכרמלי זמן ממושך. בתקופת גז הצאן שלח דוד את אנשיו לקבל את שכר שמירתם. נבל הכרמלי, סירב לבקשת אנשי דוד, ביזה את דוד, והתנהג בכפיות טובה.

בעקבות דברי נבל – דוד יוצא לבילה עם שש מאות אנשיו-חייליו, על מנת להרוג את נבל הכרמלי.

וְדָוֹד אָמַר: אֵיךְ לְשֹׁקֵר יִשְׁמְרֵתִי אֶת כָּל אֲשֶׁר לְזָהָב בְּמִדְבָּר, וְלֹא נִפְקֵד מִכָּל אֲשֶׁר לוֹ מְאוּמָה, וַיֵּשֶׁב לִי רֶעֶה תַּחַת טוֹבָה: כֹּה יַעֲשֶׂה אֶל-הַיָּם לְאוֹיְבֵי דָוִד וְכֹה יוֹסִיף, אִם אֲשִׁיֵּר מִכָּל אֲשֶׁר לוֹ עַד הַבֶּקֶר מִשְׁתֵּי־בָקִיר: אַבְיָגַיִל הַכִּיֶּרֶת אֶת קִשְׁיוֹתָיו וְרִשְׁעוֹתָיו שֶׁל בַּעֲלָהּ וְהַבִּינָה אֶת הַעֲתִיד לַקְרוֹת. אַבְיָגַיִל לָקְחָה לְחֶם, יוֹן, בִּשְׂר, חֲטִיִּים קְלוּיֹת, דְּבָלִים וְצִימוּקִים, כְּמוֹת מְרוּבָה, הַעֲמִיסָה עַל חֲמוּרִים וְהִלְכָה לְבַדָּה עִם נַעֲרִיהָ לַפְגוּשׁ אֶת דָּוִד עַל מִנְתַּ לַפְיִסוֹ. לַפְתַּע, בַּמַּצַּע הַלֵּילָה נִפְגָּשִׁים דָּוִד וְחִיָּלָיו מִצַּד אֶחָד וְאַבְיָגַיִל מִצַּד שֵׁנִי.

אַבְיָגַיִל, בְּאוֹמֵץ רַב, מִתְרִיסָה כְּנֶגֶד דָּוִד, כִּי צַד הוּא דֵּן דִּינֵי נַפְשׁוֹת בְּלֵילָה.

דוד משיב, שאין צורך לדון דיני נפשות, כיוון שנבל הוא מורד במלכות.

אומרת אביגיל לדוד: אינך מלך, לא יצא טבעך בעולם! [עפ"י מגילה יד ע"א].

נזכיר כאן, שאביגיל היא אשתו של האיש שדוד חפץ להורגו!

כמו כן, הוויכוח בין דוד לאביגיל אינו ויכוח תורני מופשט, אלא דוד מחשיב עצמו כמלך, ואביגיל טוענת כלפיו שאינו מלך, אלא עבד של שאול!

למרבה הפלא, דוד מודה לדבריה, ואף מברך אותה, על שמנעה אותו משפיכות דמים:

וַיֹּאמֶר דָּוִד לְאַבְיָגַיִל בְּרוּךְ ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר שְׁלַחְךָ הַיּוֹם הַזֶּה לְקַרְאֵתִי:

וּבְרוּךְ טַעֲמֶךָ וּבְרוּכָה אַתְּ אֲשֶׁר כָּלַתְנִי הַיּוֹם הַזֶּה מִבּוֹא בְּדָמַיִם וְהוֹשַׁע יְדֵי לִי:

אנו נפגשים כאן עם ענווה עצומה של דוד, המוכן לשנות את עמדתו בעקבות דבריה של אישה. אישה, החמושה באמת בלבד.

הודאתו של דוד לאביגיל מחייבת אותו להסביר לכל חייליו שהוא טעה: אסור להרוג את נבל כיוון שהוא – דוד, אינו מלך.

מנהיג אחר היה מתעלם או הורג את האישה הבאה מולו, להתווכח עמו על מלכותו.

דוד מתעלה כאן על הרגשתו האישית ומצליח לראות את האמת שבדבריה, ואף מברך אותה, על שהצילה אותו משפיכות דמים.

ענווה דומה אנו מוצאים בסדר-הלימוד של דוד.

דוד היה מלך כביר, אך דוד שואל את רבו מפיבושת: "יפה טיהרתני? יפה טימאתני?"

כביכול, דוד הוא תלמיד מן המניין. הגמרא מציינת, שמפיבושת היה מבייש פני דוד בהלכה, ולמרות זאת דוד היה בא בתמידות לשאלו וללמוד ממנו.

דוד מוכן בכל עת לשמוע דברי-אמת, לקבלם וליישמם. אין בלבו של דוד שמץ גאווה המסמאת את העיניים והלב, ומונעתם מדברי תורה ואמת!

⁸³ שמואל א כ"ה כא – כב.

⁸⁴ אפשר למצא מקור בוסקו לדברי הגמרא. אביגיל אומרת לדוד בלשון עתיד שהוא יהיה מלך, כלומר שהיא סוברת שכעת אינו מלך!

וְהָיָה כִּי יַעֲשֶׂה ה' לְאֹדְנֵי כָּל אֲשֶׁר דָּבַר אֶת הַטּוֹבָה עֲלֶיךָ וְצָנְךָ לְגִיד עַל יִשְׂרָאֵל: [שמואל א כ"ה ל]

ראוי לציין שאביגיל נוקטת לשון דומה ביותר ללשון של שמואל [פרק יג יד]

⁸⁵ שמואל א כה לב – לג.

⁸⁶ ראוי להזכיר כאן את גדולתה של אביגיל. אביגיל רוצה להתחתן עם דוד, [שמואל א פרק כה לא

וְנִכְרַתְּ אֶת אֶמְתְּךָ: מגילה יד ע"ב] אך בפועל, עושה אביגיל את הפעולה ההפוכה, היא מונעת את דוד להרוג את נבל – בעלה! ועיין בהגהות הגר"א במגילה יד ע"ב.

⁸⁷ ברכות ד ע"א.

יב. שונא בצע

אומר יתרו למשה⁸⁸: "ואתה תחזה מכל העם... שונאי בצע".

אחת התכונות החשובות הנצרכות למנהיג היא שנאת בצע.

מסביר רבי אלעזר המודעי⁸⁹: "שונאי בצע", אלו ששונאים ממון עצמם, ואם ממון עצמם שונאין, קל וחומר ממון אחרים⁹⁰.

אהבת־הממון תעביר את האדם מקו היושר, ותעוור את עיניו הרוחניות. אוהב ממון לא יוכל להנהיג כראוי את הציבור, לבו יפתה אחר הכסף והזהב, ושיקוליו לא יהיו נקיים מחמת תאוות הבצע.

דוד שולח משלל אויביו לעשרות ערים ביהודה⁹¹. דוד היה יכול לאסוף כסף וזהב ולהיות עשיר מופלג אך הוא מפזר את ממונו לעם ישראל⁹². דוד רדף והשיג את הגדוד העמלקי אשר החריב את עירו צקלג. דוד אינו מסכים, שרק רודפי הגדוד העמלקי יקבלו את השלל אלא הוא מחלק גם ליושבים על הכלים. ודאי שחלוקה זו ממעטת את כספו.

לאחר שמלך, דוד אוסף ואוצרות רבים ממלכי גויים אך הוא מקדיש את הכל לבית המקדש. לבו אינו נפתה להתעשרות מכיבושיו הרבים⁹³. "גם אותם הקדיש המלך דוד לה' עם הכסף והזהב, אשר הקדיש מכל הגויים אשר כבש".

לפני פטירתו דוד אומר לשלמה בנו:

וְהִנֵּה בְעֵינַי הַכִּינּוּתִי לְבֵית ה' זָהָב כְּפָרִים מֵאָה אֶלֶף וְכֶסֶף אֶלֶף אֶלְפִים כְּפָרִים, וְלִנְחוֹשֶׁת וְלַבְרָזָל - אֵין מְשַׁקֵּל, כִּי לָרוֹב הָיָה, וְעֵצִים וְאֲבָנִים הַכִּינּוּתִי, וְעַלֵּיהֶם תּוֹסִיף⁹⁴.

דוד אינו נבהל לכסף וזהב, מתחילת דרכו ועד זקנותו דוד אינו מחפש דרכים כיצד להתעשר אלא הוא מחלק את הכסף והזהב לעם או מקדיש אותו לה'⁹⁵.

כך צועד דוד בדרכם של משה ושמואל, אשר לא לקחו מאומה מהעם והיו נקיים מתאוות הבצע⁹⁶. בזכות תכונה זו - זוכה דוד להתרים את כל העם לבית־המקדש. העם רואה דוגמה אישית מדוד ותורם בעין יפה ושמח בכך שהוא מתנדב כסף רב לבית המקדש. [דברי הימים א כט פסוקים ו - ט].

⁸⁸ שמות יח, כא.

⁸⁹ מכילתא דרבי ישמעאל יתרו - מסכתא דעמלק פרשה ב.

⁹⁰ מה הכוונה "ששונאים את ממונם"?

במדברים יש כמה הסברים: שונאים לקבל ממון על ידי פסיקת בית דין, עוזבים את ממונם ועוסקים בצרכי הציבור, אינם מתרשמים ומפחדים מאנשים אלימים המאיימים על ממונם אלא דנים ביושר. שונאים לקבל ממון. המשותף לכל ההסברים הוא שהכסף אינו נמצא בראש מעינייהם.

⁹¹ שמואל א כ"ו פסוקים כו-לא.

⁹² כך דוד עושה גם לאחר שהוא מולך:

וַיִּחַלֶּק לְכָל הָעָם לְכָל הַמָּוֶן יִשְׂרָאֵל לְמַאִישׁ וְעַד אִשָּׁה לְאִישׁ חֶלֶת חֶלֶת לָחֶם אֶחָת וְאֶשְׁפָּר אֶחָד וְאֶשְׁיִשָּׂה אֶחָת וַיִּלַּךְ כֹּל הָעָם אִישׁ לְבֵיתוֹ: [שמואל ב ו' כא] אשפר הוא ששית של פר ואשישה היא ששית של איפה. לחלק לכל עם ישראל, חלה אשפר ואשישה, אין זה דבר של מה בכך!

⁹³ שמואל ב ח' יא.

⁹⁴ דברי הימים א כ"ב יד.

⁹⁵ שלמה הולך בעקבות אביו: מלכים א פרק ג יא

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֵלָיו וַעֲשֵׂה אֶת הַדָּבָר הַזֶּה וְלֹא שְׂאֵלְתָּ לְךָ יָמִים כְּבִים וְלֹא שְׂאֵלְתָּ לְךָ עֹשֶׂר וְלֹא שְׂאֵלְתָּ נָפֶשׁ אוֹיְבֶיךָ וְשְׂאֵלְתָּ לְךָ חֶבְיִן לְשֹׁמֵעַ מְשֻׁפָּט:

⁹⁶ במדבר ט"ז טו:

וַיִּמַר לְמֹשֶׁה קַדֵּם וַיֹּאמֶר אֵל ה': אַל תִּפְּן אֶל מִנְחָתְךָ, לֹא תִסּוּר אֶחָד מֵהֶם נְשִׂאתִי וְלֹא תִרְעַתִּי אֶת אֶמֶד מֵהֶם: שמואל א י"ב ג:

הַנְּנִי עֲנוּ בִי נְגִיד ה' וַיְנַגֵּד מְשִׁיחוֹ אֶת שׁוֹר מִי לְקַחְתִּי וְנִסּוּר מִי לְקַחְתִּי וְאֶת מִי עֲשֵׂקְתִּי אֶת מִי בְצוּתִי וּמִי מִי לְקַחְתִּי כִּפֹּר וְאֶעֱלִים עֵינַי בּוֹ וְאֶשִׁיב לְכֶם:

ג. כיצד מגיע דוד למלוכה?

שמואל הנביא מושח את דוד למלך על ישראל⁹⁷. מכאן ואילך דוד יודע ידיעה ברורה, שהוא יהיה למלך על ישראל.

כיצד פועל דוד לאחר הודעה זו של שמואל?

מתחילה דוד אינו עושה מאומה. הוא ממשיך לרעות את צאנו של ישי אביו, עד ששאל אומר לישו⁹⁸:

וַיִּשְׁלַח שְׁאוּל מַלְאָכִים אֶל יִשְׁי וַיֹּאמְרוּ: שְׁלַחָה אֵלַי אֶת דָּוִד בְּנֶךְ אֲשֶׁר בְּצֵאן.

מכאן ואילך, חלק מזמנו, דוד נמצא אצל שאול, מנגן ומסיר משאול את הרוח הרעה, וחלק מהזמן דוד ממשיך את מלאכתו הראשונה ברעיית הצאן.

כך מתנהלת שגרת־חיויו של דוד, עד שפולשתים נאספים למלחמה, ובראשם – גלית. גלית מחרף ומגדף את ישראל ואומר⁹⁹: בָּרוּ לָכֶם אִישׁ, וַיֵּרֶד אֵלָי:

כוונתו של גלית היא לשאול¹⁰⁰. שאול עומד חסר־אונים מול עצמתו של גלית.

דוד יוצא לקרב להציל את ישראל, ואת – שאול ומלכותו [דבר המרחיק אותו מהמלוכה].

בהמשך, שאול מסך את רגליו במערה, דוד ואנשיו נמצאים בעומק המערה, אנשי דוד רוצים להרוג את שאול. דוד אינו נותן להם לגעת בשאול. לזו ז' בלבד, אלא לבו מכה אותו על אשר כרת את כנף מעילו של שאול¹⁰¹

לאחר מכן אבישי ודוד חודרים למחנה שאול באמצע הלילה, אבישי רוצה להרוג את שאול ודוד לא מאפשר לו להשחית את שאול¹⁰².

דוד בורח אל אכיש, מלך גת, ומתחפש לאויב ישראל. אכיש מלך גת יוצא להלחם בשאול. דוד עושה את כל המאמצים לצאת למלחמה זו¹⁰³.

מה תכנן דוד לעשות במלחמה זו?

מסתבר, שדוד היה מכה את אכיש ואת הפולשתים בעיצומה של המלחמה, וצדקו דברי שר־אכיש מלך גת¹⁰⁴:

וַיִּקְצְפוּ עָלָיו שְׂרָי פְּלִשְׁתִּים וַיֹּאמְרוּ לוֹ שְׂרָי פְּלִשְׁתִּים הִשָּׁב אֶת הָאִישׁ, וַיָּשׁוּב אֶל חֲקוּמוֹ, אֲשֶׁר הִפְקְדָתוֹ שָׁם, וְלֹא יָרַד עִמָּנוּ בַּמִּלְחָמָה, וְלֹא יִהְיֶה לָּנוּ לְשֹׁטֵן בַּמִּלְחָמָה, וּבִפְתָּה יִתְבַּרְּךָ זֶה אֶל אֲדוֹנָיו? הֲלוֹא בְּרָאשֵׁי הָאֲנָשִׁים הָהֵם!

במשך כל מלכות שאול, דוד אינו מנסה לפגוע בשאול, דוד רואה את שאול כמשיח ה'¹⁰⁵, ואדרבה, דוד מגונן עליו פעם אחר פעם, אף שברור, שמלכותו של דוד תלויה בסיום מלכותו של שאול. על ידי פעולותיו דוד מרחיק את אפשרות מלכותו. כל זאת – אף שדוד נרדף למוות על ידי שאול, ואף שדוד החשיב עצמו למלך [כך אמר

דוד לאביגיל בהקשר לנבל בעלה, מורד במלכות הוא, ולא צריך לדנו¹⁰⁶].

המהלך, אשר הודות לו זוכה דוד למלוכה ממשית, הוא כאשר דוד יוצא למלחמה בתוך צבאו של אכיש, וכוונתו להציל את שאול מתבוסה! דוד מכניס את עצמו ואת צבאו לסיכון עצום משני צבאות, מצבאו של אכיש, ומצבאו של שאול.

התנהלות מופלאה זו מעוררת השתאות לגדולת נפשו של דוד.

⁹⁷ שמואל א ט"ז יג.

⁹⁸ וַיִּשַׁח שְׁמוּאֵל אֶת כֶּבֶד הַשָּׁמֶן וַיִּמְשַׁח אוֹתוֹ בְּקֶרֶב אֶמְיִי וַתִּצְלַח רוּחַ ה' אֶל דָּוִד מִבְּיּוֹם הַהוּא וַמְעַלְהָ יַעֲקֹב שְׁמוּאֵל וַיִּלַּךְ הַכֹּהֵן:

⁹⁸ שמואל א ט"ז יט.

⁹⁹ שמואל א י"ד ח.

¹⁰⁰ רש"י שם. שהרי שאול היה משכמו ומעלה גבוה מכל העם – הוא המתאים להילחם עם גלית.

¹⁰¹ שמואל א כ"ד ג – ה.

¹⁰² שמואל א כ"ז ז – ט.

¹⁰³ שמואל א פרקים כז כח.

¹⁰⁴ שמואל א כ"ט ד.

¹⁰⁵ שמואל א כ"ו ט.

¹⁰⁶ מגילה יד ע"ב.

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: מיום שברא הקדוש ברוך הוא את עולמו, לא היה אדם שהודה להקדוש ברוך הוא, עד שבאתה לאה והודתו, שנאמר: הפעם אודה את ה'¹⁰⁸.

ר' פנחס ור' לוי ור' יוחנן בשם ר' מנחם דגליא:

לעתיד לבוא כל הקרבנות בטלין וקרבת-תודה אינה בטלה לעולם,

כל ההודיות בטלין, והודיות תודה אינה בטלה לעולם,

היינו הוא דכתיב¹⁰⁹: קול ששון וקול שמחה, קול חתן וקול כלה, קול אומרים: הודו את ה' צבאות כי טוב¹¹⁰...

הכרת הטוב כלפי הקב"ה וכלפי אדם היא אחת המידות המשובחות ביותר. בכל הקרבנות קיימת חובה מסוימת להבאתם. קרבן תודה – אין חובה להביאו. אם רוצה אדם להודות לקב"ה על חסדו יביא קרבן תודה. ולכן כל הקרבנות עתידים להיבטל, חוץ מקרבן-תודה שכל-כולו בא מרצון ההודאה הפנימי של האדם, ולא מכפייה חיצונית.

בדוד, אנו מוצאים את מדת הכרת הטוב באופן בולט.

דוד זכר את החסד שעשה עמו יונתן ולכן דוד שואל:

וַיִּאמֶר דָּוִד: הֲכִי יֵשׁ עוֹד אֲשֶׁר נִתַּר לְבֵית שְׂאוּל, וְאַעֲשֶׂה עִמּוֹ חֶסֶד – בְּעֵבֹר יְהוֹנָתָן?¹¹¹

כמו-כן, דוד זוכר את החסד שעשה עמו ברזילי הגלעדי, ולכן מבקש דוד להכיר לו טובה. ברזילי מסרב ואז דוד נענה להצעת ברזילי הגלעדי לגמול טובה לכמהם, בן ברזילי¹¹².

בצוואתו האחרונה מצווה דוד את שלמה בנו לגמול טובה לבני ברזילי הגלעדי¹¹³.

דוד חשש מפני שאול ושם את אביו ואמו ומשפחתו אצל מלך מואב. מלך מואב בגד בדוד והרג את כל משפחתו. אח אחד של דוד הצליח להימלט למלך בני עמון ומצא שם מקלט. נחש מלך בני עמון לא הרגו ולא הסגירו למלך מואב¹¹⁴. דוד זכר חסד זה, ועל-כן הוא שלח מנחמים לחנון בן נחש לנחמו על מות אביו¹¹⁵.

מעל כל ההודאות, מתנשאת הודאתו של דוד לקב"ה במזמורי תהילים רבים.

משפחתו של דוד ריחקה אותו וביזתה אותו. שאול בגד בו, דואג בגד בו, אנשי קעילה בגדו בו, מלך מואב בגד בו, אחיתופל בגד בו, בנו אבשלום בגד בו, ובעקבות אבשלום, עם ישראל בגד בו לתקופה קצרה, החכמים בבית המדרש היו מביישים אותו בכך ששאלו אותו: דוד, מה דינו של הבא על אשת איש¹¹⁶?! שונאי החינם של דוד היו רבים משערות ראשו¹¹⁷. אין קץ לצרות שדוד עבר.

למרות כל זאת, דוד אינו טוען, שהקב"ה גמל עמו רעה, אלא הוא מודה בפנה מלא לקב"ה על כל הטוב אשר גמלו.

¹⁰⁷ שמעתי מאחי הרב יהודה מאל.

¹⁰⁸ ברכות ז ע"ב; בראשית כט, לה.

¹⁰⁹ ירמיהו ל"ג יא.

¹¹⁰ ויקרא רבה פרשה כז יב.

¹¹¹ שמואל ב ט א.

¹¹² שמואל ב יט.

¹¹³ מלכים א ב.

¹¹⁴ מדרש תנחומא [בובר] לפרשת "וירא" פסקה כ"ה, במדבר רבה י"ד א. כך מפרשים רש"י ורד"ק [שמואל ב י' בתחילת

הפרק] את רצונו של דוד לנחם את חנון.

¹¹⁵ שמואל ב י.

¹¹⁶ בבא מציעא נט ע"א:

דרש רבא: מאי דכתיב [תהלים ל"ה טו] ובצלעי שמחו ונאספו... קרעו ולא דמו?

אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא: רבוננו של עולם, גלוי ידוע לפניך שאם היו מקרעים בשרי לא היה דמי שותת לארץ. ולא עוד, אלא אפילו בשעה שעוסקין בנגעים ואהלות אומרים לי: דוד, הבא על אשת איש מיתתו במה? – ואני אומר להם: מיתתו בחנק, ויש לו חלק לעולם הבא, אבל המלכין את פני חברי ברבים – אין לו חלק לעולם הבא

¹¹⁷ תהלים סט ה.

טו. מעלתו של דוד

אומרת הגמרא¹¹⁸:

נאמר בדניאל¹¹⁹

חָזָה הָיוּת עַד דֵּי כְרִסְוֹן רְמִיּוֹ וְעֵתִיק יוֹמִין יִתְּב לְבוּשָׁה כְּתֵלַג חֲזָר וְשָׁעַר רְאֵשָׁה פְּעָמַר נָקֵא כְרִסְיָה שְׁבִיבִין דֵּי נוֹר גְּלָגְלוּהִי נוֹר דְּלָק:

[תרגום: רואה הייתי עד אשר כסאות הושמו – הוטלו, ועתיק ימים ישב, לבושו כשלג לבן ושער ראשו כצמר נקי, כסאו שביבי אש, גלגליו אש בוערת.]

כתוב אחד אומר: כרסיה שביבין דנור, וכתוב אחד אומר – עד די כרסון רמיו ועתיק יומין יתב! [בכתוב אחד מופיע לשון יחיד – כורסה, ובכתוב שני מופיע לשון רבים – כורסאות] – לא קשיא: אחד – לו, ואחד – לְדָוִד.

כדתניא: אחד לו ואחד לְדָוִד, דברי רבי עקיבא. [לו – המכוון לקב"ה!]

אמר לו רבי יוסי הגלילי: עקיבא! עד מתי אתה עושה שכינה חול! אלא: אחד לדין ואחד לצדקה.

הגמרא אמנם אומרת, שרבי עקיבא חזר בו, אך מחשבה ראשונה של רבי עקיבא מלמדת אף היא על מעלתו של דוד.

"בן יהוידע" [חידושים על הש"ס, לרבנו יוסף-חיים, מחבר ה"בן איש חי"] מסביר, שרבי עקיבא לא חזר בו. כוונתו של רבי עקיבא הייתה, שכיסא אחד מיועד להנהגת הקב"ה את עולמו במידת התפארת, והכסא השני מיועד להנהגת הקב"ה את עולמו במידת המלכות.

[הקב"ה מנהיג את עולמו באופנים שונים. אחד מהאופנים נקרא: "תפארת", ואופן שני נקרא: "מלכות" ויש עוד אופנים שונים של הנהגת הקב"ה.]

דוד המלך מייצג את מידת המלכות באופן מושלם. זוהי כוונת רבי עקיבא "כסא לדוד".

רבי יוסי הגלילי חשש, שהשומעים לא יבינו את עומק דברי רבי עקיבא ויפרשו אותם כפשטם, ולכן הוא חלק עליו. רבי יוסי הגלילי אומר: כיסא אחד – לדין, דין זוהי מידת המלכות, כיסא אחד – לצדקה, צדקה זו מידת התפארת.

כלומר רבי יוסי הגלילי אומר כדברי רבי עקיבא, אלא ששפתו של רבי יוסי הגלילי מונעת טעויות.

למדנו, עד היכן מגיעה מעלתו של דוד לדעתם של רבי עקיבא ורבי יוסי הגלילי.

¹¹⁸ חגיגה יד ע"א.

¹¹⁹ פרק ז' ט'.

מדרגות ציון וירושלים/הרב אלקנה ליאור



ממרומי הר הזיתים, מבית אורות, הצופה על מקום מקדשנו נקראים אנו לבירור לעומק של מושגי ציון וירושלים. נפתח בסתירה שלא קשה להבחין בה, אך לעיתים מתוך שגרת הלשון איננו נותנים את לבנו אליה, בין משפט מפורסם מתפילת מוסף של שלוש רגלים: "הביאנו לציין עירך ברינה ולירושלים בית מקדשך בשמחת עולם" לבין משפט שאף הוא שגור בלשוננו ועוד הרבה יותר מקודמו, בברכת המזון: "ברכת ירושלים אנו מבקשים: 'רחם נא ד' אלוקיננו...ועל ירושלים עירך ועל ציון משכן כבודך...'". והנה אנו שמים לב שהעיר מכונה פעם אחת ציון ופעם אחרת ירושלים! וכן המקום החשוב ביותר מכונה פעם אחת משכן כבודך ופעם אחרת בית מקדשך! מה פשר הגדרות שונות אלו? האם אינן סותרות זו את זו? והאם יש קשר בין ציון למשכן כבודך ובין ירושלים לבית מקדשך?

דגל ירושלים

ראשית נפתח, על קצה המזלג, במושגי ציון וירושלים. מפורסמים דברי מרן הראי"ה קוק זצ"ל במאמרו דגל ירושלים¹, שציון היא מילה בעלת משמעות רחבה ומשתנה והיא מסמלת גם את הארץ כולה לא רק את העיר, וכן את בניינה החומרי-הלאומי, בחינת משיח בן יוסף, ואילו ירושלים מסמלת את הבחינות העליונות יותר של קדושה ומלכות בבחינת משיח בן דוד. זו ההבנה הרווחת בינינו. בוודאי בהשפעת דברי קדשו אלו של מרן הרב זצ"ל ויתכן גם מתוך לשון פייטוי וקיינותיו של רבי יהודה הלוי כדוגמת: "ציון הלאו תשאלי לשלום אסיריך".

נקודת ציון הפנימית

אולם בכתבי הרב עצמם ישנה התייחסות מפורשת לכך שישנן 2 מדרגות בבחינת ציון, ויש בחינה פנימית יותר הנקראת בכתבי הרב: נקודת ציון הפנימית. ע"פ הגמ' ביומא (נד): האומרת, שלדעת חכמים "מציון נברא העולם" על פי הפסוק "מציון מכלל יופי" - ממנו מוכלל יופיו של עולם. שם הכוונה לאבן השתיה שממנה הושתת כל העולם, שהיא וודאי הנקודה היותר פנימית בבית המקדש. ראייה נוספת לכך שלעיתים ציון מתייחסת לבחינה הפנימית יותר, ניתן ללמוד מהמהר"ל (נצח ישראל פ"ד) הדורש על הפסוק (מיכה ג): "ציון שדה תחרש וירושלים עיים תהיה והר הבית לבמות יער" ששלוש פורעניות אלו באו כנגד שלוש מחנות, וכתב שירושלים היינו מחנה ישראל והר הבית היינו מחנה לווי' וא"כ ציון היינו מחנה שכניה שהוא החלק המקודש מבניהם. כמו כן, בפיוט ההושענות הפותח במילים "הושענא אבן שתיה"⁴ אנו אומרים: "הושענא ציון המצוינת" וברור שהכוונה שם לנק' ציון הפנימית שהיא אבן השתיה.

¹ בפרט ברכת המזון שבבילי הסדר, שמשום המצווה שקרבן פסח יאה נאכל על השובע מתחייבים בה מדאורייתא שהרי כתוב: "ואכלת ושבעת וברכת" - רק כששבעים חיבה מהתורה.

² מאמרי הראי"ה חלק ב' במאמר דגל ירושלים (לונדון): "ציון" ו"ירושלים", הן זו אצל זו, מאז מראשית תולדותנו התבלט שם ציון אצל ההבטאה של מלכותנו, כחנו העולמי, שהוא הנהו גם כן ודאי קדוש מצד עצמו". ועוד במאמרי הראי"ה חלק א', "המספד בירושלים" כותב הרב: "כן הכין בישראל ביחוד שני אלה הכחות, הכח המקביל לערך הגוף האנושי, השוקק לטובת האומה במעמדה ושכלולה החומרי, שהוא הבסיס הנכון לכל התכניות הגדולות והקדושות שישראל מצויינים בהן, להיות עם קדוש לד' אלקי ישראל, להיות גוי אחד בארץ לאור גוים, והצד השני עצם הכח לשכלול הרוחניות בעצמה".

³ אורות, זרעונים ד': "לעתיד יוחל הבנין מפנימותו. מנקודת ציון ילך הלך והתפשט עד חוצות יהודה וגבולות ישראל. "היטיבה ברצונך את ציון תבנה חומות ירושלים". וכן באורות ישראל א', סז: "זאת היא מדרגת נקודת ציון".

⁴ זה פיוט המביא על פי סדר הא"ב כינויים רבים שבכולם הכוונה לקדוש הקדשים.

א"כ ברור שיש 2 מדרגות לציון. לעתים קודם לירושלים ולעתים מעליה. עפ"ז מתיישבת השאלה הראשונה ששאלנו בנוגע לסתירה: כשהעיר מכונה 'ציון' הכוונה למדרגה הנמוכה ואילו כשהעיר מכונה 'ירושלים' - הכוונה ב'ציון' למדרגה הפנימית. א"כ במטבע לשון שתקנו לנו אנשי כנסת הגדולה, בברכת המזון כנ"ל וכן בתפילת ימים נוראים: "ותמלוך ד' אלוקינו מהרה לבדך על כל מעשיך בהר ציון משכן כבודך ובירושלים עיר קדשך" מייחסים את ציון למקום המקודש יותר. ואילו בתפילת מוסף של שלוש רגלים, כנ"ל, מייחסים לכך את ירושלים⁵ בניגוד לתפיסה הרווחת יותר ביחס לציון שהיא הבחינה הלאומית, הנמוכה יותר.

בתפילת שמונה עשרה שאנו מתפללים שלוש פעמים ביום, בברכת העבודה אנו מתכוונים לבחינה הפנימית כלשון "המחזיר שכינתו לציון". והשכינה ודאי שורה במקום המקודש ביותר. וכן הגמ' (מגילה יז): נוקטת לשון של סדר ביחס לתפילת שמונה עשרה. ללמדנו שהיא מבטאת תהליך מאד מסודר, "שמעון הפקולי הסדיר י"ח ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה" ומאריכה הגמ' לנמק ולהביא מקורות לסדר הברכות. א"כ ברור שאם ציון מגיעה בתפילת י"ח אחרי בונה ירושלים מתכוונים למדרגה גבוהה יותר בתהליך הגאולה.

משכן ומקדש

כעת ניגש להשיב על השאלה הנוספת. מדוע מכונה המקום המקודש ביותר בכינויים שונים ומה משמעותם⁶. נראה להבין זאת ע"פ הגמ' בעירובין (ב). האומרת: "אשכחן **מקדש דאיקרי משכן ומשכן דאיקרי מקדש** בשלמא מקדש דאיקרי משכן דכתיב: 'ונתתי (את) משכני בתוכם' אלא משכן דאיקרי מקדש מנלן אילימא מדכתיב 'ונשאו הקהתים נושאי המקדש והקימו את המשכן עד בואם' ההוא בארון כתיב אלא מהכא: 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם'". זאת אומרת שגם לבית המקדש בירושלים יש בחינה של משכן וגם למשכן במדבר ובשילה יש בחינה של מקדש.

על מנת להבין את הדברים, ראשית יש להתבונן בהבדל הפשוט שבין משכן לבית, אח"כ בין המושגים 'כבוד ד' ל'קדושה', ואח"כ איך כל אחד מהם קשור לשמו, לציון ולירושלים. קודם כל, במובן הפשוט של המילה, משכן מבטא מבנה עראי, זמני. כפי שאכן היה המשכן במדבר ובשילה, ואילו בית מבטא מבנה יציב וקבוע כפי שהיה מקדש שלמה בירושלים. א"כ, בית המקדש מבטא את קדושת המקום הקבועה והיציבה⁷, ומשכן מבטא את גילוי השראת השכינה, כפי שמופיע בנוסח חז"ל צמד המילים "משכן כבודך", 'כבוד ד' זהו ודאי גילוי והופעה שלימה של שכינה כפי שכתוב בסיום הקמת המשכן "וכבוד ד' מלא את המשכן" (שמות מ). מעניין לשים לב לכך שבחינת ציון הפנימית, 'משכן כבודך', מוזכרת בדרך כלל בלשון של שכינה⁸, לדוגמא: "המחזיר שכינתו לציון" או "והשב שכינתך לציון עירך", ואילו ירושלים מוזכרת בדרך כלל בהקשר של הקדושה, לדוגמא: "ובנה ירושלים עיר הקודש" ו"לירושלים בית מקדשך" ועוד.

⁵ וודאי שיש עוד לתת את הדעת מדוע בברהמ"ז זה כך ובתפילת מוסף בניסוח אחר.

⁶ אמנם הרב (אגרות ראי"ה חלק ד', א'רעז) מבאר לעומק את הדברים, אך לא נכנסנו לכך במסגרת זו. וז"ל: "ועד"ת שהעיר שציון היא מדה יותר פנימית מירושלים, זהו דבר פשוט וכל מתחיל בקבלה יודע, שציון מדת צדיק יס"ע וירושלים היא במלכות, אבל יש גם בחי' ירושלים עליונה בבנינה, אלא שא"ז מענינו, שלעומת זה יש ג"כ בחי' ציון שם, שהוא עוד יותר פנימית. אבל עיקר הדבר הוא: כמו שימות החול הם לעומת המדות כולן ו"ק, והשבת בחי' מלכות שהיא אחרונה, ומ"מ מטעם זה עצמו קדושת ש"ק יותר מתגלה בעולם, מפני שגובהן של המדות העליונות אינו מניח להן לגלות קדושתן בעולם רק מדת מלכות ראוי' לכך, ובשביל כך קדושת שבת היא כ"כ חמורה. כמ"כ מתוך שמדת ציון היא פנימית אינה בעוה"ז ניכרת בקדושתה, ע"כ היא כאן מקום הממלכה, ולא מקום המקדש כמפורסם לעומדים בעה"ק, ובודאי הקדושה היותר פנימית מקדשת גם המלכות הארצית, אבל מדת ירושלים מפני שהיא חיצונה לגבי ציון בשרוש שלה, היא למטה מתגלה בכח הקדושה, וע"כ אנו אומרים: לציון עירך ולירושלים בית מקדשך, ואע"פ שיש דבר ד' שהוא בחי' נבואה מנו"ה למטה מתורה שבכ' שהיא מדת ת"ת, מ"מ יש ג"כ בחי' דבר ד' שהוא שורש הבריאה ומקור התורה מן השמים, ובדבר ד' שמים נעשו, שכולל ג"כ השמים העליונים, והדברים עתיקים" עכ"ל.

⁷ כפי שפסק הרמב"ם קדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא וכן ידועה לישראל דגמ' "קדוש לעולם קיים".

⁸ בנוסחי התפילה. אינני מתכוון לפסוקים מהתנ"ך.

מדרגות בשכינה

מאיך, כתוב במדרש⁹ "לעולם אין השכינה זזה מכותל מערבי, שנאמר: "הנה זה עומד אחר כותלנו". ואילו בגמ' כתוב ששכינה גלתה עם ישראל: "עשר מסעות נסעה שכינה שכינה" (ר"ה לא), ולעיתיד לבוא¹⁰ "הקדוש ברוך הוא שב עמך מבין הגליות" (מגילה כט)! אלא ברור וודאי שיש מדרגות ואפי' מדרגות רבות ברמת השראת השכינה, ויש לומר¹¹ שברמה הבסיסית שכינה לא זזה, אולם ביחס לרמה הגבוהה שלה, אנו מתפללים להשבת השכינה לציון.

כבוד ד' וקדושה

תוספת הבנה בשתי בחינות אלו - שכינה וקדושה - ננסה להבין דווקא מתוך החורבן, מההעדר. בחורבן קרו שני דברים; האחד: הבית נהרס, העצים והאבנים חרבו¹², אך הקדושה נשארה במקום. דבר שני: "גלה יקרנו ונטול כבוד מבית חיינו¹³". קדושת המקום לא בטלה, ומאיך גלתה השכינה. יש להבין: אם הקדושה נשארה, מה בכך שגלתה השכינה? ומאיך, אם יש התגלות שכינה, לשם מה צריך את קדושת המקום?! אלא ברור שיש כאן שתי בחינות שאי אפשר לזוז בלא זו, והן שתי הבחינות 'משכן' ו'מקדש'. משכן מבטא את התגלות כבוד ד', 'משכן כבודך'. אך כבוד ד' לא יכול להתגלות באופן שלם בכל מקום, וצריך לשם כך מקום מקודש: "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם". היכולת לקדש מקום פיזי, חומרי, בעולם הזה שבו תוכל להופיע השכינה הוא בחינת מלכות בית דוד. שלמה המלך קידש את המקום - "היתה יהודה לקדשו". בחינה זו מסמל בית המקדש והעיר ירושלים הנקראת בפי הנביא ישעיה (נג, א) ובמסבע חז"ל בברכת בונה ירושלים: "עיר הקודש". אולם יש עוד בחינה, והיא התגלות השכינה - "משכן כבודך", ויתכן שהשם ציון הוא זה שמסמל ומופיע אותה. יתכן שזו בחינת יוסף הגבוהה¹⁴, נקודת ציון הפנימית. "אוהל שיכן באדם" זו משכן שילה זו בחינת המשכן שבמקדש, היסוד להשראת השכינה. יש לדברים אלו סמך בדברי ה"שפת אמת" (פרשת ויחי תרמ"ז): "והוא מתעורר בכוחו של יוסף לכן כתי' ברכות אביך ולא ברכתי. וזהו מוסף שבת כמ"ש תמידין כסדרן מוספים כהלכתן. כי התמידים יש להם סדר מסודר. ובשבתות וי"ט יש מוסף שהוא שינוי שלא בהדרגה ולמעלה מן הטבע. לכן איתא שבת הוא מעין עוה"ב. והארה זו א"י להיות בעוה"ז בקביעות רק לפעמים יש התגלות לפי שעה. וזה מנוחה ונחלה דרשו חז"ל מנוחה זו שילה נחלה ירושלים. כי ירושלים היא בחי' יהודה והעוה"ה שהיא בנין קבוע כמ"ש ירושלים בין הגוים שמת'. והיא חומה המבדלת בין ישראל לעמים. אכן בחי' משכן שילה הוא מקום שאין התנגדות האומות מגיע שם כלל וזהו בחי' השבת שנקרא מנוחה. וכ' ביוסף עלי עין שהוא למעלה מבחי' יצב גבולות עמים שאין מגע נכרי שם כלל לכן נק' מנוחה. לכן לא הי' בקביעות רק לפי שעה כנ"ל¹⁵".

