

טללי אורות

מאמרים מבית ישיבת "בית אורות"
ירושלים

מנחם-אב תשע"ו

©

כל הזכויות שמורות לשיבת 'בית אורות'

מנחם-אב תשע"ו

עריכה: הרב יאיר קרטמן

עיצוב גרפי ועימוד:

יוגב
הפקות
ועיצובים

054-338090



This book, fruit of the labor of the Beit Midrash of Beit Orot, is dedicated to the memory and achievements of our dear friend

Dr. Irving Yitzchak Moskowitz, zt"l.

Some 25 years ago, Dr. Moskowitz established the first Jewish presence in Eastern Jerusalem by purchasing the building which would become the home of Yeshivat Beit Orot. Since then, a strong partnership strung out. The Irving and Cherna Moskowitz family provided the 'Beit' (house) and our Yeshiva headed by Rav Benny Elon, Rav Elchanan Bin Nun and Rav Dani Isaac, worked tirelessly to provide the 'Orot' (lights).

This pioneering base, in Yehsivat Beit Orot, was a harbinger for decades of dedication of the Moskowitz family towards redeeming East Jerusalem. "The Montefiore of East Jerusalem". His vision, achievements and memory will forever serve as a lighthouse and inspiration for the continual work for the sake of redeeming Jerusalem and its eternal Torah.

Ben Hametzarim 5776

May we be comforted in the building of Jerusalem.





חוברת זו, פרי עמלם של יושבי בית המדרש בישיבת בית אורות,
בשנת התשע"ו, מוקדשת לזכרו ומפעלו של ידידנו

ד"ר ארווינג יצחק מוסקוביץ זצ"ל.

לפני כחצי יובל תקע ד"ר מוסקוביץ את היתד היהודי הראשון
במזרח ירושלים ע"י רכישת המבנה שמהווה את הבית של "ישיבת
בית אורות". מאז נרקמה שותפות איתנה בין משפחת ארווינג וצירנה
מוסקוביץ שסיפקה את היבית, לבין בית המדרש שלנו בראשות
הרב בני אלון, הרב אלחנן בן נון והרב דני איזק, כאשר אנו השתדלנו
לספק את האורות.

יתד חלוצי זה, בישיבת בית אורות, הביא אחריו עשרות שנים של
מסירות והקדשה של משפחת מוסקוביץ למען גאולת מזרח ירושלים.
המונטיפיורי של מזרח ירושלים. חזונו, מפעלו וזכרונו יהוו לנו לעד
מגדלור והשראה להמשך העשייה למען גאולת ירושלים ותורתה.

בין המצרים התשע"ו
בבניין ירושלים ננוחם.



תוכן

- 7.....מבוא - הרב יאיר קרטמן
- 10.....זוגיות והורות - רה"י הרב דני איזק שליט"א
- 14.....תורת חיים וחיים בקדושה - רה"י הרב דני איזק שליט"א
- 18.....ארץ החיים גואלת את בניה - הרב אלחנן בן נון שליט"א, יו"ר הישיבה

תורת המדינה

- 47.....מבוא: תורת המדינה - מתודה לימודית חדשה // הרב יאיר קרטמן והרב יעקב יקיר
- 50.....הזמן המלכותי // הרב יאיר קרטמן והרב יעקב יקיר
- 58.....התאריך החדש - תקציר נייר עמדה // הרב יאיר קרטמן
- 66.....חוק הורים וילדיהם - הגדרת זכות האב בבתו // הרב יעקב יקיר
- 81.....חוק הורים וילדיהם - נייר עמדה // הרב יאיר קרטמן והרב יעקב יקיר
- 87.....'רוב יושביה עליה' - 'נשמה' ו'בר מצוה' // הרב יעקב יקיר
- 90.....רוב יושביה עליה - נייר עמדה // הרב יאיר קרטמן, הרב יעקב יקיר
- 95.....נספח: מקורות לעיון בהגדרת "רוב ישראל"

אליבא דהלכתא - ברכות

- 107... ברכה על מיץ תפוזים טהור בימינו // עיון בתשובת הגר"ד ליאור - הרב אלקנה ליאור
- 113.....ברכתו של השוקולד // עוז פולמן
- 124.....ברכה על רסק/מרק מפירות וירקות // ידידיה פרימן
- 127.....אמן יתומה // בניה זאגא וידידיה אבוטבול
- 130.....ברכת המלך // ברק ברוך ומיכאל יחזקאלי

כללי

135	הערות למצוות תוכחה // הרב יונתן מאלי
151	השבת כשיקול בתכנון פעולה צבאית // פנחס כהן
169	תקשורת ובט"ש בשבת // יואל סמיט
189	בדיני התקנות - "אין בי"ד יכול לבטל דברי בי"ד חברו... " // אליעזר דיין
198	"למה בעצם נוצרנו אדם וחווה" // מיכאל מנשהאוף
239	שז"ל-מקור האיסור // שלמה אליהו
241	'אורייתא רטובה' // רועי זאגא
253	עולה הקול? - אלדד הדני כמודל לקליטה רוחנית מיטבית // מרדכי ברוך

הרב יאיר קרטמן

בס"ד

מזה 25 שנה מפכה לה תורת חיים בישיבת בית אורות שבהר הזיתים בירושלים. מייסדי הישיבה הרב חנן פורת ז"ל ויבדל"א הרב בני אלון נטעו ביסודותיה הרוחניים רעננות של קדושה, יצירתיות, שאיפות של קודש וחזון של תיקון עולם במלכות שדי. במהלך השנים עמלו ראשי הישיבה בעבר ובהווה, הרב אלחנן בן נון והרב דני איזק להוסיף להעמיק ולהעצים את רוח תורתה של בית אורות.

זכתה הישיבה לתלמידים נאמנים, מקשיבים לקולה של תורת חיים, מחוברים מתגייסים ותומכים בשעות של אתגר. התלמידים והבוגרים רגליהם בקרקע המציאות וראשם מגיע השמימה.

בשנים האחרונות, התמודדה הישיבה עם אתגרי הזמן. האתגרים הולידו כוחות ויכולות והאירו את הישיבה בגילוי של עוצמות וגבורה. הישיבה לדורותיה, בעבר ובהווה: ראשיה, רבניה, תלמידיה ובוגריה מסרו עצמם על פריחתה המחודשת. התקיים בנו מאמר חז"ל "ומתלמידי יותר מכולן" מסירות הנפש של תלמידי הישיבה ובוגריה לימדו אותנו פרק במסירות והכרת הטוב.

במסגרת תהליך ההתחדשות וכהמשך לרוחה של בית אורות, החלה הישיבה בראשות הרב דני איזק לעסוק ב"תורת המדינה", תורת המדינה הינה מתודה של לימוד תורה מתוך מבט של עיצוב מדיניות. תורת המדינה עוסקת בניסיון לעצב את דמותה של מדינת ישראל על פי התורה. מדינת ישראל בראשית דרכה, עיצבה את מוסדותיה, את צורת שלטונה ואת ערכיה המשפטיים על בסיס מודלים של מדינות קיימות. האפשרות לעצב את דמותה על פי התורה, לא צלחה, הן מצד שהתורה, שאלפיים שנה נלמדה בגלות, לא הייתה מפותחת די הצורך להציב חלופה שלמה ומובנית ליצירת מדינה, והן מצד חוסר רצון של קברניטי המדינה להתבסס על היהדות.

כעת לאחר שישים ושבע שנות קיום המדינה, שב ועולה הצורך לנסות להשתית את המדינה על ערכי היהדות, הצורך נובע מההכרה כי כעת ההנהגה והעם בשלים לחלופות יהודיות ומצד ההבנה כי התשתית הציונית לא מספקת בכדי להתמודד עם אתגריה של

המדינה. אולם בכדי להציע חלופה יש לעסוק בתורה מתוך מבט של עיצוב מדיניות, לעסוק בסוגיות מתוך מבט של חשיבה שלטונית ואסטרטגית ולתרגם את התורה למדיניות מעשית. בפועל תלמידי הישיבה לומדים את המסכת הנלמדת בדרך ישיבתית קלאסית ומוסיפים על גביה קומה של עיצוב מדיניות. את התכנית מובילים הרבנים יעקב יקיר ויאיר קרטמן.

בנוסף זכתה הישיבה לאור גדול. מגדולי פוסקי דורנו, הרב דב ליאור קבע את מגוריו בשכונת בית אורות. מעבר לזכות של השתתפות הרב ליאור בחיי הישיבה, הוקמה לה תכנית נוספת בישיבה "אליבא דהלכתא" בנושאותו. התכנית בראשותו של הרב אלקנה ליאור, עוסקת בלימוד עיוני אליבא דהלכתא, התוכנית הוסיפה ספסלים לבית המדרש, והיא מתייחדת בלימוד עמוק, בהיר, שיטתי ומאיר עיניים. התכנית נלמדת על פי נושאים והיא מונחת קצב והספק.

מעבר לכך עמלה הישיבה על תמידים כסדרם ועל המשך הלימודים שאפיין אותה במשך השנים, כולל ההלכה בראשות הרב יונתן מאלי ולימודי בקיאות ואמונה בהובלת הרב רפי וינגרטן.

הקובץ המונח לפניכם הוא פרי עמלם של יושבי בית המדרש.

מתוך התמסרות לתורה, עמלו יושבי בית המדרש על לימודם. לימוד תורה מתוך יושר, שמחה ודיבוק חברים, אחריות, הובלה ונחישות יצרו אורה של בית מדרש חי ותוסס. חלק מפירות הלימוד מונחים בפניכם. כתיבת המאמרים היתה חלק מתהליך חינוכי ולימודי. בזמן חורף העבירו יושבי בית המדרש 'חבורות' על נושאים לפי בחירה, לאו דווקא מהמסכתות הנלמדות. במקביל נערכה סדנת כתיבת מחקר תורני על ידי הרב ירון אונגר, חלק מה'חבורות' הבשילו לכדי מאמרים והם מונחים בקובץ שלפניכם. המאמרים חולקים סגנונות שונים: נושאים נקודתיים ומאמרי רוחב, הגות ומחקר, עיצוב מדיניות וקיבוץ מקורות, הלכה ואמונה, מסורת וחידוש. הקובץ מציג בפנינו את עולמם הרחב של הלומדים. דרך מגוון הנושאים ניתן לערוך מסע רוחני, מעניין מאתגר ומסקרן. מטבעו של קובץ מסוג זה אין המאמרים אחידים ברמתם וברמת הגימור שלהם. העומד אל מול פנינו בהוצאת הקובץ היה הרצון להוציא לאור את מעיינות התורה המפכים בבית המדרש ולהביא לידי ביטוי את ההתמדה, העמל, הנכונות, האומץ, החשיבה, החזון והחלומות של יושבי בית המדרש. מטרתנו היתה הדיון התורני והערכי. מסקנות המאמרים, והכתוב בהם, נתונים לדיון בין יושבי בית המדרש עצמו.

מכירים אנו בטוב ה' החופף עלינו בכל מהלכנו בכלל ובישיבה בפרט, ובטוב האלקי המופיע במידותיהם ובהטבתם של בני אדם. מוצאים אנו בעצמנו חובה נעימה, להודות

לכל התומכים והנושאים בעול החזקת הישיבה, ולא נוכל לפרטם כי רבים הם. הכרת הטוב מיוחדת שמורה לרב אלחנן בן נון שחזר לכהן כיו"ר הישיבה, לאליהו קטן מנהל הישיבה ולשבי ספירו מנהל הפיתוח, על מסירות נפשם לקיומה של הישיבה מבחינה משפטית ופיזית.

נסיים דברנו בתודה לבורא עולם, שכשם שעזרנו עד כה, ולא חסך חסדו מעימנו, עיתים חסד גלוי ועיתים חסד נסתר, ובתפילה שימשיך להשפיע עלינו שפע רוחני וגשמי ונזכה כולנו לחדש את רוחו של משיח בן דוד, לפעול עם א-ל ולזכות להיות מצופי הישועה ופועליה.

נמצאים אנו בשנת האבל על ד"ר ארווינג יצחק מוסקוביץ. ד"ר מוסקוביץ ורעייתו צ'רנה, קיימו בישיבת בית אורות את דברי הכתוב "בכל לבבך" – בעומק הרצון, באכפתיות ולב חפץ, עסקו בבניינה של הישיבה. מתוך עומק הלב קיימו את המשך הפסוק "בכל מאודך – בכל ממונך" והיו יתד נאמנה לבניינה של הישיבה. יהי רצון שיהיו דברי התורה שבקובץ זה לעילוי נשמתו.

יאיר קרטמן, ישיבת בית אורות, הר הזיתים שבירושלים.

זוגיות והורות

רה"י הרב דני איזק שליט"א

הקב"ה לקח את אדם הראשון: "ויניחהו בגן עדן לעובדה ולשומרה". לאחר מכן הוא מצווה: "מכל עץ הגן אכול תאכל ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו...¹" לאחר הציווי אומר הקב"ה: "לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו"². רש"י במקום: "לא טוב- שלא יאמרו שתי רשויות הן, הקב"ה יחיד בעליונים ואין לו זוג, וזה בתחתונים ואין לו זוג".