⁹ שמעתי מאחי הרב יהודה מאל.

¹⁰ לשון הגמ' במגילה כט ע"א: "תניא רבי שמעון בן יוחי אומר בוא וראה כמה חביבין ישראל לפני הקדוש ברוך הוא שבכל מקום שגלו שכינה עמך גלו למצרים שכינה עמך שנאמר הנגלה נגליתי לבית אביך בהיותם במצרים וגו' גלו לבלל שכינה עמך שנאמר למענכם שלחתי בבלה ואף כשהן עתידין ליגאל שכינה עמך שנאמר ושב ה' אלהיך את שבותך והשיב לא נאמר אלא ושב מלמד שהקדוש ברוך הוא שב עמך מבין הגליות".

¹¹ כך גם ראיתי מפורש באחד מספרי השו"ת.

¹² כלשון המדרש איכה רבה ב': "ששפך הקב"ה חמתו על עצים ואבנים ולא על ישראל, הה"ד: 'ויצת אש בציון ותאכל יסודותיה'".

¹³ בנוסח מוסף של ר"ח שחל בשבת.

¹⁴ ידוע שציון בגימטריה יוסף, וכן משכן שילה היה בחלקו של יוסף. וכנראה שבחינתו בתוך כל ישראל היא המוכשרת להשראת השכינה בישראל בבחינת משכן שבמקדש.

¹⁵ ועוד בהמשך שם, תרמ"ח: "זה הי' בנין בהמ"ק ולכן הי' צריך מחיצה והבדל להיות השראת השכינה אפי' בעוה"ז. כמ"ש עדות היא שהשכינה שורה בישראל. וזה הי' בחי' יהודה והשבטים בחי' עבדי אלקי אביך. והיא בחי' ימי המעשה. ואמת כי קדמה משכן שילה שמקודם היו צריכין בני' לקשר עצמם בבחי' בניים. והשאיר להם ברכה להמשיך הקדושה גם בבחי' עבדים".

קידשה לעתיד לבוא

עפ"ז ניתן להבין יותר לעומק את דברי הרמב"ם בהלכות בית הבחירה (פ"ו הט"ז) שכשמבאר מדוע קדושת המקדש וירושלים קידשה לעתיד לבוא: "ולמה אני אומר במקדש וירושלים קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא ובקדושת שאר א"י לענין שביעית ומעשרות וכיוצא בהן לא קדשה לעתיד לבוא? לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה **ושכינה אינה בטלה** והרי הוא אומר והשמותי את מקדשיכם ואמרו חכמים אע"פ ששוממין בקדושתן הן עומדים". בהבנה פשוטה נראית כוונתו שהקדושה היא בגלל השכינה שאינה זזה לכן מכוחה גם הקדושה נשארה. אך לאור הנ"ל נראה להבין כך: יסוד הקדושה הוא לא מכח השכינה אלא מכח שלמה המלך שקידש כפי שכתב קודם לכן. "מפני השכינה" יש להסביר שזו הסיבה למענה שלמה היה צריך לקדש מקום, כי השכינה צריכה מקום מקודש להתגלות בו. העניין הוא במקום קבוע ויציב בעולם הזה (וזהו כוחה של מלכות בית דוד כנ"ל). לכן ברור ש"קדושתן אע"פ שהם שוממים", גם כי שכינה ברמה בסיסית מעולם לא זזה ממקומה, וגם כי להופעת שכינה כפי שהיתה במקדש וכפי שתהיה במקדש השלישי צריך מקום קדוש שקדושתו לעולם, אשר אליו גם תשוב השכינה¹⁶. זוהי לענ"ד כוונת הרמב"ם "לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה **ושכינה אינה בטלה**".

נחמת ציון ובנין ירושלים

תפילתנו היא להשבת 2 הבחינות הנ"ל: א' - נחמת ציון. חזרת השכינה לציון. (מעניין שבלשון חז"ל בתפילה, הדבר מנוסח בדרך כלל בלשון נחמה. יתכן ומאחר שהשכינה היא מציאות חיה בישראל, וגלתה עמנו לכל הגלויות ממילא שייך בה לשון נחמה). ב' - בנין ירושלים. תפילתנו היא "והראנו בבניינו", ולא על השבת קדושתו, כי היא מעולם לא בטלה ממנו שהרי אף בזמן הזה, אסור לטמא להיכנס למקום האסור לו¹⁷. נסיים בחתימה המיוחדת של ברכת "נחם" שאומרים במנחה של ט' באב¹⁸ "ברוך אתה ד' מנחם ציון ובונה ירושלים". בב"א.

לסיים, הבהרה חשובה לקורא: מאמר זה מראה שאף לציון יש משקל ובחינה עמוקה ומשמעותית בקודש פנימה, מתוך התבוננות במטבע לשון חז"ל "ציון משכן כבודך", שלא כפי התפיסה הרווחת המשייכת את ציון למה שמכונה "ציונות" בלבד. לא הורחב כאן על מעלתה של ירושלים כי היא מן המפורסמות. כמו כן, כל המהלך מבוסס על העמקה בפשט מטבע לשון חז"ל בברכות ובתפילות ואין כאן כל התיימרות לבאר את המושגים לעומק בצורה מובנית על פי החכמה הפנימית, אותה טרם למדתי.

¹⁶ ומובן מדוע מסתייע הרמב"ם מציטוט זה מהמשנה במסכת מגילה.

¹⁷ ע"פ סוגי הטמאים ודירוג שלוש המחנות, כפי שפסק הרמב"ם ואין כאן המקום להאריך.

¹⁸ וכן בהזכרת שבת שבברכת המזון: "והראנו ד' אלוקינו בנחמת ציון עירך ובבנין ירושלים עיר קדשך".

אקטיביזם שיפוטי/עוז פולמן



לאחרונה אנו רואים, שבג"צ עובר יותר ויותר מתפקיד של בית משפט עליון הבא להחיל את חוקי הכנסת במציאות המורכבת של היום יום ע"י מתן פרשנויות לחוקים הקיימים, למחוקק בפני עצמו שמבקר ומתערב בתפקידה של הכנסת לחוקק חוקים, גם כשהדבר נוגד באופן מוצהר את דעת רוב הציבור בישראל. לכן, ראיתי לנכון לדון מה דרכה של היהדות בסוגיה זו, ואיזו רמת אקטיביות מסורה לשופט ולבית דין (כגון הסנהדרין)?

פרשת המלך

"וַיִּתְקַבְּצוּ כָּל זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיָּבֹאוּ אֶל שְׁמוּאֵל הַרְמָתָה: וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו הִנֵּה אַתָּה זָקֵנָה וּבְנֶיךָ לֹא הִלְכוּ בְּדַרְכֶיךָ עִתָּה שִׁימָה לָנוּ מֶלֶךְ לְשֹׁפְטֵנוּ כְּכָל הַגּוֹיִם: וַיַּרְע הַדָּבָר בְּעֵינֵי שְׁמוּאֵל כְּאֲשֶׁר אָמְרוּ תָנֶה לָנוּ מֶלֶךְ לְשֹׁפְטֵנוּ וַיִּתְפַּלֵּל שְׁמוּאֵל אֶל ה': וַיֹּאמֶר ה' אֶל שְׁמוּאֵל שְׁמַע בְּקוֹל הָעָם לְכָל אֲשֶׁר יֹאמְרוּ אֵלֶיךָ כִּי לֹא אֶתְּךָ סָאֵסוּ כִּי אֲתִי סָאֵסוּ מֶלֶךְ עָלֵינוּ:¹

רבים מן הראשונים דנו בשאלה מדוע היתה רעה בעיני שמואל בקשת המלך? הרי זו מצווה מפורשת בתורה: "כי תבא אל הארץ אשר ה' א-להיך נתן לך וירשתה וישבתה בה ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבתך: שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' א-להיך בו מקרב אחיך תשים עליך מלך לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא:²" א"כ, מה רע בבקשת העם?

מיני מלך מצווה או רשות

בגמ' במסכת סנהדרין³, נחלקו ר' יהודה ור' נהוראי האם מינוי מלך נאמר בלשון ציווי או כנבואה על שעתיד לקרות:

"וכן היה רבי יהודה אומר: שלש מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ: להעמיד להם מלך, ולהכרית זרעו של עמלק, ולבנות להם בית הבחירה. רבי נהוראי אומר: לא נאמרה פרשה זו אלא כנגד תרעומתן, שנאמר (דברים יז) ואמרת אשימה עלי מלך וגו'. תניא, רבי אליעזר אומר: זקנים שבדור - כהוגן שאלו, שנאמר (שמואל א ח) תנה לנו מלך לשפטנו, אבל עמי הארץ שבהן קלקלו, שנאמר (שמואל א ח) והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו".

לפי רבי נהוראי ברור מדוע מתרעם שמואל על העם, אך לפי רבי יהודה נשאר קושיה. רבי אליעזר מתרץ את הקושיה כך: הדרשה למלך מוצדקת כשלעצמה, אמנם תלוי מה מניע אותה: האם הרצון למלכות בישראל או רצון להידמות לגויים.

על תירוץ זה יש להקשות, שהרי גם כשהזקנים מבקשים הם דורשים "מלך לשופטינו ככל הגויים" וכך גם לשון המצווה בתורה "מלך ככל הגויים אשר סביבותי?"

¹ שמואל א, ח ד-ז.

² דברים יז, יד-טו.

³ דף כ ע"ב

מלך שופט מול נביא שופט

מהמשך הפסוקים, ניתן לראות עוד על חטאו של העם בבקשת המלך בצורה בה הקב"ה מנחם את שמואל: "כי לא אתך סָאָסוּ כִּי אֲנִי סָאָסוּ מִקְּלֶךָ עַל־יָהֵם". כלומר, חטאו של העם אינו בבקשת המלך בלבד אלא בכך שמאסו במלכות שמים צורת השיפוט של שמואל שונה ממשפט של מלך ולכן הם רוצים לשנות את צורת השפיטה. מהי צורת השפיטה של שמואל אותה מואס העם?

בסוף חייו של שמואל מתאר הנביא את דרך חייו:

"וַיִּשְׁפֹּט שְׁמוּאֵל אֶת יִשְׂרָאֵל כָּל יְמֵי חַיָּיו: וְהָלַךְ מִדֵּי שָׁנָה בְּשָׁנָה וְסָבַב בֵּית אֵל וְהִגְלָגַל וְהִמְצִיפָה וְשִׁפֵּט אֶת יִשְׂרָאֵל אֵת כָּל הַמְּקוֹמוֹת הָאֵלֶּה⁴:"

צורת השיפוט של שמואל הינה אקטיבית: "ירידה אל העם" וסיבוב בערי ישראל. אין דרך לברוח ממנו ואין יכולת לשבת בשקט "איש תחת גפנו ותחת תאנתו". בכל זמן יכול לבוא הנביא ולדרוש מהם להתקדם ולהשתפר בעבודת ה'.

צורת שיפוט כזו למד שמואל מבית אביו:

"וַעֲלָה הָאִישׁ הַהוּא מִעִירוֹ מִיָּמִים יְמִימָה לְהִשְׁתַּחֲוֹת וְלִזְבֹּחַ לַה' צְבָאוֹת בְּשֵׁלֶה⁵:"

במדרש מתואר⁶:

"אלקנה ואשתו בניו ואחיותיו וכל קרוביו היה מעלה עמו לרגל, ובאים ולנים ברחובה של עיר, והיתה המדינה מרגשת והיו שואלין אותן להיכן תלכו? ואומרים לבית ה' שבשילה, שממש תצא תורה ומצות, ואתם למה לא תבואו עמנו ונלך יחד? מיד עיניהם משגרות דמעות אומרים להם נלך עמכם? ואומרים להם הן, עד לשנה הבאה חמשה בתים, לשנה אחרת עשרה בתים, עד שהיו כלם עולים. ובדרך שהיה עולה שנה זו - לא היה עולה שנה אחרת, עד שהיו כלם עולים."

בתוך בקשת העם למלך מוסתרת בקשה משמואל שלא ימשיך להטרידם ממנוחתם, אלא ימנה מלך שיושב בארמונו ואינו יוצא בערי ישראל. והיה ותהיה ביניהם מריבה, יעלו אל המלך שישפוט אותם.

בין שופט למלך

הר"ן⁷ סובר שחטאו של העם אינו בעצם בבקשת המלך, אלא ברצון שהמלך ישמש כשופט: "אבל על דעתי הוא כך, שהם רצו שעיקר המשפט במה שבין אדם לחבירו יהיה נמשך מצד המלכות, והוא אומר (ש"א ח ד - ה) ויתקבצו כל זקני ישראל ויבואו אל שמואל הרמתה ויאמרו אליו הנה אתה זקנת ובניך לא הלכו בדרכיך עתה שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגוים, ופירושו אצלי הוא כך, שהם ראו שמה שצריך לסידור המדיני, יהיה מתוקן כשימשך מצד המלכות, משימשך מצד השופט, ולכן אמרו הנה זקנת ולא תוכל לשפט עוד, ובניך אינם ראויים שיחול בנו השפע הא-להי על ידיהם, כי אינם הולכים בדרכיך, ולכן ראוי שיהיה לנו מלך, ושיהיה משפטנו על פיו, והוא אמרם שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגוים...".

כלומר, העם אינו מבקש מלך רק בשביל שימלוך עליהם ויתקן את העניינים המדיניים, אלא כדי להחליף את צורת השיפוט מדין תורה של שופט לסידור מדיני של מלך.

"אלא שישראל נטו בעת ההיא יותר לתיקון קיבוצם המדיני. ואילו שאלו להם מלך בסתם שיאמרו שימה לנו מלך, או שיבקשוהו לסיבת תיקון מלחמותיהם, לא ימצא להם בדבר הזה עון או חטא, אלא מצוה, אך היה חטאתם באמרם שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגוים, שרצו שיהיו משפטיהם נמשכים מצד המלכות, לא מצד שופטי התורה.

⁴ שמואל א ז, טו-טז.

⁵ שמואל א א, ג.

⁶ ילקוט שמעוני שמואל א רמז עז.

⁷ דרוש יא.

ויורה על זה מה שכתוב אחריו (שם ו) וירע הדבר בעיני שמואל כאשר אמרו תנה לנו מלך לשפטנו, לא אמר כאשר אמרו תנה לנו מלך בלבד, כי לולי אמרו כן לא היה רע בעיניו, אבל מה שהוקשה לו, באשר אמרו לשפטנו. ומפני זה אמר ה' לשמואל לא אותך מאסו כי אותי מאסו ממלוך עליהם (שם ז), כי הם בוחרים בתיקון עינים הטבעי, משיחול בהם ענין הא-להי".

שופט ללא משפט

בעוד באומות העולם תפקיד השופט הוא סידור הצרכים המדיניים, כלומר שכאשר יש מריבות ובעיות בין אדם לחברו באים הם אל השופט על מנת ליצור סדר ושלא יהיה העולם הפקרות, בעם ישראל תפקיד המלך שונה: "עיניך יונים- עיניך הן סנהדרין שהם עינים לעדה הה"ד (במדבר ט"ו) והיה אם מעיני העדה, רמ"ח איברים יש באדם, וכלם אינן הולכים וחוזרים אלא אחר העינים, כך אין ישראל יכולין לעשות דבר חוץ מסנהדרין שלהם". על הפסוק הפותח את פרשת שופטים⁹:

שֹׁפְטִים וְשֹׁטְרִים תִּתֶּן לָךְ בְּכָל שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ לְשִׁבְטֶיךָ וְשֹׁפְטוּ אֶת הָעָם מִשְׁפֵּט צֶדֶק: מִבָּאֵר הַרְמָב"ן שֶׁהַחֹבֶבֶת בְּיִשְׂרָאֵל לְמִנּוֹת שׁוֹפְטִים אֵינָה תְלוּיָה רַק בְּמִצִּיאוֹת שֶׁל מַחְלֻקוֹת וּסְכֻסְכֻסִּים אֲלָא חֲלֵק הַכֹּרְחִי מֵהַחִיִּים בְּאַרְץ יִשְׂרָאֵל. תְּפִקִּיד הַשׁוֹפְטִים בְּאַרְץ יִשְׂרָאֵל לְהוֹבִיל אֶת הָעָם, לְרוֹמֵם אוֹתוֹ וּלְדַחֹף אוֹתוֹ אֶל עֲבוֹדַת ה'. גַּם אִם נַחִיָּה בְשִׁלּוֹם אִישׁ עִם רֵעֵהוּ נִצְטָרֵךְ לְמִנּוֹת עֲלֵינוּ שׁוֹפְטִים שִׁינְהִיגוּ אוֹתָנוּ. לְעוֹמֵת זֹאת, בְּחוּץ לְאַרְץ כֹּאשֶׁר אֵין מֶלֶךְ, מִפְּסִיד בֵּית הַדִּין אֶת מְדַרְגָּתוֹ וְהוּא מִמְלֵא אֶת מְקוֹם הַמֶּלֶךְ לְשֹׁפֵט בְּעֵינֵי הַסִּידוֹר הַמְּדִינִי ע"פ דִּין תּוֹרָה ע"י תְּקֻנַּת וּסְיִיגִים.

הפרדת רשויות

אם גם כאשר יש מלך יש מקום לסנהדרין, מה מקומו של כל אחד? ביהדות ישנה חלוקה בין ארבע רשויות שונות העובדות במקביל זו עם זו כאשר לכל אחת תפקיד משלה. ארבעת הרשויות הן: מלך, שופט, כהן ונביא¹⁰.

תפקידי המלך הינם: לדון את העם בעניינים מדיניים הוצאת העם למלחמות, ניהול כלכלת המדינה ותיקון פרצות בעניינים חברתיים. לעומתו תפקיד השופט הינו להוביל את העם בענייני עבודת ה' כגון: להלקות אדם שעבר על איסור ולדון דיני ממונות בין אדם לחברו. הכהן משמש כמקשר בין ה' לישראל בכל הקשור לעבודת הקודש במקדש¹¹ והנביא עומד בשער ומבקר את העם על חטאיו ומשכנע אותם לשוב בתשובה. כל אלו עובדים במקביל זה לצד זה כמו שמספרת הגמ'¹²:

"כנור היה תלוי למעלה ממטתו של דוד, וכיון שהגיע חצות לילה בא רוח צפונית ונושבת בו ומנגן מאליו, מיד היה עומד ועוסק בתורה עד שעלה עמוד השחר. כיון שעלה עמוד השחר נכנסו חכמי ישראל אצלו, אמרו לו: אדונינו המלך, עמך ישראל צריכין פרנסה. אמר להם: לכו והתפרנסו זה מזה. אמרו לו: אין הקומץ משביע את הארי ואין הבור מתמלא מחוליתו. אמר להם: לכו ופשטו ידיכם בגדוד. מיד יועצים באחיתופל ונמלכין בסנהדרין, ושואלין באורים ותומים".

נמצא שאע"פ שתפקידו של המלך להוציא את העם למלחמה, יש גם לסנהדרין, לנביא ולכהן הגדול מה לומר בנושא.

⁸ שיר השירים רבה פרשה א אות סג.

⁹ דברים טז, יח.

¹⁰ ר"ת משכ"ן.

¹¹ עיין אורות התחיה ד.

¹² מסכת ברכות דף ג ע"ב

משפט המלך

הסנהדרין דנים ע"פ האמת בדין תורה כמה בדיוק צריך לשלם ע"פ עדים וראיות ברורות, וכאשר יש ספק מנועים הסנהדרין מלפסוק. אומנם דבר זה יכול ליצור פרצות רבות בעם שהרי מי ירצח כאשר עומדים על גביו שני עדים ומתרים בו?! לשם מכוון משפט המלך: להעניש לפי הצורך אם נפרצה פרצה בעם.

אומנם גם במשפט התורה ישנם דיני קנסות, אלא שמטר הדיינים אינה תיקון החברה אלא תיקון אדם החוטא. לכן, הגבש משלם קנס פי שניים והגזלן אינו משלם קנס כלל¹³:

"שאלו תלמידיו את רבן יוחנן בן זכאי: מפני מה החמירה תורה בגנב יותר מגזלן? אמר להן: זה השוה כבוד עבד לכבוד קונו, וזה לא השוה כבוד עבד לכבוד קונו, כביכול, עשה עין של מטה כאילו אינה רואה ואוזן של מטה כאילו אינה שומעת".

אם כן, מטרת הקנס בדין תורה אינה ליצור הרתעה לגנבים (שא"כ היו גוזלים במקום לגנוב) אלא לחנך את הגנב. אומנם אם יראה המלך שפרצה מגפת גזלנים במדינה, בסמכותו להטיל קנסות אף על הגזלנים.

דין למלך

"המלך לא דן ולא דנין אותו"¹⁴.

לכאורה, מדין זה משמע שמעמדו של המלך גדול משל הסנהדרין. אומנם בהמשך הגמ מוסבר שאין זה מעיקר הדין אלא מציאות דיעבדית שנוצרה בעקבות מעשה שהיה: סנהדרין פחדו מאימתו של ינאי המלך ולא רצו לחייב את עבדו ונענשו ומתו כולם. אמנם במלכות אידאלית כמלכות בית דוד פוסקת הגמ¹⁵ ש"דן ודנין אותו" כיוון שמלך כזה אינו נרתע מלומר "חטאתי לה"¹⁶ כדוגמת דוד אחר מעשה בת שבע. בינתיים התפקיד לשפוט את המלך עובר לנביא כמו שנראה להלן.

הנביא

"וְלִבְלִי סוּר מִן הַמְצִיָּה יְמִין וְשִׁמְאוֹ לִי"¹⁷.

מבאר רש"י: "אפילו מצוה קלה של נביא". כלומר, אף שניתנו למלך "סמכויות על" בתחום המדיני, הוא מוגבל מהצד ההלכתי ואפילו מצווה קלה של נביא אסור לו לבטל. דוגמה לכך מביא רש"י ממעשה שמואל ושאל, שלמרות ששמואל ציווה: "שבעת ימים תוחל עד בואי אליך"¹⁸, שאלו לא חיכה עד סוף היום השביעי, ואע"פ שלא הספיק להעלות העולה אמר לו שמואל: "נסכלת לא שמרת וגו' ועתה ממלכתך לא תקום" ונענש על שלא קיים מצווה קלה של נביא.

דוגמה נוספת מופיעה בגמ' במסכת סנהדרין שאף שדוד ציווה את עמשא לקרוא לכל יהודה למלחמה, עמשא ראה שהם באמצע לימוד תורה ולכן חיכה עם צו המלך. מכאן פסק הרמב"ם:

¹³ מסכת בבא קמא דף עט ע"ב.

¹⁴ סנהדרין דף יח ע"א.

¹⁵ דף יט ע"א.

¹⁶ שמואל ב פרק יב, יג.

¹⁷ דברים יז, כ.

¹⁸ שמואל א' פרק י, ח.

"המבטל גזרת המלך בשביל שנתעסק במצות, אפילו במצוה קלה הרי זה פטור, דברי הרב ודברי העבד דברי הרב קודמין ואין צריך לומר אם גזר המלך לבטל מצוה שאין שומעין לו²⁰".
עוד מצינו שכאשר המלך חוטא, תפקיד הנביא להוכיח ואף להעניש אותו כגון מעשה דוד ובת שבע²¹, במעשה אחיה וירבעם²², באליהו ואחאב²³ ועוד רבים.
גם הנביא מוגבל מצידו השני ע"י הסנהדרין, כמובא ממעשה בתנורו של עכנאי²⁴ שנפסק "לא בשמים היא"²⁵ ואין פוסקים הלכה לא על ידי נביא ולא על ידי ע"י בת קול.
אמנם, בהוראת שעה כמעשה אליהו בהר הכרמל²⁶ יש לנביא יכולת גם מעל הסנהדרין.

²⁰ רמב"ם הלכות מלכים ומלחמות ג, ט.

²¹ שמואל ב פרק יב.

²² מלכים א פרק יד, ה-טז; פרק יג פסוקים א-יא.

²³ מלכים א פרק יז-יח.

²⁴ בבא מציעא דף נט.

²⁵ דברים פרק ל, יב.

²⁶ מלכים א פרק יח.

העליה להר הבית /רועי זאגא



מבוא

בשנים האחרונות הפכה העליה להר הבית לנושא מדובר מאד. היא נידונה מבחינה רוחנית-השקפתית ומבחינה פוליטית, אך הסוגיה ההלכתית לא ידועה לציבור. מאמר זה בא לסכם את הסוגיה ההלכתית בדרך קצרה ופשוטה, כדי שתהיה נגישה יותר למעוניין לברר נושא זה.

תקציר המאמר (ניתן לדלג כדי לקבל קריאה רציפה)

מאמר זה עוסק במשא ומתן ההלכתי בענין העליה להר הבית. בראש המאמר נביא את דעת הרדב"ז שאבן השתיה נמצאת תחת כיפת הסלע, ולפי זה אפשר לחשב היכן מותר לטמאי מת להיכנס בתוך שטח הר הבית.

המשך המאמר יעסוק בטענות שטענו כלפי הרדב"ז ובתירוצים להן:

טענה א - שני אחרונים שחלקו על הרדב"ז.

תירוץ - הראשון אין כוונתו לחלוק, והשני לא ראה את הרדב"ז, וחלק על מיקום אבן השתיה כי חשב שזו רק שמועה.

טענה ב - ישנה סתירה בדברי הרדב"ז לגבי מיקום המקדש.

תירוץ - א) חוסר הבנתנו בדבריו לא מערער אותם להלכה.

ב) ישוב הסתירה.

ג) העדפת דברי הרדב"ז בענין אבן השתיה עליה התבטא בביורו רב על פני

דבריו בענין כותלי הר הבית.

טענה ג - מיקום אבן השתיה תחת כיפת הסלע לא מתאים למרחק מהכותל הדרומי.

תירוץ - הורדוס הרחיב את הר הבית, והכותל הדרומי הנוכחי הוא רחוק מזה התוחם את המתחם הקודם לו, וראיות לכך.

טענה ד - בדברי הכפתור ופרח משמע שבית המקדש נמצא דרומית יותר מכיפת הסלע.

תירוץ - כוונתו של הכפתור ופרח גם היא לכיפת הסלע וראיות לכך.

טענה ה - מיקום אבן השתיה בכיפת הסלע נוגד את גודל המקדש על פי אמות החזון איש, המאוששות מהמרחק בין כתלי הר הבית.

תירוץ - הכותל המערבי הוא מההרחבה של הורדוס ואין ראייה לאמות החזון איש. בנוסף אמות חזון איש כוחן יפה בעיקר לדורינו ופחות למקדש שנעשה בעבר.

טענות נוספות כנגד העליה:

טענה א - יש לחשוש שמא אנו טמאים בזיבה.

תירוץ - ראייה שאין לחשוש לכך.

טענה ב - לפי חלק מהשיטות לא ידוע לנו רחבו של החיל האסור גם הוא בכניסה לטמא מת.

תירוץ - איסור החיל הוא מדרבנן ויש בו כמה וכמה ספיקות המאפשרים ללכת בו לקולא.

טענה ג - שיקול דעת רבני: אם נתיר את העליה יבואו אנשים להיכנס במקומות האסורים.

תירוץ - א) הסבר מדוע אין חשש לכך כיום.

ב) העליה להר מצילה ממסירתו לנכרים ולכן אין לחשוש לתקלות - ראייה לכך.

הטומאה היחידה שאיננו יכולים להיטהר ממנה היום היא טומאת מת. בית המקדש והעזרות אסורים בכניסה לטמאי מתים, אולם שאר שטח הר הבית מותר בטמא מת ואסור רק בטומאות היוצאות מן הגוף, כגון זב, נדה ובעל קרי,¹ מהן ניתן להיטהר באמצעות טבילה במקווה. על כן, אם נברר היכן מקום המקדש והעזרות בהר הבית, נוכל להיכנס לשאר שטח ההר.

דעת הרדב"ז

בשאלת מקום המקדש כבר פסק הרדב"ז, מאחרוני הראשונים ומגדולי הפוסקים², וכך כתב:³
"הדבר ברור שתחת הכיפה שם אבן השתיה **בלי ספק** הנקרא אצלם אלסכרא"⁴.
 על בסיס מיקומה של אבן השתיה התיר הרדב"ז להתקרב עד למקום המקדש והעזרה (ולא עד בכלל, כמובן).
 את דברי הרדב"ז הביאו להלכה גם החיד"א⁵, השערי תשובה⁶, וכף החיים⁷.

האם יש חולקים על הרדב"ז?

משא ומתן בדברי ה'ציץ אליעזר' שהביא אחרונים החולקים על הרדב"ז

הציץ אליעזר⁸ מציין שניים מהאחרונים שפקפקו בדבר מקומה של אבן השתיה. הראשון הוא ר' חיים אלפנדרי שכתב⁹:

"והנה היום לא ידענו מציאות אבן השתיה הזאת כיצד היא עומדת, כי הגויים פיהם דיבר שוא, זה אומר בכה שהיא גבוה מן הארץ ותלויה באויר וזה הפך התלמוד עד ישקיף וירא ה' משמים תגלה ותראה מלכותו עלינו, ויהי נועם..."¹⁰

ה'ציץ אליעזר' הבין, שכוונתו לפקפק בדבר מקום אבן השתיה.

על כך ענה הרב קורני¹¹ שהרב אלפנדרי רק אומר שלא ידענו צורת עמידתה של אבן השתיה, אם עומדת באוויר כדברי הישמעאלים, כמו שמפורש בדבריו: "כיצד היא עומדת". ואדרבה מדבריו משמע שברור לו שהאבן שתחת הכיפה היא אבן השתיה ולכן תמה על דברי הישמעאלים שאמרו שהיא תלויה באוויר. מעניין לציין כי את אותו ספר מביאים החיד"א והשערי תשובה דווקא בתור סיוע לרדב"ז, כיון שהוא פוסק שמותר להיכנס להר הבית לאחר טבילה כהלכה, אלא שהוא אומר שמי שנהג שלא להיכנס בשוק הכותנה - לא יבטל מנהגו.

¹ רמב"ם, הל' ביאת מקדש ג, ג-ד. הרמב"ם עצמו לא מזכיר בעל קרי, אך היום נוהגים להחמיר גם בו על פי הגמ' בפסחים סז.

² נצטט כאן דברים שכתב הרב הראשי הרב אברהם שפירא בגדולת הרדב"ז (בענין יהודי אתיופיה, מנחת אברהם ח"א סז): "אין בכח רבני דורנו לדחות פסק שפסק הרדב"ז שהיה גדול הדור, ובין תלמידיו המפורסמים היו האר"י הקדוש ורבי בצלאל אשכנזי, והיה מגדולי המשיבים בכל הדורות ומימי אנו שותים, ובין שואליו נמנו רבותינו הבי"ו והמבי"ט הריב"ס והרשד"ם ועוד גדולי הדורות". יש להעיר שהרב שפירא עצמו לא התיר את העליה להר הבית, אולם אין בידינו תשובה כתובה שלו בנושא.

³ שו"ת רדב"ז ח"ב ס' תרצא.

⁴ יש להוסיף שקביעה זו מקבלת סיוע מעדויות רבות במהלך הדורות, בין מיהודים ובין מנכרים. יחודו של הרדב"ז הוא בכך שהסתמך על מיקומה של אבן השתיה להלכה, ואף בשאלות הנוגעות לאיסור כרת (הרדב"ז לא פירש מנין לו דבר זה, אך פשוט לו שאין ספק בדבר).

⁵ ברכי יוסף, או"ח ס' תקסא סע' ג.

⁶ או"ח ס' תקסא סע' ג.

⁷ או"ח ס' תקסא סע' ח.

⁸ חלק י', ס' א, סע' ס, אות א.

⁹ קונטרס דרך הקודש בסופו, מובא בסוף ספר מגיד מראשית.

¹⁰ 'חצרות בית ה', עמ' 305.

האחרון השני שמביא ה'ציץ אליעזר' כחולק על הרדב"ז הוא הרב חיים נתנזון בספר עבודה תמה:

"ומה שכתב עוד שם בשם הגאב"ד דק"ק גרידיץ שיחיה שנוכל לידע מקום המזבח על ידי אבן השתיה, שנוכל למדוד משם עד מקום המזבח. וכן כתב לעיל במאמר קדישין דבבנין שבנו הישמעאלים על מקום המקדש יש שם כיפה, ואומרים שבתוך אותה כיפה הוא אבן השתיה. וגם על זה אני אומר דאם כן יקשה ואמאי לא ידעו אנשי כנסת הגדולה בבנין בית שני מקום המזבח על ידי אבן השתיה והוצרכו לנביאים? ובכלל הדבר אני אומר, דבדואי כדי לעשות מעשה לסמוך על זה להלכה ולמעשה צריך ידיעה ברורה ועדות נאמנה מסירה גמורה איש מפי איש שיעידו על האבן השתיה עצמו כי הוא זה, דהיינו להראות באצבע על האבן. ועתה מי הוא המעיד על זה? דבדואי שלא ראה שום בר ישראל האבן בעיניו בכדי שיוכל למסור האב לבן, שהרי בודאי שלא דרכה שם רגל יהודי יותר מאלף שנה, דלא מיבעיא מעת שבנו שם הישמעאלים בית תפילתם שהוא גם כן כמה מאות שנה שאי אפשר לדרוך שם רגל אדם שאינו מאמונתם, אלא אפילו קודם לכן, בודאי שהיו נזהרים לילך שם מפני הטומאה, דבדואי שהיו חוששים לדעת הרמב"ם, כמו שעוד היום נזהרים ללכת בכל המקומות שהם מסופקים שמא הוא מהר הבית. ועתה מי ראה את האבן מעולם להעיד עליו? דהא לעומדים מתחת בודאי שאי אפשר להם לראות את האבן, שהרי האבן לא היה גבוה מן הארץ רק ג' אצבעות, כמו שמפורש במתני' דיומא, וכיון שכן מי הוא העד ראה שיעיד על האבן שיש בכיפה (אם האמת כן) שהיא האבן השתיה? ואטו מי נימא אם נמצא איזה אבן במקום המקדש שהיא האבן השתיה? והרי ההר כולו מלא אבנים וסלעים, וכשחרש טורנוסרופוס את ההיכל בודאי שנתגלו כמה אבנים שהיו מכוסים, ונתכסו כמה אבנים נמוכים שהיו מגולים מקודם, כמו שיעיד על זה כל בעל שכל הישר".

והנה, מלבד שאי אפשר להשוות בין דברי הרדב"ז, שהוא מגדולי הפוסקים בתקופת הבית יוסף ופסקיו נפוצו בכל ישראל, לבין הרב חיים נתנזון שהוא מן האחרונים הפחות מפורסמים, נראה ברור שהוא כלל לא ראה את תשובת הרדב"ז, שפסק בהלכות הנוגעות לאיסור כרת על פי מיקומה של אבן השתיה, ואם היה רואה את דברי הרדב"ז בודאי שלא היה מהין לחלוק עליו. לדבר זה ניתן להביא כמה ראיות מדבריו.

הראשונה: הוא מביא דבר זה בשם הרב גוטמכר, רבה של גרידיץ, ומצטט מספרו של הרב קלישר שהביא שמועה כזו. כיוון שחשב שזו רק שמועה, הוא יצא כנגד האפשרות לפסוק על פיה להלכה. אולם אם היה רואה את דברי הרדב"ז, שכתב שהדבר ברור בלי ספק ואף סמך על כך להלכה, בודאי שהיה מקבל את הדברים.

ראיה נוספת לכך שלא ראה את תשובת הרדב"ז היא, העובדה שהוא מתייחס לאבן שתחת הכיפה כגבוהה ג' אצבעות בלבד, ואם היה רואה את תשובת הרדב"ז היה יודע שהיא גבוהה כיום ג' קומות, כמו שמביא הרדב"ז בפתיחת דבריו.

¹⁰ 'חצרות בית ה', עמ' 305.

¹¹ דרך הקדש דף ו-ז (מובא בסוף ספר מגיד מראשית).

¹² בנעילת שערים דף קיא:

¹³ או ב' קומות כמו שמופיע בתשובה אחרת של הרדב"ז.

סתירה בדברי הרדב"ז

ה'מנחת יצחק'¹⁴ טען כנגד הרדב"ז שדבריו סותרים זה את זה. כשהרדב"ז מחשב את מקום העזרה הוא אומר: "וכבר נראה לעין שכותל הדרומי במקומו הראשון הוא. שהרי העומד בקרן דרומית מזרחית רואה כי משם לצד דרום הוא עמק יהושפט ולא היתה העזרה נמשכת לצד דרום אלא עד שם, גם כי אבני היסוד ההוא הם אבנים גדולות, מורה שהוא בנין קדמון. ואם כן סוף בנין הנקרא מדרש שלמה לצד הדרום הוא סוף העזרה אלא שהוא חוץ מקפ"ז אמה אשר ממזרח למערב, והוא מכלל הר הבית ועד היום בניו כיפין על גבי כיפין".

רבים הבינו בדבריו שמדובר על הכותל הדרומי של הר הבית, וכן במקום אחר שמזכיר 'כותל מערבי' בתור כותל העזרה הבינו שמדובר על הכותל המערבי של הר הבית. דבר זה סותר את מה שכתב שאבן השתיה תחת כיפת הסלע, כיון שכתלים אלה רחוקים ממנה מאד, יותר מפי עשר ממה שצריכים להיות כותלי העזרה סמוכים לאבן השתיה¹⁵.

מספר תשובות נאמרו לטענה זו. היו שאמרו¹⁶ כי אם מצאנו סתירה כה גדולה באחד מגדולי הפוסקים כרדב"ז, כנראה שהבעיה היא בנו שלא הבנו את כוונתו, אך לא מחמת זה נדחה את פסקו בענין היתר העליה. יש להעיר שפסקו זה נפסק גם על ידי הפוסקים אחריו, החיד"א¹⁷, השערי תשובה¹⁸, וכף החיים¹⁹.

היו שתירצו²⁰ את הסתירה בהסבירם שמדובר על כותל שהיה בזמנו בצד דרום של הכיפה, או אולי אף על כותל הכיפה עצמו²¹. ניתן להביא שתי עובדות שיקרבו אל הדעת הסבר זה. הראשונה היא שנראה מאיורים מזמן הרדב"ז²² שגובה הרמה שמסביב לכיפת הסלע היה נמוך יותר. הכיפה מאוירת מוקפת צמוד לה בשלוש מדרגות רחבות בשונה מהיום, כך שיכול להיות שאז נראו שם יסודות עתיקים של כותל העזרה. עובדה נוספת היא עדות כמאתיים וחמישים שנה לאחר הרדב"ז²³, בה מסופר שהמחכמה נקראת 'מדרש שלמה' ויש בדרום מערב בית המקדש בעזרה את המקום בו היה מדרש שלמה הקודם. משמע שהיה בסמיכות לכיפת הסלע בנין שנקרא מדרש שלמה (כזכור, הרדב"ז מקשר את הכותל הדרומי עם 'מדרש שלמה').

גישה נוספת, בה נוקטים הרב קורן²⁴ והרב עובדיה²⁵, היא העדפת דבריו בענין אבן השתיה עליה כתב 'ברור' ו'בלי ספק', על דבריו בענין כותלי הר הבית. הרב עובדיה²⁶ התייר לטמאים להתקרב לכותל המערבי מכח קביעתו של הרדב"ז בענין אבן השתיה, השוללת את האפשרות כי הכותל הוא כותל העזרה.

¹⁴ חלק ה, סי' א סע' ת.

¹⁵ ע"פ הרדב"ז כותל הכיפה הוא כותל ההיכל, וממנו לכותל העזרה צריך להיות י"א אמה. בין כותל הכיפה לכותל המערבי יש 80

מטר; בין האבן לכותל העזרה צריך להיות כ- 67 אמה, בין הכותל הדרומי לאבן יש כ- 240 מטר!