בהמשך מספרת התורה שגם האדם עצמו הגיע גם כן להכרה שהוא צריך עזר כנגדו: "ויקרא האדם שמות לכל הבהמה ולעוף השמיים ולכל חיית השדה, ולאדם לא מצא עזר כנגדו"³. רבים עמדו על הקשר בין שני חלקי הפסוק: מהי השייכות של קריאת שמות לבהמות ולחיות לכך שלאדם לא מצא עזר כנגדו?⁴ רש"י מיישב: "כשהביאן הביאן לפניו כל מין ומין זכר ונקבה. אמר לכולם יש בן זוג ולי אין בן זוג מיד ויפל ה' אלוקים תרדמה על האדם".

לפי דרכו של רש"י משמע שבתחילה נברא האדם להיות יחידי ורק לאחר מכן, כדי למנוע טעויות אמוניות בא-ל אחד, החליט הקב"ה לברוא גם את האישה. הרמב"ן אינו מקבל הסבר זה וכותב: "איננו נראה שנברא האדם להיות יחיד בעולם ולא יוליד, שכל הנבראים זכר ונקבה מכל בשר נבראו להקים זרע וגם העשב והעץ זרעם בהם". לרמב"ן פשוט שגם האדם היה מוליד עוד קודם ליצירת האישה, שהרי כל המציאות כולה היא מתרבה ומתפתחת. על כן הוא מסביר: "אבל יתכן לומר כי היה כדברי האומר דו פרצופין נבראו⁵... והיה הפרצוף השני עזר לראשון בתולדתו. וראה הקב"ה כי טוב שיהיה העזר עומד לנגדו והוא יראנו ויפרד ממנו ויתחבר אליו כפי רצונו". גם קודם ליצירת האישה, האדם היה מתרבה. הוא נברא בשני פרצופים של זכר ונקבה, ובאופן זה היה מתרבה גם בלא ההפרדה של שני הגופים. אך הקב"ה קבע שיותר טוב שהעזר, האשה, יעמוד

1 בראשית, ג', ט"ו.

2 בראשית, ג', י"ט.

3 בראשית, ב', ו'.

4 נעמוד על עניין זה בהמשך.

5 ברכות סא.

לנגד האיש. ויתחבר כפי רצון האדם. מדוע צורה זו עדיפה? מעיון בהמשך פירוש הרמב"ן נוכל להבין. על הפסוק: "על כן יעזוב איש את אביו ואת אימו ודבק באשתו והיו לבשר אחד"⁶. מבאר הרמב"ן: "רש"י פירש: שהולד נוצר על ידי שניהם ושם נעשה בשרם אחד. ואין בזה טעם, כי גם הבהמה והחיה יהיו לבשר אחד בולדותיהם". הקשה הרמב"ן על רש"י, שלפי פירושו אין ייחוד לאדם בזיווגו על פני שאר החיות והבהמות. על כן מבאר הרמב"ן: "והנכון בעיני כי הבהמה והחיה אין להם דברות בנקבותיהן, אבל (אלא) יבוא הזכר על איזה נקבה שימצא וילכו להם. ומפני זה אמר הכתוב בעבור שנקבת האדם הייתה עצם מעצמיו ובשר מבשרו ודבק בה, ויחפוץ בה להיותה תמיד עימו, והושם בטבעו להיות הזכרים דבקים בנשותיהם עוזבים את אביהם ואת אימם, ורואים את נשותיהן כאילו הם עימם לבשר אחד". הקשר בין בני זוג אינו רק לשם קיום העולם על ידי פריה ורביה, הוא קשר מתמשך וקבוע. הוא קשר עמוק של אהבה ודבקות שבין האיש והאישה. צורה זו יכולה להתבטא רק על ידי ההפרדה שבין האיש והאישה, והחבור הרצוני והבחירי שלהם לאחר מכן.

אין ספק שכך טוב לאדם, אך האם יש תועלת מהותית לעולם שכך הוא הקשר הזוגי אצל האדם? בעיון בפסוקים ניתן להבין את פשר הקשר. בתחילה הקב"ה מניח את האדם בגן עדן "לעובדה ולשומרה", ומצוהו לאכול מכל עץ הגן מלבד מעץ הדעת. לאחר מכן נאמר "לא טוב היות האדם לבדו". לכאורה אינו מובן המיקום של האמירה האלוקית "לא טוב היות האדם לבדו". האם יש קשר לציווי האלוקי לאדם המופיע קודם? הרש"ר הירש מבאר: "תפקיד האדם הוא רב מכוחו של אחד, ויש צורך לחלקו לשניים. משום כך נתוספה האישה אל האיש, למען ימלאו בשלמות את ייעוד האדם. אישה זו תהא עזר כנגדו. האישה הועמדה בתחום פעילות האיש. שם היא חסרה, ושם תהא עזר כנגדו. עזר כנגדו אינו מביע שיעבוד, אלא שווין גמור ועצמאות שווה. האישה כנגדו לצדו של האיש ומקבילה לו, בשורה אחת. כל אחד יפעל בתחום המיוחד לו ובכך ישלימו זה את זה".

עתה אנו מבינים שאחרי שהקב"ה מצווה את האדם "לעובדה ולשומרה", דהיינו, יש לאדם תפקיד מיוחד ושונה מכל שאר הנבראים, הוא זקוק ל"עזר כנגדו". על כן עתה אומר הקב"ה: "לא טוב היות האדם לבדו". אין הפסוק אומר לא טוב היות לאדם, שמשמעותו שלאדם עצמו יש חסרון בהיות לבד, אלא הכתוב אומר לא טוב היות האדם לבדו. כשהאדם לבדו זה חסרון בהופעת הטוב בעולם. העולם לא הגיע אל השלמות בלא שלאדם היה עזר כנגדו כדי לממש את ייעודו.

עתה ננסה לבאר את הקשר בין קריאת השמות לבהמות ולחיות לבין המשך הפסוק: "ולאדם לא מצא עזר כנגדו". קריאת השם משמעותה הבנת המהות האמתית של אותה חיה והיכולת להביע זאת בשם שלה- שם הוא מהות. מבאר הנצי"ב: "וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו' מה שיתבונן האדם על נפש חיה של אותה בריה היינו כוח הרוחני שלה והוא שמו של גוף הבריה. וזהו הכוח הכמוס שנוצר לזה התכלית. ומן השם שניתן לבריה יבחיין האדם טיב הבריה". עתה משהבין האדם את תפקיד כל הבריאה, ממילא גם הבין את תפקידו המיוחד כאדם, ומתברר לו מיד החיסרון של העזר כנגדו. הרי הוא אינו יכול להשלים לבדו את תפקידו והוא זקוק לעזר. על כן בעת קריאת השמות מתברר "ולאדם לא מצא עזר כנגדו".

הקב"ה מפיל תרדמה על האדם. "ויבן ה' אלוקים את הצלע אשר לקח מן האדם לאשה וביאיה אל האדם. ויאמר האדם זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי, לזאת יקרא אשה כי מאיש לוקחה זאת". השם הוא אשה, הקשור לאיש. השם מביע את הקשר המיוחד שבין האיש לאשה. גם האשה נמצאת במדרגתו של האיש. התפקיד שלה קשור לאותו תפקיד של האיש. החבור שביניהם יוצר משהו חדש שיכול לתקן את העולם. האדם עוזב את האהבה הטבעית שאינה בבחירתו - אביו ואמו, ודבק באשתו - מרצונו, ויהיו לבשר אחד - תפקיד אלוקי אחד. לפי זה מובנים דברי חז"ל: "איש ואשה זכו שכינה ביניהם"⁷, כשזוכים האיש והאשה למלא את יעודם האלוקי לתקון העולם זוהי השכינה שביניהם.

לאחר שחטאו אדם ואשתו באכילה מעץ הדעת וקבלו את עונשם מספרת התורה: "ויקרא האדם שם אשתו חווה, כי היא הייתה אם כל חי". קשה, מדוע כאן מספרת התורה על שמה של חווה? רש"י מיישב: "חזר הכתוב לעניין הראשון, ויקרא האדם שמות, ולא הפסיק אלא ללמדך שעל ידי קריאת השמות נזדווגה לו חווה וראה הנחש שהם עסוקים בתשמיש. נתאווה לה ובא עליה במחשבה ובמרמה". לפי רש"י פסוק זה איננו לפי הסדר הכרונולוגי, הוא קשור לפרק ב' שם האדם היה עסוק בהקראת השמות לכל הבהמות והחיות. אולם, מהמדרש רבה במקום משמע אחרת: "ניתנה לו לחיותו ומיעצתו כחויא (נחש)". ובפירוש "עץ יוסף" על המדרש כתוב: "היה ראוי לקראתה חיה כי היא היתה אם כל חי אבל עכשיו שיעצתו עצת נחש חויא בישא, נקראת חווה". לפי המדרש משמע שהשם חווה ניתן לה אחרי החטא. אם כן פסוק זה נכתב במקומו. מהמדרש משמע שיש בשם חווה צד של ביקורת. אולם, מפשט הכתוב משמע שזה שם המביע תפקיד חשוב ומרכזי בעולם: אם כל חי. מה ההסבר?

לאחר החטא נגזרה המיתה על האדם. האדם ימות ולכאורה תמות גם המגמה הגדולה שלו. אותו תפקיד מרכזי שיש לו לקידום העולם ירד לטמיון. עתה מתברר לאדם חידוש גדול. אמנם האשה הכשילה אותו אבל היא גם גורמת להמשך התפקיד שלו לאחר מותו, שהרי היא אם כל חי. קודם הבין האדם את הזוגיות שבינו לבין חוה, ועתה הוא מכיר בתפקיד ההורות.

חוה יש בה רמז לכוח הנחש המכשיל, אך אותו כוח עצמו, אפשר להשתמש בו לטוב או לרע. אם חוה הייתה בלא עוצמה וכוח היא לא הייתה מכשילה את האדם, אך גם לא הייתה יכולה להצטרף אליו לתיקון העולם. תיקון זה יתבטא, עתה, בהעברת השרביט לדור הבא, וממנו לדור שאחריו וכך הלאה. כדי לבנות דורות כאלו צריכים ההורים להיות משתתפים שווים בהעצמת הכוחות הרוחניים והנפשיים של ילדיהם. אם האישה תהיה שפלה ונפולה מבחינה רוחנית לא יוכל האדם להעביר הלאה את תפקידו.

הרש"ר הירש מבאר: "שחווה מורה תמיד על החיאה רוחנית. כן היא בפסוק "חוה דעת" ועוד. ממנה לא רק חיי הגוף, אלא חיי הרוח והנפש. היא "המחיה" את הדור הבא, שימשיך להגשים את ייעוד האדם".

אדם הראשון מבין שההורות האמתית בנויה על זוגיות שוויונית. זוגיות המפרה אחד את השנייה ואחת את השני. כצוות רוחני הם יצליחו לממש את תפקידם ולהעבירו לדור הבא. מעניין שהעולם כפי שהוא עתה, לאחר החטא, נבנה בעיקר מילד שנולד לאחר הבנה זו. קין והבל נולדו לפני החטא, כך אומרת הגמרא בסנהדרין⁸: "אמר ר' יוחנן בר חנינא, שתיים עשרה שעות הוה היום, שעה הראשונה, הוצבר עפרו... רביעית נזרקה בו נשמה... שישית קרא שמות שביעית נזדווגה לו חווה שמינית עלו למטה שניים וירדו ארבעה"⁹... עשירית סרח... שתיים עשרה נטרד והלך לו". קין נולד קודם החטא אך ממנו לא נברא העולם אלא משת. "וידע האדם עוד את אשתו ותלד בן ותקרא את שמו שת..."¹⁰ לאחר שלמדו אדם וחוה את תפקידם הכפול כזוג וכהורים, נולד להם בן שממנו התפתחה האנושות בצורתה המתוקנת. כביטוי לתפקיד המרכזי של האשה בחינוך ילדיה וביכולתה לחשוף את כוחותיהם כך שיוכלו לממש את ייעודם, מספרת לנו התורה שאת השם של הילד – שת – נתנה האשה.

כשנבין, גם הגברים וגם הנשים, את חשיבות הזוגיות כבסיס אמתי וטהור להורות, נוכל להקים זרע ישרים שימשיך לפעול במסילה האלוקית.

8 סנהדרין לח:

9 אדם וחוה קין ותאומתו- תוספות שם.

10 בראשית, ד', כ"ה.

תורת חיים וחיים בקדושה

רה"י הרב דני איזק שליט"א

"כי תצא למלחמה על אויבך... וראית בשביה אשת יפת תואר וחשקת בה ולקחת לך לאשה" (כי תצא כא, י-יא).