¹⁶ הרב ישראל אריאל, מעלין בקודש לא, עמ' 15. הרב אריאל מציע שם פירוש להבנת דברי הרדב"ז.

¹⁷ ברכי יוסף, או"ח תקסא, ג.

¹⁸ או"ח תקסא, ג.

¹⁹ או"ח תקסא, ת.

²⁰ הרב אלישע וולפסון, במאמר 'ביאור חדש ברדב"ז', הרב צבי עידאן בספר 'וצבי עדי' עמ' נח (מובא בסוף ספרו 'עשות

משפט').

²¹ בעניין הכותל המערבי כבר תירץ ב'הר צבי' שמדבר על כותל העזרה אותו קבע שורות מספר קודם לכן במרחק י"א אמה

מהכיפה, ולא על הכותל המערבי של ימינו.

²² מובא ב'מעלין בקודש' ל, עמ' 45, ועמ' 70.

²³ גנזי ישראל עמ' 49.

²⁴ חצרות בית ה', עמ' 251.

²⁵ עיין בהערה הבאה.

²⁶ יביע אומר, חלק ה, יו"ד סי' כז סע' ג, וחלק ט, יו"ד סי' יא סע' א.

קושיות על הרדב"ז מכתלי הר הבית

בשנת תר"ץ יצא קונטרס בשם 'אבן השתיה או אבן הטועין'. קונטרס זה נכתב כנגד קביעת הרדב"ז בדבר מקום אבן השתיה על ידי התורני מיכאל בראוור. הוא מקשה עליו שתי קושיות²⁷: האחת, בנויה על כותלי הר הבית הדרומי והמערבי. כתלים אלה הינם עתיקים ולכן הוא מודד מהכותל הדרומי חמש מאות אמה כדי להגיע לכותל הצפוני של הר הבית. על פי מדידות אלו יוצא כי כיפת הסלע נמצאת סמוך מאד לכותל הצפוני של הר הבית. דבר זה סותר את המשנה כיון שבמשנה מובא שהמרחק הקטן ביותר בין המקדש לכותל הר הבית נמצא בצד המערבי ולא בצפוני, ועל כן הסיק שלא יכול להיות שכּיפת הסלע היא מקום המקדש²⁸.

על טענה זו השיב הרב טוקצ'ינסקי. שטח הר הבית כיום הוא הרבה יותר גדול משיעור ת"ק על ת"ק אמה הנזכר במשנה. לדוגמה, אורכו של הכותל המערבי הוא כ- 480 מטר. על כרחנו שבשלב כלשהו הוא הורחב. הרב טוקצ'ינסקי מסתייע בדברי יוסף בן מתתיהו הכותב שהורדוס הגדיל את שטח הר הבית פי שניים, ובדברי הארכיאולוגים המצביעים על שינוי בסגנון הבניה בקצה הכותל המזרחי. לכן, קבע הרב טוקצ'ינסקי²⁹ כי כתלי הר הבית של היום נבנו על ידי הורדוס מסביב לשטח נרחב יותר מהשטח המקודש של הר הבית. ממילא אין כל משמעות למדידת חמש מאות אמה מהכותל הדרומי³⁰, ובטלה קושייתו של ר' מיכאל בראוור.

ניתן לסייע לדברי הרב טוקצ'ינסקי מכמה מקורות נוספים. בפסקי תוספות על מסכת מידות³¹ כתוב:

"הר הבית היה לצפון ירושלים, וההר היה גדול הרבה מת"ק על ת"ק אלא דלא היה קדוש אלא ת"ק על ת"ק".

גם האדר"ת מביא בשם המהרי"ל דיסקין³², שלדעתו כותלי הר הבית נבנו בזמן שבנו ישראל את המקדש מחוץ לת"ק אמה³³.

ראיה נוספת לכך שהכתלים הם מימי הורדוס היא ממספר השערים בכותל המערבי. במשנה מוזכר שער אחד בלבד בכותל המערבי, בעוד כיום לאחר שחשפו את גובהו של הכותל המערבי³⁴ נמצאו בו ארבעה שערים עתיקים³⁵, בדיוק כמסופר על ידי יוסף בן מתתיהו³⁶.

קושייתו השניה של ר' מיכאל בראוור היא מדברי הכפתור ופרח³⁷ המעיד כי:

²⁷ הובאו ב'חצרות בית ה' עמ' 274.

²⁸ קושיה בסגנון דומה שמעתי בשם הרב אב"י סילבסקי: על פי הרמב"ם השטח הפנוי במזרח (השני בגודלו) הוא לאחר עזרת נשים (לפחות על פי רוב הפירושים). כשמודדים את המקדש מכיפת הסלע, השטח הנותר הוא קטן מזה המערבי שצריך להיות הקטן ביותר! כמובן שגם קושיא זו נעלמת כשמבינים שהכותל המערבי של ימינו אינו כותל הר הבית המקודש, כמו שמובא בתרוץ קושיית ר' מיכאל בראוור. הכותל המערבי של הר הבית המקודש יכול להיות סמוך מאד לכיפת הסלע. גם גודל האמה כמובן משפיע על נידון זה, וראה לקמן בפרק על אמות החזון איש מדוע אין כ"כ להתחשב בהן בבואנו לחשב את מסדי המקדש. למעשה אפילו שיעור האמה של 48 ס"מ הוא גדול יותר מזה של הרמב"ם על פי מסבעות דרם מתקופתו (כ- 46 ס"מ) ואם כן השטח הפנוי במזרח גדל.

²⁹ 'עיר הקודש והמקדש' עמ' יא.

³⁰ היו שהקשו על כך משערי חולדה הנמצאים עד היום בכותל הדרומי (ע"פ הכפתור ופרח), אך מכיוון שההרחבה נעשתה בזמן הבית, מובן שאין בעיה שהשערים בחומה החיצונית שהובילו פנימה יחשבו חלק משערי הר הבית. מה עוד שהביאו ראיות ארכיאולוגיות לכך שהיה מבנה שהולך מהשערים החיצוניים לפנימיים, כך ש'אולם השער' הזה מחשיב אותם כשער אחד.

³¹ סע' ה.

³² הובא ב'ציץ אליעזר', חלק י ס' א, סע' עט, וסע' ס אות ב.

³³ לכן לא רצה המהרי"ל דיסקין לפלפל אם מותר להכניס ידיום לחורים שבכותל מערבי, כיון שלדעתו הוא לא נתקדש בקדושת המקדש.

³⁴ מידות א, ג.

³⁵ קשת רובינסון, שער ברקלי, קשת וילסון, ושער וורן.

³⁶ כמובא במאמרו של אשר גרוסברג, בתחומין סז, עמ' 468.

³⁷ פרק ו.

"עוד היום ניכר שער שושן למזרח והוא סגור אבני גזית, ואם תחלק זה הכותל לשלושה חלקים יהיה זה הפתח בחלק הראשון מצד קרן מזרחי דרומי".

שער שושן הוא מול בית המקדש³⁸, ואם כן בית המקדש צריך להיות בשליש הדרומי של ההר, דבר הנוגד את מיקומה של כיפת הסלע.

בתירוץ קושיה זו כתב הרב קורן³⁹ שאולי הכפתור ופרח מחלק לשלוש את כל החומה הנראית מצד מזרח, כיון שחומת הר הבית המזרחית ממשיכה הרבה מעבר למתחם הר הבית⁴⁰, ואז באמת כיפת הסלע נמצאת בשליש הדרומי. הרב קורן מביא ראיה לכך שזו כוונתו של הכפתור ופרח מדבריו. הכפתור ופרח אומר שכמטחוי קשת מצפון לשער שושן נמצאים שערי רחמים. בפרק יא משתמש הכפתור ופרח שוב במידה זו, ואומר שהמרחק בין מערת המכפלה לקבר אבנר בן נר הוא 'כמטחוי קשת'. בפועל יש ביניהם כ-70 מטר. אכן כשמודדים 70 מ' דרומה משער הרחמים מגיעים אל מול כיפת הסלע (בין שער הרחמים לקצה השליש הדרומי של חומת הר הבית המזרחי יש 240 מטר).

ניתן להוסיף ולחזק שיטה זו על ידי תיאור ערבי מלפני כ-500 שנה⁴¹:

"בחומה המזרחית של הר החראם, דרומית לשער הרחמים ושער התשובה, ישנו שער אחד נאה וסתום באבנים, הוא מול מדרגות מסגד אל צכרא (כיפת הסלע)".

הרי שהשער הסתום באבנים עליו מדבר הכפתור ופרח אכן נמצא מול כיפת הסלע.

זיהוי מקום המקדש ע"פ אמות החזון איש

הרב גורן הקשה גם הוא על דברי הרדב"ז⁴². הוא מצא⁴³ את המרחק שבין הכותל המערבי לכותל המזרחי של הר הבית (דרך כיפת הסלע) תואם לחמש מאות אמה על פי אמות החזון איש (58 ס"מ). הרב גורן ראה זאת כראיה ברורה שאין אחריה עוררין לצדקת אמת החזון איש. כשמדד⁴⁴ הרב גורן את מידות בית המקדש מאבן השתיה על פי אמת החזון איש, הוא עבר את הכותל המזרחי, דבר שכמובן לא יתכן. מכיוון שהיה ברור לו שהטעות איננה בשיעור האמה דחה הרב גורן את דברי הרדב"ז.

כפי שראינו, חומות הר הבית מקיפות שטח הרבה יותר גדול מת"ק על ת"ק אמה, כיוון שהורדוס הרחיב את ההר (כמו שכתב הרב גורן עצמו בספרו), ואם כן אין שום ראיה מהמרחק בין הכתלים. אשר גרוסברג⁴⁵ מעיר על כך שסגנון הבניה בחומות ההר זהה ואחיד, מלבד הכותל המזרחי. כלומר, אם החומה הדרומית או הצפונית נבנתה על ידי הורדוס, גם המערבית כך (דבר זה תואם את דברי יוסף בן מתתיהו והשאיילת יעב"ץ האומרים שהכותל המזרחי עומד במקום בו היה גם בימי שלמה, ולא נהרס על ידי הורדוס).

³⁸ ברכות נד.

³⁹ הרב קורן ב'מעלין בקודש' ל עמ' 120.

⁴⁰ היו שטענו שהחומה היתה הרוסה באותה תקופה, אך מאויר של ירושלים מאותו זמן (בו ניכרות חלק מחומת העיר)

נראה כי החומה המזרחית אכן המשיכה הרבה מעבר לשטח הר הבית.

⁴¹ מובא באנציקלופדיה לעיני המשכן והמקדש (שפר) חלק ז עמ' 208.

⁴² ספר 'הר הבית' עמ' 207.

⁴³ שם עמ' 177.

⁴⁴ שם עמ' 207.

⁴⁵ תחומין טז עמ' 464.

אמת החזון איש מבוססת על גודל האגודל הממוצע על פי מדידתם של כמה מגדולי האחרונים. שיעור האמה
הזה סותר מדדים אחרים לגודל האמה, כגון גודל הביצים⁴⁶, משקל גרעיני החרוב והשעורה⁴⁷, מלא לוגמין⁴⁸,
שיעור הרמב"ם לרביעית⁴⁹ ועוד. החזון איש⁵⁰ בכל זאת הולך אחר האגודלים, ומאריך לבאר שאין זה משנה מה
היה שיעור האמה בעבר, כיוון שהשיעורים נקבעים לפי פסיקת חכמי הדור לפי ראות עיניהם בענין האגודל ועוד.
סברא זו טובה בענין רוב השיעורים שבתורה, אך בענין התחומים המקודשים בהר הבית עלינו לדעת היכן בפועל
היה המקדש, ורק שטח זה אסור בטמא מת. אין זה משנה מה האמה הנקבעת בדורנו, כיון שהאמות הם רק סימן
למקום המקדש ולא מסתבר להשתמש באמות החזון איש הסותרות את שיעור האמה המקובל מקודם לכן.

טענות הנוגעות לצורת העליה בימנו

עד כאן עסקנו בשאלות הנוגעות לכניסה למקום המקדש והעזרות. כעת נביא טענות צדדיות יותר שנאמרו כנגד
העליה להר הבית.

היה מי שחשש לזיבה⁵¹, וזב צריך למנות שבעה נקיים ולאחריהם לטבול במים חיים, דבר שהעולים כיום לא עושים.⁵²
ישנם מקורות המוכיחים שלא חוששים לזיבה בגברים. אחד מהם⁵³ הוא המשנה בטהרות⁵⁴ שנפסקה להלכה על
ידי הרמב"ם⁵⁵. המשנה אומרת שאם גנבים נכנסו לבית, לא חוששים שהיו טמאים בזיבה, אבל אם היתה איתם
אשה חוששים שהיתה זבה ונוהגים טומאה גם בכלי החרס הסגורים וכו'. התוספות יום טוב מדגיש את העולה
מהמשנה וכותב: "פירש הר"ב דשמא היא נדה או זבה מה שאין כן באיש שאינו רגיל בזיבות כמו האשה כדפי'
הר"ב בפ"ה משנה ח".

טענה נוספת נאמרה בענין החיל. החיל אסור בכניסה לטמאי מת מדרבנן⁵⁶. במשנה⁵⁷ מובא: "החיל עשר אמות".
מפרשים רבים⁵⁸ פירשו שהכוונה לרחבו של השטח הנקרא חיל, אך יש מפרשים⁵⁹ שפירשו שהכוונה לגובה
החומה הנקראת חיל. אם כן שטח החיל לא ידוע, ולא ניתן לעלות להר הבית מחשש כניסה לחיל.

בתשובת הרדב"ז⁶⁰ בענין העליה⁶¹ הוא אינו מחשב את עזרת הנשים והחיל בתור מקומות האסורים בכניסה, ולכן
נראה שלדעתו אין איסור להיכנס אליהם בזמן הזה, (אלא למחנה שכינה בלבד). אם כן יש לפנינו ספק ספק
ספיקא באיסור דרבנן: ספק הלכה כרדב"ז שאין איסור בחיל בזמן הזה, ספק שמא הלכה כמפרשים שרחבו הוא
עשר אמות, וספק מה הוא רחבו של החיל לפי הרמב"ם. אם כן אין לחוש לזה⁶².

⁴⁶ צל"ח פסחים דף קט.

⁴⁷ אמרי אש סי' ל"ג, הובא בחזו"א או"ח סי' ל"ט סק"ח.

⁴⁸ או"ח סי' רע"א סע' יג בביאור הלכה ד"ה 'של רביעית'.

⁴⁹ פירוש המשניות לרמב"ם עדיות א, ב.

⁵⁰ חזון איש או"ח סי' לט.

⁵¹ מנחת יצחק, חלק ה סי' א סע' ו.

⁵² עוד הקשה שם שגזרו על עמי הארץ להיות כזבים למקצת הדברים ואנו נחשבים כעמי הארץ בענין טומאה וטהרה. לדבר זה השיבו (שו"ת אבן

ישראל חלק ט' ס' קסג) שאף גוים שגזרו עליהם להיות כזבים לכל דבריהם מותרים ליכנס להר הבית (ר"ש על כלים פ"א מ"ח), וכל שכן עמי הארץ.

⁵³ הובא על ידי הרב יצחק ברנד באתר 'ברית יצחק' במאמר 'האם באמת אסור לעלות להר הבית?'

⁵⁴ פרק ז משנה ו.

⁵⁵ ה"ל מטמאי משכב ומושב יב, ג.

⁵⁶ ר"ש כלים פ"א מ"ח, וראה שם בהגהות הגר"א שכן הוא בתוספתא; ראב"ד על הל' בית הבחירה פ"ז הל' טז, וכתבו הרדב"ז ומן הבית יוסף בכס"מ שם שגם הרמב"ם

מודה לזה, וכן משמע בפה"מ לרמב"ם כל"מ ז, ח (שכתב שפסור בחיל, וכמו שבהגהות הגר"א על הר"ש שם הוכיח מכך שכן הוא בהדיא בתוספתא); רמב"ן על סה"מ ל"ת עג.

⁵⁷ מידות ב, ג.

⁵⁸ רש"י יומא טז; רא"ש מידות לה; ברטנורא מידות ב, ג; תוספות יום טוב שם, תפארת ישראל שם.

⁵⁹ רמב"ם בית הבחירה ה, ג; מאירי מידות ב, ב; רבינו שמעיה מידות לד ע"ב בפירוש השני.

⁶⁰ ח"ב סי' תרצא.

⁶¹ יש שצירפו לספיקות אלו גם את דעת הראב"ד שקדושת המקדש בטלה בזמן הזה, ואע"פ שהרב עובדיה סבר שהוא דעת יחידאה ואין להחשיבו אפילו כספק, הלא

הרדב"ז החשיבו כספק ספיקא (תרצא), ובשאלת דוד (קונטרס דרשת ציון וירושלים) כתב: "מי יוכל להכריע בין הרמב"ם לראב"ד", ובספר עבודה תמה סוף שער א' הביא

שרוב הראשונים כראב"ד והרמב"ם הוא כמעט יחידאה בזה, וכן הרב גורן הביא ראיות לכך שמאות שנים נהוג בירושלים כראב"ד (הר הבית פרק כו ותחילת כז). עכ"פ כמובן

שהחיתר עומד גם בלעדיו.

טענה נוספת כנגד העליה העלה הרב עובדיה יוסף⁶²:

"ולכן בודאי שיש להתרחק ולהשמר שלא להיכנס להר הבית אפילו לאחר טבילה לצורך מצוה, כי יבוא ההמון לפרוץ ולהכנס בטומאה לשטח העזרות וההיכל, דילפי אינשי מקלקלתא ולא מתקנתא".

יש להדגיש שתשובה זו נכתבה חמישה ימים לאחר כיבוש המקום, ואכן המוני ישראל הסתובבו בכל שטח הר הבית ואף נכנסו לכיפת הסלע עצמה. הרבנים היו מוכרחים לגדור ולהבהיר את איסור הכניסה בטומאה למקדש. אך כיום האיסור מפורסם והחידוש בעיני הציבור הוא היתר הכניסה למקום שאינו מקום המקדש עצמו. מה עוד **שהמשטרה מקיפה את העולים ואינה נותנת לחרוג מהמסלול הקבוע העובר במקומות המותרים בלבד**.⁶³ בנוסף אומרים המתירים שמאד קל לזהות היכן מותר ואסור להיכנס, כיון שמקום המקדש נמצא על הרמה העומדת באמצע ההר, ואם לא עולים אליה לא נכנסים למקום המקדש.

תשובה נוספת בענין החשש שאנשים יעלו שלא לפי כללי ההלכה היא המשקל העומד כנגד זה: אם יהודים לא יעלו להר הבית, השליטה בו תימסר לידי הערבים באופן זה או אחר⁶⁴. כמובן שאין זה היתר לעלות בטומאה, אך אין צורך לחשוש שמא העליה בטהרה תביא לתקלות אצל עמי הארץ. ראה לכך⁶⁵ שדבר זה עומד בפני חששות לתקלה היא הגמרא בשבועות⁶⁶. הגמרא אומרת שקראו לחלק מהר הזיתים בשם ירושלים, למרות שבאמת לא היתה לו קדושת ירושלים. דבר זה גרם לעמי הארץ לאכול שם קדשים קלים בניגוד להלכה. למרות זאת המשיכו החכמים לקרוא למקום בשם ירושלים כיון שהיה זה מקום אסטרטגי והיה חשש שאם יוצא מירושלים היא תיכבש בקלות משם. כמו שאמר שם התוספות⁶⁷:
"אף על פי שהיה הדבר בא לידי תקלה הכניסוהו כדי שימסרו עצמם עליהם יותר כשיש בה שם קדושה".

כמובן, טענה זו כנגד העליה אינה יוצרת איסור הלכתי לעלות להר, כיוון שבזמננו לא מחדשים גזירות. היא מהווה חלק משיקול הדעת האם לפרסם את היתר העליה ברבים.

חתימה

בישעיה נב כתוב: "פצחו רננו יחדו חרבות ירושלים כי נחם ה' עמו גאל ירושלים. חשף ה' את זרוע קדשו לעיני כל הגוים וראו כל אפסי ארץ את ישועת אלקינו". הפסוקים מתארים את גאולת ירושלים לעיני כל הגוים, אך מיד לאחריהם מופיע פסוק מפתיע: "סורו סורו צאו משם טמא אל תגעו הברו נשאי כלי ה'. כי לא בחפזון תצאו ובמנוסה לא תלכו כי הולך לפניכם ה' ומאספכם אלקי ישראל".

פסוקים אלה מתארים את שהתרחש במלחמת ששת הימים. ירושלים והר הבית חזרו לידינו כלשון הפסוק "כי נחם ה' עמו גאל ירושלים", ואף היה זה בנצחון וישועה מופלאים לעיני כל הגוים. המוני ישראל גדשו את ירושלים והר הבית, אך מיד לאחר מכן יצאה הוראת הרבנות הראשית "סורו סורו צאו משם טמא אל תגעו הברו נשאי כלי ה". עם ישראל לא הכיר את הלכות הטומאה והטהרה הנדרשים לעליה להר ולכן היה צורך להתרחק ממנו. מאז למדנו את הלכות הטהרה בענין הר הבית, ולאחר חמישים שנה - שאין להגדירן כחיפזון ומנוסה בשום דרך - הגיע הזמן ועם ישראל הולך ושב בטהרה אל הר הבית. יהי רצון שנזכה לראות באחדות ישראל סביב בית המקדש בקרוב!

⁶² יביע אומר חלק ה' יו"ד סי' כו.

⁶³ בעניין עולים חילונים העלולים להסתובב באופן חופשי, הרב חיים דוד הלוי כתב שמי שלא חושש לקדושת המקום נכנס גם לאחר איסור הרבנים למקומות האסורים, ואין זו סיבה לאסור על החפצים להתפלל.

⁶⁴ שמעתי מהגר"ד ליאור שליט"א.

⁶⁵ ראה זו הובאה על ידי הרב יצחק ברנד באתר 'בריתי יצחק' במאמר 'האם באמת אסור לעלות להר הבית?'.
⁶⁶ טז.

⁶⁷ ד"ה 'אלא בבני גולה'.

אל תיגעו במשיחי/יששכר גלעדי



"אמר רב יהודה אמר רב: מאי דכתיב 'אל תגעו במשיחי ובנביאי אל תרעו'¹? אל תגעו במשיחי - אלו תינוקות של בית רבן, ובנביאי אל תרעו - אלו תלמידי חכמים. אמר ריש לקיש משום רבי יהודה נשיאה: אין העולם מתקיים אלא בשביל הבל תינוקות של בית רבן. אמר ליה רב פפא לאביי: דידי ודידך מאי? - אמר ליה: אינו דומה הבל שיש בו חטא, להבל שאין בו חטא. ואמר ריש לקיש משום רבי יהודה נשיאה: אין מבטלין תינוקות של בית רבן אפילו לבנין בית המקדש. ואמר ריש לקיש לרבי יהודה נשיאה: כך מקובלני מאבותי, ואמרי לה מאבותיך: כל עיר שאין בה תינוקות של בית רבן - מחריבין אותה. רבינא אמר: מחרימין אותה²."

"על הילדות תפול תמיד השאלה, איך אנו מכירים אותה ביחוש לחנוך. אם היא רק כמו הכשר להאישות, או שיש לה ערך כביר בפני עצמה. מובן הדבר שכשמעמידים את יסוד החיים רק על העבודה והפרנסה, אין לילדות זכות מצד עצמה, כי אם, הילד הוא לפי זה גולם יפה שאפשר לחק ממנו כלי מעשה חזק ועובר לסוחר. לא כן הוא לפי ההכרה האידיאלית, המערכת את החיים לפי הטוהר שבהם, לפי הטוב החסד והתום הנמסך בקרבם. על פי זה המשפט יעלה לנו ערך הילדות לא רק בתור הכשר לאישות וגדלות, כי אם חטיבה יקרה בחיים מצד עצמה, ולפעמים תעלה אצלנו בתור המעולה שבתקופות החיים שכל החיים ראויים להיות כמכשירים לעמדתה. אז נאמר דברים כמשמעם "אין העולם מתקיים אלא בשביל הבל פיהם של תנוקות של בית רבן" מפני שהוא "הבל שאין בו חטא". התנוק, כשיחונך כראוי, ביחוד התנוק העברי, כמה קדושה ותום, כמה טהרה ומדות נעלות נמצא בנפש הנקיה והאהובה הילדותית שבקרבו, כל זמן שטומאת שוק החיים לא השביתה את החן וההון של פרח שושן זה, כמה קדוש וטהור הוא. אמנם טובה הילדות, נאה וקדושה היא, אבל הלא היא גם כן חלושה, ולא תוכל לעמוד בפני זרם החיים ההולך ומתגבר, לפי מדת הגדלות, גדלות החומר והרוח, והתרבות יחס החברה הגדולה והמסובכת. על כן זאת היא חובתנו, לשמור בכל עז את תומת הילדות וטהרתה ולהעבירה לאטמה עם כל זהרה ונקיונה אל תקופת הגדלות, באופן שהגדלות תעניק לה רק את העוז והגבורה החסרים לה, גבורת הגוף וגבורת הרוח, אבל לא תהיין להרס את היתרונות היקרים של הילדות האהובה והחביבה עדי עד. "מפי עוללים ויונקים יסדת עז למען צורריך להשביית אויב ומתנקם". להביא את הילדות בעצם תומה וטהרתה אל גבול הבחורות והשחרות, הזקנה והשיבה, באופן שתוסד עוז, שלעולם לא ינוס לחה, זאת היא תעודת החנוך בישראל.

אל תגעו במשיחי אלו תנוקות של בית רבן. המשיחות איננה פעולה עוברת, שדיה שעתה. היא מסומנת בזמנה ופועלת בכל התקופה הארוכה של פעולת המשיח³.

חינוך הבנים בכלל, ולימוד התורה בפרט, עבר שינויים ותקנות בגלגולי התקופות, החל מהמחנך הראשון - אאע"ה, וכלה במערכת החינוך במדינת ישראל, בימינו אנו.

בעז"ה ננסה לעקוב בדרך האמת מה היא דרכה של תורה, בעיקר בתקופת הילדות, או בלשון הגמרא "תינוקות של בית רבן", ובזמננו- החינוך היסודי (א'-ו').

¹ דברי הימים א, טז.

² שבת קיט ע"ב.

³ מאמרי הראי"ה, דרשה בעת חנוכת בית בתלמוד תורה ברחובות, עמ' 229.

הטור והשו"ע פותחים את הלכות מלמדים במצות עשה על האיש ללמד בנו תורה, ואם לא למדו אביו חייב ללמד עצמו.

הרמב"ם מדגיש בפתיחת הלכות ת"ת: נשים ועבדים פטורים מתלמוד תורה. אבל קטן אביו חייב ללמדו תורה. היינו מצפים שתחילת הלכות אלו יעסקו בחובת האדם על עצמו, אך צריך להבין שעיקר תלמוד תורה ע"י קבלה: "כל המלמד לבנו תורה כאילו קבלה מהר סיני" כלשון הטור, ו"הפרישה" מבאר זאת מסמיכות בפסוק: "והודעתם לבניך... יום אשר עמדת לפני ה' אלוך בחורב".
אכן, כך בעיקר עברה התורה במשך הדורות. אך ברמה הכלל-ישראלית נותרה בעיה: "מי שיש לו אב - מלמדו תורה, מי שאין לו אב - לא היה למד תורה".⁴

מציון תצא תורה⁵

"מאי דרוש? 'ולמדתם אותם' - ולמדתם אתם, התקינו שיהו מושיבין מלמדי תינוקות בירושלים, מאי דרוש? 'כי מציון תצא תורה'; ועדיין מי שיש לו אב - היה מעלו ומלמדו, מי שאין לו אב - לא היה עולה ולמדו".⁶

ת"ת בכל פלך פלך, ובכל עיר ועיר

"התקינו שיהו מושיבין בכל פלך ופלך; ומכניסין אותן כבן ט"ז כבן י"ז, ומי שהיה רבו כועס עליו - מבעיט בו ויצא" (רש"י: "שמא יזק בדרכים שהשטן מקטרט בשעת הסכנה).

עד שבא יהושע בן גמלא ותיקן, (בעצת חכמי דורו גרסו מאירי) שיהו מושיבין מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר, ומכניסין אותן כבן שש כבן שבע. אמר ליה רב לרב שמואל בר שילת: עד שית לא תקביל, מכאן ואילך קביל ואספי ליה כתורא".⁷

"שמעון בן שטח התקין שיהו תינוקות הולכין לבית ספר"⁸

"יהושע בן גמלא זכור לטוב שאלמלא הוא נשתכח תורה מישראל", כך מופיע בתחילת דף הגמרא. יש שהשוו את תקנת יב"ג ושב"ש (שב"ש קדם ליה"ב כה"נ כר' שנים).

הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל כתב, שלא באה תקנת יהושע בן גמלא לתת מענה 'טכני' לבעיות שלא באו על פתרון בתקנת שמעון בו שטח, אלא ישנו הבדל מהותי בין שתי התקנות. תקנת שמעון בן שטח הותירה את חובת החינוך כחובה אישית של האב: **האב חייב** לשלוח את בנו לבית הספר; ואילו תקנת יהושע בן גמלא שינתה מהותית את הגדרת החיוב, ומכאן ואילך **"הממשלה** עצמה מושיבה מורים ומכניסה תלמידים לבתי הספר".⁹

שיטת החת"ס ואור שמח

כתב החת"ס: "פשוט דודאי מאז ומעולם הי' מלמדי תינוקת בישראל בכל עיר ועיר כי מי שיש לו אב שחייב ללמוד בנו שכרו האבות מלמדי' לבניהם והרי זה הי' קללות יעקב אבינו לשמעון אחלקם ביעקב שיהי' מלמדי תינוקות נ"ל עוד דגוף הדין לאו מיהושע ב"ג ואילך נתחדש אלא כן הוא מעיקור הדין וכל מצווה המוטלת על הציבור לסייעו זא"ז כגון מוהל דמילת הבני' מוטל על כל ישראל למי שאין לו אב ה"ה כשיש לו אב עכ"פ מוטל על

⁴ ב"ב כא.

⁵ צ"ע אם אכן זאת אחת מתקנות עזרא - תוס' שם ועוד.

⁶ דברים יא.

⁷ ישעיהו ב.

⁸ ב"ב כא.

⁹ שם.

¹⁰ ירו' כתובות ה, יא.

¹¹ "שמעון בן שטח ותורתו", סיני לב (תשי"ג), עמ' שמח.

כל ישראל להניח לדור המוהל בשכונתם או רופא נפשות וכן תפלה בציבור. אך תשב"ר מאז לא הי' מוטל אלא על האב לא סבלו השכני' הזיקא דדהו וחזית יהושע ב"ג להטיל גם זה על הציבור¹²."

כתב ה'אור שמח': "ולדעתי יתכן, דפרשה ראשונה (בק"ש) בלשון יחיד נאמרה, שהצבור חייבים ללמד בשכר לבני חבריהם, ולכן כל קהל מחוייב לקבוע תלמוד תורה בשכר לשכור מלמדים, שכשמדבר אל כלליות האומה מדבר בלשון יחיד, משום שהקהל מחוייבים לזה מן התורה, ולכן הפליגו בעונש כל עיר שאין תלמוד תורה (שבת קיט, ב) שמחרימין כו', ולא מתקנת יהושע בן גמלא לבד, כן נראה¹³."

החת"ס והאור שמח לומדים בשיטה יחודית שתמיד (מימי שמעון בן יעקב) לימוד התינוקות אפי' בשכר, הוטל על כלל האומה, ותקנת יהושע בן גמלא היתה רק להטיל על הציבור, שכני המלמד, לסבול את היזק קול התלמוד.

נמצאנו למדים שתלמוד תורת תינוקות כנ"ס מוטל על כלל ישראל. אם מאז ומתמיד (חת"ס, אור שמח) ואם בעקבות השתלשלות התקנות, בתקופת בית שני, הוקמו מוסדות ת"ת בכל ישראל.

קביעת עתים לתורה מגיל חמש

"הוא היה אומר: בן ה' - למקרא, בן י' - למשנה, בן י"ג - למצוות, בן ט"ו - לתלמוד¹⁴."

"התינוק מבן חמש עד עשר מוכן הוא בשכלו הרך בתחילת התפתחותו, להרגיש את יפים וזיום של פשטי המקראות, בסיפוריהם ומליצותיהם ורעיונות מוסרם, המרהיבים לב ונפש גם בחיצוניותם, ובושר ענייניהם בטבעיות המידות ונפלאות ד' וחסדיו... אבל עודנו רחוק מלהכיר התכלית של יושר המעשים הפרטיים אשר במשנה. אך בבאו לשנות עשר תתברר הבחנתו במציאות מעשים טובים והפכם, וכיר צורך הלימוד המדריך בהוראת מעשי הטוב וברור פרטיהם ובהזרה ממעשי הרע בברור פרטיהם, ואז ילמדוהו משנה. אבל עוד לא בושל כ"כ להכיר, שמלבד הידוע בראשית ההשקפה מטובתם של המעשים ומרעתם עוד צריך לחקור עליהם, בהסתעפותם הרבה, מתוך המפורש על הנעלם, ובבואו לשנות חמש עשרה שכלו מתעורר על התרחבות המעשים המדות והדעות בברור תעלומותיהם ואז יורוהו דרך התלמוד¹⁵."

ערוה"ש: "תנן באבות: 'בן חמש למקרא בן עשר למשנה בן ט"ו לתלמוד', מפני שבימיהם שהיה כל המקרא כתוב בלא נקודות כס"ת שלנו, והיו צריכים להיות בקיאים בע"פ בנקודותיהם וטעמיהם וקרי וכתבי וחסרות ויתרות, היו צריכים לזה חמשה שנים משא"כ בזמנינו זה, וכן המשנה היו לומדים בע"פ, והיו צריכים חמשה שנים להיות בקיאים בע"פ בכל מחלוקת התנאים משא"כ בזמננו. והרי אנו רואים שכמעט הוא מהנמנעות לעסוק במקרא ה' שנים ובמשנה ה' שנים, ועוד שהתלמוד הבבלי כלול מכולם כמ"ש ר"ת¹⁶."

שו"ע הרב: "בזמן הזה שכל התורה שבעל פה היא כתובה לפנינו א"צ לשכור מלמד לבנו שילמדנו כל התורה שבע"פ אלא שילמדנו להבין היטב בתלמוד ברוב המקומות גם בהלכות וסוגיות העמוקות עם רוב הפוסקים ראשונים ואחרונים ויעמידנו על עיון ההלכה למעשה שיוכל לעיין בעצמו לתלמוד ולהבין ולהורות כל הלכה למעשה מתוך עיון בתלמוד ופוסקים ראשונים ואחרונים ואזי יוכל הבן לתלמוד בעצמו כל התלמוד והפוסקים לידע כל ההלכות של תורה שבע"פ שהן פירוש התרי"ג מצות ודקדוקיהן בטעמיהן ומקוריהן כאלו למדו המלמד. וכן כל התנ"ך ודרשות ההגדות. ולכן לא נהגו עכשיו ללמד להתינוק כל התנ"ך כבימיהם רק תורה לבדה כי סומכים שילמוד בעצמו כשיגדיל משא"כ בימיהם שלא היו הנקודות וטעמים כתובים אלא בע"פ. ומכל מקום צריך ללמדו ולחזור עמו פעמים רבות כל פרשיות התורה שבהן כתובות המצות והמשפטים שהתלמוד מפרשן והפוסקים והתיבות ואותיות שבהן הן נדרשין תמיד בתלמוד¹⁷."

¹² חידושים ב"ב כא.

¹³ הלכות תלמוד תורה א, ב.

¹⁴ אבות ה, כא.

¹⁵ עולת ראייה ב, עמ' קפב.

¹⁶ יו"ד סי' רמה אות יג.

¹⁷ הלי' ת"ת א, ו.

נראה ע"פ שו"ע הרב וערוה"ש שמאז שהותר לכתוב תורה, השתנה סגנון הלימוד, ואינו עוד דווקא בדרך המשנה באבות. כיום יש שיטות מסיימות שחזרו לשינון (זילברמן, ברקאי) אך כל הדרכים כשרות, כל עוד **מבין ויודע**, "ותלמודו בידו"¹⁸.

הדבר הוזכר בהמון מקומות בש"ס:

"רבי דוסתאי ברבי ינאי אומר משום רבי מאיר, כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעלין עליו כאילו הוא מתחייב בנפשו, שנאמר 'רק השמר לך ושמור נפשך מאוד, פן תשכח את הדברים'¹⁹."

אמנם כבר תירץ ר' חיים מוולאז'ין: "בענין השוכח דבר אחד ממשנתו - זה קאי על הראשונים שלמדו בעל פה"²⁰. אך צ"ע עליו מדברי הגמרא: "אמר ר"ל כל המשכח דבר אחד מתלמודו עובר בעשה. רבינא אמר - שני לאוין, רב נחמן בר יצחק - ג' לאוין"²¹. הרי שגם אחרי כתיבת המשניות בתקופת רבי, אומרים האמוראים שיש לאו בשכחת לימודו.

וכן אומר שו"ע הרב: "וגם עכשיו שנכתבה תורה שבעל פה, ויוכל לעיין בספרים מה ששכח, אין זה מועיל כלום, כי מיד ששכח עובר בלאו"²².

וגם מצד התועלת: "ר"ל אומר: אם ראית תלמיד שלימודו קשה עליו כברזל, בשביל משנתו שאינה סדורה לוי"²³. "תנו רבנן: 'ושנתם' שיהו דברי תורה מחודדים בפיך. שאם ישאל לך אדם דבר אל תגמגם ותאמר לו, אלא אמור לו מיד"²⁴.

עוד חשוב לומר, שלפני גיל שש²⁵ אין ללמד באופן פורמלי ושיטתי שכביכול סותר את דברי המשנה. מקובל להסביר שבמשנה באבות התכוונו להשלמת חמש שנים. אך גם לפני גיל חמש, מובא ברמ"א²⁶ שיש ללמד מגיל שלוש את האותיות, ובגמרא בסוכה²⁷: מרגע שיודע לדבר ילמדו תורה וק"ש (את הפס' 'תורה צוה לנו משה', ופס' ראשון של ק"ש).

לימוד אומנות - לימודי חול

בדורות של רבותינו הראשונים היו מחלוקות עצומות על לימוד מדע וחכמות חיצוניות. הספרים הובלעו בדברי כפירה והשקפות טמאות. הרשב"א²⁸ הטיל חרם על לימודי חול לפני גיל עשרים וחמש (עין שו"ת ריב"ש מה) ומה רבו החרמות על מו"נ של הרמב"ם.

נראה שעיקר ההתנגדות ללימודי חול נוצרה בגלל שני סיבות:

א. חשש מאפיקורסות והתבוללות.

ב. ביטול תורה.

ר' הלל משקלוב כתב על רבו הגר"א²⁹ בחשיבות חקירות סגולות הטבע לשם קידוש ה' וקירוב הגאולה, כרמב"ם, תוס' יו"ט ועוד.

¹⁸ פסחים נ.

¹⁹ אבות ג, ח.

²⁰ כתר ראש, מופיע ב'הדרן עלך', ובחידושי הגר"ז פרשת ואתחנן.

²¹ מנחות צט ע"ב.

²² פרק ב, ד.

²³ תענית ח.

²⁴ קידושין ל.

²⁵ כמו שמופיע בב"ב כא.

²⁶ רמה, ח.

²⁷ מב.

²⁸ שו"ת הרשב"א, א תיד.

²⁹ קול התור ה, ב.

רע"א כתב: "ויפה תורה עם דרך ארץ ללמד אותם כשעה ושתיים ביום מלאכת הכתיבה והחשבון כאשר אנחנו מרגילים לבנינו³⁰".