ביארו חז"ל (קידושין כא ע"ב) "לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע". מפרש רש"י על התורה "שאם אין הקב"ה מתירה, ישאנה באיסור, אבל אם נשאה סופו להיות שונאה שנאמר אחריו כי תהיין לאיש... והאחת שנואה, וסופו להוליד בן סורר ומורה, לכן נסמכו פרשיות הללו" (תנחומא).

התורה לא רואה בעין יפה אדם שלוקח יפת תואר ועל כן מזהירתו שאם נשאה סופו לשנאה. הבית שהוא יבנה איתה יהיה מעורער, ובנוסף תהינה לו בעיות קשות בחינוך ילדיו. התנחומא (כי תצא א) אומר "כל מאן דנסיב יפת תואר נפיק מינייהו בן סורר ומורה שכן כתוב בדוד, על שחמד מעכה בת תלמי מלך גשור בצאתו למלחמה, יצא ממנו אבשלום שביקש להרגו ושכב עם עשר פלגשיו לעיני כל ישראל ולעיני השמש ועל ידו נהרגו מישראל כמה רבבות ועשה מחלוקת בישראל...". אולם אף על פי כן התירה התורה את יפת התואר משום יצר הרע. מסביר הרב קוק (מדבר שור עמ' נה) "יש לומר שכוונת לא דברה תורה אלא כנגד יצה"ר היינו שרצון השי"ת הוא שעל ידי שיהיה מותר על פי תורה, א"כ תהיה לו פת בסלו ולא יבוא לידי מעשה. כעניין הרי מזון והרי מים (יומא סז) שהיו אומרים למשלח את השעיר ביו"כ". עצם ההיתר של התורה ישקט את יצרו של האדם וע"י כך לא ירצה לקחתה לאשה.

המושג "לא דברה תורה אלא כנגד יצה"ר" מלמדנו את הגדרתה של התורה כתורת חיים. כל תביעה שהתורה תובעת מאיתנו היא מותאמת למהות שלנו ועל כן אנו יכולים לעמוד בה. אמנם פעמים הניסיון הוא קשה והאדם צריך לגייס כוחות מרובים כדי לא להכשל אך ודאי שאם התורה צייתה אז יש לנו כוחות לנצח במאבק היצר. כשאנו מאמינים שהמצוות הן הוצאה לפועל של פנימיותנו הטהורה ולא מוותרים ונלחמים על טהרת חיינו מתגלים לנו לפתע כוחות שהיו נעלמים מאיתנו. התורה בהמשך פרשת כי תצא (כג, יח) מצווה, "לא תהיה קדשה מבנות ישראל ולא יהיה קדש מבני ישראל". מבאר רש"י עפ"י חז"ל "לא יהיה קדש מזומן למשכב זכור". לומדים אנו ש"נטיות

הפוכות" הן לא מהות אלא יותר חיצוניות. אם התורה אוסרת סימן שמשכב זכר הוא בניגוד למהות האמיתית של האדם. (אמנם הקושי של אדם בעל נטיות כאלו הוא גדול ואסור לדחותו במילים בעלמא כי ע"י כך יפול לייאוש. צריך לסייע לו בחכמה ובעדינות תוך כדי הבנה אמיתית ורגישה לניסיון הקשה שהוא עובר).

כיוון שהתורה היא תורת החיים, יודעת היא שבעת מלחמה כשאדם יוצא מביתו ומשגרת יומו והוא נתבע להלחם עד כדי סיכון חייו ממש, הוא נמצא במתח עצום ועצביו חשופים והוא נדרש לגייס מעצמו כוחות עצומים, פעמים אין לו יכולת להתמודד עם הפיתויים החושניים שבנות האויב מנסות לפתות אותו. "שמלת שביה היא נאה שהגויים בנותיהם מתקשטות במלחמה בשביל להזנות אחרים עמהם" (ל' רש"י פס' יג). על כן מתירה התורה יפת תואר. אולם גם במצב מסוכן ובעייתי זה אין התורה מתירה לאדם לקרוא דרור ליצריו אלא "וחשקת בה ולקחת לך לאשה". מבאר הנצי"ב "הזהיר הכתוב שלא יקחנה מתחילה לביאה בעלמא ולשלחה, אלא מתחילה יקחנה שתהיה בסוף לו לאשה". הוא חייב להביאה אל ביתו ואז לשאתה לאשה, לאחר מעשים מסויימים שהאשה עושה. ואם לא נשאה, ישחרר אותה.

אל לנו לחשוב בטעות שחיי הצבא הישראלי הם חיים מופקרים שאין בהם קדושה, (כמו שאנו מוצאים פעמים רבות באומות הנחשבות כ"נאורות", והיודעות לתת לנו מוסר בשעה שהם אינם מתקרבים לרמה המוסרית של הצבא שלנו) התורה מצווה אותנו "כי תצא מחנה על אויבך ונשמרת מכל דבר רע... ויד תהיה לך מחוץ למחנה... ויתד תהיה לך על אזניך... כי ה' אלוקיך מתהלך בקרב מחניך להצילך ולתת אויבך לפניך והיה מחניך קדוש..." (כג י-טו). רבות מהלכות צניעות נלמדות דוקא מחיי המחנה הצבאי. התורה דורשת מאיתנו חיי קדושה בכל מצב שבו אנו נתונים. בשעת יציאה למלחמה צריך להתאמץ יותר כדי שהמלחמה שלנו תהיה מלחמה אמיתית ומוסרית ולא התגוששות בין שני עמים כשהמניע הוא שנאה או נקמנות. מלחמת ישראל מלחמת ה' היא, שהרי כדי שמלכות ה' תתגלה בעולם צריכה האומה לחיות חיים לאומיים בשלמות, על כן יש צורך לפעמים להילחם עם האויבים. אך כדי שהקב"ה יתהלך בקרב מחננו חייבים אנו לשמור על קדושת המחנה ולחיות חיי מוסר גבוהים. לא להשתעבד לעניינים החומריים והגופניים שבאופן טבעי מתבלטים בשעת מלחמה.

שני העניינים שדיברנו עליהם מסמלים שני קצוות הפוכים. מחד התורה דורשת מאיתנו קדושה וצניעות בשעת היציאה למלחמה, ומאידך מתירה יפת תואר מתוך התחשבות בחולשת האדם בסיטואציה המיוחדת שהוא נתון בה. למדים אנו את חובתנו לשמור בדייקנות על חוקי התורה. כך לא נגזים לאף אחד מהצדדים אלא נלך בשביל

האמיתי הוא שביל הזהב המתאים באופן מדויק לחיינו. ואין אדם שיכול לטעון שהתורה לא מתאימה לו.

חיי משפחה המבוססים על תאוות חומריות סופם להיכשל. הקשר עם יפת תואר מתחיל ביצריות, ואם הקשר מתממש – סופו של האדם שלקח את יפת התואר להיות שונאה. הקשר בין איש לאשתו צריך להיות מבוסס על אהבה אמיתית וחברית, אך גם זה אינו מספיק. צריך לחבר את הקשר למגמות אידיאליות גדולות של המשכיות האומה הישראלית (ע"י), הקמת בית נוסף בישראל שבו השכינה שורה, ודור ישרים נוסף ממשיך את שלשלת הדורות.

מצוות ייבום המופיעה בפרשתנו מלמדת אותנו בצורה נפלאה עיקרון זה. אדם נדרש לקחת לו אשה שלא הוא בחר בה אלא אחיו שמת בלא בנים הוא זה שבחר אותה. הרמב"ן (בראשית לח, ח) כותב "עניין הייבום סוד גדול מסודות התורה בתולדת האדם... והיו החכמים הקדמונים קודם התורה יודעים כי יש תועלת גדולה ביבום, והוא הראוי להיות קודם בו ואחריו הקרוב במשפחה... ובב"ר אמרו כי יהודה התחיל במצוות הייבום תחילה כי כאשר קיבל הסוד מאבותיו נזדרז להקים אותו".

אולם תביעה זו ליבם אשה שהוא לא בחר אינה פשוטה כלל ועיקר. לא כל אדם מסוגל להתרומם למבט כללי על הקמת משפחתו. על כן נותנת התורה אפשרות להמנע מהייבום ע"י חליצה. הנצי"ב בפירושו מבאר שחליצת הנעל היא ביטוי ל"הפשטת טבעי הגוף והליכות דרך ארץ להיות מיוחד לעבודת ה' ולעמוד לפניו", והיבם שאינו יכול בעצמו להתרומם מעל תחושותיו הטבעיות ועל כן אינו מיבם, אינו יכול לחלוץ את נעלו בעצמו, "על כן המצווה שהיבמה תחלוץ נעלו מעל רגלו כאומרת אליו שאתה עצמך אינו יכול להפשיט המנעל".

גם מצוות יבום מלמדת את עיקרון תורת החיים, התביעה מחד לייבם מלמדת על המסוגלות העקרונית של האדם מישראל להתרומם לחיים גבוהים. מאידך, מתחשבת התורה בחולשותיו ונותנת לו את אפשרות החליצה. רק בורא עולם ואדם, יודע את הגבולות המדויקים.

הרמב"ן הזכיר את פרשת יהודה ותמר בסוד היבום. זכתה תמר בהשתדלותה להקים למת שם, ללדת את זרח ופרץ. פרץ הוא יסוד מלכות בית דוד, ועל כן נקרא פרץ לרמוז שהמלך פורץ גדר לעשות לו דרך ואין ממחין בידו.

גם בועז בלקחו את רות לאשה אומר "וגם את רות המואבייה אשת מחלון קניתי לי לאשה להקים שם המת על נחלתו ולא יכרת שם המת מעם אחיו ומשער מקומו, עדים אתם היום" (רות ד' י'). יסוד הלקיחה את רות, הוא הקמת המת, שלמדנו מפרשת היבום.

מלכות ישראל איננה עניין אישי לטובת המלך ןהסובבים אותו, אלא כל עניינה טובת הכלל והרמת קרן ישראל לעיני כל. לידתו של דוד מלך ישראל באה מתוך התרוממות מעל הרצון האישי הפרטי, ועליה למבט עליון ורוחני. נקודה זאת מתבטאת ביבוס. על כן נאמר בספר רות "ותקראנה לו הבנות שם לאמר בן יולד לנעמי, ותקראנה שמו עובד הוא אבי ישי אבי דוד". מודגש שתחילת השלשלת בפרץ וסיומה בדוד. לידתו של פרץ מתוך הסתכלות כללית והמשכה במעשה בועז היא זו שהביאה ללידתו של דוד. בעז"ה, כשהאומה תגיע למעלתה נזכה לביאתו של משיח בן דוד.

ארץ החיים גואלת את בניה

הרב אלחנן בן נון שליט"א, יו"ר הישיבה

מהלך סוגית ארץ ישראל בסיום מסכת כתובות*

[דף קי עמוד ב] ת"ר: לעולם ידור אדם בא"י אפי' בעיר שרובה עובדי כוכבים, ואל ידור בחו"ל ואפילו בעיר שרובה ישראל, שכל הדר בארץ ישראל - דומה כמי שיש לו אלוה, וכל הדר בחוצה לארץ - דומה כמי שאין לו אלוה, שנא': לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לאלהים, וכל שאינו דר בארץ אין לו אלוה? אלא לומר לך: כל הדר בחו"ל - כאילו עובד עבודת כוכבים; וכן בדוד הוא אומר: כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד אלהים אחרים, וכי מי אמר לו לדוד לך עבוד אלהים אחרים? אלא לומר לך: כל הדר בחו"ל - כאילו עובד עבודת כוכבים.

ר' זירא הוה קמשתמיט מיניה דרב יהודה, דבעא למיסק לארץ ישראל, דאמר רב יהודה: כל העולה מבבל לארץ ישראל עובר בעשה, שנאמר: [דף קיא עמוד א] בכלה יובאו ושמה יהיו עד יום פקדי אותם נאם ה'. ורבי זירא? ההוא בכלי שרת כתיב. ורב יהודה?

*פתיחה

סוגית 'הכל מעלין' מביאה אותנו לתוך סוגית אגדה ארוכה ללמוד את ערכה של ארץ ישראל. מובן שזו יכולה להיות סוגיה בפני עצמה, הדורשת לבון ועומק, ותמיד דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר. בודאי שאין הכל מתברר במקום אחד. בכל אופן זו שאלה בפני עצמה, מדוע בחרו רב אשי ורבינא להעמיק דוקא כאן את הבירור הארוך הזה. על כך ננסה לענות בסוף הסוגיה.

בתוך הסוגיה עולים נושאים כבדי משקל כמו סוגית העליה לארץ ישראל וסוגית שלש השבועות עליהן דנו גדולי עולם. גם דברי הרמב"ן על ערכה של א"י בדבריו בפ"י התורה ובדרשות, ומתוך כך דבריו על מצות כבוש א"י וישובה בהוספות לס' המצוות לרמב"ם, קשורים כמוכח לבאור הסוגיה. אפילו כדי לסכם את דברי החכמים האלה צריך למוד עמוק ורחב, ואינני מתיימר לעשות זאת, בודאי לא ביריעה הקצרה הזאת. אנסה למקד את הדברים בהבנת סדר המאמרים בסוגית האגדה, ובמה שניתן ללמוד מסדר זה. בודאי שכמעט

כתיב קרא אחרינא: השבעתי אתכם בנות ירושלים בצבאות או באילות השדה וגו'. ורבי זירא? ההוא שלא יעלו ישראל בחומה. ורב יהודה? השבעתי אחרינא כתיב. ורבי זירא? ההוא מיבעי ליה לכדרבי יוסי ברכי חנינא, דאמר: ג' שבועות הללו למה? אחת, שלא יעלו ישראל בחומה; ואחת, שהשביע הקדוש ברוך הוא את ישראל שלא ימרדו באומות העולם; ואחת, שהשביע הקדוש ברוך הוא את העובדי כוכבים שלא ישתעבדו בהן בישראל יותר מדאי. ורב יהודה? אם תעירו ואם תעוררו כתיב. ורבי זירא? מיבעי ליה לכדרבי לוי, דאמר: שש שבועות הללו למה? תלתא - הני דאמרן, אינך - שלא יגלו את הקץ, ושלא ירחקו את הקץ, ושלא יגלו הסוד לעובדי כוכבים. בצבאות או באילות השדה - אמר רבי אלעזר, אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל: אם אתם מקיימין את השבועה מוטב, ואם לאו - אני מתיר את בשרכם בצבאות וכאילות השדה¹.

כל נושא הוא ענין בפני עצמו שאפשר להרחיב בו מאד, אבל אנסה לעסוק בסדר במאמרים. לעומת הלמוד השטחי בו אנחנו לומדים כל מאמר בפני עצמו, ורק את מה שנקשר בפירוש אנחנו מצליחים לקשור. בסוגית אגדה לעומת סוגית הלכה 'חסרים' מאמרי קישור ויחס כמו בתלמוד הירושלמי בכלל, מה שמקשה על הבנת הסוגיה כדבר אחד. אינני בטוח שיש בידי באמת להעיר אל נכון את סדר המאמרים ואת הקשר ביניהם, אבל זה עיקרו של המאמר. מתוך כך, אפשר להבין שכשם שיש סוגית הלכה ובה הכל קשור, ומקבל את מקומו, כך גם בסוגית האגדה, יש השתלשלות ומשא ומתן, אלא שהם צריכים הבהרה גדולה יותר, ובעיקר על ידי תלמידי חכמים, אבל אנסה גם אני להעלות משהו בסוגיה זו.

בתוך סוגית ארץ ישראל שכאן, נכנסים מספר ענינים שלכאורה אינם קשורים לגמרי. במהלך הסוגיה ננסה להסביר את הדרך בה קשרו רבותינו את המאמרים הללו לכאן. בסוגיתנו מספר סוגיות משנה; לעולם ידור בא"י, הדר בא"י שרוי בלא עוון, הקבור בא"י כאלו קבור תחת המזבח, האסור לצאת מא"י ומבבל, מתים שבחו"ל אינם חיים, חכמי א"י, עמי הארצות אינם חיים, צדיקים בתחייתם עולים בירושלים וכלבושיהם, שבח גדולי א"י, מעלת א"י במעשי הצדיקים בכל הדורות לקראת הגאולה.

1. העליה מבבל לא"י - מחלוקת ר' זירא ורב יהודה

נראה שההבדל בין ר' זירא לרב יהודה היה בהבנת דבר ד' בנבואת ירמיה ובדברי הקדש בשה"ש, היכן ומאיזו נקודה, צריך להתחיל את רפוי האומה;

אמר רבי אלעזר: כל הדר בארץ ישראל שרוי בלא עון, שנאמר: ובל יאמר שכן חליתי העם היושב בה נשוא עון. א"ל רבא לרב אשי: אנן בסובלי חלאים מתנינן לה. אמר רב ענן: כל הקבור בארץ ישראל - כאילו קבור תחת המזבח, כתיב הכא: מזבח אדמה

האם מדבקות בסגולת א"י או מהרבצת התורה ובנינה. גם רב יהודה מודה שאסור לצאת מא"י לגולה, כמו שמביא בעצמו בשם שמואל רבו, אלא שלבבל יש מעלה מיוחדת. מעלתה גם מצד שכך היה דבר ירמיה 'בבלה יובאו' וגם שהיא צמחה להיות מקום תורה. מובן שהדברים קשורים. צמיחת התורה בבבל היתה הסבה לדבר הנביא, ואולי אף התוצאה שלה. צריך להבין את שטת רב יהודה בפירוש דברי הנבואה ההיא כולה.

נבואה זו של ירמיה שפסוקים אלה מסיימים אותה נאמרה בראשית ימי יהויקים מלך יהודה (ירמיה כז' א), אחרי שמלך בבל העמידו תחת יכניה שמרד בו בחסות מלך מצרים. נבואה זו נאמרה 18 שנה לפני שנשנתה בימי צדקיה כפי שכתוב (שם פס' יב'), ככל הנראה, מפני שמדובר בה על מגמה מדינית כנגד דברי הנביא, שהתפשטה ביהודה ובירושלים בעת ההיא, בעקבות גלות יכניה.

נביאי השקר חנניה בן עזור, ושמעיה הנחלמי מירושלים הפיצו בזמן צדקיה המלך את דבר ד' כביכול, שגלות יכניה היא תקלה זמנית קטנה, שעתידיה להתקן תוך שנתיים ימים (שם כז' טז, וכח' א - ד). הבנה זו התבטאה בקריאה אותה מביא הנביא מפייהם: 'היכל ד' היכל ד' היכל ד' המה' (שם ז' ד - ד). שטה זו טענה כי החורבן הוא בלתי אפשרי, מפני שהמקדש הוא גלוי שכינה, ואין בני אדם ואפילו לא ישראל מסוגלים לפגוע בגלוי שכינה בישראל ובעולם. מתוך כך לא היה ביהודה מהלך של חפוש תשובה, כפי שצעק ירמיה בדבר ד' כל הזמן. גלות יכניה נתפשה כתאונת דרכים קלה, וכלי בית ד' שנלקחו, צפויים היו לחזור מיד אל המקדש.

כנגד הדברים הללו אמר ירמיה, כי רק לאחר ע' שנה יחזרו הכלים, וגם זאת רק לאחר חורבן שלם בעונות העם (שם כט' י). גלות יכניה היתה לפי דבריו הכנת החזרה לבית השני. טענות השוא של נביאי השקר על הנביא על סבת גלות יכניה, שהיא כתאונה ותקלה קטנה בגלל רשעת הגויים ובכל בפרט, ולא כענש וכאזהרה נוראה מפני החורבן השלם בגלל המצב הרוחני והמוסרי ביהודה, עומדת בבסיס הבנת נבאה זו העוסקת בגלות יכניה ומכאן גם בהבנת סוגיתנו זו.

תעשה לי, וכתוב התם: וכפר אדמתו עמו. עולא הוה רגיל דהוה סליק לארץ ישראל, נח נפשיה בחוץ לארץ, אתו אמרו ליה לרבי אלעזר, אמר: אנת עולא על אדמה טמאה

בסכום המחלוקת בין ר' זירא לרב יהודה ברור, כי גם לר' זירא ישנה שבועה ואזהרה לישראל שלא יעלו בחומה, דהיינו ביחד, וגם לא מתוך מרד באמות העולם. נוסף על כך, גם ר' זירא מודה שאין להקים את המקדש אלא ברשות בבל, שהרי הוא מודה שההוראה 'בבלה יובאו' מתיחסת לכלי שרת, ואם אין כלי שרת אי אפשר לשרת ולשמש בבהמ"ק. המחלוקת היא האם יש מקום לעלות לארץ כיחידים או לא. צריך גם להבין מה משמעות עלית היחידים לארץ, אבל בזה נעסוק בהמשך.

שאלה גדולה עומדת על הבנת רב יהודה את האזהרה על כלי המקדש 'בבלה יובאו'. הלוא נבואה זו עסקה בחורבן הבית הראשון, ומאז נפקדו ישראל ועלו לארץ אפילו עם מקצת כלי המקדש כמו שמפורש בדברי עזרא (עזרא א' ז). מדוע אם כן, היא שייכת לגולי בית שני? ככל הנראה רב יהודה הבין את דברי הנבואה מבית ראשון 'בבלה יובאו' כנבואה שנצרכה לדורות, גם אם לא היתה גזירה מפורשת של נביא על גלות בית שני כמו בזמן ירמיה. מהמשך דברי רב יהודה האוסר לצאת מבבל למקום אחר, מתבררת שטתו. ככל היא מקום של תורה, ועל כן אסור לעזוב אותה, כשם שמי שנמצא בא"י אסור בעזיבתה. ז"א ההבנה היא שכדי להגיע לגאולת ישראל יש לבנות את עולם התורה במקום המרכזי לשם גלו, דהיינו בבבל. האם היה אומר כך רב יהודה על כל מקום תורה, או רק על בבל בגלל נבואת ירמיה. יתכן שכל מחשבתו של רב יהודה מיוסדת על ההבנה שגלות בית שני היא המשך לגלות בית ראשון. כיון שכך בבל נשארה המקום בו צריכה להבנות התורה והמשך קיום האומה כפי שגלתה הנבואה לקראת חורבן בית ראשון.

גם לפי הבנה זו, אי אפשר להקיש מכאן בהכרח על גליות אחרות. אין הכרח לומר שמאז יציאת ישראל לגלות כל מקום שיהיה מרכז התורה, שם צריך להשאר ולבנות את קיום האומה. אמנם אפשר להבין גם הבנה כזאת, שקיום האומה בזמן החורבן תלוי במהלך של תקון ובנין התורה עד שיפקדו. זו היא אכן גישה 'חרדית' ידועה בהבנת המשך קיום האומה בזמן הגלות. צריך להדגיש שגם לדברי רב יהודה, מי שגר בא"י אסור לו לצאת לחו"ל וגם לא לבבל. האסור לעלות נאמר רק על אנשי בבל. מכאן גם ההבנה, שדוקא לבבל

תמות! אמרו לו: ארונו בא, אמר להם: אינו דומה קולטתו מחיים לקולטתו לאחר מיתה. ההוא גברא דנפלה ליה יבמה בי חוואה, אתא לקמיה דר' חנינא, א"ל: מהו למיחא

יש תפקיד חיוני והכרחי בהמשך קיום האומה בכנין התורה, ועל כן, אסור להם לעלות.

כאן עולה שאלה כבדה. האם חולק רב יהודה על הברייתא, ש'לעולם ידור אדם בא"י ואפילו בעיר שרובה גויים'? קשה לחשוב שיחלוק עליה. גם התשובה שהברייתא מדברת על א"י מול שאר הארצות, ולא על בבל, קשה מאד. הברייתא היא החלטית, ואינה מוציאה את בבל מן הכלל, מה גם שנאמרה לאחר שכבר גלו לבבל. האם הפסוק בירמיה מבטל את כחו של הפסוק בפרשת 'בחקתי'? קשה לומר זאת לענ"ד. לכן נראה לי לומר, שהברייתא עוסקת בכח של א"י בכלל, ומקור הלמוד מהפסוק בסוף חומש ויקרא מלמד שזו אמירה עקרונית והחלטית, אלא שכל זה היה עד חורבן בית ראשון, עד גלות השכינה.