הצומת הבאה היתה בתקופת האמנציפציה באירופה, שם התערו יהודים בתפקידים ססגוניים בקרב האומות. הרב זצ"ל מברר את מטרת החינוך: "להכשיר את האדם לצורתו המתוקנת, שהנקודה המרכזית שבה היא לעשותו טוב ישר. ובכנסי" והקריאה בשם ה' והשרשת ידיעה זו היא ההכשרה היותר בטוחה למגמה זו. דרוש תלמוד קבוע, ודוקא תלמוד תורה ולא ידיעות האחרות, שאין מטרתן כ"א להכשיר את האדם למלחמת החיים (שנחשבה תמיד למדרגה שניה) והטפל של מלחמת החיים יבוקש מן הצד, באופן אשר יודע כי יש הבדל בין קדש לחול. ואשר הרשו לצרף לימודי חול- אל נא ישכחו כי מציון תצא תורה ולא לימודים שמגמתם הכשרות חמרות³¹".

הרב דסלר מציב את הדילמה בקרב השיטות³²:

"חייב אדם ללמד בנו אומנות³³".

"אדם אחד מאלף מצאתי" - בונהג שבעולם, אלף בני אדם נכנסים למקרא, מאה נכנסים למשנה, עשרה מהם יוצאים לתלמוד, אחד מהם יוצא להוראה³⁴".

למסקנה, בזמנינו כאשר החשש לאפיקורסות בלימודי חול קטן, ויש שאומרים שדווקא ע"י חוסר לימוד תבוא יותר סקרנות לצד השני, ומאידך יכול לבוא קידוש השם ע"י לימוד נכון, מתוך הקודש, והבנה מה עיקר וטפל, ועוד, מצד לימוד מקצוע ובמיוחד פיתוח שאר הערכים במיוחד באה"ק.

גולת תשב"ר ותועלת

"ברביעיות מאי עביד? יושב ומלמד תינוקות של בית רבן תורה, שנאמר: 'את מי יורה דעה ואת מי יבין שמועה גמולי מחלב עתיקי משדים'³⁵".

"אמר רבי אסיא למה הם מתחילים התינוקות של בית רבן ללמוד בספר ויקרא, אלא מפני שכל הקרבנות כתובים בו, ומפני שהם טהורים עד עכשיו ואינם יודעים מהו טעם חטא ועון לפיכך אמר הקב"ה שיהו מתחילין תחלה בסדר הקרבנות, יבואו טהורים ויתעסקו במעשה טהורים, לפיכך אני מעלה עליהם כאלו הם עומדים ומקריבים לפני הקרבנות, והודיעך שאף על פי שחרב בית המקדש ואין קרבן נוהג, אילולי התנוקות שקורין בסדר הקרבנות לא היה העולם עומד...³⁶".

"וכל בניך לימודי ה', וכי כל בנין דאינון דישראל כולהו יליף לון קב"ה אורייתא, אין, דהא בשעתא דאינון ינוקו לעאן באורייתא, שכינתא אתיא ויהיב לון חילא, ותקפא למלעי באורייתא, דאלמלא סיועא דקודשא בריך הוא לא יכלין אינון ינוקי למסבל³⁷".

"הילד מקבל הדברים בשמחה, כי אין לו דאגה מענייני העולם ועדיין לא נתמלא מוחו מסיפורי הזמן, על כן מתקיים בו כל מה ששומע. וימי הזקן, הם ימי הרעה והדאגה כי הולך האדם אל בית עולמו, ומוחו מלא מסיפורי הזמן ואינו מקבל מה ששומע כי אם קבלה לפי שעה ועוזבו לאלתר. ודבר זה נראה הוא לעין³⁸".

³⁰ מכתבי רע"א נ, עמ' טו, א"י.

³¹ אגרות הראי"ה א, אגרת קע.

³² מכתב מאליהו סוף כרך ג.

³³ קידושין ל.

³⁴ קהלת רבה ז.

³⁵ ע"ז ג ע"ב.

³⁶ מדרש תנחומא צו, יד.

³⁷ זוהר פרשת תרומה דף קסט.

³⁸ "מגן אבות" לרשב"ץ.

"כבתה אין זקוק לה ואסור להשתמש לאורה אמרוה רבנן קמיה דאביי משמיה דר' ירמיה ולא קיבלה כי אתא רבין אמרוה רבנן קמיה דאביי משמיה דר' יוחנן וקיבלה אמר אי זכאי גמירתייה לשמעתייה מעיקרא והא גמרה נפקא מינה לגירסא דינקותא".

בנוהג שבעולם, כשמסיימים שמינית מוציאים חולצת מחזור. אחת הכתובות המקובלות היא: "בגרות אפשר להשלים, ילדות - לא". אמנם הכוונה היא "בוא נבלה, ננצל את הילדות עד תום, עוד מעט נתגייס, נתחתן, נכנס למעגל העבודה/האבטלה. מתי נוכל להיות חופשיים בלי טרדות ככה?" (תרגום חופשי) אך יש אמת במשפט זה. ילדות א"א להשלים! את חלון ההזדמנויות התמים והטהור הזה, השמחה הטבעית והישרה - "עשה האלוקים את האדם ישר..." את הזמן החופשי מטרדות והבלי העולם הזה, הבלי חטא, ועוד יותר כל העולם אינו מתקיים אלא בשביל זה. לימוד תשב"ר הוא תחילתו של מצות תלמוד תורה. כאן אינו מתקיים "גדול המצווה ועושה", יש פה בחינת תורה לשמה, מתוקה, יד ביד עם קוב"ה בעצמו.

³⁹ שבת כא ע"ב.

⁴⁰ קהלת ז, כט.

פקודה הנוגדת את ההלכה / אסוף ביגל



ראשית, לפני שניגשים לברר האם מותר וצריך להפר פקודה במקרה שהיא נוגדת את ההלכה, צריך לברר מהיסוד מה משמעותה של פקודה. בכדי לברר את משמעותה של פקודה צריכים לברר את משמעותו של צה"ל ושל המדינה שבשליחותה פועל צה"ל.

פסק הרמב"ם¹:

"אין מעמידין מלך בתחילה אלא על פי בית דין של שבעים זקנים ועל פי נביא, כיהושע שמינהו משה רבינו ובית דינו, וכשאול ודוד שמינם שמואל הרמתי ובית דינו".

מכאן נראה לכאורה, שכיוון שהמדינה כיום לא נקבעה ע"י בי"ד ונביא אין לה סמכויות של מלך. אך המאירי כתב²:

"ואף בכל דור ודור יש רשות למנהיגי הדור גדולי הארצות לענוש ולהרג דרך הוראת שעה על הדרכים שבארנו. וזהו שנרמז בתורה אח"כ "ואל השופט אשר יהיה בימים ההם".

והעיר ה'ציץ אליעזר' על דברי הרמב"ם³:

"שזה שצריכים גם נביא הוא רק דין של לכתחילה... ויתיישב ממילא על הא שברמב"ם הלכות סנהדרין לא כתוב לשון זה של מתחילה, מפני ששם הרי לא מזכיר מנביא ורק מע"א, וע"א מעכב אפילו בדיעבד...".

ואילו הרב קוק זצ"ל כתב⁴:

"נראין הדברים, שבזמן שאין מלך, כיוון שמשפטי המלוכה הם ג"כ מה שנוגע למצב הכללי של האומה, חוזרים אלה הזכויות של המשפטים ליד האומה בכללה. וביחוד נראה שגם כל שופט שקם בישראל דין מלך יש לו, לעניין כמה משפטי מלוכה, וביחוד למה שנוגע להנהגת הכלל, ואפילו בעניינים פרטיים... אומנם עכ"פ הננו רואים שהרמב"ם לא ס"ל הכי (שיש לו דין מלך גם בעניינים פרטיים). אבל למה שנוגע להנהגת הכלל, כל שמנהיג את האומה דן הוא במשפטי המלוכה, שהם כלל צרכי האומה הדרושים לשעתם ולמעמד העולם".

מכיוון שדין המלוכה חוזר לעם, העם בחר את נציגיו, ובידיהם הסמכות שנתן להם (לצאת למלחמה וכד'). כדבריו כתב הרב ישראל⁵:

"שכל דינו של הרמב"ם לענין מלך לא נאמר אלא כשמתמנה שלא מדעת העם ושלא ע"י בחירה מיידם וזה הוא שצריך נביא וסנהדרין של ע"א ובלא זה לא חל המינוי".

עוד כתב הרב ישראלי בסוף סימן זה (הדן ב"סמכות הנשיא ומוסדות ממשל נבחרים בישראל"):

"סוף דבר אין בכל האמור בכדי לדחות מה שהעלינו שבכח העם לחבור את המלך ולתת לו את הסמכויות גם לענייני דיני נפשות, וכפי שנראה מדברי הרדב"ז הנ"ל". עמדה זו התקבלה בנוגע למדינת ישראל על ידי הגר"ש גורן⁶, הגריא"ה הרצוג⁷, הגר"א וולדנברג⁸, הגר"ע יוסף⁹, ועוד.

עדיין אפשר היה לטעון, שמלכות שאינה מתנהלת ע"פ דין תורה אינה מלכות.

¹ הלכות מלכים ומלחמות א, א.

² סנהדרין נב, ע"ב.

³ חלק ב סימן כח.

⁴ משפט כהן עמ' שלו.

⁵ עמוד הימיני סימן ז סעיף ז.

⁶ תורת המדינה, עמ' 26.

⁷ תחוקה לישראל על פי התורה, ירושלים תשמ"ט, א, עמ' 129.

⁸ שו"ת ציץ אליעזר חלק י, סימן א, וז"ל: "וא"כ גם בימינו הנשיא והממשלה והכנסת וכו' (על כל מגרעותיהם בשטח הדת, ואשר ברור שבנוגע לדת אין להחלטותיהם נגדו כל תוקף שהוא) שנבחרו מדעת רוב ישראל היושבים על אדמתם, ואשר המה גם יותר מס' ריבוא, במקום מלך הם עומדים בכל הנוגע למצב הכללי של האומה הדרושים לשעתם ולמעמד העולם, כדברי המשפט כהן שם, ובפרט בנוגע לצבא הכיבוש ומפקדיהם שפועלים על דעת כל יושבי הארץ ועל צבאותיהם נמנים עשרות אלפי אנשי צבא יראים ושלימים וכבשו את השטחים יד ביד עם כל אנשי הצבא על כל סוגיהם וראשיהם".

⁹ שו"ת יחזקאל דעת חלק ה, סימן סד.

אומנם, כשנתבונן בהיסטוריה, נראה שהיו הרבה מלכים שלא הלכו בדרך התורה ואעפ"כ היו מלכים כדוגמת רבים ממלכי ישראל בתקופת המלכים וחלק ניכר ממלכות חשמונאי וגם על שנות מלכותם אנו אומרים הלל בתנוכה, כדברי הרמב"ם¹⁰: "וחרזה מלכות לישראל יתר על מאתים שנה עד החרבן השני". הראיה שגם למלכים הללו היה דין מלך היא מהתוס'¹¹ השואל למה אחאב נענש על כרם נבות, והרי כל האמור בפרשת מלך - מלך מותר בו! ומתוך חמישה תירוצים. ע"פ ארבעת התירוצים הראשונים, אחאב באמת היה מלך והיו לו גדרי מלוכה, אומנם לפי התירוץ החמישי פרשת המלך¹² נאמרה רק על מלך שמלך על כל ישראל ויהודה והומלך ע"י הקב"ה (מה שלא היה אצל אחאב). אך אפשר בפשטות לומר שגם תירוץ זה מדבר רק בדיני פרשת המלך (התוס' אומר בפירושו: "דפרשת המלך לא נאמרה"). יותר מזה, יתכן שתירוץ זה כלל לא רלוונטי היום מכיוון שהתוס' דיבר על מקרה בו יש עוד מלכות ישראלית, אך במדינת ישראל אין עוד מלכות ישראלית ולכן תירוץ זה לא אומר שלמדינת ישראל אין דין של מלוכה (אא"כ נאמר שמלכות שאינה מולכת על כל ישראל היא גם מלכות ישראלית יחידית שאינה מולכת על כל עמי" או על כל א". עכ"פ כבר כתבנו שמסתבר שמדובר רק על משפט המלך ולא על דיני הוצאה למלחמה וכו').

אשר על כן, נראה שלחוקי המדינה יש דין של "גזירת מלכות" ולכן חייבים לשמוע לקולם, כפי שפסק הרמב"ם¹³: "אפילו גזר על אחד משאר העם שילך למקום פלוני ולא הלך או שלא יצא מביתו ויצא חייב מיתה. ואם רצה להורגו יהרג".

(אומנם יתכן שדין "מורד במלכות" לא קיים כאן, מפני שלמדינה אין את כל דיני המלכות אלא רק את מה שנוגע להנהגת הכלל, ויתכן שדין מורד במלכות הוא לא חלק מדיני הנהגת הכלל אלא רק מדיני כבוד המלך. בכל מקרה, גם אם יש דין "מורד במלכות" במדינה, המדינה לא חייבת להרוג את המורד כמו שאומר הרמב"ם "ואם רצה להורגו יהרג").

וכן בידי המדינה הרשות להאציל מסמכותה לנציגיה.

נמצא, שגם לפקודה של מפקד זוטר בצבא יש גדר של "גזירת המלכות", מכיוון שבסופו של דבר ההוראה של המדינה היא להקשיב לאותו מפקד.

אומנם, שמעתי מהרב יונתן מאל, שלפעמים כשהמדינה מחוקקת חוק, היא לא לגמרי מתכוונת שאנשים יקפידו עליו בצורה מלאה, ולכן, לא כל חוק צריכים לקיימו כדין גזירת מלכות, אלא צריכים ללכת ב"שכל ישר" ולחשוב איזה חוקים המדינה לא באמת מתכוונת שנעשה אותם "ראש בקיר".

כמו כן, אפשר לומר, שכיוון שכל הגדרתה של המדינה כמלכות היא רק מכח העם, רק לחוקים שהעם רוצה בהם יש תוקף, אך לחוקים שהעם לא חפץ בהם, אין תוקף של "גזירות המלכות" בפרט חוקים שרוב העם לא מקפיד עליהם (כגון שלא לחצות במעבר חציה כשיש אור אדום (והכביש פנוי כמובן) - שמעתי מהרב יעקב שפירא והרב יהושע מגנס).

לדוגמה, בצה"ל קורה לעיתים שחייל נהרג עקב הפרת פקודות בסיסיות בנשק ("משחק בנשק"), וכיוון שהחייל ומפקדיו לא יודו שאותו חייל הפר פקודות (עקב העמדה לדין או הדחה מהתפקיד), מחליטה הוועדה שחוקרת את האירוע להוסיף נהלים למרות שלמעשה אין בהם כל צורך. גם לפקודות אלו אין גדר של "גזירת המלכות" כיוון שהעם לא שלח את המדינה כדי לחוקק חוקים שאין בהם צורך. כמו כן, יתכן שאף הוועדה החוקרת את האירוע לא לגמרי מתכוונת שהחיילים יקיימו אותה, אלא שאינה יכולה שלא לשנות נהלים לאחר שחייל נהרג.

¹⁰ הלכות מגילה וחנוכה ג, א.

¹¹ סנהדרין דף כ ע"ב.

¹² רש"י מסביר שפרשת מלך היא מה שכתוב בספר שמואל: "בניכם ובנותיכם ייקח וכיוצא בהם" ולא דיני הוצאה למלחמה וכו'.

¹³ הלכות מלכים ומלחמות ג, ח.

אין ספק שפקודות בעת מלחמה הינן בגדר "גזירת המלכות" (מלבד היותן פיקוח נפש) ולכן חובה לקיימן, כמו שכתב הרמב"ם¹⁴:

"מלחמת מצוה אינו צריך ליטול בה רשות בית דין, אלא יוצא מעצמו בכל עת, וכופה העם לצאת, אבל מלחמת הרשות אינו מוציא העם בה אלא על פי בית דין של שבעים ואחד".

הנצי"ב מרחיב ואומר שהוראות המצביא הינן בגדר של פיקוח נפש ויש למפר אותן דין רודף¹⁵:

"וכל הנוגע לסדרי מלחמה בכלל פיקוח נפש הוא דמי יודע מה יולד יום... וזה העניין מה שאמרו בני ראובן ובני גד ליהושע "כל איש אשר ימרה את פיך ולא ישמע את דבריך לכל אשר תצוונו יומת רק חזק ואמץ", ולכאורה אמאי הוא חייב מיתה הא לא היה יהושע מלך אלא שופט?!... אלא כל זה היה שייך לדבר המלחמה באשר הוא היה המצביא את הכל למלחמה, ומנהיג המלחמה בשעתו דומה למלך תמיד, והיינו דאמרינן בסנהדרין... דמכאן נ"ל דמורד במלך חייב מיתה. ואלו היה מי ממרה פיו באשר ישלחנו ירף לבב יהושע ואין לך כושל לכלל ישראל במלחמתם עם הכנענים ונמצא הוא רודף וחייב מיתה".

אומנם, הרב יעקב אריאל העיר¹⁶, שדברי הנצי"ב לפי האומר שיהושע היה שופט ולא מלך (וכמש"כ הנצי"ב עצמו). אך הוא מוסיף שבכל מקרה נראים דבריו מסברא.

אך נראה לי, שגם למאן דאמר שיהושע היה מלך, הרי דין הריגת מורד במלכות (שאינו נשמע להוראת המלך) לומדים מכך שבני ראובן ובני גד אמרו ליהושע: "כל איש אשר ימרה את פיך ולא ישמע את דבריך לכל אשר תצוונו יומת רק חזק ואמץ"¹⁷, ומפני מה אמרו בני ראובן ובני גד שיהרגו את המורד במלכות אם לא מהטעם שהביא הנצי"ב?

אולם יש לדון, האם מפני שמלחמה מבוססת על פקודות, ואי ציות בשעת מלחמה יכול לגרום להפסד (כפי שאמר הנצי"ב לעיל), האם נכון לומר שגם שלא בעת מלחמה חייבים לשמוע למפקד מכיוון שאם לא ישמע עכשיו, גם בעת מלחמה הוא עלול שלא להקשיב להם?

מדברי הרב יעקב אריאל נראה שהוא פוסק שצריכים לשמוע למפקד גם שלא בעת מלחמה, הוא מביא כדוגמא את פניו ימית(אמנם לעניות דעתי נראה שהנצי"ב דיבר רק על שעת מלחמה, אך אולי אכן הרב אריאל סובר שסירוב בשעת שלום יביא לסירוב בשעת מלחמה).

כעת ניגש לדון בפקודה הנוגדת את ההלכה.

הגמרא אומרת¹⁸:

"אמר ליה ... מאי טעמא קטלתיא לעמשא אמר ליה עמשא מורד במלכות הוה דכתיב {שמואל ב כ-ד} ויאמר המלך לעמשא הזעק לי את איש יהודה שלשת ימים וגו' וילך עמשא להזעיק את יהודה ויחר וגו' אמר ליה עמשא אכין ורקין דרש {רש"י: אשכחן שמצאן שהיו עסוקין במסכת ולא רצה לבטלן כדמפרש ואזיל דאינו מורד במלכות דכתיב רק חזק ואמץ רקין מיעוטין שאם בא המלך לבטל דברי תורה אין שומעין לו) אשכחינהו דפתיח להו במסכתא אמר כתיב {יהושע א-יח} כל איש אשר ימרה את פיך ולא ישמע את דבריך לכל אשר תצוונו יומת יכול אפילו לדברי תורה תלמוד לומר רק חזק ואמץ".

¹⁴ שם ה, ב-ג.

¹⁵ העמק שאלה קמב.

¹⁶ תחומין ד עמ' 176.

¹⁷ ע' סנהדרין מט ע"א.

¹⁸ שם.

הגמרא אומרת, שאם מלך אומר לעבור על דברי תורה, ואפילו רק לבטל תורה - אין שומעים לו, וכן פסק הרמב"ם¹⁹:

"המבטל גזרת המלך בשביל שנתעסק במצות, אפלו במצוה קלה הרי זה פטור. דברי הרב ודברי העבד דברי הרב קודמין. ואין צריך לומר אם גזר המלך לבטל מצווה שאין שומעין לו".
הרמב"ם בתחילת דבריו מדבר על מצווה קלה בה הוא פטור, ולאחר מכן מוסיף שאם גזר המלך לבטל מצווה - אין שומעין לו. ראיתי מי שמסביר שמצווה קלה הכוונה ללימוד תורה, שבה מי שמבטל גזירת המלך בשביל ללמוד תורה הוא פטור, אך רשאי לקיים את גזירת המלך. אך במקרה של ביטול מצווה - אסור לשמוע לדברי המלך.

לפי הרמב"ם, גם אם לחוקי המדינה ולפקודות צה"ל יש דין של "גזירת המלכות", עדיין אסור לשמוע לה אם היא נוגדת את ההלכה (כמש"כ ה'ציץ אליעזר' דלעיל).

עדיין יש לדון בפקודה הנוגדת את ההלכה בשעת מלחמה (כמש"כ לעיל, שהדבר מביא לסכנת נפשות). הרב יעקב אריאל (שם) הביין שהנצי"ב סובר שגם עבירה על ההלכה מסכנת את הציבור: "...אלא משום שעבירה על דין מדיני התורה בשעת חרום מסכנת את כלל ישראל... ולפי זה יוצא שכשם שהפרת פקודה מסכנת את שלום הציבור כך גם פקודה הנוגדת את דין התורה מסכנת את שלום הציבור".
אך אם מדייקים בדברי הנצי"ב, לא ברור שכונתו היתה גם על מקרה של עבירה רגילה, אלא אולי דעתו היתה שרק כשעוברים על חרם דווקא הדבר גורם לחולשת הצבא:

"ומעשה דעכן הוא מחמת שהיה שעת מלחמה וכיוון שמעל בחרם גרם שישוב ה' ממחנה ישראל כי חרם במ פוק חזי מאי דסליק בעי... וכן ביהונתן... שראה שאול שהיו פלישתים מתגברים על ישראל והבין שמעלו בחרם, והנה לא עלה ע"ד שמא נעשתה עבירה אחרת אלא משום דאין גורם לסלק השכינה תומ"י כמו בחרם...".
אך גם הנצי"ב עצמו אומר בהמשך:

"והיינו טעמא דיואב דלא נזהר הרב בדבר כזה השייך למלחמת ישראל, וכל הנוגע לסדרי מלחמה בכלל פיקוח נפש הוא דמי יודע מה יולד יום משום הכי כשביקש הרב דלישבקיה בארור, כמו אם היה מכשיל את התלמיד בדבר איסור בעלמא שאינו חייב מיתה, לא ציינת ליה יואב מסיפיה דהאי קרא ארור מונע חרבו מדם, כיוון שאותו העניין הגיע לחיוב מיתה שהיה גורם מכשול לכלל ישראל".

מכאן נראה, שהנצי"ב סובר שגם דבר איסור רגיל שאינו חרם גורם מכשול לכלל ישראל (אף שלעיל משמע שרק חרם גורם לסילוק השכינה וצ"ע).

כאמור, הרב יעקב אריאל פסק שגם בדבר איסור רגיל יש משום פיקוח נפש. לכן, לא אתי פיקוח נפש דסירוב פקודה ודחי לפיקוח נפש דאיסור תורה.

אולם, הרב אריאל מסייג את הדברים מסברא, ואומר:

"אולם מסתבר שלא די בכך שמקבל הפקודה סבור לפי דעתו הסובייקטיבית שהפקודה אכן מנוגדת לדין התורה, אלא עליו לשקול את הדבר גם מבחינה אובייקטיבית עד כמה שידו מגעת... ובדבר השנוי במחלוקת, הסכנה שבהפרת הפקודה גדולה יותר מספק ביטול הדין".

וכן כתב הרב אב"י סילבצקי²⁰:

"האיסור ההלכתי לקיים פקודה הקוראת לעבור על דברי תורה כגון לחלל שבת שלא לצורך, לעבור על איסורי עריות או למסור קרקע מא"י לנוכרים לתפיסת מו"ז שליט"א (הרב אברהם שפירא זצ"ל), מובן וברור. מעבר להנחה הפשוטה הנתועה בלב כל מאמין, כי צבא שאיננו נשמע לצו ה' ועובר על חוקיו לא יצלח על אויביו וכי זוהי הפגיעה האנושה והאמתית בחוסנו של צה"ל, הרי שבמישור

¹⁹ הלכות מלכים ומלחמות א, ט.

²⁰ במכתב לרב אהרון ליכטנשטיין בנושא סירוב פקודה בעת פינוי ישובים.

ההלכתי אין ספק כי חששות וספקות ספקולטיביים המתבססים על משתנים עתידיים שאינם ברורים כל צרכם ועל הערכות שונות השנויות במחלוקת, אין בהם בכדי להתיר איסור תורה ודאי ומידי."

כמו כן, במכתבים נוספים הוא מוכיח את שיטתו מהרמב"ם הפוסק שאין לשמוע לגזירת המלך כשזו נוגדת את ההלכה, והרמב"ם לא חשש מפני פגיעה בחוסנו של המלך.

הרב אהרן ליכטנשטיין הגיב במכתבו שאין לדייק זאת, מפני שהרמב"ם לא כותב בכל מקום שמה שכתב הוא רק כשאינן חשש לפיקוח נפש, וכן גם במצווה זו: הרמב"ם כתב שאסור לשמוע למלך כשזה נוגד את ההלכה ולא הוסיף שכשיש חשש שזה יביא להחלשת המלך אזי יש לשמוע לו, שהרי זהו חשש פיקוח נפש! אולם עכ"פ הרב אב"י סילבצקי כתב במאמרו שברור לו שאין ספק שאסור לשמוע לדברי המפקד כשהוא אומר לחלל שבת שלא לצורך, ונראה מדברי הרב אהרן ליכטנשטיין שהוא מסכים בדבר (שכן הוא קובל על הרב סילבצקי שהביא דוגמה קיצונית, ומשווה דין זה (של פיניו ישובים) לחילול שבת לצורך דווקא).

וכן כתב הרב זלמן מלמד במאמר על פקודה המנוגדת לערכים:

"במדינה שדוגלת בחופש דעות, בחופש הפרט, בגישה ליברלית, לא ייתכן שיהיה חוק שכופה על האזרח לעשות דבר שמנוגד לאמונתו. ובצבא של מדינה ליברלית לא ייתכן שתניתן פקודה שמחייבת חייל או שוטר לפעול בניגוד גמור ליסודי אמונתו. הדרישה לציות לחוק ולפקודה כאשר היא פוגעת באמונתו של הפקוד היא בלתי מוסרית.

ואם תאמר מתן רשות ליחיד לסרב לפקודה שנוגדת את ערכיו מסכנת את המסגרת הצבאית, אכן יש בזה סכנה מסוימת, אך מאידך חובת הציות העיוור היא פגיעה יותר מסוכנת באושיית החברה החופשית, ועל כן הזכות לסרב גוברת על החובה לציות...

אמנם הלכידות של הצבא חשובה מאוד, וגדול השלום, שאפילו ישראל עובדי עבודה זרה, אם שלום ביניהם נוצחים במלחמה, ואם יש פירוד ביניהם, אפילו אם הם צדיקים אינם נוצחים. אך למען השלום לא התיירו לעבוד עבודה זרה ח"ו, אלא חייבו לחיות בשלום עם בעלי דעות מקולקלות, אבל לא לעשות כמעשיהם...

כשהפקודה נוגדת לערכים יסודיים שורשיים שהם בסיס כל אמונתו והשקפתו של מקבל הפקודה, זכותו לסרב ועל הממשלה להימנע מחייבו לפעול בניגוד לאמונתו. אני מדגיש שלא כל דקות מוסריות וערכיות מצדיקה סירוב, אלא רק הפגיעה ביסודות הערכיים.

אמנם עלינו לחנך להכיר בערך הגדול של הלכידות החברתית והלכידות בצבא, אך כוחה של חברה הוא בתוכן הרוחני שהיא נושאת, וכוחו של הצבא כשהוא חדור מוטיבציה ויודע למען מה הוא נלחם, ולא במשמעת עיוורת. המסגרת החיצונית, המשמעת, יש לה חשיבות משנית.

יש טוענים שאם הימין יסרב לפנות מאחזים והשמאל יסרב לבצע פעילות צבאית מנוגדת לדעתו, אי אפשר יהיה לקיים צבא בצורה כזו. אכן, יש כאן סכנה, ולכן על הממשלה להיזהר שלא להחליט לעשות מעשים שאין בהם הסכמה מרבית, כי בזה היא עלולה לקרוע את העם. ואם היא עושה זאת, היא נושאת באחריות לכל התוצאות. אבל אין לדרוש ואין לצפות שאדם יעשה מעשים בניגוד לאמונתו."

אכן אנו רואים, שגם צה"ל עצמו מבין בערך של שמירה על המוסריות הבסיסית גם על חשבון אי ציות לפקודות, ובצה"ל יש פקודה האומרת שאם חייל מקבל פקודה בלתי חוקית בעליל - אסור לו לקיימה!

לכן נראה, ע"פ כל מה שאמרנו, שאין לקיים פקודה המנוגדת את ההלכה, ואין לחוש לא מפני גזירת המלכות ולא מפני פגיעה באחידות ובמקצועיות של צה"ל, ואין לשמוע בשום פנים ואופן!!!

נקיי הדעת בירושלים/יוחנן הרמן ואליעזר דיין



בתחילת פרק שלישי במסכת סנהדרין¹ חולקים רבי מאיר וחכמים בדיון: "זה בורר לו אחד". חכמים סוברים שאת הדיין השלישי בוחרים הדיינים האחרים, ורבי מאיר משאיר את הבחירה בידיהם של בעלי הדין. הגמרא דנה בסברותיהם של התנאים ומעמידה את המחלוקת במימרא של רב יהודה בשם רב: "אין העדים חותמין על השטר אלא אם כן יודעין מי חותם עמהן". למסקנה, גם חכמים וגם רבי מאיר מסכימים לאמירה הנ"ל, ושני הצדדים מסכימים שיש צורך בבירור של הדיינים מי יושב איתם בדיון. המחלוקת נסובה בשאלה האם יש צורך גם בדעת בעלי הדין. בדיון פנימי בגמרא, מובאת ברייתא, שמחזקת את דברי רב יהודה בשם רב, על נקיי הדעת שבירוש-לים: "כך היו נקיי הדעת שבירושלים עושין- לא חותמין על השטר אלא אם כן יודעים מי חותם עמהן, ולא היו יושבים בדיון אא"כ יודעין מי יושב עמהן, ולא היו יושבים בסעודה אא"כ יודעין מי מיסב עמהן".

ממהלך הגמרא עולות שתי שאלות:

1. מה טעם הנהגת נקיי הדעת?
2. מהו תוקף האיסור או ההנהגה של נקיי הדעת?

הראשונים במקום חלקו בשאלות אלו ונתנו הגדרות שונות בחומרתן למעשיהם של נקיי הדעת. רש"י² מדלג בפירושו על עניין הישיבה בדיון, ומבאר רק את החתימה על השטר והישיבה בסעודה. בפירושו רש"י כותב שהישיבה של נקיי הדעת להנהגתם היא הבושה והגנאי שיכולים להתעורר אם ימצאו איתם אנשים לא ראויים באותה סעודה או דיון.

- מהרש"א אומר שנהגנו לסמוך על ישראל, שהרי בחזקת כשרים הם, ועל כן מגדיר את מעשיהם של נקיי הדעת כ"סלסול" בעצמן, כלומר, חומרא שקיבלו עליהם.

- מאירי: "אם יצטרף עמהם אדם שאינו הגון יש להם זילותא בכך". כלומר, יש חשש לזלזול בדיינים, ולכן לא ישבו אלא עם אדם הגון. נדמה לומר שהזלזול חמור מהשאר, שהרי יש חשש שהזלזול יעבור לבית הדין ולמערכת המשפט בכללה ולא רק לאותם דיינים.

- יד רמ"ה מביא כמה סברות. אחת מהן היא שהדיינים שישבו עם אדם שאינו הגון "נחשדים". כלומר, יש חשד שהדיין עבר על איסור, כמו הטיית משפט וכדו', בעצם הישיבה עם אדם רשע או לא הגון. סברה נוספת ומחמירה יותר מגדירה את הישיבה עם האדם הלא ראוי כמימוש הפסוק: "אל תשת ידך עם רשע", כלומר יש כאן מעבר על איסור דרבנן עם אסמכתא מפסוק, או אף איסור דאורייתא ממש.

בפסיקת ההלכה (רמב"ם, טור, שו"ע), מובאות שתי הלכות כמעט חפופות לגמרי:

1. אסור לאדם חכם שישב בדיון עד שידע אם מי ישב, שמא יצטרף עם אנשים שאינם הגונים ונמצא בכלל קשר בוגדים ולא בכלל בית דין.³
2. דיון שהוא יודע בחבירו שהוא גזלן או רשע, אסור להצטרף עמו. שנאמר: "מדבר שקר תרחק". וכך היו בקיאי הדעת שבירושלים עושין אין יושבין בדיון וכו' (המשך ציטוט הגמרא).⁴

¹ דף כג ע"א.

² כך גם דעת הנימוקי יוסף, דף ד ע"א בדפי הרי"ף, ד"ה 'תניא'.

³ רמב"ם, הלכות סנהדרין ב, יד. טור וש"ע ג, ד.

⁴ רמב"ם, הלכות סנהדרין כב, י. טור וש"ע ז, י.

יוצא אם כך, שהפסיקה נטתה לכיוון המחמיר ביותר של איסור מוחלט לשבת עם דיין שאינך מכיר, עקב מעשיהם של נקיי הדעת. עם זאת, עדיין עולות כמה שאלות מרכזיות:

מדוע ישנה חלוקה בין שתי הלכות שונות? וכי לא ניתן היה לחבר ביניהן? ואם לא, מהו ההבדל? ובנוסף, איך הגיעה מעשה שנתפס כחומרא או זילותא בלבד, לדרגה של איסור?

על השאלה הראשונה ישנן מספר תשובות של האחרונים:

- **ב"ח**⁵: ההלכה הראשונה מתייחסת לחכם או חסיד, כמו שניתן להבין מהמילה "חכם" המוזכרת בפירוש. אי לכך, אסור לו להצטרף לחבורת דיינים שהוא לא מכיר. לעומת זאת, בהלכה השנייה יש וודאות מוחלטת על רשעותו של אחד מהדיינים ולכן האיסור הוא לכל דיין, לא רק חכם או חסיד.

- **פתחי תשובה**⁶ מביא את סברותיהם של התומים, הבית יעקב ואחרים. התומים מחלק בין תחילת דין לסוף דין. בתחילת הדין יש איסור לשבת עם אדם לא ידוע, אם קרה ואדם ישב בכל זאת, ובמהלך הדין התברר שהאדם אכן רשע, יש איסור נוסף להמשיך ולשבת איתו. הבית יעקב מחלק בין מקרה בו הדיין לא מכיר אף אחד מהדיינים ואז אסור לו לשבת בלי לברר, לבין מקרה בו רק חלק מהדיינים אינם מוכרים ואז האיסור הוא רק כאשר בוודאות יש ביניהם רשע.

- **הרב שאול ישראלי**⁷: בדומה לב"ח לא מחלק בין המקרים אלא בין סוגי הדיינים. לשיטתו, הדיין ה"חכם" המוזכר בהלכה הראשונה הוא אב בית הדין, שבסמכותו לצרף לדין את מי שירצה. לפיכך, חל עליו איסור לעשות זאת בלי לברר מיהו אותו דיין שברצונו לצרף. לעומת זאת, ההלכה השנייה עוסקת בדיין פשוט, שמגיע להצטרף לבית דין קיים. הוא אינו יכול לפסול סתם, שהרי ישראל בחזקת כשרים הם, ולכן, יפסול רק אם ידע בוודאות שנמצא שם דיין רשע.

ישנן שתי גישות נוספות של אחרונים לחלוקה בדברי הרמב"ם. ערוך השולחן⁸ סובר שלשונו של הרמב"ם מחמירה ושההלכה צריכה להיות מחוברת יותר לדין הגמרא. לשיטתו, חיבור הדין בגמרא למעשיהם של נקיי הדעת שבירושלים מעידה על כך שהדבר הוא לכל היותר "הידור בעלמא" שהנהיגו אותם דיינים על עצמם, ולא איסור המחייב את כולם. לעומת זאת, הגר"א⁹ מפנה מההלכה הראשונה ברמב"ם לדין על "קשר רשעים אינו מן המניין"¹⁰ שבהמשך המסכת. נראה לומר, שלשיטת הגר"א לבית הדין אין תוקף, כמו שאפשר לדייק במילים "ונמצא בכלל קשר בוגדים ולא בכלל בית דין".

מסיכום הסוגיה ההלכתית עולה כי הראשונים נחלקו בטעם הנהגתם של נקיי הדעת, החל מגנות ובושה ועד לחשש איסור דאורייתא. באחרונים נעשו מספר ניסיונות ליישב סתירה בדברי הרמב"ם, הסור והשו"ע, אבל המסקנה הכללית נשארת בעינה: הנהגתם של נקיי הדעת הפכה לדבר מחייב לכל בית ישראל.

מתוך מסקנה זו ננסה לברר את השאלה מהי הגדרתם של נקיי הדעת? ומתוך כך נעלה שאלה נוספת: מדוע הלכה שנפסקה לכלל ישראל צריכה סימוכין ממעשיהם של נקיי הדעת? מה עניינה של נקיות הדעת לישיבה בדין עם אדם שאינו הגון?

⁵ בית חדש על הסור, חושן משפט ז, אות יד.

⁶ פתחי תשובה על השו"ע ז, אות כג.

⁷ דבר המשפט, הלכות סנהדרין, פרק ב.

⁸ חושן משפט ג, אות ז.

⁹ ביאור הגר"א על היד החזקה, הלכות סנהדרין כב, י.

¹⁰ בסנהדרין דף כו ע"א כתוב שבעת עליית סנחריב על ירושלים, התעוררה בירושלים קבוצה בראשות שבנא הסופר, שהציעה להיכנע בפני אשור. עם חזקיהו המלך היו כמה אלפי אנשים פחות ממה שהיו עם שבנא. חזקיהו חשב להיכנע שהרי "אחרי רבים להטות", ולכאורה הקב"ה יהיה עם שבנא וסיעתו. הנביא ישעיהו הרגיע את חזקיהו באמור לו "קשר רשעים אינו מן המניין", כלומר, אין לרשעים יתרון כלפי השכינה, גם אם יש להם רוב בארץ.

במסכת אבות¹¹ מובאת משנתו של נתאי הארכלי: "הרחק משכן רע ואל תתחבר לרשע". רבי עובדיה מברטנורא מביא שם את משל הבורסקי. על פי המשל, אדם שנכנס לחנות של בורסקי, אף על פי שלא לקח ממנו כלום, מכל מקום ריח רע קלט והוציא עמו. כלומר, עצם המפגש עם אנשים שאינם הגונים, גם אם אינו משפיע על האדם עצמו, יכול להיראות כלפי חוץ כהסכמה למעשייהם הרעים. זוהי דוגמא לנקיות דעת, החשש לקשר עם דברים או אנשים המייצגים חוסר הגינות ויושר, גם כאשר הצדיק בטוח ביכולתו להישאר בנקיותו.