מאז גלות השכינה סובר רב יהודה, שנשתנה דבר עקרוני. בפרשת 'בחקתי' שלאחרי הפסוק הנ"ל אומרת התורה: וְהִנְשֹׂאֲרִים בְּכֶם יִמְקוּ בְּעוֹנֵם בְּאַרְצֹת אֲיִבֵיכֶם וְאֵף בְּעוֹנֹת אֲבֹתֶם אִתְּם יִמְקוּ: וְהִתְוֹדוּ אֶת-עוֹנֵם וְאֶת-עוֹן אֲבֹתֶם בְּמַעַלְם אֲשֶׁר מָעְלוּ-בִי וְאֵף אֲשֶׁר-הִלְכוּ עִמִּי בְּקָרִי: אֶף-אֲנִי אֶלְךָ עִמָּם בְּקָרִי וְהִבֵּאתִי אִתְּם בְּאֶרֶץ אֲיִבֵיהֶם אוֹ-אֲזִי יִכְנַע לְבַבְּם הָעָרֶל וְאֲזִי יִרְצוּ אֶת-עוֹנֵם: וְזָכַרְתִּי אֶת-בְּרִיתִי יַעֲקֹב וְאֵף אֶת-בְּרִיתִי יִצְחָק וְאֵף אֶת-בְּרִיתִי אַבְרָהָם אֲזָכֹר וְהָאֶרֶץ אֲזָכֹר: וְהָאֶרֶץ תַּעֲזֹב מֵהֶם וְתִרְץ אֶת-שְׁבֹתֶיהָ בְּהַשְׁמָה מֵהֶם וְהֵם יִרְצוּ אֶת-עוֹנֵם יַעֲן וּבִיעֵן בְּמִשְׁפָּטֵי מֵאָסוּ וְאֶת-חֻקֹּתַי גָּעְלָה נַפְשָׁם: וְאֶף-גַּם-זֹאת בְּהִיּוֹתֶם בְּאֶרֶץ אֲיִבֵיהֶם לֹא-מֵאֲסָתִים וְלֹא-גָעְלָתִים לְכַלְתֶּם לְהַפִּיר בְּרִיתִי אִתְּם כִּי אֲנִי יִקְוֶה אֱלֹהֵיהֶם: וְזָכַרְתִּי לָהֶם בְּרִית רֵאשִׁינִים אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי-אִתְּם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְעֵינֵי הַגּוֹיִם לְהִיּוֹת לָהֶם לְאֱלֹהִים אֲנִי יִקְוֶה: (ויקרא פרק כו לט - מה)

משמעות הפסוקים שאם יגלו ישראל צריך סדר הגאולה להיות קודם כל 'אז יכנע לבכם הערל ואז ירצו את עונם' ואח"כ 'והארץ תעזב מהם ותרץ את שבתתיה'. ואז 'וזכרתי את בריתי'. דהיינו שכל עוד היתה אתם שכינה יכולה היתה א"י בסגולתה להביא לצמיחה רוחנית מחודשת. אבל טומאת מעשי העם שגרמו טומאה לארץ גרמה שהארץ הקיאה אותנו, ומאז אינה יכולה לשוב לתת לנו את כחה עד שתרצה את שבתותיה. לכן מהלך התקון צריך להתחיל בעם וע"י התורה. אמנם מעלת התורה יכולה להשפיע רק מבבל,

וליבמה? א"ל: אחיו נשא כותית ומת, ברוך המקום שהרגו, והוא ירד אחריו? אמר רב יהודה אמר שמואל: כשם שאסור לצאת מארץ ישראל לבל, כך אסור לצאת מבבל לשאר ארצות. רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו: אפילו מפומבדיתא לבי כובי. ההוא דנפק

בהיות שם רוב גדולי האומה, אבל מול ארצות אחרות בודאי שכחה של א"י עדיף, ואפילו אם רוב היושבים בה גויים הם. זו לענ"ד שטת רב יהודה.

אם נחזור לסוגיתנו, מתוך מהלך הסוגיה נראה שגם רבה ורב יוסף וכן אביי ורבא החזיקו בשטת רב יהודה. כך מתברר מתוך מאמרו של ר' אלעזר שיושבי א"י נשואי עוון, עליה אומר רבא שמדובר דוקא בסובלי יסורים, ולא בכל אחד. דהיינו נשיאת העוון אינה מסגולת הארץ ומעצם הישיבה בה, אלא דוקא באלה הקונים את א"י ביסורים. כך נתן גם להבין מדברי אביי על היוצאים מבבל שהיא מקום תורה, ומן החרם שהחרימו רבה ורב יוסף על היוצאים ממנה.

לעומת זאת ר' זירא סבר שדברי ירמיהו נאמרו כגזירה משמים ורק לדורו, ובדורם יש לשוב לא"י ולבנות שם את העם בתורתו. גזירות הרומאים מדור חורבן הבית, צרפו וזקקו את בני הדור שבארץ, ולא היו בהם פורקי עול חצופים כפי שהיו בתקופת ירמיה. לכן, יש לבנות את העם מתוך סגולת הארץ, שתרפא את העם דוקא מתוך למוד התורה בא"י. כשטתו סבר בודאי ר' אלעזר כפי הנלמד ממאמריו על הדר בא"י שהוא נשוא עוון, וממאמרו החריף בהמשך הסוגיה, שמתני חו"ל אינם חיים. ממהלך הגמ' ברור גם כן שר' אלעזר לא חזר בו למרות שר' אבא הציע פירוש אחר לפסוק. כך גם אפשר ללמוד ממאמרו שמתני חו"ל יכולים לזכות לתחיה"מ ואפילו צדיקים שבהם רק ע"י גלגול מחילות, ולא כל אחד זוכה לזה.

יתירה מזו. ר' אלעזר עצמו אומר שעמי הארצות אינן קמים לתחיה, ואינו מבאר מה דינם של ע"ה הגרים בא"י. כיון שאמר שכל הדר בא"י הוא נשוא עוון, אפשר לשמוע שאפילו אם הוא עם הארץ. הלוא בכרייתא נאמר שידור אדם בא"י אפילו בעיר של גויים, ולא בחו"ל בעיר של ת"ח. ז"א שהכח הסגולי של א"י עדיף מהכח הבחירי של למוד התורה. גם ר' חנינא שכנה את מעשה האיש שיצא לחו"ל לשאת אשה, כמי שנשא גויה, למרות שזה לכאורה מותר ממש ע"פ הדין, סובר בודאי כשטת ר' זירא ור' אלעזר. גם ר' יוחנן ור' ירמיה בר אבא האומרים שכל המהלך בא"י ד' אמות סוברים בודאי כר' אלעזר. הם אמנם מרחיבים את דבריו לא רק לגרים בה, אלא אפילו להולכים

מפומבדיתא לבי כובי, שמתיה רב יוסף. ההוא דנפק מפומבדיתא לאסתוניא, שכיב, אמר אביי: אי בעי האי צורבא מרבנן הוה חיי. רבה ורב יוסף דאמרי תרויהו: כשרין שבבבל - א"י קולטתן, כשרין שבשאר ארצות - בבל קולטתן. למאי? אילימא ליוחסין,

בה. על כן, אפשר להרחיב ולומר שגם רב יהודה יסכים למאמר זה, של זכות המהלך ד' אמות בא"י כי הרי אפשר להם לבני בבל לעלות לא"י להלך בה ד' אמות ולחזור.

מדברי רש"י בהמשך הסוגיה המסביר את אסור היציאה מבבל לארצות אחרות בהיותה מקום תורה, אפשר ללמוד שיש שתי משמעויות ליציאה מא"י. מצד אחד האסור לצאת בגלל סגולת הארץ, ומצד נוסף האסור בגלל עזיבת מקום תורה וקרבה לעבודת ד'. המאירי בפירושו ליציאה מבבל רואה בעצם מעלת א"י יותר את המעלה המעשית של קרבת לומדי תורה ושומרי מצוות, ופחות את המעלה הסגולית של הארץ הפועלת גם בלא זה. נראה שזו היתה גם הסבה שרוב יהודי בבל לא עלו בעלית זרובבל ועזרא ועל כך הלוא אמר ריש לקיש לרבה בר בר חנה (יומא ט ב) שבני בבל שנואים שלא עלו לא"י וגרמו לכך שלא שרתה שכינה בבית שני. מדרגה זו של מקום תורה היא כנראה המעלה עליה מדברים רב יהודה ואביי, שבזכות זה ישיבתה היא כמו א"י, ובזכות התורה שבה לא יעברו עליה חבלי משיח.

נראה לומר שאין מחלוקת בין חכמי ישראל על עצם סגולת הארץ הרוחנית, כפי שמלמדים הרמב"ן בפי' התורה, והרשב"א בתשובה אותה צטטנו לעיל. יש מהאחרונים שהרבו מאד לראות את השפעת הסגולה של הארץ, כמו בעל ההפלאה למשל, ויש שדברו על מעלת הארץ שמשפיעה בסגולתה בעיקר על פי מה שהדרים בה מסוגלים ומכינים את עצמם מקדושתה לקבל כדברי המהרש"א ובעל הפנ"י.

עוד יש לומר, כי המחלוקת הזאת ושטת רב יהודה כפי שנאמרה על בבל בהיותה מקום תורה מרכזי, ומופקדת בדברי הנביא על שמירת כלי הקדש ועולם התורה, רחוקה מלהיות הוכחה לתפיסה ה'חרדית' שהעתיקה אותה לאסור העליה לארץ עם תחית ישראל. גם פולין ורוסיה לא היו כבר מרכז עולם התורה כמו בבל, אפילו לשטתם, שהרי תנעות ההשכלה, גרמה נזקים קשים. כמוכן שעם חורבן עולם התורה באירופה וכנונו מחדש בא"י בודאי שאין לזה שום השוואה עם שטת רב יהודה, והמציאות התורנית של דורנו תוכיח לפחות למפרע.

והאמר מר: כל הארצות עיסה לארץ ישראל, וארץ ישראל עיסה לבבל! אלא לענין קבורה. אמר רב יהודה: כל הדר בבבל - כאילו דר בארץ ישראל, שנאמר: הוי ציון המלטי יושבת בת בבל. אמר אביי, נקטינן: בבל לא חזיא חבלי דמשיח, תרגמה: אהוצל דבנימין, וקרו ליה קרנא דשיזבתא².

2. ערך ישיבת א"י - מחלוקת ר' אלעזר ורבא

רש"י מפרש את מאמר ר' אלעזר כפשוטו. אפי' מי שקשה לו ישיבת הארץ 'אל יתרעם כי צר לו' כי בזכות הארץ, הוא זוכה לנשיאת עוון. ג"ל שצריך לדייק, שאין כונת ר' אלעזר לומר, שאין חשבון עוונות בא"י, כי זה כקושית הפנ"י על הגלות א"א לומר. כונת ר' אלעזר לומר שמדת 'נשא עון' האמורה ביג' מדות, גדולה במיוחד בא"י. ברור שאין מדה זו מכפרת ומוחקת הכל, אלא כפי חשבון יג' מדות הרחמים שנמסרו למשה.

את המאמר של רבא לרב אשי מסביר תלמיד הרשב"א שלדעתו הדר בא"י ומתיסר ביסורים, הוא נשוא עון, אבל אם סתם דר בה, לא. ממשיך את הרעיון הזה האלשיך הק' שאומר, שא"י נקנית ביסורים, ומי שקנה את א"י ממילא הרי הוא נשוא עון. באופן דומה מסביר הרד"ק בפ"י הפרשה שהפסוק מדבר על דורו של חזקיה, שסבל את מסע סנחריב עד מפלתו בליל הפסח, וכל ארץ יהודה חרבה על ידו מלבד ירושלים, שכיון שהם דבקו בחזקיה המלך שהחזירם בתשובה, הרי הם נשואי עון.

אמנם הרד"ק עצמו מסביר שיש מן החכמים שהסבירו את הפרשה באופן אחר, לימות המשיח, שאז יהיו נשואי עון, אבל אינו סובר כמותם בפשט הפרשה. יתכן, שפי' זה קשור לדרשת ר' אלעזר כאן, שעצם המגורים בא"י הופכים את הגרים בה לנשואי עון, ואם כן, גם לימות המשיח יזכו בזה, שמדה זו מסגולות הארץ.

בעל יפה עינים הראה מקום למדרש משלי (בובר פרשה יז) ושם נאמר: אמר ר' לוי כל הדר בארץ ישראל אפילו שעה אחת ומת בתוכה, מובטח לו שהוא בן העולם הבא, מאי טעמא 'וכפר אדמתו עמו' (דברים לב מג), אמר ר' נחמיה ארץ ישראל מכפרת על עונות מתיה. משם אפשר ללמוד שלא רק חיים שלמים בארץ מכפרים, אלא אפי' שעה אחת. אבל אין זו אותה מדרגה המופיעה במאמר הבא העוסק במי שקבור בארץ, אלא במי שחי בה, ואפילו אם חי בה שעה אחת ומת ונקבר בה. ברור שלשטה זו מדובר על ערכה הסגולי של הארץ, גם בלי לעסוק בערך מעשיהם של היושבים בארץ.

א"ר אלעזר: מתים שבחוץ לארץ אינם חיים, שנאמר: ונתתי צבי בארץ חיים, ארץ שצביוני בה - מתיה חיים, שאין צביוני בה - אין מתיה חיים. מתיב ר' אבא בר ממל: יחיו מתיך נבלתי יקומו, מאי לאו יחיו מתיך - מתים שבא"י, נבלתי יקומו - מתים שבחוץ לארץ, ומאי ונתתי צבי בארץ חיים? אנבוכד נצר הוא דכתיב, דאמר רחמנא: מייתנא

הדבר השני שיש ללמוד מהמאמר במדרש משלי הוא, שסגולת הארץ גורמת שהמתים יזכו בדין לאחר מיתתם, ועל כן הפסוק שמביא ר' לוי הוא הפסוק שמביא רב ענן במאמר הבא 'זכפר אדמתו עמו'. בדברי ר' נחמיה במדרש שם הדבר נאמר בפ"י שהכפרה היא בדין שלאחר מיתה, וכונתו שכל החי בה אפי" שעה אחת ונקבר בה יחיה לעוה"ב ומכאן גם לתחית המתים. אבל נראה לי שאין זו שטת ר' אלעזר, כי הוא מביא את הראיה לדבריו מהפס' בישעיה ש'העם השוכן בה נשוא עון' משמע בחייהם, ולא רק בדין לאחר מיתה. מול ההבנה הזאת בסגולת א"י בהמשך המאמר במדרש מבאר ר' אבהו שרשעים שבא"י אינם זוכים לכפרה, וא"כ סגולת הארץ לשטתו מועילה רק לצדיקים, שהם לאחר מיתתם יזכו לעוה"ב ולתחה"מ.

הפנ"י גם הוא מתקשה להבין את סגולת הארץ כדבר מוחלט, ומעמיד את מאמר ר' אלעזר במי שיושב בה מתוך הכרת ערכה ומצותה. אמנם בסיום דבריו, הוא מרחיב את התנאי לזכות בסגולה זו, לכל מי שאינו חוטא מתוך מחשבה שא"י תכפר לו. נראה שגם הוא מבין, שאם אדם ממילא עושה מצוות בא"י, אין בדברי ר' אלעזר חדוש גדול, וממילא צריך להרחיב את משמעות מאמרו. גם היעב"ץ מביא שני פירושים על מאמר זה המרחיבים גם הם את ערך סגולת הארץ. הפי' הא' שא"י מכפרת בזמן הבית ע"י הקרבנות, ז"א שסגולת הארץ קשורה לשלמות מצבם של ישראל בבהמ"ק ובקרבנות. הפי' הב' שמי שעלה לארץ, עונות שהיו לו בחו"ל נמחקו בזכות עליתו. זו אם כן סגולה הפועלת מתוך מעשה העליה עצמו, אבל לא בהכרח מתמידה לעצם החיים בארץ. נראה שנכון להבין שכל המאמרים בסגולת הארץ מציינים למעשה מדרגות שונות בסגולתה, ואינם מעמידים את המאמר באופן החלטי, וממילא לא מחלוקת עקרונית ישנה בין החכמים העוסקים בביאור מעלתה, אלא בירורים על מדרגות בגלוי סגולתה וקדושתה.

בדיוק לשון הגמ' 'אמר ליה רבא לרב אשי' צריך להעיר, שרבא לא ראה את רב אשי שהרי כשמת רבא נולד רב אשי. אפשר שמדובר ברבא אחר ואולי ברבא זוטא (אולי הקטן לעומת רבא הגדול) שהיה חברם של רבינא ורב אשי.

עלייהו מלכא דקליל כי טביא! א"ל: רבי, מקרא אחר אני דורש: נותן נשמה לעם עליה ורוח להולכים בה. ואלא הכתיב נבלתי יקומון! ההוא בנפלים הוא דכתיב. ורבי אבא בר ממל, האי נותן נשמה לעם עליה מאי עביד ליה? מיבעי ליה לכדרבי אבהו, דאמר ר' אבהו: אפילו שפחה כנענית שבא"י - מובטח לה שהיא בת העולם הבא, כתיב הכא: לעם עליה, וכתיב התם: שבו לכם פה עם החמור - עם הדומה לחמור. ורוח להולכים בה - א"ר ירמיה בר אבא א"ר יוחנן: כל המהלך ארבע אמות בארץ ישראל - מובטח לו שהוא בן העולם הבא. ולר' אלעזר, צדיקים שבחוץ לארץ אינם חיים? אמר רבי אילעא: ע"י גלגול. מתקיף לה ר' אבא סלא רבא: גלגול לצדיקים צער הוא! אמר אביי: מחילות נעשות להם בקרקע. ונשאתני ממצרים וקברתני בקבורתם - אמר קנא: דברים בגו, יודע היה יעקב אבינו שצדיק גמור היה, ואם מתים שבחוצה לארץ חיים, למה הטריח את בניו? שמא לא יזכה למחילות. כיוצא בדבר אתה אומר: וישבע יוסף את בני ישראל וגו', א"ר חנינא: דברים בגו, יודע היה יוסף בעצמו שצדיק גמור היה, ואם מתים שבחוצה לארץ חיים, למה הטריח את אחיו ארבע מאות פרסה? שמא לא יזכה למחילות³

בדרך כלל הוא נקרא רבה זוטא אבל בבכורות (לו ב) נקרא רבא זוטי. היעב"ץ העיר שאולי צריך לגרוס 'א"ל רבא לרב אסי' או 'רבינא' ולא 'רבא' וכך היא הגיר' בעיני יעקב.

3. מעלת הקבורה בארץ - הסכמת החכמים

דרשת רב ענן מלמדת שאדמת א"י לא רק מכפרת, אלא מכפרת כמו מזבח, לכן הוא מביא את הפסוק 'מזבח אדמה'. המהרש"א מוסיף, שבזה שאדם נקבר בא"י הוא חוזר למקום יצירתו של אדם הראשון, שנברא ממקום המזבח שבהר הבית. בקבורה כל אדמת א"י כמעלת מקום המזבח לאדם. אדם הראשון נברא ממקום כפרתו, דהיינו ממקום שאליו הוא עתיד לחזור, שהקבורה מכפרת על האדם. הגמ' המצטטת את הפסוק 'מזבח אדמה' מתכוונת לדעת המרש"א לכלול בזה את הלמוד 'ממקום כפרתו נברא'. ז"א שכיון שכל אדמת א"י היא מקום השראת שכינה, הרי היא כמעלת המזבח. אפשר שזה קשור למדרש האומר שמתחלה היתה כל א"י ראויה לשכינה עד שנבחרה ירושלים (תנחומא בא ה).

נראה עוד לומר, שגם לחכמי בבל שסברו כרב יהודה היה ברור שלפחות ראוי להקבר בא"י. דהיינו גם הם חששו שלא כל אחד יזכה לגלגול מחילות. לכן

שלחו ליה אחוהי לרבה: יודע היה יעקב שצדיק גמור היה וכו', אילפא מוסיף בה דברים: מעשה באחד שהיה מצטער על אשה אחת וביקש לירד, כיון ששמע כזאת גלגל בעצמו עד יום מותו, אף על פי שחכם גדול אתה, אינו דומה לומד מעצמו ללומד מרבו; וא"ת, אין לך רב! יש לך רב, ומנו? רבי יוחנן; ואם אין אתה עולה, הזהר בשלשה

אמרו רבה ורב יוסף שכשרים שבבבל א"י קולטתם לאחר מיתה. כך אפשר גם להבין את מנהגו של עולא שהיה מגיע תדיר לא"י, כיון שרצה לזכות למעלת א"י לכל הפחות במיתתו. למרות זאת, לא זכה למות בארץ, וכשהביאו את ארונו קונן עליו ר' אלעזר 'אנת עולא על אדמה טמאה תמות'. אפשר שבטוי יוצא דופן זה מפיו של ר' אלעזר יצא, דוקא מפני שהכיר בעולא, שחבב מאד את סגולת א"י, והתאמץ לזכות לכל הפחות למות בה, אבל דוקא הוא לא זכה לכך. נראה שאותם חכמים שמחד הכירו מאד במעלת א"י ומאידך חששו או סברו כדברי רב יהודה, נסו להשיג לכל הפחות את מעלת הארץ במיתתם. עליהם אמר ר' אלעזר שאינו דומה קולטתו מחיים לקולטתו לאחר מיתה.

הפסוק בו משתמש ר' אלעזר בקוננו על עולא לקוח מנבואה זו שנאמרה ע"י עמוס על אמציה כהן בית אל. בפסוק מודגש שכהן בית אל בזמן ירבעם השני מלך ישראל, שרדף את עמוס על נבואותיו ולא רצה לשמוע את דבר ד' מפיו, שימות על אדמה טמאה, מפני שהוא מונע את הגעת דבר ד' אל אנשי בית אל וממלכת ישראל.

ר' אלעזר היה תלמיד שמואל בבבל (עירובין סו א) ועלה לא"י עד שנעשה ראש הישיבה אחרי ר' יוחנן, ואם כך הוא היה מיצר על כך, שהוא הספיק לעלות לא"י בחייו, אבל עולא לא זכה, ורק ארונו בא להקבר בארץ. זו כנראה גם כונתו של תלמיד הרשב"א. בטוי מיוחד מאד מופיע בירושלמי על ספור מיתתו וקבורתו של עולא. בעל יפה עינים מציין למאמר זה שם (כתו' יב' ג) ובו נאמר שעולא הרגיש שהוא עומד למות בבבל, וכשהבטיחוהו להעלות את ארונו לארץ בכה על כך ואמר: ומה הנייה אית לי ואנא מוכד מרגליתי גוא ארעא מסאבתה לא דמי הפולטה לחיק אמו לפולטה בחיק נכריה. דהיינו ששעת המיתה בא"י קובעת דרגת טהרה גדולה לנשמת הנפטר. לפי הירושלמי עולא עצמו אמר את המאמר 'אינו דומה קולטתו מחיים' וכו' אם כי בלשון שונה. לא 'קולטתו' והכוונה את גופתו עם נשמתו או בלעדיה, אלא 'פולטתה' והכוונה את נשמתו.

דברים: אל תרבה בישיבה - שישיבה קשה לתחתוניות, ואל תרבה בעמידה - שעמידה קשה ללב, ואל תרבה בהליכה - שהליכה קשה לעינים, אלא שליש בישיבה, שליש בעמידה, שליש בהילוך, כל ישיבה שאין עמה סמיכה - עמידה נוחה הימנה. עמידה ס"ד? והאמרת: עמידה קשה ללב! אלא, ישיבה [דף קיא עמוד ב] שאין בה סמיכה - עמידה שיש בה סמיכה נוחה הימנה. וכן אמרו, יצחק ושמעון ואושעיא אמרו דבר אחד: הלכה כר' יהודה בפרדות; דתניא, רבי יהודה אומר: פרדה שתבעה, אין מרביעין עליה לא סוס ולא חמור אלא מינה. אמר רב נחמן בר יצחק: יצחק - זה רבי יצחק נפחא, שמעון - זה ר"ש בן פזי, ואמרי לה ר"ל, אושעיא - זה רבי אושעיא ברבי⁴.

4. אגרת האחים לרבה

מעשה זה באחיו של רבה משונה וצריך להבינו. לכאורה אם רבה סובר כרב יהודה שאסור לעלות מדוע הפצירו בו? האם הפצרתם תשנה את דעתו! אלא מכאן, שמה שאומרת הגמ' ששלחו לו, אינם דברי הפצרה סתם, אלא יסודות הלכתיים ורוחניים שאמורים לשנות את דעתו. כיון שכך צריך להבין מה משמעותם. ברור גם כן, שאינם סבורים לומר לו שר' יוחנן או אמוראי א"י האחרים גדולים מרב יהודה ולפיכך הוא צריך לשמוע לשטתם. אילו היה זה כך, היו פותחים את האגרת אליו בר' יוחנן שהוא גדול שבא"י. אבל ענין זה מופיע רק בהמשך! גם סדר הדברים המופיע סוגיה אינו ברור. בתחלה יעקב הצדיק, לאחר מכן מאמרו של אילפא על ירידה מהארץ על מנת לשאת אשה, לאחר מכן הדיון על הגדלת תורתו של רבה, לאחר מכן הדרכת הזהירות על החיים בבבל בענין ההליכה, העמידה והישיבה ולבסוף ענין פרדה שתבעה והחכמים שהורו כר' יהודה.

נראה ששטת רבה שונה היתה מרב יהודה. מה ששמענו מדבריו בסוגיה הוא שאין לצאת מבבל לשאר ארצות, אבל לא שאסור לצאת מבבל לא"י. לא רק זה, גם בבבל עצמה אסור לצאת ממקום של תורה למקום שאין בו תורה, לכן אסר לצאת מפומבדיתא לבי כובי. מכאן שלא חשש ל'בבלה יובאו' או שסבר שזה רק בבית ראשון, או אפילו שזה בכלי שרת ולא באלה הרוצים לעלות ביחידות. מכאן, שכל החשש שלו היה מפני שתחלש תורתו, שהרי היה בבבל ראש ישיבה. דהיינו שאת האגרת שלחו לו אחיו לאחר שנתמנה כבר ראש ישיבה כדברי רש"י. לכן אמרו לו שאינה דומה תורתו כשהוא ראש ישיבה בבבל, לתורה שילמד מר' יוחנן, שע"י זה תגדל תורתו יותר. משום כך חשוב היה להם לומר שיש חכם גדול בא"י. אמנם יש להקשות שר' יוחנן עצמו כבר

אמר ר' אלעזר: עמי הארצות אינן חיים, שנאמר: מתים כל יחיו וגו'. תניא נמי הכי: מתים כל יחיו - יכול לכל? ת"ל: רפאים כל יקומו, במרפה עצמו מדברי תורה הכתוב מדבר.

נפטר אז, אבל תורתו היתה קימת אצל ר' אלעזר, אם כי הוא לא הוזכר באגרת שלהם כלל.