בפרשת מטות בני ראובן וגד דנים עם משה על התנחלותם בעבר הירדן המזרחי. לאחר סיכום התנאי הידוע על הגדרת תפקידם כחלוצים לפני העם במערכה על ארץ ישראל, משה קורא להם לקיים את התנאי על מנת להיות "נקיים מה' מישראל". הפסוק הנ"ל מופיע בש"ס במספר מקומות, כולם באותו הקשר. גבאי צדקה לא פורטים את כספם במעות הצדקה¹², שלא יחשדו על גניבה. הכהן שספר את כספי הלשכה¹³ נכנס בבגד ללא כיסים, ללא נעליים, תכשיטים או תפילין, כדי שהעם לא יתלה את עושרו או עניותו בעוון גניבה מאותם כספים. בנוסף, משפחת בית אבטיניס¹⁴, שהיו בקיאים בהכנת הקטורת, נהגו שלא תצא כלה מבוסמת מביתם, גם זה על מנת למנוע את החשד שהם מועלים בקטורת הסמים. ובני משפחת בית גרמו¹⁵, מכיני לחם הפנים, לא החזיקו בלחמים משובחים כדי להסיר את החשש שמעלו בלחם הפנים.

מהדוגמאות המובאות לעיל, ניתן ללמוד את החשיבות של נקיות בעיני הבריות. האדם השלם עושה מעשים לפני משורת הדין, כל זאת כדי למנוע את האפשרות שהבריות יטעו בו וייחסו לו מעשים שליליים או אסורים. וזוהי אם כן, מעלתם של נקיי הדעת שבירושלים.

עם זאת, עדיין עולה השאלה מדוע דווקא בענייני המשפט נפסקה ההלכה כמו נקיי הדעת. כדי לברר זאת נביא מקור נוסף המשלב בין נקיי הדעת שבירושלים לבין ענייני משפט. במסכת סנהדרין מובאת משנה העוסקת בסדרי הדין, ושם מייחסים לנקיי הדעת שבירושלים את המנהג שלא לשתף את בעלי הדין והעדים במהלך המשא ומתן, וכן את נתינת הקראת פסק הדין לגדול הדיינים, כל זאת על מנת למנוע את האפשרות שיחשפו דעות הדיינים, גם עניין זה נפסק להלכה ברמב"ם ובשו"ע. גם במקרה כאן רואים שאין חשש אמתי לחטא של ממש, אלא זהירות שמא יצא לעז על הדיינים.

במאמר מוסגר נוסיף כי לפי פירוש זה, מידתם של נקיי הדעת שבירושלים, איננה קשרה בהכרח למידת הנקיות שמביא הרמח"ל במסילת ישרים, שהרי שם מדובר באופן פשוט על נקיות מוחלטת מן החטא, ולא על הנהגות נוספות כגון אלו שראינו.

נראה אם כן, שלא לשווא הובאו מעשייהם של נקיי הדעת כחיזוק להלכה דווקא בענייני המשפט. שהרי בדיני משפט, התורה עצמה ציוותה אזהרות רבות בכל התחומים, החל מכשרות הדיינים והעדים ועד לדין עצמו. כלומר, במערכת זו יש צורך בזהירות יתרה ובנקיות בכל התחומים, בפרט בעניינים של אמון בין העם לבין בתי הדין. לכן, במימרא של רב יהודה בשם רב על איסורם של השופטים והעדים לשבת או להעיד בדין עם אנשים שאינם ראויים, מובאים נקיי הדעת כמודל לחיקוי לכל העוסקים במלאכת המשפט, ומעשייהם נפסקו להלכה¹⁶.

¹¹ א, י.

¹² פסחים יג ע"א.

¹³ שקלים, ג ב.

¹⁴ יומא לא ע"א.

¹⁵ שם.

¹⁶ יש, כמובן, אפשרויות נוספות להסביר את הסוגיה ואת הגדרתם של נקיי הדעת שבירושלים. לעיון נוסף: סוכה מא ע"ב, יומא יט

ע"ב, מכילתא דרבי ישמעאל משפטים פרשה כ, מסכת סופרים יד.

שער שני - תורת המדינה



‘תורת המדינה’ - ללמוד. לגלות. להוביל.



1. ‘תורת המדינה’ - תורה מובילה מציאות

משפט העמים

בראשית דרכה, עיצבה מדינת ישראל את מוסדותיה, צורת שלטונה וערכיה המשפטיים על בסיס מודלים של מדינות מערביות קיימות, ולא אימצה לעצמה מדיניות ציבורית עצמאית היונקת מהתורה. בי"ג אלול תש"ח, התקיים טקס הפתיחה של בית המשפט העליון. הרב הרצוג והרב עוזיאל, הרבנים הראשיים לישראל, לא השתתפו בטקס. "אנו הרבנים הראשיים, לא השתתפנו... בפתיחת בית הדין הגבוה, לא מפאת סיבה כלשהיא אלא מפני טעמים פרנציפיוניים", אמר הרב הרצוג, בדברים שנשא בפני משפטינים. היתה זו הבעת מחאה וכאב על כך, שמדינת ישראל לא אימצה את תורת ישראל כבסיס למערכת המשפט שלה. את חלומו למציאות אחרת, מתאר הרב הרצוג בהרצאה שנשא בוועידת המזרחי: "בחלומנו... ממשלת ישראל הזמנית, נפגשת עם הרבנות הראשית לארץ ישראל... ואומרת לה: רבותינו תקנונו בעצה טובה על פי התורה...", והוא מסיים: "אבל מה היה? איך התפתחו הדברים...? התורה נשכחה... ירשה שפחה גבירתה".

הסיבה המרכזית לביסוס מערכת המשפט של מדינת ישראל על תרבות זרה, הייתה חוסר הקבלה - ואף הדחייה - של הנהגת התנועה הציונית את תרבות התורה. בליל יום העצמאות ה'תשכ"ז, כשלושה שבועות לפני פרוץ מלחמת ששת הימים, נשא הרב צבי יהודה קוק דברים בפני תלמידיו: "יש במדינת ישראל דברים מכאיבים, שיש בהם חילול ה' מרובה... מערכת המשפט במדינה, המשתמשת בחוק הרומאי העותמני והבריטי... ואלו במשפט ישראל האמיתי, בחושן משפט, לא נסמכו ולא מסכימים...".

במקביל לא-קבלת משפט התורה ע"י המדינה, ערך עולם התורה חשבון נפש פנימי, על אי מוכנותו לאתגר המשפטי של מדינה יהודית: "אלמלי זכינו, הייתה היהדות הנאמנה, ראשיה, רבניה וגדוליה, מכינים עוד לפני שנים רבות ספר חוקים למדינת ישראל... אבל מכיוון שהיינו קטני ביטחון, קפצה עלינו מדינת ישראל בלי הכנה ראויה לשמה, בכל הנוגע לחוקי המדינה האזרחיים והפיליליים", כתב הרב מאיר בר אילן.

ממלכת כהנים

מהו ההבדל העקרוני בין המשפט הישראלי האמיתי, משפט התורה, לבין המשפט הנוהג במדינת ישראל? ומה עלינו לעשות על מנת לחדש אותו, ולהפכו למקור לעיצוב מדיניות ציבורית במדינה?

שיטת המשפט הנוהגת כיום במדינת ישראל, מבוססת על עקרון היות המשפט יצירה אזרחית חילונית, היונקת מהתרבות האנושית המשתנה. לעומתה, המשפט הישראלי הנובע מהתורה שבכתב ושבע"פ, הוא אלוקי, ומבוסס על עקרונות נצח וערכים מוחלטים. השוני המהותי הזה, הוא אחת הסיבות לניכור בין המשפט הנוהג במדינת ישראל לבין משפט התורה.

עולם המשפט במדינת ישראל, תופס את משפט התורה כקונסטרוקציה משפטית מיושנת, שאינה נובעת מערכים מתקדמים, ולכן מתעלם ממנו או משתמש במשפט התורה כדי לקדם ערכים הזרים לו. על מנת לקדם את השבת משפט התורה לישראל, ולהשתית את המדינה על ערכי הנצח הישראליים, עלינו לחשוף את מערכת הערכים של התורה, העומדת ביסוד ההלכות, הדינים והמדיניות. פיתוח הנחות היסוד המשפטיות של התורה, מתוך מפגש עם מערכת המשפט הנוכחית, יגלה את ערכיה המאירים של התורה, המנהלים את החיים ומקיימים את מסגרותיהם, באמת ובשלום, בצורה טובה בהרבה מכל שיטה אחרת.

הזירה הערכית היא זירת ההתרחשות. חשיפת עולם הערכים של התורה, הגדרת הנחות היסוד שלה, ויצירת סולם עדיפויות ומדיניות הנובעים ממנה, יכולים לשמש כתשתית לשינוי.

יצירת מארג ערכים, תודעה תרבותית והגדרות יסוד משפטיות תורניות, הוא תפקידו של עולם התורה. פיתוח הסוגיות הלמדניות לכדי מארג ערכים, תודעה תרבותית והגדרות יסוד משפטיות תורניות, הוא פרויקט רחב. עולם התורה מונה כיום אלפי לומדי תורה מסורים וכישרוניים, הפניית המשאבים הרוחניים והשיכליים של הלומדים, לחשיפת עולם הערכים של התורה וניסוחו למארג ערכים, תודעה תרבותית והגדרות יסוד משפטיות תורניות, הוא יעד בר השגה. מדינת ישראל צמאה לרוח של קודש שתנחה אותה.

מדינת ישראל נמצאת כיום במשבר זהות. תפיסות תרבותיות פוסט מודרניות, אשר שוללות את הרעיון הלאומי ורואות בציונות תנועה כוחנית ובלתי לגיטימית, מחלישות את הלאומיות הישראלית. התודעה הצינית הקלאסית, מתקשה להתמודד עם המחשבה הפוסט-מודרנית והפוסט-צינית. הציבור הישראלי פתוח ובשל לקבלת ערכי היסוד של התורה ולהובלת המציאות על פיה. הגיע זמנה של התורה, להיות מעצבת דרכה של מדינת ישראל. הגיע זמנם של הישיבות ובתי המדרש לפתח את מערכת ערכי היסוד של התורה, ולהיות המעין ממנו שואבת המדינה את חייה.

2. 'תורת המדינה' - מתודה לימודית חדשה

מפגש הערכים

לימוד התורה מחולל שינוי בתפיסה הערכית של הלומד ומכוון אותו לרצון האלוהי. גם החוק והמשפט הבין לאומי, החוק והמשפט של מדינת ישראל, האקדמיה, התרבות והתקשורת, מעצבים את ערכיו של האדם. כל אלו משמשים כ'סוכני תרבות' ומייצרים מרחב ציבורי וחוקתי, המשפיע על האדם. עולמות הערכים של התורה ושל התרבות המשפטית והתקשורתית, שונים ולעיתים סותרים זה את זה. המפגש בין עולמות הערכים מתקיים בלב הלומד. על מנת ליצור מודעות למפגש הערכים, על הלומד ללמוד את הסוגיה על פי מתודת 'תורת המדינה'. תחילה עליו להגדיר את ההוראות המעשיות (-ההלכות), העולות מהסוגיה התורנית ולנסות לזהות את הבסיס הערכי שלה, את שורשה הרוחני. בשלב שני, על מנת לברר ולהפרות את הבנתנו בשורש הסוגיה, יש לעמת אותה עם החוק והסדר המעשי של התרבות המקבילה, ומול הנחות היסוד התרבותיות שבבסיסה. לבסוף, על הלומד להגדיר במדויק את תפיסת היסוד של התורה בסוגיה ולייצר הכרעה ערכית, סולם ערכים או סינטזה ערכית בין העולמות. לימוד בצורה כזאת מייצר לימוד מסעיר, עמוק, רלוונטי ומשמעותי.

הזירה הציבורית

לאחר ההכרעה הערכית הבית מדרשית, 'תורת המדינה' פונה לזירה הציבורית ומנסה לקדם תפיסה ערכית ולגזור ממנה מדיניות מעשית. בדרך כלל מדובר בהצגת אלטרנטיבה מעשית למדיניות הקיימת. השלב הציבורי והיכולת לפעול לעיצוב מדיניות לאור ההגדרה הערכית שחידש בית המדרש, מובילים את הלימוד למחוזות של השפעה מעשית ויוצרים מוטיבציה לימודית הנובעת מהבנת חשיבות לימוד התורה כמעצב מציאות.

שלבי המתודה הלימודית והציבורית

- א. הסוגיה נלמדת ומסוכמת בצורה ישיבתית קלאסית, לאור המפרשים והפוסקים לדורותיהם, מתוך מבט המבקש את ערכי היסוד שבבסיס הסוגיה.
- ב. החוק הישראלי והתרבות העכשווית נלמדים ומעומתים מול הסוגיה התורנית.
- ג. מתוך עימות ההוראות המעשיות (-ההלכות) והחוקים, עולים הלומדים לבירור הנחות היסוד התרבותיות שבכל גישה.
- ד. המפגש התרבותי מברר ומפרה את ההבנה הערכית של הסוגיה התורנית, ומחייב הכרעה ערכית או סינטזה ערכית בין העולמות.
- ה. ההכרעה הערכית מתורגמת במקרה הצורך לגיבוש מדיניות חלופית לתרבות העכשווית.
- ו. המדיניות התורנית מתורגמת לניירות עמדה, חקיקה או יוזמות ציבוריות.

יישום

על מנת להבהיר את הדברים, נדגים את העיקרון והתוצרים של תורת המדינה, דרך שתי סוגיות. סוגיות אלו נלמדו בישיבה כחלק מהלימוד הישבות. הלימוד נעשה על פי סדר הדפים במסכת, תוך לימודם במתודה של 'תורת המדינה'. הדוגמאות הן ממסכתות ראש השנה וכתובות.

א. הסוגיה במסכת ראש השנה, בעניין ראש שנה למלכים, מעלה את העיקרון כי התיארוך הישראלי המקורי הוא תיארוך בעל משמעות לאומית ישראלית. המצווה הראשונה בה נצטוו בני ישראל היא חידוש המניין ליציאת מצרים. המניינים המרכזיים בתנ"ך הם ליציאת מצרים, לבניין הבית ולחורבנו. המניין לבריאת העולם כמניין שימושי, החל להתקבל רק בתקופות מאוחרות. המשמעות הרוחנית היא כי המניין מביא לידי ביטוי את ייחודו של עם ישראל כעם ה'. ככזה, המניין הוא לפי אירועים משמעותיים בחיי העם. הספירה לאירוע מעידה על חשיבותו והשפעתו, כפי שלימד הרמב"ן בפרשת בא. להבדיל, גם הגויים הבינו כי כדי לבסס חשיבות לערך מסוים עליך למנות אלו. התייחסות לבריאת העולם כתאריך שימושי, מופיעה רק לאחר התרופפות הלאומיות הישראלית. מניין לאומי הוא מעין דבריו של החבר למלך כוזר: היחס לקשר עם ה' עובר דרך ההכרות הייחודיות שלנו עם ה' - כעמו. רק בשלב שני מופיע ה' כבורא עולם. במסגרת נייר עמדה הלכתי, אנו מגיעים למסקנה, המושתתת על דברי המשנה לגבי ראש השנה למלכים, כי על מדינת ישראל לחדש מניין שנים המונה לשנותיה, כחלק מייצור תודעה יהודית ייחודית.

לאחר מכן נסקרת מערכת מקבילה, של ניסיון לחידוש מניין שנים בעל משמעות לאומית בתנועה הציונית. למשל, על קברו של אליעזר בן יהודה מופיע תיארוך ייחודי: 'ו' שנים להצהרת בלפור. תאריך זה חושף יוזמה בתנועה הציונית לחידוש תיארוך לאומי. הסינטזה בין יוזמות אלו, הולידה פנייה לנשיא ויוזמת חקיקה המונחת על שולחן הכנסת.

ב. במסכת כתובות, בפרק נערה, אומרת המשנה שהאב זכאי בקידושי בתו. במהלך הלימוד התבוננו בגדר זכות זו: האם יש לאב בעלות ממונית על בתו? האם הוא אפטרופוס עליה? מהי ההגדרה המדויקת? ראינו כי התורה נתנה לו את הזכות לקדשה, לא משום שהיא ממונו בהיותה תחת ידיו, אלא כזכות ממונית לצורך שמירתה וקדושת מחנה ישראל. כחלק מההבנה שהמערכת המשפחתית היהודית בנויה על הובלה הורית את ילדיהם, נבחנת התרבות הישראלית העכשווית. לפנינו נפרש תהליך משפטי ותרבותי מרתק, המנסה להעביר את המשפחה היהודית שנינו מבני וערכי. אנו מתוודעים, לניסיון למעבר למודל משפחתי בו הילדים הם המרכז המשפחתי, והוריהם הופכים להיות האחראים למימוש זכויותיהם. המודל המשפטי החדש יונק מאמנת האו"ם והוא מהווה חלק מניסיון לשינוי מהותי של המבנה המשפחתי, הן בהיבט ההורי והן בהיבט הזוגי. המשמעות הערכית של השינוי התרבותי היא: העמדת המשפחה כקובץ יחידים בעלי זכויות משפטיות אחד כלפי השני, וריקון מתוכן של המונח 'משפחה' כיחידה בעלת אפיון תרבותי ומשפטי. ההכרעה הערכית לטובת המבנה המשפחתי של התורה כפי שהוא עולה מהסוגיות הנלמדות, מובילה לבלית חקיקת 'חוק הורים וילדיהם' בכנסת.

3. 'תורת המדינה' - אקלים חינוכי

'תורת המדינה' אינה מתודה לימודית בלבד אלא גם אקלים חינוכי. תורת המדינה היא תכנית ישיבתית הנלמדת על ידי בחורי ישיבה ואברכים. התורה היא מעיין החיים ליחיד ולכלל. לימוד התורה והחשיפה לעולם הערכים שבבסיס הסוגיות, בונה בלב הלומד שייכות, חיבור, נאמנות והתמסרות למערכת התרבותית של התורה, ומוליד בו מוטיבציה וכלים להובלת כל מערכות החיים על פי תרבות התורה. לימוד התורה כמערכת ערכים, מוביל את הלומד לתודעה חדשה. תודעה בה התורה מובילה את כל תחומי החיים. מעבר לקיום המעשי של התורה, התורה נעשית המצפן המוסרי והתרבותי שלאורו נלך. לימוד התורה מתוך מבט של עיצוב מדיניות בונה בלב הלומד אחריות, מחייב דיוק והכרעה, ומחנך למעורבות חברתית, אחריות, הובלה והנהגה. התוצרים של תורת המדינה מולידים בלב תחושה כי התורה מאירה, רלוונטית וברת השפעה.

שיפוט/הרב יעקב יקיר

נייר עמדה: חוק 'שיפוט בתי דין דתיים' (בוררות), התשע"ה-2015 (פ/1370/20)

מבוא

מליאת הכנסת אישרה בקריאה טרומית, את הצעת חוק 'שיפוט בתי דין דתיים' (בוררות), התשע"ה-2015, וההצעה הועברה לדיון בוועדת החוקה. אין זו הפעם הראשונה, בה דנה הכנסת, בנושא סמכויות השיפוט של בתי הדין הדתיים. מזה כעשור חוזרת ועולה סוגיה זו לסדר היום, כדי להתמודד עם פסיקת בג"ץ, שקבע שעל פי החוק, אסור לבתי הדין לעסוק בדיני ממונות כבוררים. "מטרתה של הצעת חוק זו היא לעגן בחוק את סמכותם של בתי הדין הדתיים לדון, בהסכמת הצדדים, בעניינים אזרחיים היכולים לשמש נושא להסכם בין צדדים... מוצע, כי בתי הדין הדתיים בישראל, הפועלים מכוח חוק ראשי שיוחד עבורם ושדיניהם מתמנים על פי חוק, יוסמכו במפורש לדון בבוררות בהסכמה¹."

נייר עמדה זה, קורא להעניק לבתי הדין 'סמכות שיפוט' בהסכמת הצדדים, בעניינים אזרחיים. לדעתנו, נתינת 'סמכות שיפוט' בהסכמה לבתי הדין, עדיפה על הסמכת בתי הדין, לדון בבוררות בהסכמה, משני טעמים: 1. היותה של מדינת ישראל מדינה יהודית, ראוי שתוביל להכרה במשפט התורה ע"י המחוקק. 2. היותם של בתי הדין חלק מהרשות השיפוטית, מחייבת להעניק להם 'סמכות שיפוט' בהסכמה, ולא 'סמכות בוררות'.

ב. החוק ומשמעותו

בתי הדין הרבניים בישראל, עסקו מאז ומעולם בבירור סכסוכים בעניינים אזרחיים בהסכמת הצדדים, ופסקי דין רבניים רבים בענייני ממון, פורסמו בקבצי פד"ר. כל זאת, עד שבפסק דין שניתן בבג"ץ² לפני כעשור, נאמר כי אין זה מסמכותם החוקית של בתי הדין לעסוק בכך. פסה"ד קבע, כי 'עקרון החוקיות' מחייב, שסמכותו של בית הדין הרבני לדון בהסכמת בעלי הדין בסכסוכים ממוניים, שאינם בגדר ענייני נישואין וגירושין, תעוגן בחקיקה מפורשת של הכנסת.

מאז החלטתו של בג"ץ, הפסיקו בתי הדין הרבניים לדון כבוררים בענייני ממון. כתגובה להחלשת בתי הדין, העלו חברי כנסת מהסיעות הדתיות והחרדיות³ הצעות חוק, שנועדו להסדיר את סמכות בתי הדין בדרכים שונות. הצעות החוק שהועלו במהלך השנים, עברו, לא אחת, בקריאה טרומית במליאה, אך לא הבשילו לחוק שהתקבל בכנסת ישראל.

הצעת החוק הנוכחית, של חברי הכנסת משה גפני ואורי מקלב, מציעה להסמיך את בתי הדין הדתיים לדון בבוררות בעניינים אזרחיים, ובלבד שהצדדים הגישו את הסכמתם לכך בכתב. דהיינו, בתי הדין יהיו רשאים לדון לפי הדין הדתי, ויחולו עליהם הוראות חוק הבוררות.

להבנת העניין יש לציין, כי הבוררות היא שיטה אלטרנטיבית למשפט, לשם יישוב סכסוכים. כל בוררות תחילתה בהסכם בין הצדדים, ו'בורר' מוגדר בחוק הבוררות, כמי שנתמנה לכהן כתפקיד זה על פי ההסכם. כל אדם יכול להיות בורר - אין נדרשת כל הכשרה לשם כך, ואין צורך בכל השכלה מיוחדת.

הסמכת הדיינים להיות בוררים על פי החוק, בשה"כ משווה אותם לכל אדם בישראל היכול להיות בורר ללא כל הכשרה. אמנם, יש בהצעה בסיס חוקי לפעילות בתי הדין כבוררים, אך אין בה נתינת 'סמכות שיפוט' לבתי הדין, ואין בה הכרה בחשיבותו של משפט התורה במדינת ישראל.

¹ מתוך דברי ההסבר להצעת החוק.

² בג"ץ 8638/03 אמיר נ' ביה"ד הגדול.

³ ראוי לציין את חברי הכנסת: זבולון אורלב, זבולון כלפה, דוד אזולאי משה גפני ואורי מקלב.

1. בתי הדין, כחלק מהרשות השיפוטית, מוסמכים רק לשפוט

אחת הטענות של בג"ץ, כנגד תפקודם של בתי הדין כבוררים היתה, כי קיים שוני מהותי בין המשפט לבין הבוררות: "הדין, כמו השופט, הוא חלק מהרשות השיפוטית, וכפוף בתפקידו לאותם כללי יסוד המחייבים נושא משרה שיפוטית... ככל גוף ציבורי הממלא תפקיד על פי דין, כך גם בתי הדין הפועלים מכוח חוק חייבים לקיים את האחריות שהוטלה עליהם מכוח החוק ולהכריע בעניינים שהופקדו בסמכותם. כחלק ממערכת השיפוט הממלכתית, אין בידיהם אלא כוח השיפוט שהחוק הפקיד בידם. זהו תמציתו של עקרון החוקיות, העומד בבסיס המינהל ובבסיסה של מערכת השיפוט"⁴. ההצעה להסמיך את בתי הדין לשמש כבוררים, אינה מתמודדת עם טענה זו כלל. ניתן לטעון, כי החוק יכול להסמיך את השופט או הדין, לעסוק בתחומים שונים ומשונים, אך ברור הדבר שהסמכה זו אינה עולה בקנה אחד עם סדריה של המערכת.

2. אין בהצעה הכרה של המחוקק, בחשיבותו של משפט התורה במדינת ישראל

הגדרתה של מדינת ישראל כמדינה יהודית, ראוי שתוביל להכרה במשפט התורה, כמשפט הנוהג בה. אין די בנתינת האפשרות לאזרחי המדינה החפצים בכך, להיות נידונים בבוררות, בענייניהם האזרחיים, בבתי הדין הפועלים על פי משפט התורה. על נבחרי הציבור מוטלת החובה, להביא להכרה במשפט התורה במדינת ישראל, לקדם את מערכת המשפט של בתי הדין הדנים על פי התורה, ולהעניק לבתי הדין 'סמכות שיפוט' בהסכמה, בעניינים אזרחיים. כפי שנאמר בדברי ההסבר להצעת החוק: "בית המשפט העליון הכיר בצורך של קבוצות רבות בקרב הציבור היהודי בישראל ליישב סכסוכים אך ורק בבתי דין הפוסקים על פי דין תורה. צורך זה משתלב בעקרון "הפלורליזם השיפוטי", לפיו מן הראוי שהמדינה תעמיד לרשות אוכלוסיות בעלות מאפיינים ייחודיים כלים ליישוב סכסוכים בדרך משפטית אלטרנטיבית המקובלת על קהילותיהם. בכך יש ביטוי לזכות היסוד לגישה חופשית לערכאות משפטיות, לרבות בתי הדין הדתיים". אם כן, על המחוקק להסמיך את בתי הדין לדון בהסכמה בעניינים אזרחיים, כדיינים, כשופטים, ולא כבוררים.

ראוי לציין, כי בדברי ההסבר להצעת החוק, התייחסו המציעים לשאלת הסמכות אותה יש להעניק לבתי הדין, וקבעו כי ההחלטה האם להעניק 'סמכות בוררות' או 'סמכות שיפוט' תידון בוועדת החוקה: "השאלה אם עדיף לתת לבתי הדין הדתיים לדון בהסכמה בסכסוך אזרחי ב"סמכות בוררות" או ב"סמכות שיפוט", היא שאלה מורכבת שיש לה פנים לכאן ולכאן. הצעת חוק זו מתייחסת לסמכות של בוררות, מאחר שעל פני הדברים נראה כי לגביה יקל לגבש הסכמה רחבה. יחד עם זאת, לכל סוג של סמכות יש יתרונות וחסרונות, ואלו יידונו בפרוטרוט ובכובד ראש בוועדת החוקה, חוק ומשפט של הכנסת, מתוך מגמה שסוג הסמכות שיוחלט לגביה יגובש בהסכמה רחבה ככל האפשר". יש לעשות עבודה ציבורית ופוליטית מאומצת, על מנת להגיע להסכמה רחבה על 'סמכות שיפוט' בהסכמה לבתי הדין, והכרה בחשיבות משפט התורה במדינת ישראל.

⁴ בג"ץ 8638/03 אמיר נ' ביה"ד הגדול.

ד. הצעת חוק חלופית, להענקת 'סמכות שיפוט' בהסכמה לבתי הדין

חלק מהצעות החוק שהועלו בנושא במהלך השנים, קבעו 'סמכות שיפוט' בהסכמה לבתי הדין הרבניים במפורש. בהצעתו של חה"כ דוד אזולאי, פ/18/1389, בסעיף 9א, נאמר: " (ב) לבית דין רבני תהיה סמכות שיפוט בענין אזרחי, או בענין שהוא דתי במהותו ובלבד שמתקיימים שניים אלה: (1) כל הצדדים הנוגעים בדבר הביעו בכתב את הסכמתם לכך; (2) אחד הצדדים הנוגעים בדבר לפחות הוא יהודי; היה אחד הצדדים תאגיד - די בכך שבעל השליטה בו הוא יהודי". הצעת החוק לא נועדה על מנת ליצור "כפייה דתית". אופן הפניה אל בית הדין הדתי, כפי שמוצע להסדירו בהצעת חוק זו, מבטיח כי בית הדין הדתי ידון רק בסכסוך אשר כל הצדדים הנוגעים בדבר מסכימים במפורש, בכתב, לדיון בפניו. הנה כי כן, ניתן להשתמש בהצעה מעין זו, כדי לקבוע 'סמכות שיפוט' לבתי הדין.

ה. תקדימים ל'סמכות שיפוט' בהסכמה לבתי הדין, במקביל ל'סמכות שיפוט' בתי המשפט, בחוק הישראלי

החוק והמשפט במדינת ישראל, מאפשרים לתת 'סמכות שיפוט' בהסכמה לבתי הדין, בתחומים בהם קיימת סמכות מקבילה לבתי המשפט. קיימים מספר תקדימים, ל'סמכות שיפוט' מקבילה, לבתי הדין ולבתי המשפט. ב'חוק הירושה' בסעיף 155 נאמר:

"(א) על אף האמור בסעיפים 66(א) ו-151 מוסמך בית הדין הדתי שהיה לו שיפוט בעניני המעמד האישי של המוריש, לתת צו ירושה וצו קיום צוואה ולקבוע זכויות למזונות מן העיזבון, אם כל הצדדים הנוגעים בדבר לפי חוק זה הביעו בכתב הסכמתם לכך".

בענייני ירושה וצוואות, קיימת 'סמכות שיפוט' מקבילה לבתי הדין ולבתי המשפט. הקבלה זו אינה יוצרת בעיה של 'מרוץ סמכויות', כיון שסמכותם של בתי הדין מותנית בהסכמת כל הצדדים הנידונים, כפי שמוצע גם בהצעת החוק שלפנינו.

תקדים נוסף, ניתן להביא מחוק 'יחסי ממון בין בני זוג', ומדבריו של נשיא ביהמ"ש העליון לשעבר, השופט אהרון ברק.

בסעיף 13 לחוק נאמר:

"החוק ובתי הדין: (א) חוק זה אינו בא לשנות מסמכות שיפוטם של בתי הדין הדתיים. (ב) בענין שחוק זה דן בו ינהג גם בית דין דתי לפי הוראות חוק זה, זולת אם הסכימו בעלי הדין לפני בית הדין להתדיין לפי הדין הדתי". דהיינו, יחסי הממון בין בני זוג יכולים להיות נידונים בבתי הדין על פי משפט התורה, אם הסכימו לכך בעלי הדין. כל זאת למרות, שאלביא דהשופט ברק, דיני הממונות בין בני זוג הופקעו מדיני המעמד האישי, כפי שכתב השופט ברק ב'בג"ץ בבלי': "נמצא, כי מאז חוק שיווי זכויות האשה, 'נשרר' מעניני הנישואין... נכסי האשה וזכויות הבעל (או 'המשפחה') בהם⁵". "יחסי הממון בין בני-זוג... אינם נכללים במסגרת 'עניני נישואין', כאמור בחוק שיפוט בתי דין רבניים (נישואין וגירושין), תשי"ג-1953, ואין תחולתו של הדין האישי משתרעת עליהם⁶".

אם כן איפוא, מבחינה חוקית ומשפטית, אין מניעה לתת 'סמכות שיפוט' בהסכמה לבתי הדין, במקביל לסמכותם של בתי המשפט.

⁵ השופט ת. כהן בבג"צ 185/72 גור נ. בית הדין הרבני האזורי, פ"ד כו 765, 769 (2).

⁶ השופט מלץ בע"א 384/88 זיסרמן נ. זיסרמן, פ"ד מג 208, 205 (3).

מסקנות

1. הענקת 'סמכות שיפוט' בהסכמה, בעניינים אזרחיים, לבתי הדין, עדיפה, על הסמכתם לדון בתחום זה כברורים, ותואמת את היות בתי הדין חלק מהרשות השיפוטית.
2. נתינת סמכות השיפוט לבתי הדין, לדון בהסכמת הצדדים הנידונים, בעניינים אזרחיים, תהיה צעד חשוב, בקידום מערכת משפט התורה במדינת ישראל, ותחזק את הגדרתה של המדינה כמדינה יהודית. על נבחרי הציבור, להוביל תהליך חקיקה, שיעניק לבתי הדין, 'סמכות שיפוט' בהסכמה, בעניינים אזרחיים.
3. המצב החוקי והמשפטי במדינת ישראל, מאפשר לתת לבתי הדין 'סמכות שיפוט' בהסכמה, בעניינים אזרחיים. ב'חוק הירושה' ובחוק 'יחסי ממון בין בני זוג', קיימת 'סמכות שיפוט' בהסכמה לבתי הדין, במקביל לסמכות השיפוט של בתי המשפט.

ז. המלצה

אנו מציעים, לקדם הענקת 'סמכות שיפוט' בהסכמה, לבתי הדין, ולא 'סמכות בוררות'. לצורך כך, ניתן להעלות הצעה, הזוהה להצעת החוק, שהציע בעבר, ח"כ דוד אזולאי (פ/18/1389).

חזקת הגיל הרך / הרב יאיר קרטמן והרב יעקב יקיר



תהליכים תרבותיים ביחס למשפחה, והשפעתם על 'חזקת הגיל הרך'

תקציר נייר העמדה

נייר עמדה זה, עוסק ב'חזקת הגיל הרך' ובצורך בביטולה. הנייר בוחן את משמעות החזקה דרך פרספקטיבה תרבותית. הניתוח התרבותי בוחן תהליכים תרבותיים עולמיים ביחס למשפחה, ואת משמעות החזקה לאור תהליכים אלו.

עפ"י מחקרים עולמיים, אנו נמצאים בעיצומה של מהפכת 'ערעור היציבות במשפחה', ועוברים לעידן ה'פוסט משפחתי'. תהליכים אלו, הם תוצאה של שינוי תרבותי עולמי המתחולל ביחס למשפחה. בתודעה התרבותית החדשה, מערכות היחסים במשפחה מתאפיינות בחוסר יציבות, בהדגשת הקיומיות של האינדיבידואל וההסכמיות של המשפחה, ב'שיח זכויות' בין חלקי המשפחה השונים, ובקונפליקט בין המינים. ה'פוסט משפחתי' פוגעת גם בחוסן הלאומי; כתוצאה מהתהליכים שהוזכרו, האוכלוסייה במדינות רבות מצטמצמת ומדקנת. תהליכים עולמיים אלו אינם פוסחים על מדינת ישראל; גם בישראל המשפחה בסכנה. עם זאת, כתוצאה מהתודעה היהודית המסורתית, הרואה במשפחה מסגרת אחדותית רב-דורית, שיעור הילודה אצלנו גבוה יותר מכל מדינות ה-OECD.

הטיעון המרכזי הוא, כי כתוצאה מה'פוסט משפחתי', השתנתה משמעותה של 'חזקת הגיל הרך', ולכן יש לבטלה. כלומר, עם התעצמות תפיסות הנפרדות המשפטיות ו'מלחמת המינים', החל נסיון לשימוש ב'חזקת הגיל הרך', כזכות משפטית הורית וככלי ב'מלחמת המינים'. תופעה זו, מחדדת את הצורך להשיב לחזקה את משמעותה תה היסודית המשפטית וההלכתית, דהיינו, בקשת טובת הילד. כלומר, לבטל את החזקה ולהעמיד את העיקרון המשפטי של 'טובת הילד', כמרכיב מרכזי בשיקול הדעת, בעניין האפוסטרופוסט והמדור במקרי גירושין. פעולה זו תשחרר את הילדים מ'מלחמת המינים', ותאפשר להתייחס בכל מקרה גירושין ל'טובת הילד'.

מסקנות

- א. יש להגדיר את חיזוק תודעת 'המשפחה האחדותית' כיעד לאומי, וכמרכיב מרכזי בחוסן הלאומי.
- ב. יש לבטל את 'חזקת הגיל הרך'.

נייר העמדה

א. השינויים במשפחה בעידן ה'פוסט משפחתי'

מחקרים סוציולוגיים ודמוגרפיים המתפרסמים ביחס לעולם המערבי מצביעים על ערעור יציבותה של המשפחה ועל משבר ילודה מעמיק.

בשלהי המאה העשרים כתב פרופ' יוחנן פרס¹: "המהפכה הדומיננטית ביותר שעברה על העולם המתועש בשליש האחרון של המאה (ה-20) היא ערעור היציבות במשפחה... ב-35 השנים האחרונות התרחשו בעת ובעונה אחת כמה תהליכים השלובים זה בזה. הילודה בארצות המערב הצטמצמה עד כדי מאזן התרבות שלילי של כל העולם המתועש, יחד... גיל הנישואין עלה, ועלה שיעור האנשים והנשים שאינם נישאים כלל. ואחרון חשוב: פחתה מידת יציבות המשפחה. כל משפחה שנייה או שלישית במערב המתועש צפויה לגירושין. בישראל, יפאן, איטליה וספרד השיעורים נמוכים מעט יותר, אך גם בהן עלה שיעור הגירושין. גם בקרב אלה החיים בזוגות, רבים מוותרים על טקס נישואין פורמלי ועל חלק מן הזכויות והחובות הכרוכות בנישואין²."

¹ החוג לסוציולוגיה באוניברסיטת ת"א.

² במאמרו 'ומי ישמור על המשפחה?'. נצפה באתר הסתדרות המורים, 20/02/17.

על פי מחקרים עולמיים עדכניים, העולם המערבי נמצא בעיצומו של עידן ה'פוסט משפחתי'.³ אנו עדים למעבר למודל חברתי חדש; המשפחה איננה משמשת עוד כגורם המארגן של החברה. מספר חסר תקדים של אנשים בוחר להימנע לגמרי מפריה ורביה, ולעיתים קרובות גם מנישואים. על פי מחקרו של הדמוגרף יעקב פייטלסון,⁴ תהליכים של ערעור מעמד המשפחה מתרחשים גם במדינת ישראל. שיעור הנישואים יורד בהדרגה, ולעומתו שיעור הגירושין עולה בצורה משמעותית.⁵ במקביל, הגיל החציוני לנישואים עולה בהתמדה; אצל הכלות בכל קבוצות האוכלוסייה בישראל, ואצל החתנים בחלק מקבוצות האוכלוסייה בישראל.

ב'מטה-אנליזה', שנערכה ע"י החוקרים אמאטו וספנסר,⁶ שהשוו בין ארה"ב לבין אירופה ביחס לתופעת הגירושין, עלה כי: "למרות השונות בין המדינות בנוגע לשיעורי הגירושין, משמעה של מגמת העלייה הכללית היא, שלא ניתן לייחס הסברים לעלייה בשיעורי הגירושין לגורמים שהנם ייחודיים לחברה מסוימת. חוקרים רבים, רואים את העלייה הנפוצה בשיעורי הגירושין, כחלק מהשינוי הדמוגרפי השני, שכולל מגמות קשורות, כדוגמת דחיית גיל הנישואין הראשונים, הפופולריות הגוברת של מגורים של בני זוג יחד ללא נישואין, והגידול שחל בלידת ילדים מחוץ לנישואין.

יש להניח ששינויים אלו מונעים על ידי מגוון של גורמים, כולל מודרניזציה, רמת ההשכלה הגבוהה יותר של נשים והעצמאות הכלכלית המרובה יותר שלהן, ירידה בהשפעה הדתית, עלייה באינדיבידואליזם וירידה מקבילה בנאמנות לקהילה".