שתי הלכות מופיעות בסוגיה זו; היציאה מא"י לגולה לשאת אשה, וסוגית חוששין לזרע האב בהרבעת פרדה. השייכות העקרונית של היציאה לשאת אשה לנושא ברורה, אבל הקשר לאגרת האחים לרבה אינו ברור כלל. ההלכה בהרבעת פרדה לכאורה אינה קשורה כלל, והובאה אולי רק כדי לומר לרבה שיש חכמים גדולים בא"י ועובדה שהורו הלכה בסוגיה מסובכת. על כן תורתו לא תפגע מעליה לארץ. בכל אופן קשה מאד להבין מדוע הוזכרה דוקא הלכה זו בענין. אפשר היה לומר שג' חכמים גדולים בא"י הורו הלכה בסוגיה קשה. הענין לא הובא כאילו גדולת החכמים היא העיקר, אלא עצם פסיקם בהלכה זו היא העיקר. צריך לציין כי הם פסקו בענין זה כר' יהודה בנגוד לדעת חכמים מה שכנראה מעורר איזה חדוש, שלא פסקו כאן כרבים אלא כיחיד.

נראה לי שצריך להסביר סוגיה זו כך. מיד אחרי הבאת הסבר המעשה של יעקב אבינו וחששו שלא יזכה למחילות, מובא ספור המעשה שספר אילפא, ופתיחת הענין היא במלים 'אילפא הוסיף בה'. פי' שאילפא הוסיף על המאמר בענין יעקב אבינו את הספור ההוא. על כן צריך להבין את הקשר לא רק לאגרת של האחים, אלא גם לענין יעקב. את הספור על אותו אדם יש להבין כפי שמתברר גם לגבי היבמה. היא לא היתה מוכנה לעלות לארץ, ועל כן לא יכול היה לכופה, שהרי לא היתה נשואה לו עדין. ברור שאותו אדם הצטער וסבל מאד.

[בענין היבמה רציתי להשלים את הדברים הבאים: על פי דברי התוס' (ע"ז יג.) והכס"מ בהלכות מלכים (פ"ה הל"ט) צריך לומר שהאשה לא רצתה לעלות לארץ, ועל כן היה ברור, שאם ישא אותה לאשה יצטרך לירד אחריה. אבל קשה, שגם אם נאמר, שההיתר לצאת הוא על דעת לחזור, אבל כל זה כשאפשר. כמו פרנסה, שכל זמן שאינו מוצא בארץ רשאי לצאת, ואם ימשך בימיו הדבר שנים, אינו חייב לחזור, הגם שיצא על דעת לחזור. אבל ע"פ דברי התוס' שבאשה הקלו רק על מנת לחזור, צריך לומר, שכיון שיכול לכופה, התירו לו לצאת רק אם תסכים מראש לעלות. אם מתחלה אינה מוכנה להנשא

א"ל ר' יוחנן: לא ניחא למרייהו דאמרת להו הכי, ההוא במרפה עצמו לעבודת כוכבים הוא דכתיב! א"ל: מקרא אחר אני דורש, דכתיב: כי טל אורות טליך וארץ רפאים תפיל,

לו אלא על דעת שירד אסור לצאת. יוצא שאסור יציאה מא"י שהוא מדרבנן כמו שמוכח מהגמ' בע"ז דוחה מצות פר"ו דאורייתא. לכאורה כך מוכח גם מסוגיתנו שלא התיר ר' חנינא לצאת ליבם למרות שזו מצוה דאורייתא. אם כן העמידו חכמים את דבריהם במקום של תורה בשב ואל תעשה. למדנו מזה עד כמה חמורה היתה בעיניו של ר' חנינא היציאה מהארץ, עד שהעמידו את דבריהם גם במקום מצות פרו ורבו. הדברים מתחברים למה שיעלה בהמשך הסוגיה בענין ערך החיים בא"י.

התאור של הצער נאמר במלים 'גלגל בעצמו'. מה פי' בטוי זה? מצאנו לשון זו במספר מקומות בבבלי. בענין עבד כנעני, שהאדון מנסה להשפיע עליו שיסכים להמול, ובינתים 'מגלגל עמו' מתנהל אתו יב' חדש מתוך תקוה שיסכים (יבמות מח.) כמו כן בבקשת רחמי ד' על ישראל, שגם אם אינם ראויים לזה מצד מדת הדין, ימצא הקב"ה מקום להביא עלינו רחמים 'לגלגל עלינו' ממדה של חסד. למעשה גם כאן, זהו בטוי של התנהלות שאינה ראויה מעיקר הענין (פסחים פז א). כך גם בכתובות בספור על התנהלות שאינה נכונה בהכנסת אורחים, במי שלא היה רגיל והאכילו אותו עדשים עד שמת (כתובות סז ב). כך גם בענין הבטוי גלגול שבועה, שענינו שאע"פ שהנתבע אינו חייב להשבע, מגלגלים עליו שבועה ע"י טענה משפטית אחרת. נמצא ש'גלגל בעצמו' הכוונה, שהיה דוחה את ענין הירידה מהארץ כל פעם בטענה אחרת, כדי שירגע צערו, אלא שצערו לא חלף, וסבל אותו עד מותו. ז"א אותו אדם העדיף לסבול את צערו על בדידותו, כדי שלא ירד מהארץ. ההקשר לענין יעקב ע"י אילפא מסביר, שלא רצה לסבול צער גלגול מחילות. לכן משתמש אילפא באותם בטויים; צער וגלגול. דהיינו שרצו אחיו של רבה לאמר לו, שגדול הוא צער גלגול מחילות, עד שאותו אדם העדיף לסבול את צער הבדידות על פניו. בתוספת ספור זה רצו לחזק אצל רבה את החיוניות של העליה כדי למנוע מעצמו צער בעתיד.

לגבי מקומה של התורה בשקולו של רבה, נראה לי להעיר, שענין זה לא רק שימש כהסבר של רבה להמנע מלעלות, אלא שימש דוקא את האחים. הרי פתיחת הענין היא במלים 'אע"פ שחכם גדול אתה, אינו דומה לומד מעצמו ללומד מרבו'. ז"א אחיו של רבה סברו שדוקא בגלל תורתו חשוב שיעלה

כל המשתמש באור תורה - אור תורה מחייהו, וכל שאין משתמש באור תורה - אין אור תורה מחייהו. כיון דחוייה דקמצטער, א"ל: רבי, מצאתי להן תקנה מן התורה, ואתם

לארץ. הם סברו שבבבל אין עוד כמותו ומשום כך אין תורתו מתגדלת יותר, ודוקא בארץ היא תתעלה. הדברים קשורים אולי גם להבדל המובא בגמ' בין ת"ח שבבבל ואלה של א"י. אלה 'מנעימים זה לזה בהלכה', ואלה 'חובלים' (סנהדרין כד.).

במאמר הדין בענין העמידה, הישיבה וההליכה יש מקום לחקור יותר מה מושגים אלה אומרים בדברי אגדה (יש מן האחרונים שדנו בזה באופנים שונים); (למשל החתם סופר). מכל מקום נראה לי לומר, שבא"י יש בריאות טבעית גדולה יותר המאפשרת לאדם להתנהל כפי הצורך. מה שאין כן בחו"ל. שצריך להקפיד יותר בהתנהלות האדם, מפני שהמקום מסוגל יותר לחולי. ממילא עמל גדול וישיבה ממושכת על למוד התורה, עלולה להחליש את ת"ח שבבבל, יותר מאשר בא"י. אוריה בריא, ואפשר לשקוע כאן בתורה בלי חשש של פגיעה בבריאות הגוף.

בענין ההלכה על הרבעת פרידה, אומר רש"י (בשטמ"ק) שרבה עצמו שאל אותם מי מחכמי א"י פסק כר' יהודה שחוששין בפרדה לזרע האב. אפשר להבין שאין קשר בין המאמרים וזהו ענין הלכתי בלבד. אבל בלי לשנות מדברי רש"י נראה לי להסביר שהענין אכן קשור מאד. הגמ' בב"מ (פה.) מספרת על ר' זירא שכאשר עלה לא"י ישב מאה תעניות כדי שישכח את התלמוד שלמד בבבל. רש"י שם מסביר על פי הגמ' הדורשת את השמות 'נעם' ו'חובלים' לתלמידי חכמים שבא"י ושבבבל, שר' זירא רצה לשכוח את תלמודו שלמד בבבל, שכן עסקו שם בקושיות רבות, ונשאר בספקות מחמתן. לעומת זאת בתלמודה של א"י ישבו את הסוגיות, והבהירו אותן. המהרש"א במקום מסביר שגם בא"י עסקו בקושיות, אבל השתדלו לתת מקום לסברת החולקים, וע"כ, ישבו את הסוגיות. בבבל נסו בעיקר לדחות את דברי החולקים מהלכה, ולא לישבם באוקימתות ותירוצים. גם אם צריך להבין פירוש זה בעומק, ולא לחשוך באמוראים בעלי הגמ' שפשוט לא היו שלמים במידות, הלוא היו ענקים בתורה, ואת מימיהם אנו שותים, ברור שר' זירא הרגיש שהתורה שלמד בבבל מפריעה לו, כשרצה להמשיך את למודו כאן בארץ, עד כדי כך שהתענה כדי לשכחו.

הדבקים בה' אלהיכם חיים כולכם היום - וכי אפשר לדבוקי בשכינה? והכתיב: כי ה' אלהיך אש אוכלה! אלא, כל המשיא בתו לתלמיד חכם, והעושה פרקמטיא לתלמידי

מכאן נראה להסביר לענ"ד כי רבה בקש לברר אם יעלה מדי פעם לא"י ללמוד, ויחזור לבבל, האם ע"י כך יקל עליו להגדיל את תורתו במשא ומתן עם חכמי א"י. על כך ענו לו אחיו במשל מסוגית הרבעת הפרדה. בגלל החשש לזרע האב בפרדה, אין מרביעין עליה לא סוס ולא חמור, ז"א אי אפשר יהיה לחבר בין תורת א"י לתורת ח"ל מפני שהן שני מינים שהם כלאים זב"ז. ואין ברירה אלא להרביע עליה פרד. הפרד אמנם יעלה עליה, אבל לא יצליח להוליד. אם כן, לא תהיה תוצאה של ממש שהרי הפרדה לא תתעבר, ז"א תורה כזאת הפוסעת בשתי הסעיפים היא תורה מעורבת, שאינה יכולה להפרות את תורתו. בזה רמזו לו, שכחות הנפש שלו לא יוכלו לעמוד בשנוי המקום חליפות, ותורתו לא תוכל להתגדל כך. אמנם יש לתמוה מדוע בקשו לרמוז לו על הענין במשל מהלכות הרבעה בבע"ח שנראה רחוק מאד? אפשר שכוננו לומר, שהענין אינו תלוי בצד הרוחני העליון, ולא בצד השכלי הנתון יותר לשליטת האדם, אלא שכחות הנפש הטבעיים לא יעמדו בשנוי המקום ויטרידו אותו בלמודו עד כדי שלא יוכל לחדש דברים בתורה, ועל כן דברו על כחות חייתיים.

אחרי ענין האגרת מביאה הגמ' את דברי רב נחמן בר יצחק המזהה את החכמים שעסקו בסוגיה זו של 'חוששין לזרע האב' שהם ר' יצחק נפחא, ר' שמעון בן פזי, ור' אושעיא ברבי. אפשר להבין שזה המשך לדברי אחיו של רבה שהפציו בו לעלות לארץ, ומסרו לו שיש חכמים גדולים בא"י כר' יוחנן, וכאן מוסיפים גם את שלשת החכמים הגדולים הללו מחכמי א"י, שמדבריהם אפשר ללמוד גם כן בעקיפין את הקושי לחבר באופן קבוע בין שני התלמודים. על כן, לא היתה לרבה אחיהם סבה נכונה לדעתם להמנע מלעלות לארץ.

בזה מתברר המאמר העוסק בערכה של א"י באופן יסודי ועמוק מאד. הנקודה הראשונה היא תחית המתים שבשבילה ראוי רבה שיעלה. הנקודה השניה היא תורתו של רבה שדוקא בא"י תתעלה יותר. השלישית עוסקת בבריאות כחות הגוף, והרביעית בכחות הנפש. בעצם כל ארבע הנקודות קשורות ליסוד אחד המופיע בסוגיה רחבה זו פעמים הרבה. ארץ ישראל היא ארץ החיים. בין במה שקשור לגוף, ולנפש, בין במה שקשור ללמוד התורה, ובין במה שקשור לתחית המתים.

חכמים, והמהנה תלמידי חכמים מנכסיו, מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה. כיוצא בדבר אתה אומר: לאהבה את ה' אלהיך ולדבקה בו - וכי אפשר לאדם לידבק בשכינה? אלא, כל המשיא בתו לתלמיד חכם, והעושה פרקמטיא לתלמידי חכמים, והמהנה תלמידי חכמים מנכסיו, מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה⁵.