אם נבוא לנסח את השינוי התרבותי המתחולל ביחס למשפחה, נאמר כי בעידן המודרני, "המשפחה הגרעינית המודרנית, נתפסה כצורה האידיאלית לגידול אזרחים אכפתיים, אחראיים ויצרניים. היתה זו צורה קבועה, 'תקנית', שהניחה קיומם של שני הורים, שאחד מהם עובד (בדרך כלל האב) והשני נשאר בבית כדי לטפל בילדים (האם). צורה זו נחשבת לסוף ההתקדמות האבולוציונית של החברה, שתיהפך, בסופו של דבר, לצורה האוניברסאלית".⁷ לעומת זאת, בעידן הפוסט משפחתי, "המבנה המשפחתי, המשקף את האמונות בשונות, במיוחדות ובחוסר קביעות, הוא זה של "המשפחה המשתנה"... הערך המשפחתי החדש שנולד הוא "אוטונומיה", כלומר - זכותו של כל אחד מבני המשפחה לעסוק בענייניו הפרטיים לפני נאמנותו לבית".⁸

Joel Kotkin, Research Report for the Seminar on "The Rise of Post-Familialism: Humanity's

Future?" Introduction. Published by Civil Service College, Singapore, 2012

⁴ כנס רמלה התשיעי, 'המשפחה אתגרים וחזון', חוברת הכנס עמ' 18 ואילך.

⁵ שיעור הגירושין הכפיל את עצמו, במהלך 40 השנים של סוף המאה ה-20.

⁶ Amato R, P. & Spencer, J. (2010). Divorce in Europe and the United States: Commonalities and differences across nations. Family Science, (1)1, 2-13

⁷ דויד אלקינד; "בית הספר והמשפחה בעולם הפוסט מודרני". דוד אלקינד הוא פרופסור במחלקה לחקר הילד

באוניברסיטת טפטס, מדפורד, מסצ'וסטס. חיבר כמה ספרים, ביניהם: "קשרים מלחיצים - המשפחה המודרנית וחוסר איזונה" ועוד.

⁸ שם.

ב. השפעת ה'פוסט משפחתיות' על החוסן הלאומי

עידן ה'פוסט משפחתיות', מקרין גם על החוסן הלאומי. אחת התוצאות של התהליכים אותם תארנו, היא הצטמצמות והזדקנות האוכלוסייה במדינות המפותחות. מבין כל 41 המדינות החברות בארגון ה-OECD, רק ב-5 מדינות החברות בארגון זה: ישראל, הודו, דרום אפריקה, אינדונזיה ומקסיקו, הפריין הכולל עובר את 2.1 ילד לאישה, השיעור הנדרש כדי שגודל האוכלוסייה יישאר ברמה הקיימת. ברוב המוחלט של מדינות ה-OECD, הפריין הכולל הוא נמוך יותר, וכתוצאה מכך האוכלוסייה קטנה ומזדקנת.

כדוגמה לדבר, ניתן להביא את המצב בגרמניה. בדו"ח שפירסמה 'קרן המטבע' על הכלכלה הגרמנית נכתב: "כי שילוב מהיר של הפליטים יאפשר לפצות על ההשלכות המדיאיות של הזדקנות האוכלוסייה במדינה. מחברי הדו"ח ממליצים ליישם רפורמות שיאפשרו הכשרה מקצועית מהירה של מבקשי המקלט, ובמקביל להעלות את גיל הפרישה במדינה העומד על 65". כתוצאה מהתהליכים אותם סקרנו, הגיעה גרמניה למצב חמור של מחסור באוכלוסייה צעירה ובכוח עבודה. כוח הקניה קטן, הכלכלה נעצרה ואין מספיק כסף לתשלומי פנסיה לאוכלוסייה המזדקנת. על מנת למצוא פתרון לבעיה, קולטת גרמניה המונית פליטים מוסלמים צעירים, בצורה בלתי מבוקרת.

הילודה הנמוכה היא בעיה מרכזית במדינות מערביות רבות, אך לא רק בהן: בסינגפור - עיר המדינה הקטנה שבדרום מזרח אסיה - מתמודדים עם בעיות דמוגרפיות קשות שרק הולכות ומעמיקות. בעיות אלה עמדו במרכזו של נאום לאומה שנשא לפני מספר שנים (2012) מייסד סינגפור, לי קואן יו, במלאות 47 שנות עצמאות. המסר המרכזי של לי היה חד וברור: צעירי סינגפור צריכים להתחיל "לעבוד", אם הם רוצים להביא לעולם דור חדש לפני שיהיו מבוגרים מדי. הוא הביע צער על אחוז הילודה הנמוך והזהיר: "אם נמשיך כך, המדינה תתפורר כי רובה לא יהיה מורכב מאזרחים מקוריים"⁹.

הילודה הנמוכה, מחייבת את המדינות לקלוט 'ידיים עובדות' זרות באופן המוני. מהלך זה, מפורר את התרבות הלאומית שלהן ויפגע בחוסנן. במאמר שפרסמתי¹⁰ ויקטור אורבן, ראש ממשלת הונגריה, הוא כותב: "יש להודות, אירופה סובלת מהזדקנות האוכלוסייה והידלדלותה. אבל אם ננסה לפתור בעיה זו תוך הסתמכות על מוסלמים חדשים שיגיעו, נקריב בכך את אורחות חיינו, את ביטחוננו ואת עצמנו ממש. אם לא ננקוט עמדה, ומהר, המתח בין אירופה המזדקנת לעולמם של המוסלמים הצעירים - בין אירופה שאינה מסוגלת לספק מקומות עבודה לצעירים שלה ובין גטו של מוסלמים חסרי מקצוע - יצא מכלל שליטה בלב אירופה".

⁹ <http://www.calcalist.co.il/articles/0,7340,L-3687976,00.html> נצפה באתר כלכליסט, 01/03/17.

¹⁰ <http://www.haaretz.co.il/news/world/1.1821102> נצפה באתר הארץ, 27/02/17.

¹¹ <http://mida.org.il/2017/02/22> מוסדות-האיחוד-לא-מסוגלים-להגן-על-אירופה

ג. המצב במדינת ישראל

למרות המגמה העולמית של צמצום הילודה ועליית ה'פוסט משפחתיות', התמונה בישראל שונה ואופטימית. נתוני הלמ"ס מלמדים על עליה מתמדת בשיעור הפריין לאישה בישראל. אם לפני עשור הוא עמד על 2.88 ילדים לאישה, נכון לשנת 2014 הוא עומד על 3.08.

לדבריו של פרופ' סרג'ו דלה פרגולה¹², "אנחנו נמצאים בפער של ילד שלם מהמדינות המערביות האחרות". לפי דבריו, אין ספק שהאוכלוסייה הדתית לאומית והחרדית, תורמות מאוד למגמות החיוביות, "בחברות האלה שיעור הפריין מעל הממוצע וזה משפיע מאוד. רק בשנה האחרונה התווספו לאוכלוסייה היהודית למעלה ממאה אלף נפש. באוכלוסייה הערבית אגב יש ירידה מסוימת במספר הילדים". עוד הוסיף דלה פרגולה: "אם מתבוננים במשפחות חילוניות או מסורתיות מתונות, רואים שגם אצלן יש פריין גבוה יותר מאשר במדינות המערביות"¹³. לדעתו של דלה פרגולה, התופעה הישראלית המיוחדת נובעת מכך ש"הישראלים פשוט רוצים ילדים. זה מוצר מבוקש, וזה מגיע מהמקום הרגשי של מנטליות, זהות ושאיפות... לפי המדד הבינלאומי, ישראל היא בין המדינות היותר אופטימיות, לתושבים יש שביעות רצון מהמצב, ולמרות שיש לא מעט בעיות, התושבים כאן מתייחסים להווה ולעתיד בגישה חיובית. אם ילדים זו ברכה, זה אומר שילדים זה אופטימיות, יש לאנשים כאן יותר אמון בהווה ובעתיד".

האופטימיות הישראלית נובעת מהזהות היהודית והציונית שלנו. משפחות רבות בישראל רואות את עצמן כחלק מעם מיוחד שחוזר לארצו לאחר גלות של 2,000 שנה כדי לבנות ולהבנות בה. זוהי הזהות הציונית שלנו וכזו היא התודעה הלאומית שלנו. המחשבה הליברלית, שפגעה באופטימיות של האינדיבידואל בעולם המערבי והפכה אותו לספקן ולתלוש מההיסטוריה, אינה נחלת רוב הציבור בישראל.

ד. ניתוח תפיסות היסוד השונות ביחס למשפחה

כפי שראינו, תפיסות היסוד ביחס למהותה של המשפחה, המבנה שלה, מערכות היחסים שבה ויעודה, משפיעות על הרצון להקימה, יציבותה, דרך פירוקה ועל התפקוד לאחר הפירוק. את תפיסת היסוד היהודית ביחס למשפחה, ניתן לתמצת בשני עקרונות: חיבור וקדושה. הקיום האינדיבידואלי אינו טוב עפ"י היהדות¹⁴, ורק החיבור בין האיש לאישה יוצר אדם שלם¹⁵. המשפחה היא מהות חדשה, האוספת ומכנסת את חלקיה לקהילה קיומית אחת¹⁶. הנישואים יוצרים דבקות¹⁷ בין האיש לאשתו ומחויבות לנאמנות. השלם המשפחתי גדול מסך חלקיו, והוא המאפשר חיי יעוד האחוזים בנצח¹⁸.

¹² דמוגרף מהאוניברסיטה העברית.

¹³ <http://www.inn.co.il/News/News.aspx/321741> נצפה באתר ערוץ 7, 01/03/17.

¹⁴ בראשית ב, יח: "לא טוב היות האדם לבדו". הרב סולובייצ'יק, 'אדם וביתו', מאמר הפתיחה.

¹⁵ בראשית ה, ב: "זכר ונקבה בראם ויברך אותם ויקרא את שמם אדם".

¹⁶ רש"י הירש, בראשית ח, יט.

¹⁷ בראשית ב, כד: "ודבק באשתו והיו לבשר אחד".

¹⁸ סוטה יז, א: "איש ואשה זכו שכונה ביניהם".

עיון ב-7 ברכות הנישואים מלמד, כי החיבור של האישה והאישה הוא קיומי ומהותי, וכי התא החברתי המשפחתי, הוא לבנת היסוד של הלאום. מגמת המשפחה היא ציבורית, היא חלק ממהלך רב דורי לבניין הלאום, לתיקון העולם וליישובו. מעבר לכך, רואה היהדות את המשפחה כמקום בו נוצר הקשר האמיתי בין היהודי לא-לוקי ומסגרת בה ניתן להגשים את היעוד הרוחני. עקרונות יסוד אלו, יצרו משפחה צומחת רב דורית, בעלת תרבות המועברת מדור לדור, יציבות משפחתית, ואת הגדרת את המשפחה כיעד לאומי ראשון במעלה. לעומת זאת, בתודעה הפוסט מודרנית, האישה והגבר, הילד והזקן וכדו', נתפסים כקיימים בנפרד. הפרספקטיבה של המשפחה כקהילה קיומית אינה קיימת בהלך חשיבה זה. יותר מכך, תודעה זו טוענת, "שהמודל המסורתי של המשפחה המורחבת, שבה שני הורים משני המינים, מעניק כוח מופרז לגבר, ובכך מדכא את האישה מעצם טבעו. על יסוד זה, דנה הגרסה הליברלית של המוסר החברתי את המשפחה המורחבת, בה יש שני הורים משני המינים, להיות מצד אחד - מכשול מובנה לאושר האישי ולהגשמה העצמית, ומצד שני - מדכאת מבחינה חברתית... בעיני האליטה הליברלית, חוסר מוסריות לפי התפיסה החברתית הישנה הפך להיות המוסר החדש, ה'מתקדם'¹⁹"

ה. השפעת ה'פוסט משפחתיות', על משמעות 'חזקת הגיל הרך'

כשם שהשפיעה ה'פוסט משפחתיות' על הרצון להינשא, גיל הנישואין, שיעור הפריון, ויציבות המשפחה, כך היא משפיעה על משמעותה של 'חזקת הגיל הרך'. הטיעון המרכזי הוא, כי הגדרת המשפחה כהסכמית, כאוסף יחידים נפרדים משפטיים, וכזירת קרב בין הגבר לאישה, מקרינה גם על זמן הגירושין. תהליך הגירושין מהווה כיום, זירת קרב ב'מלחמת המינים'. היוכוחים על מזונות ועל גידול הילדים, חורגים ממסגרת דיון עניינית, וטמון בהם למעשה, קרב בין גברים לנשים. תודעת הנפרדות, שליוותה את הנישואין, מתפרצת ופוגעת בכל בני המשפחה. במקום לדון בכאב, על מסגרת אחדותית שהתפרקה, ועל האופן המיטיבי להמשך חיים, תפקוד וצמיחה למרכיביה, מייצר מאבק הגירושין המשך של נפרדות ואיבה.

'חזקת הגיל הרך' מקורה הוא ב'דיני ישראל'. בבסיסה היא חזקה המושתתת על בקשת טובת הילד²⁰, ואינה חזקה מחייבת (פרזומציה), שממנה אין לזוז אלא במקרים חריגים. במובחן מחזקה מחייבת, משמעות חזקה הגיל הרך היא, הבנת בית הדין כי לאחר פירוק המשפחה האחדותית, מופיעה בקשת טובת הילד²¹ ועלינו להחליט לפי ראות עיני הדיינים מהי טובת הילד. כאשר קבע המחוקק הישראלי את החזקה, בשנת תשכ"ב (1962)²², ואמר: "רשאי בית-המשפט לקבוע את הענינים האמורים בסעיף 24 כפי שייראה לו לטובת הקטין ובלבד שילדים עד גיל 6 יהיו אצל אמם אם אין סיבות מיוחדות להורות אחרת", הוא למעשה ניסח את המציאות התרבותית בה תפיסת המשפחה הייתה אחדותית, לכלל חוק. עפ"י תפיסת המשפחה האחדותית, מטבע הדברים, האם הייתה הדמות המרכזית בגידול הילדים, וממילא, לאחר פירוד, על מנת לייצר המשכיות ויציבות, נקבע מדור הילדים בגיל הרך עם האם. קביעה זו תאמה את עקרון בקשת טובת הילד בזמן התפרקות המשפחה.

¹⁹ ד"ר חיים כהן, "הפילוסופיה של המשפחה הליברלית", כנס רמלה ה-9, 'המשפחה אתגרים וחזון', חוברת הכנס.

²⁰ פרופ' אליאב שוחטמן, "למהותם של כללי ההלכה בסוגיית החזקת הילדים", שנתון המשפט העברי, המכון לחקר המשפט העברי, האוניברסיטה העברית הר הצופים, כרך ה' עמודים 320-286.

²¹ עיין הערה קודמת, מאמרו של שוחטמן, שם הערה 151, עיין גם ד"ר יחיאל קפלן, "טובת הילד כעיקרון על" דף פרשת שבוע בהוצאת משרד המשפטים, מכללת דעת, מכללת שערני משפט <http://www.daat.ac.il/mishpat-ivri/skirot/152-2.htm> נצפה בו' באדר תשע"ז.

²² חוק הכשרות המשפטית והאפוטרופסות, התשכ"ב 1962, סע' 25.

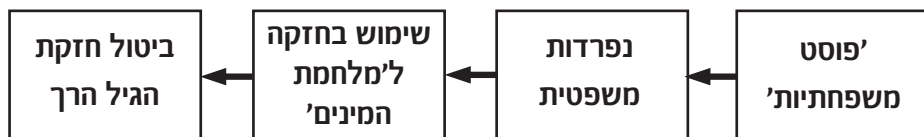
עם התעצמות תפיסות הנפרדות המשפטית ו'מלחמת המינים', החל ניסיון לשימוש ב'חזקת הגיל הרך', כזכות משפטית הורית וככלי ב'מלחמת המינים'²³. תופעה זו, מחדדת את הצורך להשיב לחזקה, את משמעותה היסודית המשפטית, דהיינו בקשת טובת הילד. כלומר, לבטל את החזקה ולהעמיד את העיקרון המשפטי של 'טובת הילד', כמרכיב מרכזי בשיקול הדעת בעניין האפוסטרופוסות והמדור במקרי גירושין. פעולה זו תשחרר את הילדים מ'מלחמת המינים', ותאפשר להתייחס בכל מקרה גירושין ל'טובת הילד'²⁴.

ו. תרשים זרימה של הרעיון המרכזי שבנייר העמדה:

'חזקת הגיל הרך', תהליך היווצרות:



'חזקת הגיל הרך', תהליך ביטול:



ז. מסקנות

א. יש להגדיר את חיזוק תודעת 'המשפחה האחדותית' כיעד לאומי, וכמרכיב מרכזי בחוסן הלאומי.

ב. יש לבטל את 'חזקת הגיל הרך'.

²³ דו"ח הביניים שניט, עמ' 19, סע' ח': 'הצגת עמדתם של ארגוני נשים בהליכי גירושין': "יש לראות את ענייני המשפחה כמכלול אחד, ולא לבטל את יתרונה היחיד של האשה בעניין המשמורת על הילדים... ביטול החזקה ודין בכל מקרה לגופו יהפכו את נושא משמורת הילדים לכלי שישמש לסחטנות נגד האשה".

²⁴ ביחס למשמעויות השונות של טובת הילד, עיין בפס"ד של בית הדין האזורי חיפה: <http://www.daat.ac.il/daat/psk/psk.asp?id=755>, נצפה ב-19/12/2016, באתר דעת.

חוק וסדר בקניין ארץ הקודש/הרב יעקב יקר



פתיחה

הדין על מעמד הקרקעות ביהודה ושומרון, מתנהל בבג"ץ כדיון חוקתי באפשרות להקים יישובים על אדמות פרטיות של ערבים. בג"ץ נוקט מזה כ-40 שנה, כי חבלי ארץ אלו מוחזקים ע"י המדינה ב'תפיסה לוחמתית' שהיא בהגדרתה זמנית ועומדת להסתיים, ואינה מאפשרת הקמת יישובים אזרחיים בשטח. עמדה זו, אינה נותנת שום משמעות להיותה של הארץ הקודש שניתנה לעם ישראל מאת הקב"ה. מאמר זה מציג את תפיסת התורה בשאלת הבעלות על הארץ והיחס לבעלות הפרטית בה. המאמר מברר את עמדת התורה אל מול המציאות המדינית והמשפטית, ועומד גם על חוסר היושרה של עמדת בית המשפט. המאמר דן בחוק ההסדרה וקורא להחלת ריבונות ישראלית על כל חבלי הארץ שבידינו.

א. ארץ ישראל שייכת להקב"ה, והוא הקנה אותה קניין נצחי לעם ישראל

אמרה תורה: וְהָאָרֶץ לֹא תִפְּכֶר לְצַמְתָּהּ כִּי לִי הָאָרֶץ כִּי גֵרִים וְתוֹשָׁבִים אִתְּם עַמְּדִי.¹ לשיטת הגאונים, לימדה אותנו התורה שאין לנו יכולת למכור את הארץ מכירה לתמיד, כיון שאינה ממון שלנו אלא נחלת ה'. אחד מהגאונים, בעל הלכות גדולות, לא מנה לאו בפסוק זה, כי לדעתו התורה הגדירה כאן מציאות שהארץ של ה' ושלה מאיתנו את היכולת למכרה.² רב נחשון גאון³ סובר שלכל אחד מישראל יש ד' אמות בארץ גם בזמן הגלות, כי הארץ נשארת בחזקת ישראל ונקראת על שם ישראל כיון שהיא קניין ה'. בביאור דבריו כתב הרא"ה קוק⁴: "בארץ ישראל שגם קניין כסף אינו תופס בה (אין קניין לגוי בא"י), ממילא אין גם הכח בידי הכבוש למלאות את מקומו כי קניין עם ישראל בנחלת קדשו הוא בטבע המציאות והוא אחד מד' הקניינים הנצחיים שהקב"ה טבע בעולמו. ולפיכך אמרה התורה: "והארץ לא תימכר לצמיתות כי לי הארץ" ואין שום כח בעולם שיוכל להפקיע אפילו את הקניין שיש ליחיד מישראל באדמת קדשו, על אחת כמה וכמה שאין כל יכולת להפקיע את זכותה של כנסת ישראל כולה מעל נחלת קדשה".

זו משמעות דברי הגמ' ש"ארץ ישראל מוחזקת היא"⁵, וש"ירושה היא להם (לישראל) מאבותיהם"⁶. הקניין שלנו בארץ אינו קניין ממוני ארצי, והארץ אינה נדל"ן שאפשר לסחור בו. הקניין של כל אחד מישראל בארץ נובע מהיותו בן לכנסת ישראל, ומחיבורו לשורש האומה לדורותיה, כפי שכתב הרב סולובייצ'ק:⁷ "א"י אינה שייכת לכל יהודי לחוד, אלא לכלל ישראל כחטיבה אחת ייחודית ועצמית... הקניין של יהודי בא"י אינו חזקת יחיד אלא חזקת הכלל חזקתה של כ"ו כאישיות מטאפיזית. אמנם לכל אחד מאיתנו זכות לא"י - אבל זכות זו באה אך ורק מתוך ההתדבקות החד משמעית בכנס"י, מתוך ההזדהות המלאה עם כנס"י". בעלותו של אדם מישראל על הארץ, נובעת ממתנת ה' שניתנה לעם ישראל כולו. הגדרה זו מצאנו גם בדברי הרב שאול ישראלי⁸: "שארץ ישראל, היא נחלת כל כלל ישראל, ולא שכל שבט או משפחה יש להם נחלה פרטית

¹ ויקרא כה, כג.

² הגאון הרמב"ן לספר המצוות לרמב"ם, מצוות לא תעשה רכז: "המובן בלאו הזה מדברי בעל ההלכות שאינו מניעה כלל אבל צוה (פי בהר) ובכל ארץ אחוזתכם גאולה תתנו לארץ לפי שאין הארץ הזאת נמכרת לצמיתות מפני שאינה שלכם אבל אתם גרים ותושבים בה עמו ולכן לא כתב בעל ההלכות זה הלאו לפי שהוא אצלו שילולת לא מניעה...".

³ שו"ת מהר"ם מרוטנבורג חלק ד (דפוס פראג) סימן תקלו:

"דקים להו לרבנן דאין כל א' מישראל שאין לו ד' אמות בא"י וא"ת נטולה הגוים ואנן בגלות קיי"ל לרבנן דקרקע אינה נגזלת ובחזקת ישראל היא וא"ו נקראת על שם ישראל דאפי' בזמן שישראל שרוי"ל על אדמתן אין להם רשות למכור שדותיהן לצמיתות שנאמר' והארץ לא תמכר לצמיתות וגו' וכת"י לד' הארץ ומלואה ועתידי' אנו לחזור עלי' ולירש אותה... הכי אמר רב נחשון גאון".

⁴ מאמרי הראי"ה א' עמ' 252, נאום על ישוב ארץ ישראל (קניין קרקע).

⁵ ב"ב קט, א.

⁶ ע"ז נג, ב.

⁷ 'על התשובה' עמ' 75.

⁸ ארץ חמדה, נוספות לשער א, אות ב, ס"ק ו, עמ' נט.

שלהם, כי לא כן הדבר, אלא כל פיסת אדמה שייכת לכל עם ישראל... היינו שעם ישראל הוא הבעלים, והוא שמוסר זאת לכל שבט ולכל משפחה, בתור חלק של עם ישראל כולו. (אף כלל ישראל בעצם זכותו אינה אלא מכוח היוצר ב"ה "כי לי הארץ" שמוסר זאת לשימוש עם ישראל, ודרכו לאלה שזוכים עפ"י הסדר שקבעתו תורה)."

ב. איסור תורה למכור קרקע בא"י לגוי

לדעת רבותינו הראשונים, "והארץ לא תימכר לצמיתות" הוא לאו. לשיטת הרמב"ן⁹ עפ"י הירושלמי, למדנו מכאן שאסור למכור קרקע בארץ ישראל לגוי. הרצי"ה קוק¹⁰ ביאר את דבריו, שאע"פ שכבר אסרה תורה מכירת קרקע בארץ לגוי באומרה: "ולא תחנם", יש צורך באיסור 'לא תימכר לצמיתות'. איסורי התורה 'לא תחנם' ו'לא תימכר לצמיתות' עוסקים בעניינים שונים; 'לא תחנם' עוסק באיסור ישיבת גוי עובד ע"ז בארץ, מטעם השפעתו הרוחנית על היישוב היהודי בה, ואיסורו אפילו במכירה זמנית, ואילו 'לא תימכר לצמיתות' עוסק באיסור להוציא את הארץ מרשות ישראל, ואיסורו אפילו בגוי שאינו עובד ע"ז.

בהסבירו את האיסור, משווה הרמב"ן¹¹ בין עם ישראל - עם ה', לבין ארץ ישראל - ארץ ה'. כשם שהאדם הישראלי הוא עבד ה' ולכן אסרה התורה שאין גוף האדם הישראלי קנוי לגוי, כך הארץ שהיא ארץ ה' אסור שתהיה קנויה לגויים אחרים, כי רצון ה' הוא שתהיה קנויה לעמו. הר"ש משאנץ¹² הוסיף וביאר: "כי גרים ותושבים אתם עמדי" - כשהיא שלכם הרי היא שלי.

כאשר הארץ בבעלות ישראל, אזי השכינה מצויה, והרי הארץ לה'. רק במצב כזה, ניתן להביא לגילוי שכינה, לתיקון עולם, לטוב ולאוסר אוניברסלי.

⁹ השגות הרמב"ן לספר המצוות לרמב"ם מצות לא תעשה רכז:

"והנראה מדבריהם אלו שהיא מניעה שלא נצמית הארץ ביד הגוים ולא נעזבנה להם בממכר מוחלט".

¹⁰ הארות לשו"ת משפט כהן, סי' סג:

"לד' רמב"ן בספהמ"צ ל"ת רכז' בלאו דהארץ לא תמכר לצמיתות שאסור למכרה לגוי, ואף על פי שכבר יש לזה לאו דלא - תחנם, ולד' החינוך דלאו זה דאיסור מכירה הוא לאו שאב"ם, שאפשר להיות בלא מעשה, והוא מביא את ד' הרמב"ן הנ"ל, - י"ל דלא תחנם הוא לעע"ז אפילו במכירה לא לחלוטין, ול"ת לצמיתות הוא אפילו לנכרי שאינו עע"ז, ולת"ח הוא מצד ישיבתו בארץ ולת"מ ל"צ הוא מצד הוצאתה מרשותו האלהית".

¹¹ השגות הרמב"ן לספר המצוות לרמב"ם מצות לא תעשה רכז:

"והענין כי כאשר נצטוונו בגופותינו הנמכרים לגוים שאין להם קנין הגוף בנו כמו שדרשו (שם לח א, במ' מו א) ואין הם קונין מכם והזהרנו מעבודת פרך שאמר (ס"פ בהר ל"ת רס) לא ירדנו בפרך לעיניך ושנציא אותם מידו ויובל שנאמר (שם) ויצא ויובל הוא ובניו עמו ופירש (שם) טעם כל זה כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים, כן הוזהרנו בנחלת הארץ אחרי צוותו חזרת הקרקעות ויובל שצוה על הלוקח להחזירם צוה עוד על המוכר שיזהר שלא תמכר הארץ לצמיתות והוא למי שיחזיק בה ולא ינהוג בה דין יובל עמנו הם הגוים אבל נשמר שתהיה מכירתנו בה שתחזור אלינו על כל פנים ולא נביא אותה בידם לעולם ונתן בה טעם כטעם הנזכר בגופות, זה שנתן טעם לארץ לפי שהארץ שלו יתעלה ויתברך ואנחנו כולנו גרים ותושבים עמו ולא יחפוץ להושיב בה אחרים זולתינו רק בדינו תשאר ואלינו תחזור".

¹² הובא דבריו במשך חכמה, ויקרא כה, כג.

"כזה"ש משאנץ, שהכוונה כשהיא שלכם הרי הוא שלי. ופירושו, אם אין כל יושביה עליה, שגלו השבטים, אז כביכול אין השכינה מצויה, ואין כאן "כי לי הארץ", ואז ליכא יובל לחזרת שדות להמוכר, רק הוא לחלוטין ביד לוקח ואין היובל נוהג. וזה הכוונה ש"תושבים אתם עמדי", שכשאין אתם יושבים, גם הכבוד מסתלק, ואז אין היובל נוהג, ובינה הלשון דרך כבוד".

ג. אין לגוי קניין כיבוש בארץ ישראל, גוף הארץ לא מופקע מחזקת עם ישראל

למדנו בגמ' בגיטין: "עמון ומואב טהרו בסיחון", דהיינו, שעפ"י התורה מתקיים בהם קניין כיבוש¹⁴. כיון שכבש סיחון את ארצם, הרי היא שלו ואינה עוד ארץ עמון ומואב, וממילא יכולים ישראל לכבושה. אם כן, לכאורה, כיבושי הגויים את ארצנו במהלך הדורות, הפקיעו את הקניין של עם ישראל בארץ? החת"ם סופר¹⁵ הסביר בדעת הרמב"ם, שאין לגויים קניין כיבוש בארץ ישראל כלל; כיוון שאין להם רשות לכבוש את הארץ, גם אם יעשו כך לא יועילו מעשיהם - 'אי עבידו לא מהני'. עוד כתבו רבותינו האחרונים, שלמרות הכיבוש אין להם קניין בגוף הקרקע בא"; כשם שאין להם קניין הגוף באדם הישראלי, כך אין להם קניין הגוף בארץ הישראלית. ר' דוד מקרלין¹⁶ כתב: "דגוי מישראל אינו קונה בחזקה דכיבוש מלחמה אלא קניין פירות בהארץ שנעשית שלו לפירותיו, אבל גוף הארץ לא נפקעה מחזקת ישראל דדווקא גוי מגוי קונה גוף הארץ להפקיעה מחזקת בעליה הראשון לגמרי". החזון אי"ש¹⁷ נקט כך בדעת הרמב"ם, שמתנת אברהם אבינו ע"ה קיימת לעולם, וגם כאשר הארץ נכבשה ע"י הגויים, קניין הגוף בה שייך לישראל.

בהסבר קניין הפירות שיש לגויים בארץ ישראל מחמת הכיבוש, ביאר ר' דוד מקרלין: "שכל זמן שהוא תחת ידי הכובשים הוי שלהם ומותרים הישראלים לקנות מהפירות ולא הוי כקונים דבר הגזול אבל גוף הארץ לא נפקעה מחזקת שבטי בני ישראל ונקראת שלהם ר"ל ארצם". שמעתי מהרב דוב ליאור שליט"א, שיש לבאר את דברי ר' דוד מקרלין, שאף שאין לגויים קניין כיבוש בארץ כלל, וגם אכילתם את הפירות היא גזל, על הפירות התלושים חלים דיני גזל מיטלטלין. דהיינו, כאשר הגוי תולשם מהקרקע זו פעולת גזל, ויש בהם ייאוש של ישראל כיון שהפירות אבודים מאיתנו. למרות הגזל, מותר לקנותם מהם, כי נקנים לקונה, בייאוש בעלים ביד הגוי ושינוי רשות ביד הקונה¹⁸. לשיטתו, כל יהודי שיש בכוחו להפסיק את הגזל ולהחזיר את הארץ לישראל, מצווה לעשות זאת, וגם יציל את הגוי מאיסור גזל. כך נאמר בהרחבת גבולות היישובים וכדו', בקרקע שלא קנו הגויים בכסף מישראל.

ד. אסור לגויים לכבוש את הארץ, ואם נכבשו עליהם להחזירה לישראל

כפי שנאמר, גם לסוברים שיש לגויים קניין פירות בארץ כל זמן שהיא כבושה תחת ידם, ברור הדבר, שצריכה הארץ לשוב לרשותם של ישראל, שהרי ניתנה להם ע"י הקב"ה, וגזולה היא ביד הגויים. למדנו בגמ'¹⁹, שגויים אינם

¹³ לח,א.

¹⁴ כך נראה לדעת הרשב"א והריטב"א בסוגיה בגיטין שם, ועיין בזה באריכות בשו"ת דבר אברהם, ח"א סי' א.

¹⁵ שו"ת חתם סופר חלק ב (יורה דעה) סימן רלג:

¹⁶ אמנם מה שהסביר הרמב"ם דכיבוש יהושע בטל וחזקה דימי עזרא לא בטלה ותמה כ"מ מאי אולמא דחזקת עזרא מכיבוש יהושע נלע"ד עפ"י מה שפירש רש"י פ' ד"מ בסוגיא דנאמרה ונשנית דלעמלק לא ניתן רשות לכבוש ארצות ולכה"פ צריך להבין מזה בא"י ולאחר מתן תורה דלא תיקשי לן מעמון ומואב טהרו בסיחון ועוג וכל הסוגי' דפ' השולח ויע"ש בח"י הרשב"א ובאמת פירש"י בחומש פ' כי תצא דבמלחמות הרשות דיבר הכתוב דיפ"ת והוא מספרי א"כ משמע אפי' בח"ל אין להם דין כיבוש ממתן תורה ואילך עמד ויתר וכו' ודוחק לומר אף על גב דאין להם רשות לכבוש מ"מ אם עבר קנה בכיבוש אף על גב דאמר רחמנא לא תעבוד מ"מ מהני כמו שינוי קונה זה דוחק ועכ"פ אומר אני דנ"נ וכורש שעפ"י ה' נכשו א"י נ"נ מישראל וכורש מבלטסצר והנביא קרא להם בגרון הוראת שעה היתה ולהם נקנה בכבוש ונתבטלה קדושתה ע"י כיבוש העמים אף החזקה של עזרא מכורש מלך פרס מי מרמי ליה מיניה דכורש כי מה שכבשוהו ממנו והעכו"ם מישראל אף על גב שהמה ד' חיות שראה דניאל לא ניתן להם רשות לכבוש ולא נשלחו מאת הקדוש ברוך הוא ולא קנה בכיבושו ונשאר החזקה שהחזיקו כורש בתוקפו זה נ"ל לדעת רמב"ם ז"ל."

¹⁶ שו"ת שאלת דוד, קונטרס חידושים בעניני שביעית.

¹⁷ חו"מ סי' א ס"ק כז, שביעית סי' כא ס"ק ה:

¹⁸ יוש לעי' לאחר שגלו ישראל וקנו האויבים הארץ בכיבוש מלחמה ויאוש ונשתקע שם בעלים אי חשיב הארץ של ישראל מצד הבטחת שמו ית' להשיבה אלינו והוי הגוף שלנו, והלכך אף שכל יחיד כבר פקע קנינו מחלקו מ"מ יש לכל יחיד חלק בארץ מצד שנתנה לכל ישראל ותתחלק לבאי הארץ לעתיד לבוא, או דלמא שאין מתנתה של אאע"ה אלא עד שנכנסו לארץ וזה כ"א בשלו אבל לאחר שגלו ופקע קנינם אין לישראל בה שום קנין עד שישבו וינחלו. ומדברי רבנו כאן (רמב"ם הל' שלוחין פ"ג ה"ז) שמעו שמתנת אאע"ה קימת לעולם וחשיב גם השתא גוף לישראל."

¹⁸ כעין פסק הרמ"א באו"ח סי' תרמט סע' א, בקניין ד' מינים מגוי עפ"י סוגיית 'הנהו אוונכרי'.

¹⁹ סנהדרין נט, א.

בני כיבוש, דהיינו שאין להם רשות לכבוש²⁰, וכן למדנו במדרש²¹: "אמר ר' יצחק לא היה צריך לכתוב את התורה אלא מהחדש הזה לכם, ולמה כתב מבראשית, להודיע כח גבורתו, שנאמר כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים", והוסיף רש"י בתחילת התורה: "שאם יאמרו אומות העולם לישראל לסטים אתם, שכבשתם ארצות שבעה גוים, הם אומרים להם כל הארץ של הקדוש ברוך הוא היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו". הארץ ניתנה לישראל מידי הקב"ה מתנה עולמית, והגויים שכבשו אותה הם הליסטים. א"כ, אע"פ שיש תוקף לכיבוש שלהם לענין קניין הפירות, כל רגע ורגע הם צריכים להשיב את הגזלה לישראל.

בספר תהילים²², אומר דוד המלך: "אֶסְפְּרָה אֶל חֶק ה' אֲמַר אֱלִי בְּנֵי אֲתָה אֲנִי הַיּוֹם יִלְדָתִיךָ. שְׂאֵל מִסְנֵי וְאֲתָנָה גוֹיִם נִחַלְתָּךְ וְאַחַזְתָּךְ אֶפְסֵי אֶרֶץךָ". המלבי"ם ביאר את הדברים כלפי חוק המלחמה הבין לאומי. על פי החוק, אסור למלך או לעם לצאת למלחמת כיבוש על עם אחר ללא סיבה, ואם עשה זאת וכבש הרי הוא רשע עריץ. המלך היחיד מכל המלכים, שמוותר לו לצאת למלחמת כיבוש הוא מלך ישראל עפ"י ה'. מלך ישראל כדוד המלך בשעתו, היושב על כסא ה' למלך, עושה זאת בדיון. עפ"י החוק שקבע הקב"ה שנתן את הארץ לבנו, למלך ישראל, כמלך שנותן לבנו את השליטה בנכסיו. כיבושי הגוים את הארץ הינם רשע ועריצות, והחזרת הארץ לישראל היא האמת והצדק.

ה. כיבוש הארץ במלחמת העצמאות, החזיר את הארץ לבעלות ישראל

ב"ה זכינו, קמה מדינת ישראל והארץ נכבשה על ידינו וחזרה לבעלות עם ישראל. הרב שאול ישראל²³ דן בתוקף הכיבוש של צה"ל, האם הוא מהווה קניין, כיון שהוא מחליף רק את השלטון המדיני, ואינו מפקיע את הקניין הפרטי. דהיינו, האם דווקא כיבוש ככיבושו של יהושע בן נון, המקנה את כל הארץ לישראל ומפקיע גם את הבעלות הפרטית שהייתה לגוים בארץ לפני שנכבשה, הוא המקנה לנו את הארץ, או שמא גם כיבוש ככיבוש צה"ל שאינו מפקיע את הבעלות הפרטית, מקנה לנו את הארץ. למסקנה כתב שכיבוש צה"ל מהווה קניין, ונימוקו עימו: אמנם החליטה המדינה, שאין הכיבוש שלה מפקיע את הבעלות הפרטית של היושבים בארץ, ואינו פוגע בזכות הקניין, אבל כיוון שזכות זו מוגדרת ע"י מדינת ישראל, ממילא הכיבוש שלנו תקף ככיבוש ישראל בעבר. זהו גם ההסבר ליכולת

²⁰ רש"י, שם: "לאו בני כיבוש ניחו - לא נתנה ארץ לכבוש כי אם לישראל, שאף לישראל לא הותר יפת תואר אלא במלחמה על ידי כיבוש",

²¹ מדרש תנחומא (בובר) פרשת בראשית סימן יא,

²² ב, ז-ח: "חק קבוע ונימוס כולל, שאין לעם ומלך ליפול על גבולות מלכים ועמים בלא איזה טענה מספקת, וכל העובר על החקים האלה יוצא בזרוע להחרים עמים ולגזול נחלתם, יקרא בשם עריץ מרגיז הארץ וכדומה, אבל אני בצאתי לכבוש גוים ולהחריד ממלכות אספר את החק והנימוס שניתן לי ע"ז מאת ה', שה' אשר הארץ ומלואה שלו נתן לי רשות ע"ז ושם אותה לי לחק ולמשפט (כמ"ש במדרש שלא יאמרו לסטים אתם שכבשתם ארצות ז' עמים כו' הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו וכו'), ומהו החק? ה' אמר אלי, אחר שבני אתה, ואני היום ילדתיך, ממליץ כאילו היום עת רגשו גוים נגדו למרוד בו, ילד אותה ה' והיה לו לבן למשוך על הכל, כבן המושל בנכסי אביו, כמ"ש ואני נסכתי מלכי, וא"כ. שאל ממני כי מצדי לא יבצר רק אם תשאל ותבקש, ואתנה גוים נחלתך שהם יהיו לך לנחלה, כבן הנוחל את נכסי אביו כן נתנחל כל אשר לי, ולא לבד לנחלה אבל גם לאחוזו, שלפעמים ינחל אדם נכסים במדינת הים ולא יאחז בהם שיהיו תחת רשותו ולא לבד גוים הקרובים כי גם תאחז ותכבש עד אפסי ארץ, וזה חק אחד, אשר הרשה לי לכבוש כל עמי הארץ, וזאת שנית...".

²³ ספר ארץ חסדה, חלק א שער ג עמ' קלו: "יש לעורר עוד שהמדובר בכיבוש שיש עמו הפקעת הבעלות ממי שהשטח היה שייך לו. ולא כן בזמננו שאין הכיבוש מפקיע בעלות מהמקום ואין בו אלא החלפת השלטון מדיני. כיבוש כזה כיון שאינו מהווה קניין אינו גם יכול לפעול קידוש אלא שמבחינה זאת יש להבחין בין אותן קרקעות ושטחים שיש להם בעלים מוגדרים לבין קרקעות שאינן בבעלות פרטית והן מוגדרות בבעלות המדינה. שבהללו כל שנכבש המקום והבעלות עוברת למדינה הכובשת יש לזה דיני כיבוש גם לענין קידוש. שבתי וראיתי שגם אופי הכיבוש של זמננו למרות שאין בו לכאורה רק משום החלפת שלטון מבלי לנגוע בקניין הפרטי יש לראותו ככיבוש לכל דניו. שכן גם הזכות של קניין הפרט על כל מה שיש לו, יש לראותו כאילו באו לו מכוון השלטון, דהיינו מכוון החוק של המדינה השולטת במקום, המאשר את קניין הפרט והמגין עליו מפני הבא להשיג גבולו. ורק עפ"י תפיסה זו, יש לראות כחוקית את זכות השלטון גם לפגוע בזכות הפרט ולהפקיע קניין, כשיש צורך חיוני בכך כגון לצורכי בטחון או טובת הציבור וכיו"ב. וההלכה הנקוטה בידינו שדינא דמלכותא דינא (נדרים כ"ח א ובר"ן שם ההסבר, ובשאר הראשונים במקומם) שהיא ודאי קיימה גם בזמננו (כל עוד שאין להגדירה כחמסנתא) מאשרת זאת מבחינת השקפת התורה. הואיל וכן, תוקף כיבוש גם בזמננו, ככל תוקף הכיבוש שבזמן הקדום... ועדיין צ"ע בכל ה"ל".

המדינה להפקיע אדמות לצרכים ציבוריים, כיון שהריבונות היא המגדירה את הקניין הפרטי, ממילא יכולה היא להפקיעו.

תפיסה זו מיושמת גם בפסקי בית המשפט העליון²⁴. השופט דורנר קבעה כי הפקעת מקרקעין הולמת את ערכי המדינה. בשיבתה עם חבריה כבג"ץ, לדון בעתירתם של הערבים, תושבי איקרית וברעם, כנגד הפקעת אדמות הכפרים בהם התגוררו ע"י המדינה, כתבה כך:

"הפקעת מקרקעין פוגעת בזכות הקניין, המעוגנת בסעיף 3 לחוק-יסוד: כבוד האדם וחירותו, גם אם נעשית היא לצרכי ציבור. עם זאת, ככלל, הפקעה כזאת הולמת את ערכי המדינה והיא אף לתכלית ראויה, ואילו המידתיות מתקיימת על-ידי תשלום פיצויים הוגנים ושווי ערך בגין המקרקעין שהופקעו."

ו. דין הכיבוש במלחמת ששת הימים

עד כה, דיברנו על כיבושי צה"ל בחלקי ארצנו בהם החילה מדינת ישראל את החוק הישראלי. למדנו שכיבוש זה מהווה קניין הארץ לישראל על כל המשתמע מכך. אך מה נאמר על חבלי ארצנו - יהודה ושומרון - שנכבשו ע"י צה"ל, ומדינת ישראל לא החילה בהם את ריבונותה? האם כיבושם מהווה קניין כיון שבפועל הם בידינו, או שאינו קניין כיון שלא קבענו שהם שלנו ע"פ החוק?

לאחר מלחמת ששת הימים, עסקו שניים מגדולי אחרוני זמננו, הרב אליעזר וולדינברג²⁵ והרב שאול ישראל²⁶, בתוקף הכיבוש של יהודה, ושומרון, רצועת עזה, ושאר חלקי ארצנו ששחררו במלחמה.

שניהם נקטו כדבר פשוט, שכיבוש מלחמה אינו קונה אם לא נועד לשם התיישבות וקניין. לדעתם, כמו כל קניין אחר, אין הכיבוש קונה אם הקונה אינו רוצה לקנות²⁷. אמנם שמעתי מהרב דוב ליאור שליט"א, שאין נראה כדבריהם. לדעתו, כיון שאין קניין כיבוש לגויים בא"י, נמצא שהארץ לא נקנתה להם כלל ורק היתה גזולה בידם. הארץ תמיד

²⁴ בג"ץ 840/97 עא"י סביב ואח' נ' ממשלת ישראל ואח'.

²⁵ שו"ת ציץ אליעזר חלק י ס"א, אות יח: "ובמיחד יש גם גורם אחר מעכב, שכפי הנראה אין ולא היה כוונה להאחד בשטחים הנוספים הנ"ל ומוכנים להחזירם בכל עת שתובטח לנו שלא יתקיפו יותר, וא"כ לא היה בכאן כיבוש הראוי לשמו ואין ממילא כל מקום לדון על קדושת כיבוש השטחים הנוספים וחיונם במצות הארץ...". אות כו: "ברם יש לזכור גם מ"ש לעיל באות י"ח, דבאין כוונה להאחד בשטחים הנכבשים לא חל קדושת כיבוש, כי מה שכובשים לא לשם התיישבות כי אם לשם מס או לשם בניית מצורים וקוי הגנה וכדומה לא נקרא כיבוש, וכך מצינו שכותב כיו"ב במו"ק וקציעה שם בנוגע ללבנון דאע"ג שכתוב בשלמה אשר חשב לבנות בלבנון מ"מ אין דינה אפילו ככיבוש ראשון, כי ארץ ממשלתו היתה למס ולבנות שם ערים למצור בלבד, אבל לא להרחיב גבול ישראל וישוכם שמה עיין שם, ודון מינה ומינה".

²⁶ ספר ארץ חמדה, חלק א שער א עמ' קלה-ו:

"נר' שכיבוש מלחמה אינו שונה מכל קניין אחר שאינו קונה אלא אם כן הקונה רוצה לקנות ומכיון שממשלת ישראל עדיין לא החילה על המקומות שנכבשו את החוק הישראלי ושטחים אלה עדיין מוגדרים כשטח כיבוש אין מעשה הכיבוש מהווה קנין וממילא גם דין הקדושה שכרוכה בקנין הכיבוש לא חלה".

²⁷ לעני"ד, לשיטתם יש לגויים כיבוש לפירות וקנאות ולכן צריך לקנותם לישראל. גם לשיטתם, לכאורה ניתן לומר שכיבוש הארץ אינו ככל קניין ואינו תלוי רק בדעתנו. בכיבוש הארץ, יש דעת מקנה של הקב"ה שנותן לנו את הארץ, ויש דעת קונה של 'כנסת ישראל', האומה לדורותיה שחפצה במתנת הארץ, אלא שפועלי מעשה הקניין, הדור שלנו, אולי לא מתכוונים לקנות. בקצוה"ח בסי' ער"ה ס"ק ג' נקט, שבעושה שליח לקנות, קונה בלי דעת השליח כיון שיש דעת קונה של המשלה. הנהיבות אמנם חלק על הקצוה"ח בכה"ג בשליח, אך בסי' קפ"ח ס"ק א' נקט שבפועל מהני, ונראה שישראל שבארץ בניה של 'כנסת ישראל' לא גרעו מפועל. ועדיין צ"ע בזה.

שייכת לעם ישראל לדורותיו, וכיבושה ע"י צה"ל פשוט החזיר את הגזלה לבעליה ואינו תלוי ברצון לקנות את הארץ. ממילא אין צורך בקניין.

כיום, כ-50 שנה לאחר שחרור חבלי ארץ אלו, יש בהם, ב"ה, התיישבות ענפה, המונה מאות אלפים מישראל. למרות זאת מדינת ישראל עדיין לא החילה את החוק הישראלי על השטח. האם המציאות בפועל של התיישבות, שכידוע, נבנתה בסיוע המדינה מוכיחה שהכיבוש היה לשם התיישבות ויש לו תוקף של קניין? או שמא, ההגדרה המשפטית היא הקובעת וממילא נלמד מאי החלת החוק שהכיבוש לא היה לשם קניין? בשאלה דומה, דן ר' צבי פסח פרנק²⁸, רבה של ירושלים, לאחר מלחמת השחרור. לדעתו, "אין דיבור מוציא מידי מעשה", קניין הכיבוש הוא קניין גמור ואין ההצהרות של הממשלה מתישות את כוחו. השימוש בפועל בקרקעות ובמטלטלים שנכבשו, גובר על ההגדרות הפורמליות. מי שחלק עליו בהלכה זו הוא הראשל"צ הרב בן ציון עוזיאל²⁹, שסבר שהקובע הוא קריאת השם של הממשלה, לדעתו כל זמן שהממשלה אינה מצהירה על קניין מפורשות, הכיבוש אינו קונה. הרב דוב ליאור שליט"א, נוקט להלכה כדעת הרב פרנק, שהקובע את הגדרת המציאות הוא המעשה בפועל ולא ההגדרות הפורמליות. עוד שמעתי ממנו, כי למרות שבג"ץ מגדיר את כל האזרחים כריבון במדינה, אין היא מוגדרת כשותפות בין ישראלים לגויים. מדינת ישראל מתנהלת כמדינה יהודית וצה"ל הוא צבא עם ישראל. זוהי ההתנהלות המעשית הקובעת, המגדירה את עם ישראל כריבון. דברי הבג"ץ הם פיטומי מילי ואינם קובעים את המציאות.

ז. ההתייחסות המדינית והמשפטית לכיבוש יש"ע

ב'בג"ץ ההתנתקות'³⁰, נחלקו השופטים בשאלה, האם מציאות היישובים ביש"ע מעידה על בעלות מדינת ישראל על חבלי ארץ אלו. דעת הרוב גרסה, כי האזורים הללו מוחזקים על ידי מדינת ישראל, בדרך של "תפיסה לוחמתית", שהיא בהגדרתה זמנית ועומדת להסתיים³¹. לעומתה, דעת המיעוט גרסה:

²⁸ שו"ת הר צבי, יורה דעה סימן קט:

"כלים שנפלו לידי צה"ל אם חייבים בטבילה. זה כתשע שנים עברו מיום אשר זכינו... ובתוך שלל האויב נפלו ביד צבא הגנה לישראל, הרבה כלי סעודה חדשים גם ישנים, שהוכשרו בהגעלה או בליבון. והשאלה באה אם מחויבים בטבילה כדין קונה כלי סעודה מהנכרי, ורבו הדעות בין המורים, ויש שהורו, דמכיון שבאופן רשמי אין רצונה של ממשלת ישראל לשנות חזקת הבעלות של הערבים והרכוש רשום בתורת נפקדים מרכוש האויב, ולכן אין הכלים הללו חייבים בטבילה, דדינם ככלים השאולים מן הנכרי שאינם חייבים בטבילה וגם לא מהני להו טבילה כ"ז שלא יצאו מרשות הנכרי.

ולדידי מה שהממשלה מצביעה עליהם שהם רכוש האויב, רשום זה אינו משמש כלום להתיש כחו של כיבוש מלחמה שהוא קנין גמור ע"פ התורה, ומעשה מוציא מידי דבור...".

²⁹ הובאו דבריו בשו"ת הר צבי, עניני תרו"ם סי' יח, עיי"ש.

³⁰ בג"ץ 1661/05.

³¹ 3... על פי תפיסת המשפטית של ממשלות ישראל לדורותיהן כפי שהוצגה בפני בית המשפט העליון - תפיסה שנתקבלה על ידי

בית המשפט העליון לדורותיו - מוחזקים אזורים אלה על ידי מדינת ישראל בדרך של "תפיסה לוחמתית" (Belligerent

Occupation). משמעותה של תפיסה משפטית זו היא כפולה: ראשית, המשפט, השיפוט והמינהל של מדינת ישראל אינם חלים באזורים אלה. ממשלת ישראל לא הוציאה כל צו להחלת המשפט, השיפוט והמינהל של המדינה על אזורי יהודה, שומרון וחבל עזה, ושר הביטחון לא הוציא מנשר לעניינם על פי פקודת שטח השיפוט והסמכויות, תש"ח-1948 (ראו בג"ץ 390/79 דויקאט נ' ממשלת ישראל, פ"ד (לד) 1, 12 (להלן - פרשת דויקאט); ראו גם ע"א 54/82 לוי נ' עיזבון המנוח עפאנה מחמוד מחמוד (אבו-שריף), פ"ד (1) 374, 389). אזורים אלה לא "טופחו" לישראל, והם אינם חלק ממנה. בהיעדר הוראה בחקיקה (מפורשת או משתמעת) אין חוקי הכנסת חלים באזורים אלה (ראו רובינשטיין ומדינה, שם, עמ' 1180; בג"ץ 2612/94 שעאר נ' מפקד כוחות צה"ל באזור יהודה ושומרון, פ"ד (3) 675, 681; להלן - פרשת שעאר). שנית, המשטר המשפטי החל באזורים אלה נקבע על ידי כללי המשפט הבינלאומי הפומבי ובמרכזם הכללים העוסקים בתפיסה לוחמתית...

14... בשטחי יהודה, שומרון ורצועת עזה, לא היה ערב כניסתה של מדינת ישראל, ריבון המוכר על-ידי המשפט הבינלאומי. מנגד, מדינת ישראל, המחזיקה כיום באותם שטחים, אינה עושה זאת מכוח היותה "מדינה כושבת", אלא מכוח היותה מי שבאה במקומה של ממשלת המנדט, מחד, וכנציגתו של העם היהודי, מאידך. ככזו עומדת לה לא רק זכותה ההיסטורית להחזיק ולהתיישב בשטחים אלה, שאין להכביר מלים לגביה אלא לעיין בתנ"ך, אלא גם זכות המעוגנת במשפט הבינלאומי."

לדעת המיעוט, כיון שהחזקה של מדינת ישראל ביש"ע הינה מכוח זכות המעוגנת במשפט הבינלאומי, ברור כי מדובר בזכות קבועה ולא זמנית³². זו גם העמדה העולה מדבריהם של מנהיגי המדינה לאורך השנים, ומפעולותיה המעשיות של הממשלה בהקמת היישובים. כפי שכתב השופט לנדוי בבג"ץ 79/390, הקמת הישוב 'אלון מורה' נעשתה בסיועו של צה"ל: "ביום 7.6.1979 בשעות הבוקר פתחו אזרחים ישראלים בסיועו של צה"ל במבצע של התנחלות על גבעה השוכנת במרחק של שני קילומטרים בקירוב מזרחה לכביש ירושלים-שכם ובאותו מרחק בערך דרומה-מזרחה מצומת הכביש הזה עם הכביש היורד משכם לבקעת הירדן. הפעולה בוצעה בעזרת הליקופטרים ובציוד כבד. והוחל בפריצת דרך מכביש ירושלים-שכם לגבעה".

עמדתו של רה"מ דאז, מנחם בגין, נמסרה לבית המשפט ע"י מזכיר הממשלה דאז מר גבריאל בך, ותומללה ע"י השופט לנדוי: "שוחחתי עם ראש הממשלה והוא הסמיך אותי להודיע, אחרי שהנושא עלה בישיבה אתמול - שבהדמנויות רבות, בארץ וגם בחוץ-לארץ, מדגיש ראש הממשלה את זכות עם ישראל להתנחל ביהודה ושומרון ואין לדברים אלה בהכרח קשר לדיון המתנהל בוועדת שרים לעניני בטחון בקשר לדאגה לבטחון לאומי ולבטחון המדינה כאשר עומדת לדיון ולהכרעה שאלה ספציפית של תפיסת אתר זה או אחר לצרכי בטחון. לדעת ראש הממשלה אין הדברים סותרים, אך הם בכל זאת נבדלים...".

ראינו א"כ, שהתפיסה הפשוטה של מנהיגי המדינה לאורך השנים והחוק הבינלאומי, רואה את יש"ע כחלק בלתי נפרד ממדינת ישראל, וממילא למדנו כי יש תוקף ע"פ התורה, לכיבוש הארץ במלחמת ששת הימים³³. הנה כי כן, חזרו חבלי ארץ אלו לבעלות עם ישראל לפי דין התורה. אמנם החליטה המדינה שלא לפגוע בזכות הקניין הפרטי

³² "זמנית" ההתיישבות

¹⁵ המסקנה בה סיימתי את הסעיף הקודם, היא גם המענה לטענת המשיבים לפיה ידעו העותרים כי התיישבותם ביהודה, שומרון ורצועת עזה, הנה זמנית. טענה זו מוטב לה שלא היתה נטענת, באשר זכותם של יהודים להתיישב ביהודה, שומרון ורצועת עזה, שואבת את כוחה מאותו מקור שהקנה ליהודים את הזכות להתיישב בנהריה, אשדוד, אשקלון, רמלה ולוד. מכאן, שטענת המשיבים בדבר "זמניות" ההתיישבות, כמות כטענה לפיה ישיבתם של יהודים היא זמנית גם באותן ערים ומקומות רבים אחרים, שלא נכללו בשטחה של המדינה היהודית על-פי תכנית החלוקה משנת 1947.

כך או כך, נראה כי ההשקפה לפיה יש תוקף לאחיזתה של ישראל בשטחים המיועדים כיום לפינוי, אינה נחלת-שלי בלבד, והחזיקו בה לאורך שנים רבים ממנהיגי היישוב. דוגמאות אחדות מתוך שלל התבטאויות הם דברי ראש הממשלה גולדה מאיר בכנסת, בחודש מאי 1971 ("הגבול הסופי לא יהיה זהה לגבול ה-4 ביוני, לא נותר על ירושלים, רמת הגולן ועזה"); הודעתו של ראש הממשלה לבית-המשפט הגבוה לצדק בפרשת דויקאט, בעמ' 16; דבריו של אריאל שרון בחודש סבת תש"ם ("אני רוצה לשלוח מעל במה זו ברכה חמה למתיישבי חבל קטיף. פועלכם כיום - חשיבותו לדורות"); דברי יצחק רבין, בעת ששימש שר הביטחון, בחודש מרץ 1985 בעת ביקור בנוה דקלים ("כבר לפני תשע שנים כאשר הייתי כאן בחנוכת היישוב הראשון (נצר חזני) כראש הממשלה, כך גם היום, אני מאמין שלאזור הזה יש עתיד התיישבותי, כלכלי, חברתי ותפקידי בטחוני, וכי הוא חייב להיות חלק בלתי נפרד ממדינת ישראל"); בעיתון הארץ מתאריך 1995 צוטט אריאל שרון כמי שאמר: "מה שמטריד וקשה הוא הערעור מבפנים על הזכויות שלנו בארץ", והוא הוסיף כי רמת הגולן וגוש קטיף הנם אזורים ביטחון שאין להיפרד מהם...".

³³ דעת הרוב ב'בג"ץ ההתנתקות', היא תפיסה של מיעוט בעם ישראל המתכחש לייעודו של עם ישראל, לזכותו ההיסטורית על הארץ, ולערכיו הבסיסיים של החזון הציוני. אמנם מיעוט זה עדיין שולט בבג"ץ, אך עמדתו המתנכרת, אינה משקפת את המציאות, אינה לגיטימית ואין לה תוקף ע"פ התורה.

בחבלי הארץ שנכבשו, אך זכות זו תלויה בבעלות הישראלית על השטח. כפי שנאמר, הפקעת קרקע לצורך ציבורי הולמת את ערכי המדינה, וממילא אפשרית גם ביהודה ושומרון.

ח. בג"ץ נגד התורה בסוגיית ההתיישבות

בראשית ההתיישבות היהודית ביש"ע, הוגשו עתירות לבג"ץ כנגד הקמת בית אל וכנגד הקמת אלון מורה. בג"ץ דחה את העתירות כנגד הקמת בית אל וקיבל את העתירות כנגד הקמת אלון מורה. הסיבה להבדל בפסיקה בין שני המקרים, מבוארת בדברים שכתב השופט לנדוי³⁴: "בבג"צ 606/78, 610/78... פסקנו שם שלא היתה בהקמת שני ישובים אזרחיים על אדמת הפרט בבית-אל ליד רמאללה ובבקעות ב' ליד טובאס פגיעה במשפט הישראלי הפנימי ואף לא במשפט הבינלאומי המנהגי, המהווה חלק מן המשפט הפנימי, כי שני הישובים הוקמו לצרכים צבאיים, כפי שפרשנו את המונח הזה". לעומת זאת בדיון על 'אלון מורה' דן השופט לנדוי בתצהיר של המתנחל-לים עצמם: "בפתח הדיון הזה עומד הפעם - שלא כבפרשת בית-אל - הטיעון מטעם שני מתנחלים באתר 'אלון מורה' שהם חברי מזכירות הגרעין של המתנחלים... בתצהירים שניתן על-ידי אחד מהם, מר מנחם ראובן פליקס, הוסבר שחברי הגרעין התנחלו באלון מורה משום הצו הא-לוהי לרשת את הארץ שניתן לאבותינו וכי 'שני האלמנ-טים, איפוא, של רבונותנו והתנחלותנו כרוכים זה בזה'; וכי 'מעשה ההתנחלות של עם ישראל בארץ ישראל הוא המעש הבטחוני הממשי, היעיל ביותר והאמיתי ביותר. אך ההתנחלות עצמה... איננה נובעת מטעמי בטחון ומצרכים פיזיים אלא מכח יעוד, ומכח שיבת ישראל לארצו'. תצהירו של הרב מנחם פליקס הוא מסמך מכונן, ומובא בסוף המאמר.

בהתייחסו לתצהיר, כתב השופט לנדוי: "גם מי שאינו מחזיק בדעותיהם של המצהיר וחבריו יכבד את אמונתם הדתית העמוקה ואת מסירות הנפש הממריצה אותם. אבל אנחנו בשבתנו לדין במדינת חוק שבה ההלכה מופעלת רק במידה שהחוק החילוני מרשה זאת, אנו חייבים להפעיל את חוק המדינה. בעתירה זו יש תשובה ניצחת לטיעון שמגמתו לפרש את הזכות ההסטורית המובטחת לעם ישראל בספר הספרים כפוגעת בזכויות קנין לפי דיני הקנין הפרטי. הרי מסגרת הדיון בעתירה נתחמת בראש ובראשונה על-ידי צו התפיסה שהוציא מפקד האיזור וצו זה מקורו הישיר לכל הדעות בסמכויות שהמשפט הבינלאומי מקנה למפקד הצבאי שבשטח שנכבש על-ידי כוחותיו במלחמה. כן נתחמת מסגרת הדיון על-ידי יסודות המשפט שהונהג על-ידי המפקד הצבאי הישראלי באיזור יהודה והשומרון - גם זאת על-פי דיני המלחמה במשפט הבינלאומי".

בג"ץ מגדיר את המדינה כמדינת חוק בה שולט החוק החילוני, והוא המחליט האם ומתי לפעול ע"פ ההלכה. בענין ישוב הארץ דוחה בג"ץ את ההגדרות של התורה ופועל ע"פ החוק החילוני כפי שהוא מפרשו. המפגש של בג"ץ עם האמת של התורה³⁵, שהובילה להקמת היישוב אלון מורה, הביא להחלטה משפטית חילונית השוללת את יישום ציווי התורה. למותר לציין כי החלטה זו היא חסרת תוקף, כיון שהיא כנגד התורה.

הקרב התודעתי בין תורת הגאולה לבין בג"ץ, נמשך גם כיום. הויכוח על בעלותנו על הארץ, מלווה אותנו כל שנות ההתיישבות, ונראה כי הציבור מבין כבר, כי עמדתו של בג"ץ אינה מקצועית אובייקטיבית, אלא נובעת מאג'נדה חילונית. החשש שהביע השופט לנדוי³⁶ בתחילת הדרך, כי פסיקה של בג"ץ בסוגיות אלו, תערער את מעמדו ותציגו כצד בויכוח הציבורי מתממש, ונראה שההתיישבות לא רק תנצח במאבק על הארץ, אלא תוביל גם להשבת משפט התורה למדינת ישראל.

³⁴ בג"ץ 79/390.

³⁵ ברעיון שערך יוסף יקיר, מטעם 'תורת המדינה' עם הרב מנחם פליקס הי"ו בענין התצהיר, אמר הרב פליקס כי ההערכה המוקדמת של גרעין אלון מורה הייתה, שהבג"ץ יקבל את העתירות כנגד הקמת היישוב, ולכן הוחלט לנצל את הבמה לאמירת האמת התורנית. לדבריו, אם היה מעריך שנקיטה בטיעון ביטחוני בבג"ץ, תכשיר את הקמת היישוב, בוודאי שהיו טוענים טיעון ביטחוני.

³⁶ בג"ץ 79/390: "רב החשש שבית-המשפט יראה כאילו נטש את מקומו הראוי וירד אל תוך זירת הוויכוח הציבורי, ושהחלטתו תתקבל על-ידי חלק מן הציבור בתשואות ועל-ידי חלקו האחר בדחייה גמורה ונרגשת".

ט. בג"ץ דן דינא דדגלנותא, גם לשיטתו

כפי שנאמר, בג"ץ מנמק את התנגדותו להקמת יישובים ואת הצווים להריסת יישובים פורחים, בהיות השטח מוחזק ב'תפיסה לוחמתית', שאינה מאפשרת הפקעה והסדרה לצרכים אזרחיים. לדבריו, המשפט הבין לאומי קובע, כי הכובש התופס את השטח, יכול להשתמש בו רק לצרכים ביטחוניים.

למרות זאת, כאשר מדובר בכובש ערבי - הכובש הירדני - מאמץ בג"ץ, את הגדרותיו לגבי הבעלות הפרטית, כאילו הוא הבעלים החוקי של הארץ ואינו מחזיק בה ב'תפיסה לוחמתית'. פסיקת בג"ץ ביחס ליישוב מגרון, מהווה דוגמא לעיוות זה.

במגזין מראה³⁷, כותב הווארד גריף, במאמרו: 'בג"ץ מגן על הכיבוש הבלתי חוקי, כך: "אומנם נראה, כי הקרקע נשוא הדיון (אדמת מגרון - ק"י), עברה תהליך של חלוקה על ידי שלטונות ירדן והמלך חוסיין העניק אותה בסביבות 1,960, לכמה ערבים. אלא שבמשך 19 שנה בין 1,948 ל-1,967 היו יהודה ושומרון נתונות תחת כיבוש ירדני בלתי חוקי, וכי הסיפוח הירדני של כל השטח באפריל 1,950 לא הוכר על ידי הקהילה הבינלאומית ואפילו לא על ידי מדינות הליגה הערבית... היות שירדן הייתה המנהלת או בעלת זיקת הנאה בלבד של שטחי יהודה ושומרון, היא מעולם לא הייתה הבעלים החוקי או הריבון של אדמה זו. לפיכך, להענקת הקרקעות מצד המלך חוסיין לנתיניו השונים אין תוקף חוקי או בסיס במשפט הבינלאומי, במשפט המנדטורי או במשפט הישראלי של היום, ללא קשר לשאלה, האם הקרקע הייתה רשומה על שם אלה שנהנו מהענקת הקרקע. החריג היחיד לתקנה 55 של תקנות האג הוא תקנה 52, המתירה רכישה או הפקעה של אדמה למטרות צבאיות בלבד... לפני שהעניק המלך חוסיין את האדמות ביהודה ושומרון, הקרקע שעליה ממוקמת מגרון לא היתה בבעלות פרטית, אלא היתה שייכת או לסולטן ונקראה אדמת "מירי", או מה שסביר יותר, הייתה מסווגת כ"מוואת" - זאת עפ"י החוק העותמאני שהיה בתוקף בארץ ישראל המנדטורית. קרקעות אלה היום מסווגות בישראל כאדמות מדינה... כלומר, מגרון מעולם לא היתה "אדמה פרטית ערבית".

למרות זאת, נקודת המוצא של בג"ץ היא, שאדמות מגרון הן בבעלות פרטית ערבית. כאשר מדובר בכיבוש הירדני, בג"ץ נותן גושפנקא משפטית, להגדרות בעלות פרטית שאין להן תוקף עפ"י החוק הבין לאומי, גם לשיטתו. הכיבוש הירדני הגזלני מוכר ע"י בג"ץ, למרות שהקהילה הבין לאומית לא הכירה בו, ואילו מהכיבוש הישראלי הצודק, בג"ץ מתעלם. גם לשיטתו של בית המשפט, יש כאן דינא דגלנותא.

י. חוק המקרקעין וחוק ההסדרה

סעיף 10 לחוק המקרקעין של מדינת ישראל, קובע כך: "מי שרכש זכות במקרקעין מוסדרים בתמורה ובהסתמך בתום לב על הרישום, יהא כוחה של זכותו יפה אף אם הרישום לא היה נכון".

דהיינו, אם ראובן קנה נדל"ן משמעון ושילם תמורתו בתום לב, מתוך מחשבה שהוא שייך לשמעון, ואח"כ התברר שהנדל"ן היה שייך ללוי, לא יפגע קניינו של ראובן בו. זוהי תקנת שוק, שבאה לאפשר רכישה, בלי חשש ממה שיקרה אם יתברר שהרישום היה מוטעה. אם ראובן בנה על הנדל"ן שרכש, ביתו לא ייהרס, למרות תביעתו של לוי.

³⁷ גליון 193, כ' ניסן התשע"ב 12-20.4.2012.

זהו החוק במדינת ישראל. לעומת זאת, ביש"ע הדין הוא אחר; שם נוהג משפט סדום. ביש"ע, אנשים שקנו נדל"ן בתום לב, ובנו עליו את ביתם, ייהרס ביתם ויחרב עולמם, אם תהיה איזו טענה כנגד בעלותו של המוכר להם. דין זה נוהג רק כנגד מתנחלים, והופך אותם לאזרחים סוג ב'. ככזה, אינו מוגדר 'דינא דמלכותא', אין לו שום תוקף, ואינו אלא גזל.

כדי להתמודד עם העוול הקיים, מחוקקת הכנסת את חוק ההסדרה. סע' 3 בחוק אומר כך:

3. מצאו רשויות האזור כי במקרקעין הטעונים הסדרה נבנתה התיישבות ישראלית בתקופה שקדמה לחקיקת חוק זה בתום לב או כי ניתנה לה הסכמת המדינה, יחולו הוראות אלה:

(1) היו המקרקעין הטעונים הסדרה מקרקעין שלא הוכיח אדם לגביהם את זכותו להירשם כבעליה, יפעלו רשויות האזור לרישום הזכויות בהם על שם הממונה;

(2) מצאו רשויות האזור כי הוכיח אדם שהוא רשום כבעל הזכויות במקרקעין או את זכותו להירשם כבעל זכויות במקרקעין, יופקעו זכויות השימוש במקרקעין ויועברו לממונה; הפקעת זכויות השימוש כאמור תעמוד בתוקפה עד להכרעה מדינית בדבר מעמדו של האזור וההתיישבות הישראלית בו".

דהיינו, החוק אומר כי במקרה של בניה בתום לב, תירשם הקרקע על שם הממונה על הרכוש הממשלתי. כשם שבמדינת ישראל, ניתן להפקיע קרקע לצורכי ציבור, כך יהיה גם ביהודה ושומרון. הפקעה זו, תאפשר את המשך השימוש בקרקע ע"י המתיישבים ואת פיתוח וביסוס היישובים.

חקיקה של הכנסת ביחס ליש"ע, היא התקדמות חשובה בדרך לסיפוח חבלי ארץ אלו. המערכת הפוליטית כולה סוערת, כיון שהיא מבינה את משמעותו של חוק ההסדרה. למרות זאת, חשוב לשים לב לכך שלשון החוק מדיגשה את זמניותו של ההסדר המוצע בו. החוק אינו פורץ את ההגדרות המשפטיות המדומות של המציאות, הנוהגות בבג"ץ.

יא. הגיע זמן ריבונות

50 שנה לאחר כיבוש יהודה ושומרון, עלינו לפעול להחלת הריבונות הישראלית על חבלי ארץ אלו. אחרי שנים של בנייה ועשייה בשטח, מתוך מסירות נפש על מצוות יישוב הארץ, הגיע הזמן להגדיר את המציאות גם חוקית ומשפטית, על פי האמת התורנית והציונית.

הגרי"ם חרל"פ לימדנו³⁸, כי בכל תקופה ותקופה ישנה נקודה מיוחדת שדרכה מאיר כל הטוב. "ובעקבתא דמשיחא הנקודה העיקרית היא ארץ ישראל, וממנה נובע הכל. ומבלעדי ההתאחדות בה אין שום השפעה של קדושה בעולם". הרב דוב ליאור שליט"א, מוסיף ומאיר על פי הרמב"ם³⁹, כי מצוות יישוב א"י מיוחדת מכל המצוות: "מצווה ותועלת לכל ישראל הוא, שלא תחרב ארץ קדושה", ולכן רק בה הותרה אמירה לנכרי בשבת, אפילו לעשות מלאכה גמורה. עוד שמעתי ממנו בזה: נתייחדה מצוות יישוב א"י מכל המצוות, שרק בה מצינו דין 'הכל מעלין', שכופין האיש והאישה זא"ז לעלות להתיישב בארץ, מה שלא מצאנו במצוות אחרות, כיון שבניין הכלל הישראלי בארץ ישראל, קודם לבניין הבית הפרטי.

עלינו להתאמץ במצוות יישוב הארץ, ב'נקודה העיקרית', ולפעול במסירות להחלת ריבונות ישראלית בכל מרחביה. חבלי יו"ש, הם לב-ליבה של הארץ שניתנה לנו ע"י הקב"ה לקניין עולם, וכך יש להגדיר את מעמדם החוקי. הריבונות, תבטא את בעלותנו על הארץ ותקיים את ציווי התורה לרשת את הארץ

³⁸ מי מרום, מעיני הישועה, בעקבתא דמשיחא, פרק מ"ה: 'הנקודה העיקרית', עמ' קצו.

³⁹ חידושי הרמב"ן שבת קל, ב.

וליישבה. בנוסף, תקדם הריבונות את השבת משפט התורה לישראל. עם ישראל יכריז כי ההגדרה הבסיסית של קיומו ומציאותו בארץ ישראל נובעת מהתורה, ומגשימה את חלום הדורות לגאולה. הריבונות תשמוט את הקרקע מתחת רגלי בג"ץ, הדין 'דינוי דמה', על בסיס הגדרות שקריות בבעלותנו על הארץ.

סיכום

א. ארץ ישראל שייכת לקב"ה, והוא הקנה אותה קניין נצחי לעם ישראל. לפיכך אין לנו יכולת למכור את הארץ ממכר עולם, ואסור לנו למוכרה לגוי כי צריכה היא להיות בבעלותנו.

ב. אין לגוי קניין כיבוש בארץ ישראל, וגוף הארץ לא מופקע מחזקת עם ישראל. למרות הגזל, כל זמן שהארץ תחת ידם יש להם קניין פירות, ומותר לקנות מהם פירות תלושים. כל יהודי שהדבר בכוחו, מצווה להפסיק את הגזל ולהחזיר את הארץ לישראל.

ג. אסור לגויים לכבוש את הארץ, ואם כבשוה עליהם להחזירה לישראל. כיבוש כל ארץ ע"י גויים הוא רשע וגזל, והיחיד שמותר בכיבוש הוא מלך ישראל עפ"י ה'.

ד. כיבוש הארץ במלחמת העצמאות, החזיר את הארץ לבעלות ישראל. גם כיבוש שאינו מפקיע את הבעלות הפרטית בארץ, קונה את הארץ, כיוון שהבעלות הפרטית נובעת מריבונות הכובש והוא יכול להפקיעה לצרכיו.

ה. כיבוש מלחמת ששת הימים, לא קנה בזמנו את הארץ לדעת ה'ציץ אליעזר' והרב ישראל, כיון שלא כבשנו לשם התיישבות והיאחזות. לעומת זאת, לדעת הרב ליאור שליט"א, אין צורך בכיבוש בכונת קניין כלל. הכיבוש החזיר את הארץ שנגזלה ע"י הגויים, לבעליה האמיתיים - עם ישראל לדורותיו, וממילא חזרה אלינו לכל דיניה. לאורך השנים מאז, ראשי המדינה הצהירו כי יש לנו זכות להתיישב בחבלי ארץ אלו, וכי הם צריכים להיות חלק ממדינת ישראל. הצהרות אלו גובו במעשים. כיום, חבלי יו"ש מיושבים ע"י מאות אלפים מישראל, החיים ביישובים שקמו בעידודה ובסיועה של המדינה. היסוד למדיניות זו הוא התפיסה שחבלי ארץ אלו הם שלנו גם עפ"י החוק הבינלאומי, וכן הרצון לממש את בעלותנו על הארץ. ממילא ברור שהכיבוש קנה את הארץ לבעלותנו. התורה מגדירה את המציאות על פי ההתנהלות למעשה ולא לפי הצהרות פורמליות. המציאות המשפטית שמגדיר בג"ץ אינה אמיתית, ואינה מתיישבת עם המציאות בשטח.

ו. בבג"ץ אלון מורה היתה התנגשות משפטית בין עמדת התורה ביחס לישוב הארץ, שהוצגה בתצהירו של הרב מנחם פליקס, ובין העמדה החילונית שנקט בג"ץ. בג"ץ שלל את עמדת התורה המצווה אותנו לישוב את ארצנו לעולם, וטען כי מדינת ישראל היא מדינת חוק חילונית. התערבותו של בג"ץ בסוגיה ערכית זו, גילתה לציבור את היותו גוף בעל אג'נדה חילונית שאינו דן בצורה אובייקטיבית מקצועית. המאבק המשפטי בשדה התיישבותי, מוביל להחזרת משפט התורה למדינת ישראל.

ז. בג"ץ דן דינא דגזלותא, גם לשיטתו. בג"ץ נוקט בהגדרה של 'תפיסה לוחמתית' ביחס לכיבושי צה"ל, וממילא מאפשר רק שימוש זמני לצרכי ביטחון בשטח המוחזק. לעומת זאת, את הכיבוש הירדני ה-לא חוקי וה-לא מוכר ע"י הקהילה הבינלאומית, תופס בג"ץ כריבון ועונה אמן' אחר הגדרותיו בקניין הפרטי. הסתירה היא מיניה וביה, והדין הוא 'מעוות לא יוכל לתקן'.

ח. בחוק המקרקעין של מדינת ישראל, ישנה 'תקנת שוק' המגנה על הקונה גדל"ן בתום לב מטעויות במרשם המקרקעין. ביו"ש נוהג משפט סדום, ההורס בתי יהודים גם אם נבנו בתום לב. חוק ההסדרה בא לשנות את המצב ביו"ש, להשוותו למדינת ישראל, ולהגן על הקונים בתום לב. חקיקה של הכנסת ביחס ליו"ש היא חידוש גדול, אך חשוב לשים לב ש'חוק ההסדרה' אינו פורץ את ההגדרות המשפטיות המדומות של בג"ץ.

ט. החלת הריבונות הישראלית על יו"ש, תבטא את בעלותנו על הארץ, ותקיים את ציווי התורה לרשת את הארץ וליישבה. הריבונות תקדם את השבת משפט התורה לישראל.

מנהג אמירת עשרת הדיברות בציבור בקרב יהודי אתיופיה

וחשש תרעומת המינים/מרדכי ברוך



אחד המאפיינים הבולטים במסורת יהודי אתיופיה הוא אמירת עשרת הדיברות בסיטואציות רבות: החל בסעודות מצווה כאשר מברכים על הלחם, ועד חג ה'סיגד', בו אמירתן מהוות את שיאו של היום הקדוש. מקור למנהג זה אנו מוצאים במסכת תמיד¹ העוסקת בענייני המקדש: "אמר להם הממונה (האחראי בבית המקדש): ברכו ברכה אחת! והן ברכו, קראו עשרת הדברים (עשרת הדיברות)".

מדוע דווקא עשרת הדיברות? התלמוד הירושלמי² מסביר, ש"עשרת הדיברות הם הם גופא של שמע". ר' פנחס קהתי מבאר שכלולים בה כל הרעיונות של פרשיות "שמע ישראל" שכל יהודי מחויב לומר פעמיים ביום: בשחרית ובערבית.

מקור נוסף המראה על חשיבות אמירת עשרת הדיברות נמצא במסכת סופרים³ בה ישנה הלכה שלפני ואחרי אמירת עשרת הדיברות צריך לברך.

מכל המקורות הללו ניתן להבין מדוע ביתא ישראל נתנו מקום משמעותי לעשרת הדיברות; הם שימרו את היחס לעשרת הדיברות שהיה בתקופת בית המקדש.

לכאורה מנהג זה סותר את האמור במסכת ברכות⁴: "וקורין עשרת הדיברות, שמע והיה אם שמוע... א"ר יהודה אמר שמואל אף בגבולין בקשו לקרות כן אלא שכבר ביטלום מפני תרעומת המינין".

רש"י מסביר את סיבת הביטול:

"שלא יאמרו עמי הארץ⁵ אין שאר תורה אמת".

דהיינו: לא לתת פיתחון פה לנוצרים ימ"ש שכביכול גם עם ישראל מודה שעשרת הדיברות הן העיקר מפני ש שמע זאת ישירות מהקב"ה ושאר התורה אינה אמת.

לעומת זאת הטור⁶ פוסק: "וטוב לומר פרשת העקידה ופרשת המן ועשרת הדיברות ופרשת הקרבנות וכו'...". בעקבות הטור, פוסק השולחן ערוך⁷ שטוב לומר את עשרת הדיברות כל יום. אמנם הרמ"א מעיר שיש לאמרם דווקא ביחיד ולא בציבור. הרמב"ם לא מתייחס לעניין זה, אך לפי חידושי ה'בכור שור' נראה שאין לחשוש מתרעומת המינים בימינו אף שלא מלאו ליבו להקל אחר שהרשב"א אסר זאת⁸.

ה'מגן אברהם'⁹ כתב שגם היום נוהג איסור זה, כיוון שעדיין המינים יכולים לומר שזוהי התורה בלבד. מטעם זה הוא אוסר על כתיבה של עשרת הדיברות בקונטרס מיוחד לכך.

נפקא מינה לתרעומת המינים ישנה בהתייחסות של פוסקים בני דורנו לשאלה "האם לעמוד בשעת אמירת עשרת הדיברות?"

הרמב"ם¹⁰ ובעקבותיו הרב עובדיה יוסף בשו"ת יחוה דעת¹¹ אוסרים זאת.

¹ ה' א'.

² ברכות א הלכה ה.

³ יב, ה-ו.

⁴ יב.

⁵ הכוונה לתלמידי יש"ו, והדבר הושמט ע"י הצנזורה.

⁶ אורח חיים א.

⁷ אורח חיים אה.

⁸ שו"ת הרשב"א חלק א', תשובה קפד.

⁹ אורח סימו א'.

¹⁰ (סימן רס"ג מה' בלאו).

¹¹ כרך א' סימן קמ"ד.

האיגרות משה¹² טוען שאין חוששים כלל בימינו לתרעומת המינים. בדבריו הוא מביא את הרמב"ם בפירושו למשנה במסכת תמיד¹³ המסביר את העובדה שקראו בתקופת המקדש כל יום את עשרת הדיברות, יותר משאר פרשיות התורה, כיוון שהן עיקר הדת וראשיתה, אך לדינא הוא פוסק שהכול לפי מנהג הציבור ואין לשנות שלא לעורר מחלוקת.

ה'ציץ אליעזר'¹⁴ מצדד במנהג בעמידה בעת קריאת עשרת הדיברות שיסודו בהררי קודש. הוא מביא את דברי התשב"ץ המזכיר את מנהג העמידה בעת קריאת עשרת הדיברות ואת ספר ליקוטי מהרי"ח בסדר קריאת התורה לשבת, הכותב: "מנהג העולם לעמוד בשעת קריאת עשרת הדיברות". ה'ציץ אליעזר' מביא שבספר "כתר שם טוב"¹⁵ מעיד המחבר שמנהג לונדון ואמסטרדם שכל הציבור עומדים על רגליהם בשעת קריאת עשרת הדיברות. ולכן מגיע למסקנה:

"המנהג הזה הוא לא מה שסתם 'עמא בדבר', אלא הונהג ואומץ ע"י גדולי הדורות מכמה וכמה דורות אשר דנו עליו ויישבוהו ואמצוהו אחרי שבאו לידי מסקנא שאין לחוש בזה משום תרעומת המינים ושאדברא יש בו משום חילוק וכבוד למעמד הנשגב של השמעת עשרת הדיברות".

ה'ציץ אליעזר' מביא שורה מכובדת של מקורות הלכתיים המאששים את עמדתו שאין להימנע ממתן חשיבות מיוחדת לעשרת הדיברות יותר ממה שאמרו בגמרא¹⁶. בין המקורות ההלכתיים ניתן למצוא את הר"ש אבוהב¹⁷ שמשווה זאת למה שאמרו במסכת סנהדרין¹⁸ שיש לומר את ברכת הלבנה במעומד מפני חשיבותה.

בהמשך הוא דוחה את תשובת הרמב"ם ש"נמצאה באיזה גניזה כעבור מאות שנים שהייתה גנוזה ונעלמה ואין אתנו יודע אפוא עד מה, ולכן יש לומר דאין לו כל כך תוקף ועוז מאשר אילו היו גדולים מדורות קדומים יודעים עליה ומי מהם היה מזכיר אותה"¹⁹.

בדומה לאגרות משה, פוסק גם ה'ציץ אליעזר' שהכל לפי מנהג המקום ואין לשנות מפני המחלוקת. לסיכום, ממקורות אלו ניתן להסיק שבאמירת עשרת הדיברות בציבור, אין חשש משום תרעומת המינים ואדרבה יש מעלה גדולה באמירתם.

בימינו, בדור הגאולה, כאשר הננו שואפים לחדש ימינו כקדם, יש חשיבות כפולה ומכופלת באמירת עשרת הדיברות בציבור ובע"ה מתוך כך נזכה שחוקיה וצביונה של מדינת ישראל ישתתו על התורה ונזכה לומר עשרת הדיברות בציבור בבית המקדש מדי יום.

¹² (או"ח חלק ד' סימן כ"ב)

¹³ סימן רפ"ח.

¹⁴ שו"ת ציץ אליעזר חלק י"ז סימן כ"ו.

¹⁵ עמוד שט"ו אות פ"א

¹⁶ ספר טוב עין לחיד"א סימן י"א, ספר שלמי ציבור למהר"י אלגאזי ובחלק שלמי חגיגה עמוד ר"צ אות י"ג, הובא בכף

בחיים אורח חיים סימן תצ"ד אות ל'הוכן באות כ"א.

¹⁷ בשו"ת דבר שמואל סימן רע"ו.

¹⁸ מ"ב,א.

¹⁹ שם.

תפקיד בתי המשפט בישראל, ועשיית פשרה/יוסף גבאי



א. הקדמה כללית: בין עיון רגיל לעיון של תורת המדינה

בשונה מלימוד עיון רגיל העוסק בהלכות המעשיות, בבירור גדריהן, ובעיקר בבירור הסברה השכלית בהן, בתורת המדינה אנחנו מנסים לא רק לברר את ההלכות וסברתן, אלא את הערכים העומדים מאחורי ההלכות. מגמתנו היא לבסס את התנהלות החיים הלאומיים של ישראל על פי תורת חיינו. בהבנתנו, העולם הערכי של התורה, ולא רק ההלכות המעשיות, יביא לעמנו את הרצון לשוב ולקבוע את החיים הלאומיים שלנו על פי תורת חיינו.

בלימוד מסכת סנהדרין אנחנו מנסים להסתכל על התפיסה הערכית של התורה ביחס לבתי המשפט, ואיך תפיסה זו מסבירה לנו את מקור סמכות בתי המשפט ומופיעה בהתנהלותם. לדוגמא: מספר השופטים שהתורה הצריכה, מי הם הכשרים לשפוט, מי הם הכשרים להעיד, מיתות בית דין ועוד. בלימוד הסוגיה של מקום הפשרה בהלכה, נתבונן מה תפקידו של בית המשפט, מהו בכלל משפט, ומה היחס לפשרה.

ב. מבוא כללי: מקור הסמכות ותפקידם של בתי המשפט בישראל

מקור סמכות בתי המשפט בישראל

בתי המשפט בעם ישראל לא מקבלים את סמכותם לשפוט מבעלי הדין הבאים לפניהם לדון, כלומר שבעלי הדין יקבלו עליהם את פסקם. שהרי בתי המשפט יכולים לכפות את בעלי הדין לדון לפניהם ולקבל את פסק דינם. סמכותם לשפוט באה מאת ה', שהם שליחיו להביא את דברו לעולם, כדברי הרמב"ן: "וטעם כי המשפט לאלהים הוא - כטעם 'כי לא לאדם תשפטו כי לה', ועמכם בדבר משפט¹". 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 בשליחותו²". עשיית המשפט היא תפקידו של ה', שעל ידי עשיית המשפט מתקיים עולמו ביושר וצדק. ובמקום שה' יעשה משפט, מנה לתפקיד זה שופטים. יותר מכך שבתי המשפט הם שליחי ה' בעשותם משפט, ה' מסייע להם לפסוק אמת, כמו שמבאר רש"י את דברי המלך יהושפט לשופטים בימיו: "ועמכם בדבר המשפט³": "ועמכם בדבר המשפט - עמכם - לפי מה שעם לבבכם, שלבבכם נוטה בדבר, כלומר בטענותיהם. עמכם המשפט - לפי אותן דברים תשפוטו⁴". והוסיף המהרש"א: "...לעולם הדיין הוא בצער שמא לא כוון אל האמת שמא טעה בשכלו תלמוד לומד עמכם וגו'. כי ה' יהיה עמכם בדבר המשפט לכוין דעתכם אל האמת, ואין לו לדיין אלא מה שענינו ראוות לכוין דעתו אל האמת". כלומר, ה' נמצא עם נטיית הלב והשכל של השופט לכוון אותו אל האמת, ובלבד שיתכוון להוציא את האמת והצדק של תורת ה'.

¹ דה"ב יט, ו.

² דברים א, יז.

³ דה"ב יט, ו.

⁴ סנהדרין נ, ע"ב.

תפקיד בתי המשפט בישראל - עשיית דין או גם פשרה?

אחרי שראינו את ההבדל הגדול בין בתי המשפט שהם שליחי ה' להופיע את האמת והצדק האלוקי בעולם, לבתי משפט רגילים, שיכולים להופיע לכל היותר אמת אנושית, נתבונן דרך הסוגיה שלפנינו מה כוללת עשיית משפט ה'.

בהבנה הפשוטה הדרך לעשיית המשפט היא על ידי עשיית דין שהוא פסיקת האמת, והשאלה היא האם גם עשיית פשרה היא דרך לעשות משפט.

נעמוד בקצרה על ההבדלים בין עשיית דין לעשיית פשרה:

עשיית דין- בירור ופסיקת האמת במציאות שדנים עליה בעלי הדין על ידי:

א. בירור המציאות - בית המשפט מברר (על ידי כליו, שהם- קבלת עדים וחקירתם, שטרות וקיומם ועוד) מה המציאות המדויקת שעליה דנים בעלי הדין.

ב. פסיקת האמת - אחרי בירור המציאות, פוסקים השופטים על ידי ההקשבה לתורת ה', מה היא האמת האלוקית באותה מציאות.

עשיית פשרה - בשונה מעשיית דין פשרה לא באה לפסוק על פי האמת, אלא על פי שיקולים נוספים (שצריך ללמוד מה הם), אבל ככלל אפשר להגיד שהיא באה לפסוק פסק שיותר יתקבל על בעלי הדין.

ג. מבוא לסוגיה: שתי המחלוקות העיקריות בסוגיה

בסוגיה שלנו, סוגיית פשרה, מובאות שתי מחלוקות עיקריות:

הראשונה: האם תפקיד בתי המשפט לעשות פשרה. האם ה' שמינה את בתי המשפט כשליחיו בעשיית משפט (שבאופן פשוט הוא עשיית דין אמת), מינה אותם לעשיית פשרה, או שפשרה היא לא חלק מהמשפט, וה' נתן כוח וסמכות לבתי המשפט רק אם הם פוסקים דין, ואין לבית המשפט סמכות מאת ה' לעשות פשרה. לתפיסה האחרונה, פשרה יכולה לבוא רק מתוך הסכמה של בעלי הדין, שקבלו עליהם את פסק השופטים בפשרה. במחלוקת יסודית זאת, תלויות שתי שאלות שהגמרא תדון בהם, ובהמשך נראה איך היא תולה שאלות אלו במחלוקת זו.

האם מקישים פשרה לדין וכמה שופטים צריך בפשרה: הגמרא מביאה שאלה, האם מקישים פשרה לדין, ועל פיה קובעת כמה שופטים צריך בפשרה. כלומר, אם מקישים פשרה לדין אז מספר הדיינים בפשרה יהיה כמו מספר הדיינים בדין, ואם לא מקישים פשרה לדין אז לא מחויב שמספר הדיינים בפשרה יהיה כמו מספר הדיינים בדין. להבנתנו, דברי האומר שפשרה היא חלק מהמשפט הוא המקיש פשרה לדין, וכן להפך.

האם יש צורך בקניין בעשיית פשרה: הגמרא דנה האם נצרך קניין בעשיית פשרה. עשיית קניין היא התחייבות של בעלי הדין ללכת לפי הפסק שיצא מאת השופטים. לפי דברינו, אם פשרה היא חלק מהמשפט, סמכות בית המשפט באה מאת ה' שהם שליחיו, וממילא לא נצרך שום קניין, ואם פשרה היא לא חלק מהמשפט, בית המשפט מקבל סמכות ה' לעשות דין, אבל בעלי דין שירצו בפשרה יצטרכו להתחייב בקניין ללכת לפי פסק הפשרה. השנייה: ללא קשר לשאלה האם פשרה היא חלק מתפקיד בתי המשפט, צריך לבחון עד כמה והאם פשרה טובה יותר מדין.

כעת נביא את הדעות השונות ביחס לפשרה⁵ ונבחן אותן ביחס לשאלה האם פשרה היא חלק מהמשפט, וביחס לשאלה מה היחס לפשרה והאם היא טובה מדין.

⁵ סנהדרין ה - ז, רוב הדעות מובאות בתוספתא.

ד. הבאת הדעות המובאות בסוגיה ובחינתן לאור המחלוקת שהבאנו

דעת רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי

"רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר אסור לבצוע, וכל הבוצע ה"ז חוטא, וכל המברך את הבוצע הרי זה מנאץ, ועל זה נאמר 'בוצע ברך נאץ' ה"ו. אלא יקוב הדין את ההר שנאמר 'כי המשפט לאלהים הוא', וכן משה היה אומר יקוב הדין את ההר.

אבל אהרן אוהב שלום ורודף שלום ומשים שלום בין אדם לחבירו שנאמר 'תורת אמת היתה בפייה, ועולה לא נמצא בשפתיו, בשלום ובמישור הלך אתי, ורבים השיב מעון'⁸.

היה אפשר להבין בדברי רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי, שהוא מתנגד לעצם הפשרה, אולי כאמירה שאין מקום הפשרה בעולם בו שואפים לאמת הא-לוקית.

אבל רש"י על דברי רבי אליעזר 'אסור לבצוע' כותב:

"אסור לבצוע - משבאו לדין אסור לדיינים לבצוע".

רש"י כותב שרק משבאו לפני הדין שידון לפנייהם אסור לדיין לבצוע, אבל לפני שבאו אליו מותר לעשות ביניהם פשרה⁹.

נראה שרש"י למד את דבריו מרבי אליעזר עצמו, שמביא שאהרון הכהן היה עושה פשרה, כמו שכתב: "אבל אהרן אוהב שלום ורודף שלום - וכיון שהיה שומע מחלוקת ביניהם קודם שיבואו לפניו לדין היה רודף אחריהן ומטיל שלום ביניהן".

נראה שרש"י מבין את דברי רבי אליעזר כמו שאמרנו: רבי אליעזר לא מתנגד לעצם הפשרה, שהרי אהרן הכהן היה עושה פשרה, אלא מלמד אותנו בדבריו את תפקיד בית המשפט בעולם. בית המשפט הוא מקום עשיית המשפט, ומשפט הוא עשיית דין אמת ולא פשרה, כמובא בפירוש בנימוקו של רבי אליעזר לכך ש'קוב הדין את ההר' ואסור לעשות פשרה: 'כי המשפט לאלוקים הוא', ופשרה אינה משפט.

וזה מה שאומר רש"י, שברגע שבעלי הדין באו לבית המשפט לשמוע מה האמת האלוקית בדינם שהוא עשיית דין, אסור לדיינים לעשות ביניהם פשרה. (אולי כי ברגע שהם באו לעשות דין שהוא דבר אלוקי, אי אפשר לעשות פשרה שהיא דבר אנושי). אבל לפני שבאו לבית הדין, ומחוץ לבית הדין, מותר לעשות פשרה, ולא רק מותר אלא אפילו העושה פשרה דבק במידתו של אהרן, שהיה אוהב שלום ובעקבות כך היה רודף אחרי בעלי המחלוקת לעשות ביניהם שלום, על ידי עשיית הפשרה שהיא מפשרת ומביאה שלום בין בעלי המחלוקת.

תוספות מביא הגדרה קצת שונה מרש"י בשאלה מתי מותר לעשות פשרה:

"אבל אהרן - פירוש כיון שלא היה דיין ולא היה הדין בא לפניו, אלא לפני משה, ודאי לדידיה שרי".

תוספות אומר שלאהרן היה מותר לעשות פשרה, כיון שלא היה דיין.

כלומר, לפי רש"י העניין הוא במקום: ברגע שבעלי הדין נכנסו לבית המשפט אסור כבר לעשות פשרה, אבל מותר לדיין לעשות פשרה מחוץ לבית המשפט כמו אהרן שהיה דיין והיה עושה פשרה מחוץ לבית המשפט. (אבל) לפי התוספות העניין הוא באישיות. לדיין אסור לעשות פשרה אפילו מחוץ לבית הדין, ואהרן שהיה עושה פשרה זה רק בגלל שהוא לא היה דיין.

נדון ביתר פירוט מה יחסו של רבי אליעזר לשתי השאלות שהצגנו¹⁰. קודם לכן נביא את דעתו של רבי יהושע בן קורחה החולק על רבי אליעזר.

⁶ תהילים י, ג.

⁷ דברים א, יז.

⁸ מלאכי ב, ו.

⁹ אולי בגלל שאחר שבאו לדין שהוא דבר אלוקי, אי אפשר לעשות פשרה שהיא דבר אנושי.

¹⁰ א. האם פשרה היא חלק מהמשפט. ב. מה היחס לפשרה.

דעת רבי יהושע בן קורחה

"רבי יהושע בן קורחה אומר מצוה לבצוע, שנאמר 'אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם'¹¹, והלא במקום שיש משפט אין שלום, ובמקום שיש שלום אין משפט, אלא איזהו משפט שיש בו שלום הוא אומר זה ביצוע. וכן בדוד הוא אומר 'ויהי דוד עושה משפט וצדקה'¹², והלא כל מקום שיש משפט אין צדקה, וצדקה אין משפט, אלא איזהו משפט שיש בו צדקה הוא אומר זה ביצוע."

רבי יהושע בן קורחה מביא שני צמדי מילים משני פסוקים: 'משפט שלום' ו-'משפט וצדקה'. בפשט היינו קוראים לפשרה צדקה או שלום, ולדין היינו קוראים משפט. אבל רבי יהושע בן קורחה מחדש לנו שפשרה נקראת משפט שיש בו שלום ומשפט שיש בו צדקה, כלומר גם עשיית פשרה וגם עשיית דין אמת כלולים בתפקידם של בתי המשפט, אלא שדין הוא משפט ללא צדקה ופשרה היא משפט עם צדקה.

הקריאה לפשרה בשם משפט, מתעצמת מול הניגוד של דעתו רבי אלעזר בנו של רבי יוסי הגלילי שהפסוק שהביא כדי לדחות את עשיית הפשרה בבית המשפט, הוא "כי המשפט לא-לוהים הוא" כלומר משפט אינו פשרה.

אחרי שראינו, כמו שהבאנו בפתיחה, שמחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע היא בשאלה היסודית האם פשרה היא חלק מהמשפט, שלרבי אליעזר היא לא חלק מהמשפט ולרבי יהושע היא חלק, נראה כיצד מחלוקת זאת משפיעה על שתי השאלות בהן דנה הגמרא, שאמרנו שתלויות במחלוקת זו.

השאלה הראשונה: האם מקישים פשרה לדין וכמה שופטים צריך בפשרה כחלק מדין הגמרא במחלוקת שמואל ורבי אבהו במספר השופטים הנצרכים בעשיית דין (שמואל מצריך אחד¹³ ורבי אבהו מצריך שלושה), רצתה הגמרא לתלות את מחלוקתם במחלוקת התנאים במספר השופטים בפשרה. "לימא כתנאי - ביצוע בשלושה דברי ר"מ, וחכ"א פשרה ביחיד. סברוה לכ"ע מקשינן פשרה לדין, מאי לאו בהא קמיפילגי, דמר סבר דין בשלושה, ומר סבר דין בשנים"¹⁴.

בית המדרש הבין בפשטות שגם רבי מאיר וגם חכמים סוברים שפשרה הוקשה לדין, וממילא את מספר השופטים בפשרה נלמד ממה שהתורה לימדה אותנו שצריך בדין. אלא שמחלוקתם היא מחלוקת רבי אבהו ושמואל, רבי מאיר שמצריך שלושה בפשרה זה מכך שצריך שלושה בדין כמו רבי אבהו, וחכמים שמצריכים אחד בפשרה זה מכך שבדין צריך דין אחד כמו שמואל.

"לא דכ"ע דין בשלושה, והכא בהא קמיפילגי דמר סבר מקשינן פשרה לדין, ומר סבר לא מקשינן פשרה לדין". דוחה הגמרא: רבי אבהו לא מחויב להיות תלוי במחלוקת תנאים וכדעת רבי מאיר, אלא יכול להיות גם כדעת חכמים. שכן אפשר לומר שגם חכמים וגם רבי מאיר מודים שצריך שלושה בדין, אלא שנחלקו האם מקישים פשרה לדין. רבי מאיר שהצריך שלושה בפשרה למד את דבריו מכך שצריך שלושה בדין כי מקישים פשרה לדין. וחכמים שמצריכים אחד בפשרה, מצריכים אחד למרות שבדין הם מצריכים שלושה, כי הם לא מקישים פשרה לדין.

¹¹ זכריה ח, טז.

¹² שמואל ב ח, טו.

¹³ שמואל אומר: 'ב' שדנו דיניהם דין אלא שנקראו בית דין חצוף', אבל כמו שהעיר תוספות, שניים לאו דווקא אלא אפילו

אחד שדן דינו דין, וההוכחה היא מכך שהגמרא רצתה לתלות שמואל כחכמים שאמרו שדין בדין אחד לפשרה.

¹⁴ עין הערה 1.

לדעת רש"י¹⁵ והיד רמ"ה¹⁶ מקור ההיקש, בין דין לפשרה הוא הפסוק שהביא רבי יהושע בן קורחה על דוד המלך: "ויהי דוד עושה משפט וצדקה". וכמו שמסביר היד רמ"ה-

"מקשינן פשרה לדין דכתיב 'ויהי דוד עושה משפט וצדקה', ואמרין לקמן איזהו משפט שיש בו צדקה הוי אומר זה ביצוע, ומדאפקיה רחמנא בלשון משפט מקשינן ליה למשפט¹⁷".

כלומר, מכך שלדעת רבי יהושע בן קורחה, התורה קוראת לפשרה משפט, אנחנו מבינים שפשרה הוקשה למשפט. אם כן, ברור שרבי יהושע בן קורחה שהוא מקור הדרשה מקיש פשרה לדין, ואילו רבי אליעזר שאומר שפשרה לא נקראת משפט, לא מקיש פשרה לדין. נמצא שהמחלוקת היסודית האם פשרה נכללת במשפט משפיעה על השאלה מה מספר הדיינים שנצרך עבורה.

השאלה השנייה: האם יש צורך בקניין בעשיית פשרה כעת אנחנו רוצים להראות מה שהבאנו בפתיחה, שהשאלה האם פשרה צריכה קניין, תלויה בשאלה האם פשרה היא חלק מהמשפט. נביא את דברי רב אשי המוכיח שפשרה צריכה קניין, ונתבונן בהוכחתו על פי פירושו של רש"י.

הגמרא מביאה שלוש דעות מה מספר השופטים הנצרכים בפשרה: "לימא תלתא תנאי בפשרה, דמר סבר בשלשה, ומר סבר בשנים, ומר סבר ביחיד".

הגמרא מסדרת את שלוש הדעות בפשרה: דעתם של חכמים ורבי מאיר שהזכרנו כבר (רבי מאיר מצריך שלושה, וחכמים מצריכים אחד). ודעת רשב"ג המצריך שניים.

אחרי שהביאה הגמרא את סידור הדעות, היא מביאה את דברי רב אשי המוכיח שפשרה אינה צריכה קניין: "אמר רב אשי ש"מ פשרה אינה צריכה קניין, דאי סלקא דעתך צריכה קניין, למ"ד צריכה תלתא ל"ל, תסגי בתרי וליקני מיניה".

מסביר רש"י: "תיסגי בתרי וליקני מיניה. דכיון דקנו מיניה למה לי בית דין, לא תהא אלא מתנה בעלמא ומדעתו, והיא מתקיימת. אלא להכי בעינן תלתא, לייפות כח בית דין דאף על גב דלא קנו מיניה לא ניהדרו".

מובן מרש"י, שכדי לחייב את בעלי הדין לשלם או למחול לפי הפשרה, יש שתי אפשרויות: האחת: בית המשפט מכוח סמכותו שהיא מאת ה'¹⁸ יחייבם בפסק. השנייה: לחייבם מכוח התחייבות בקניין של בעלי הדין לשלם או למחול על פי פסק הדין (שזה בעצם לא יותר מהתחייבות של כל אחד מבעלי הדין לתת מתנה לפי דעת עושי הפשרה).

רב אשי בא להוכיח שפשרה לא צריכה קניין, ואם כן מה שמחייב את בעלי הדין הוא סמכות בית המשפט ופשרה היא חלק מהמשפט. כי אם פשרה הייתה צריכה קניין והיא לא חלק מהמשפט (כפי שביארנו שאם נצרך קניין בפשרה, היא הסכמה אנושית שרק קניין יכול לחייבה), רבי מאיר לא היה מצריך שלושה דיינים, אלא שניים (או אחד) וקניין.

¹⁵ ו'ע"א ד"ה 'מקשינן'.

¹⁶ ד"ה 'ואמרין לימא'.

¹⁷ ש.מ.

¹⁸ כמו שהבאנו במבוא הכללי.

דעת תנא קמא

מביאה הגמרא דעה נוספת כרבי יהושע בן קורחה שפשרה היא משפט, ויש מחלוקת על היחס אליה: "תנו רבנן כשם שהדין בשלושה, כך ביצוע בשלושה. נגמר הדין אי אתה רשאי לבצוע".
מלשון התנא: "כשם שהדין בשלושה כך ביצוע בשלושה" הלומד את מספר השופטים בפשרה ממספרם בדין, לומדים תוספות¹⁹ שאותו תנא מקיש פשרה לדין, וממילא לדעתו פשרה היא חלק מהמשפט, ואינה צריכה קניין. לעומת זאת, הגמרא מדייקת מהמשך לשונו: "נגמר הדין אי אתה רשאי לבצוע", שאם לא נגמר הדין רשאי לבצוע, ולאותו התנא, למרות שפשרה היא חלק מהמשפט, היא רשות בלבד. כלומר: הרשות בידי הדיין לבחור בין שני מסלולים: פשרה או דין. משעה שנגמר הדין, אחר שאמרו הדיינים לבעלי הדין "איש פלוני אתה חייב איש פלוני אתה זכאי"²⁰, לא ניתן עוד לעשות פשרה.

דעת רבי שמעון בן מנסיא

"רבי שמעון בן מנסיא אומר: שנים שבאו לפניך לדין - עד שלא תשמע דבריהן, או משתשמע דבריהן ואי אתה יודע להיכן דין נוטה, אתה רשאי לומר להן צאו ובצעו.
משתשמע דבריהן ואתה יודע להיכן הדין נוטה, אי אתה רשאי לומר להן צאו ובצעו, שנאמר 'פוטור מים ראשית מדון, ולפני התגלע הריב נטוש'²¹. קודם שנתגלע הריב אתה יכול לנטוש, משנתגלע הריב אי אתה יכול לנטוש".
את דעתו של רבי שמעון בן מנסיא אפשר להבין בשתי דרכים:
הדרך הראשונה: רבי שמעון סובר כרבי יהושע בן קורחה ותנא קמא, שפשרה נכללת במשפט, אבל בשונה מתנא קמא שאומר שרק מרגע שנגמר הדין אי אפשר כבר לעבור מסלול, אומר רבי שמעון שכבר מרגע שהדיין יודע היכן הדין נוטה, הוא לא יכול לעבור למסלול פשרה.
הדרך השנייה: רבי שמעון סובר כרבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי, שפשרה לא נכללת במשפט וחולק עליו בשאלה מאיזה שלב התחיל המשפט ואסור לעשות פשרה. רבי אליעזר אומר שמרגע שבאו בעלי הדין לבית המשפט התחיל המשפט ואי אפשר לבצוע, ורבי שמעון אומר שרק משעה שדעתו של הדיין נוטה לטובת בעלי הדין התחיל המשפט ואסור לעשות פשרה.
את העיקרון שאמרנו בדעת רבי שמעון שהמשפט מתחיל רק משעה שיודע הדיין להיכן הדין נוטה, רואים בהלכה שהביא רבי יהודה בן לקיש שנלמדת מאותו פסוק 'כי המשפט לאלוקים הוא'. הלכה שמופיעה מיד אחרי ההלכה של רבי שמעון בן מנסיא.
"רבי יהודה בן לקיש אמר - שנים שבאו לדין אחד רך ואחד קשה - עד שלא תשמע דבריהן, או משתשמע דבריהן ואי אתה יודע להיכן דין נוטה, אתה רשאי לומר להם אין אני נזקק לכם, שמא נתחייב חזק ונמצא חזק רודפו.
משתשמע דבריהן ואתה יודע להיכן הדין נוטה, אי אתה יכול לומר להן איני נזקק לכם, שנאמר 'לא תגורו מפני איש'²²".

¹⁹ דף ו ע"א ד"ה 'מקשין'.

²⁰ זו דעת רש"י וכן נפסק להלכה. אבל לדעת התוספות אם הדיינים יודעים כבר את פסק הדין, נחשב שאמרו לבעלי הדין, ולא יכולים

לחזור בהם.

²¹ משלי יז, יד.

²² דברים א, יז.

וכמו שכותר הפרשה²³ על דהרי הטור המביא את דברי רבי יהודה בן לקיש: "נראה מדכתיב בתריה 'כי המשפט לאלוקים הוא', ועיקר משפט הוא בגמר דין, משום הכי מוקי ריש לקיש האי קרא בגמר דין".

אסור לדיין לפחד ולהסתלק מדין שבא לפניו, אם דעתו נטתה לאחד מבעלי הדין, כי סיבת האיסור 'לא תגורו מפני איש' הוא בגלל ש'המשפט לאלוקים הוא' ואין לדיין לפחד כיוון שאלוקיו עמו. משפט מתחיל רק משעה שדעתו של הדיין נוטה לאחד מבעלי הדין, אבל לפני כן יכול הדיין לסלק מעליו את הדין כל עוד ה' לא התגלה בשכלו בצורה שהוא יודע להיכן הדין נוטה.

היחס לפשרה בדעתו של רבי שמעון

רבי שמעון אומר שרשות לבצוע מדיוק דבריו: "עד שלא תשמע דבריהן... אתה רשאי לומר להן צאו ובצעו" כמו תנא קמא.

דעת רבן שמעון בן גמליאל

"רבן שמעון בן גמליאל אומר הדין בשלשה ופשרה בשנים. ויפה כח פשרה מכח הדין, ששנים שדנו- בעלי דינין יכולין לחזור בהן, ושנים שעשו פשרה- אין בעלי דינין יכולין לחזור בהן".

רבי שמעון בן גמליאל אומר שמספר הדיינים בפשרה (שניים) שונה ממספר הדיינים בדין (שלושה), מכך אנחנו מבינים שהוא לא מקיש פשרה לדין, ומילא לא כולל במשפט את עשיית הפשרה, וכמו שהגמרא אומרת על דעתו.

"אמר רב אחא בריה דרב איקא, ואיתמא רב יימר בר שלמיא - מאן דאמר תרי אפילו חד נמי, והאי דקאמר תרי כי היכי דליהו עליה סהדי".

אומר רב אחא, שרשב"ג המצריך שני דיינים, די אפילו באחד, ובאמרו 'שניים' מציע עצה טובה, שאם אחד מבעלי הדין יכחיש שעשו פשרה, יתפקדו שני הדיינים כעדים ויעידו שהייתה פשרה.

ההסבר לדברי רב אחא הוא, שמכך שרשב"ג הצריך מספר שונה של שופטים בין פשרה לדין, אנחנו מבינים שהוא לא מקיש פשרה לדין, וממילא הסמכות לעשות פשרה היא לא מכוח בתי המשפט של ה' אלא מכוח בעלי הדין בעשותם קניין. כאשר עושים קניין, לא משנה כמה שופטים היו - אחד שניים או שלושה - כי אין הבדל אם אדם מתחייב לתת את כספו על פי דברי אדם אחד לבין אם התחייב לתת על פי שניים או שלושה.

וכן כותב רש"י שם:

"מאן דאמר תרי אפילו בחד - מכשר, דכיון דלא מקשינן ליה לדין, מה לי תרי מה לי חד".

אין בדבריו של רשב"ג כדי לדעת מה יחסו לפשרה.

²³ סימן יב.

ה. פסיקת ההלכה

"אמר רב הלכה כרבי יהושע בן קרחה".

הגמרא פוסקת כרבי יהושע ש'מצווה לבצוע'. בשלב זה מבינה הגמרא²⁴ שאם רבי יהושע אומר שבסמכות השופטים לעשות פשרה, ואף יש עליהם מצווה לבצוע, אז על השופט מוטל לעשות פשרה אפילו בעל כורחה של בעלי הדין, כמו כל מצווה שחייב לעשותה.

"איני והא רב הונא תלמידיה דרב הוה, כי הוה אתו לקמיה דרב הונא אמר להו - אי דינא בעיתו אי פשרה בעיתו". מקשה הגמרא שרב הונא, שהיה תלמיד של רב, לא היה כופה על בעלי הדין מכוח סמכות בית המשפט לעשות פשרה.

"מאי מצווה נמי דקאמר רבי יהושע בן קרחה - מצווה למימרא להו אי דינא בעיתו אי פשרה בעיתו". מבינה הגמרא הבנה יסודית בפשרה: כל עניינה של פשרה הוא לעשות שלום, וחלק מהותי בעשיית השלום הוא שיבוא מרצון בעלי הדין ולא בכפייה. אם כן ברור שהמצווה לעשות פשרה, היא מצווה על הדין להציע לבעלי הדין לעשות פשרה, ואולי גם לנסות לשכנע אותם אך לא לכפותם. לכאורה נראה שנפסקה ההלכה כמו רבי יהושע בן קרחה שפשרה היא חלק מהמשפט, וממילא לא צריך לעשות קניין בפשרה, ודרושים לה שלושה דיינים.

מצד שני, הגמרא פוסקת שפשרה צריכה קניין, ועפ"ז נראה שפשרה היא לא חלק מהמשפט, ולכן היא צריכה קניין כמו כל התחייבות. וגם יוצא שמספר הדיינים יכול להיות אחד, כי אם יש קניין זה לא משנה כמה דיינים יש. אלא צ"ל שקניין לא אומר בהכרח שאין כוח של בית משפט הסיבה שצריך קניין היא, משום שהמעלה בפשרה - המביאה שלום - קשורה לכך שבעלי הדין רוצים בפשרה ולא כופים אותה עליהם, וממילא הקניין הוא רק כדי שבעלי הדין יתחייבו לכך שהם רוצים בפשרה.

ניתן דוגמה כדי להבין יותר מה ההבדל בין חיוב קניין שמצריכים הסוברים שפשרה היא לא חלק מהמשפט, לחיוב קניין לסוברים שפשרה היא כן חלק מהמשפט כפי שנפסק בהלכה:

ראובן תבע את שמעון על סך 1,000 זוז, ובפשרה נפסק ששמעון ישלם 500. לסוברים שפשרה היא לא חלק מהמשפט, בכך שראובן ושמעון עשו קניין, הם התחייבו לתת מתנה לפי מה שיפסקו להם, ואין בפסק שפסקו להם שום קשר לדבר לה', אלא רק התחייבות אנושית מצידם לתת מתנה על פה שיגידו להם. דומה הדבר לאבא שמתחייב לתת מתנה לבנו, אם רבו של הבן יגיד שהוא מתנהג טוב.

ואילו לסוברים שפשרה היא כן חלק מהמשפט, השופטים פוסקים להם את דבר ה' בצורה של פשרה, והקניין הוא התחייבות של בעלי הדין לכך שהם באמת רוצים בפשרה.

²⁴ יש הסברים אחרים במהלך הגמרא, אבל הסבר זה הכי התיישב בדעתי.

מאמר זה הוא פתח כפתחו של מחט, ויש עוד לפתוח פתח כפתחו של אולם. עוד הרבה יש להעמיק בשאלה מה עומד מאחורי המחלוקת האם משפט ה' כולל את עשיית הפשרה. חשבתי בדרך אפשר, שפשרה קשורה למדת הרחמים, ואילו עשיית דין קשורה למידת הדין. מידת הדין היא עמידה של העולם בזכות עצמו, ומתחילה כך רצה ה'. כיוון שראה שלא יכול העולם לעמוד בזכות עצמו שיתף את מידת הרחמים, הנותנת ארך אפים לעולם לעמוד בזכות עצמו. כמו שכותב רש"י על התורה על הפסוק "בראשית ברא אלוקים"²⁵: "ברא אלהים. ולא אמר ברא ה', שבתחלה עלה במחשבה לבראותו במדת הדין, וראה שאין העולם מתקיים, והקדים מדת רחמים ושתפה למדת הדין".

אם כן המחלוקת בסוגייתנו היא האם המפגש של ה' איתנו דרך בתי המשפט נעשה בדין, ומי שלא יכול לעמוד בדין יכול לעשות פשרה מחוץ לבית הדין. משום שגם ה' נתן לעולם את מידת הרחמים, אך צריך להיות ברור שיש דין בעולם, כדי שנדע שאנחנו חסרים וצריכים להתקדם.

או שמא להפך: דווקא אם גם במקום שאנחנו לא יכולים לעמוד במידת הדין ונצרכים לפשרה, ה' מאיר לנו את דברו בבחינת 'עמו אנכי בצרה', דווקא זה מה שירומם אותנו אל מידת הדין. "גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך"

²⁵ בראשית א, א.