5. תורה, א"י וחיי נצח

הגמ' ממשיכה לפרוש את משנת ר' אלעזר ועוברת לעסוק בתחית המתים. כשם שכל אדם מישראל שגר בא"י מקיים את המצוה של ישיבת הארץ עליה נאמר שהיא שקולה ככל המצוות, וזוכה לחיי נצח, כך גם העוסק בתורה, המביא לעולם מטל חיי הנצח של התורה, זוכה אף הוא להמשך חיי נצח. מכאן אפשר להבין שתחית המתים היא המשך של מעשי האדם בעוה"ז. במדה שזכה לגלות חיי נצח בעוה"ז כך יזכה להמשך חיים אלו בתחית המתים. המאירי מדגיש שיש מדרגות גם בתחית המתים, וכל אחד זוכה על פי מעלתו. לפי דבריו ברור שגם אם מעלת הדר בא"י מזכה אותו לתחית המתים, אם הוא אף עוסק בתורה, מעלתו גדולה הרבה יותר.

בעל הפנ"י מסביר כי כל מי שיש לו חלק בלמודו של ת"ח מדבק בשכינה על ידי כך. על כן המשיא בתו, והמפרנסו יש לו חלק בתורה כמעשה זבולון ויששכר. בעל ההפלאה מוסיף, שכל זה אפשרי מצד שישראל הם גוף אחד 'חיים כלכם היום' ועל כן ת"ח הם בחזקת הראש של האומה, ומכיון שכך, כל האיברים מדובקים גם הם באור חיי התורה שהוא אור נצחי.

אין הגמ' מבררת בפירוש את היחס בין תלמוד תורה מצד עצמו, לבין החיים בא"י בלא למוד תורה. מחד אמר ר' אלעזר שכל הדר בא"י הרי הוא נשוא עוון, מכאן אפשר להבין שיזכה גם לתחית המתים. כך אומר גם המאירי כאן. אבל לפי זה יוצא שכל הדיון על עמי ארצות שלא יזכו לתחה"מ אינו אלא בעמי ארצות שבחו"ל. גם מדברי הגמ' למעלה בענין מתים שבחו"ל המבררת את שטתו של ר' אבא בר ממל בענין הפסוק 'נותן נשמה לעם עליה רוח להולכים בה' מתברר כך. הלוא הגמ' מחד מביאה את דברי ר' אבא שדורש את ראשית הפסוק בשפחה כנענית שבא"י, שגם היא תזכה לתחה"מ, ומשלימה את הבנת החלק השני של הפסוק בדברי ר' יוחנן שכל המהלך ד' אמות בא"י יזכה לעוה"ב. משמע שהזוכה לעוה"ב יזכה גם לתחה"מ. אלא אם נחלק בין 'נותן נשמה' הרומז לתחית המתים לבין 'רוח להולכים בה' הרומז דוקא לעוה"ב. נראה שתשובת השאלה היא בדברי המאירי עצמו המסביר שגם אם אדם הדר

א"ר חייא בר יוסף: עתידין צדיקים שמבצבצין ועולין בירושלים, שנאמר: ויציצו מעיר כעשב הארץ, ואין עיר אלא ירושלים, שנאמר: וגותי אל העיר הזאת. וא"ר חייא בר יוסף: עתידים צדיקים שיעמדו במלבושיהן, ק"ו מחטה: מה חטה שנקברה ערומה יוצאה בכמה לבושיין, צדיקים שנקברו בלבושיהן על אחת כמה וכמה. וא"ר חייא בר יוסף: עתידה א"י שתוציא גלוסקאות וכלי מילת, שנאמר: יהי פסת בר בארץ. ת"ר: יהי פסת בר בארץ בראש הרים - אמרו: עתידה חטה שתתמר כדקל ועולה בראש הרים; ושמא תאמר, יש צער לקוצרה? תלמוד לומר: ירעש כלבנון פרו, הקדוש ברוך הוא מביא רוח מבית גנזיו ומנשבה עליה ומשרה את סלתה, ואדם יוצא לשדה ומביא מלא פיסת ידו, וממנה פרנסתו ופרנסת אנשי ביתו. עם חלב כליות חטה - אמרו: עתידה חטה שתהא כשתי כליות של שור הגדול; ואל תתמה, שהרי שועל קינן בלפת, ושקלוהו ומצאו בו ששים ליטרין בליטרא של צפורי. תניא, אמר רב יוסף: מעשה בשיחין באחד שהניח לו אביו שלשה בדי חרדל, ונפשח אחד מהן ונמצאו בו תשעה קבין חרדל, ועציו סיככו בו סוכת יוצרין. אמר ר"ש בן תחליפא: קלח של כרוב הניח לנו אבא, והיינו עולים ויורדים בו בסולם. ודם ענב תשתה חמר - אמרו: לא כעולם הזה העולם הבא, העולם הזה - יש בו צער לבצור ולדרוך, העולם הבא - מביא ענוה אחת בקרון או בספינה ומניחה בזוית ביתו, ומספק הימנה כפטום גדול, ועציו מסיקין תחת התבשיל, ואין לך כל ענבה וענבה שאין בה שלשים גרבי יין, שנא': ודם ענב תשתה חמר, אל תקרי חמר אלא חומר. כי אתא רב דימי אמר, מאי דכתיב: אוסרי לגפן עירה? אין לך כל גפן וגפן שבא"י שאין צריך עיר אחת לבצור, ולשורקה בני אתונו - אין לך כל אילן סרק שבא"י שאינו מוציא משוי שתי אתונות; ושמא תאמר, אין בו יין? ת"ל: כבס ביין לבושו; ושמא תאמר, אינו אדום? ת"ל: ודם ענב תשתה חמר; ושמא תאמר, אינו מרוה? ת"ל: סותה; ושמא תאמר, אין בו טעם? ת"ל: חכלילי עינים מיין, כל חיך שטועמו אומר לי, לי; ושמא תאמר, לנערים יפה ולוקנים אינו יפה? ת"ל: ולבן שנים מחלב, אל תיקרי לבן שינים אלא לבן שנים. פשטיה דקרא במאי כתיב? כי אתא רב דימי אמר, אמרה כנסת ישראל לפני הקדוש ברוך הוא: רבוננו של עולם, רמוז בעיניך דבסים מחמרא, ואחוי לי שיניך דבסים מחלבא. מסייע ליה לר' יוחנן, דאמר ר' יוחנן: טוב המלכין שינים לחבירו

בא"י יזכה לתחה"מ בכל אופן אם הוא עם הארץ, מדרגתו בתחיה נמוכה מאד, ואינה נחשבת לעומת מי שעסק בתורה. מכאן שאם כי מדובר במדרגות שונות, אולי באמת בהקשר של 'נשמה' ו'רוח' אבל בכל אופן הזכות בעוה"ב ובתחה"מ היא אחת.

יותר ממשקו חלב, שנאמר: ולבן שנים מחלב, אל תקרי לבן שינים אלא לבון שינים. רב חייא בר אדא מקרי דרדקי דר"ל הוה, איפגר תלתא יומי ולא אתא. כי אתא, א"ל: אמאי איפגרת? א"ל: דלית אחת הניח לי אבא, ובצרתי ממנה יום ראשון ג' מאות אשכולות אשכול לגרב, יום שני בצרתי ג' מאות אשכולות שתי אשכולות לגרב, יום שלישי בצרתי ממנה ג' מאות אשכולות שלש אשכולות לגרב, והפקרתי יותר מחציה. א"ל: אי לאו דאיפגרת הוה עבדא טפי. רמי בר יחזקאל איקלע לבני ברק, חזנהו להנהו עיזי דקאכלן תותי תאיני, וקנטיף דובשא מתאיני וחלבא טייף מנייהו ומיערב בהדי הדדי, אמר: היינו זבת חלב ודבש. א"ר יעקב בן דוסתאי: מלוד לאונו שלשה מילין, פעם אחת קדמתי בנשף, והלכתי עד קרסולי בדבש של תאינים. אמר ר"ל: לדידי חזי לי זבת חלב ודבש של צפורי, והוי שיתסר מילין אשיתסר מילין. אמר רבה בר בר חנה: לדידי חזי לי זבת חלב ודבש של כל ארץ ישראל, [דף קיב עמוד א] והויא כמבי מיכסי עד אקרא דתולבנקי, כ"ב פרסי אורכא ופותיא שיתא פרסי. רבי חלבו ור' עזירא ור' יוסי בר חנינא איקלעו להווא אתרא, אייתו קמייהו אפרסקא דהוה כאילפס כפר הינו, ואילפס כפר הינו כמה הוי? ה' סאין, אכלו שלישי והפקירו שלישי ונתנו לפני בהמתן שלישי. לשנה איקלע ר' אלעזר להתם ואייתו לקמיה, נקטו בידיה ואמר: ארץ פרי למלחה מרעת יושבי בה. רבי יהושע בן לוי איקלע לגבלא, חזנהו להנהו קטופי דהוו קיימי כי עיגלי, אמר: עגלים בין הגפנים? אמרו ליה: קטופי נינהו, אמר: ארץ, ארץ, הכניסי פירותיך, למו את מוציאה פירותיך, לערביים הללו שעמדו עלינו בחטאתינו? לשנה איקלע ר' חייא להתם, חזנהו דהוו קיימי כעזי, אמר: עזים בין הגפנים? אמרו ליה: זיל, לא תעביד לן כי חברך. תנו רבנן! בברכותיה של ארץ ישראל - בית סאה עושה חמשת ריבוא כורין, בישיבתה של צוען - בית סאה עושה שבעים כורין; דתניא, אמר רבי מאיר: אני ראיתי בבקעת בית שאן בית סאה עושה שבעים כורין, ואין לך מעולה בכל ארצות יותר מארץ מצרים, שנאמר: כגן ה' כארץ מצרים, ואין לך מעולה בכל ארץ מצרים יותר מצוען, דהוו מרכו בה מלכים, דכתיב: כי היו בצוען שריו, ואין לך מרשים בכל א"י יותר מחברון, דהוו קברי בה שיכבי, ואפילו הכי חברון מבונה על אחת משבעה בצוען, דכתיב: וחברון שבע שנים נבנתה לפני צוען מצרים, מאי נבנתה? אילימא נבנתה ממש, אפשר אדם בונה בית לבנו קטן קודם שיבנה לבנו גדול? שנאמר: ובני חם כוש ומצרים ופוט וכנען! אלא שמבונה על אחת משבעה בצוען. והני מילי במרשים, אבל שלא במרשים - חמש מאה. והני מילי שלא בברכותיה, אבל בברכותיה - כתיב: וזרע יצחק בארץ ההיא וגו'. תניא, אמר רבי יוסי: סאה ביהודה היתה עושה חמש סאין, סאה קמח, סאה סלת, סאה סובין, סאה מורסין, וסאה קיבוריא. א"ל הווא צדוקי לר' חנינא:

יאה משבחיתו בה בארעכון, בית סאה אחת הניח לי אבא, ממנה משה, ממנה חמר, ממנה עיבור, ממנה קיטניות, ממנה רועות מקנתי. א"ל ההוא בר אמוראה לבר ארעא דישראל: האי [תאלתא] דקיימא אנודא דירדנא, כמה גדריתו מינה? אמר ליה: שיתין כורי. א"ל: אכתי לא עייליתו בה אחריבתוה, אנן מאה ועשרים כורי הוה גזרינן מינה! אמר ליה: אנא נמי מחד גיסא קאמינא לך. אמר רב חסדא, מאי דכתיב: ואתן לך ארץ חמדה נחלת צבי? למה ארץ ישראל נמשלה לצבי? לומר לך: מה צבי זה אין עורו מחזיק בשרו, אף ארץ ישראל אינה מחזקת פירותיה. דבר אחר: מה צבי זה קל מכל החיות, אף ארץ ישראל קלה מכל הארצות לבשל את פירותיה. אי מה צבי זה קל ואין בשרו שמן, אף ארץ ישראל קלה לבשל ואין פירותיה שמנים? תלמוד לומר: זבת חלב ודבש, שמנים מחלב ומתוקים מדבש⁶.

6. מעלת ארץ החיים לתחית המתים ולשלמות הבריאה

את הלמוד של עלית הצדיקים בתחה"מ מעלית החטה אז, נראה לי לפרש כך; חטה נקברה ערומה. על דרך הפשט הכוונה היא לזריעת הגרעין כמות שהוא בלא קליפה ובלא שום עטיפה. אלא שענין זה תלוי במעשה האדם ולא בטבע החטה. כיון שאין רוצים לבזות את המת בקבורתו, הוא נקבר בתכריכים. בזריעת החטה לעומת זאת, אין שום צורך בקליפה, ומה הקשר לעמידת הצדיקים בלבושיהם? על כן נראה לי לומר, שלבוש הצדיקים הם מעשיהם הטובים. לחטה אין מעשים טובים היא נזרעת כפי שעשה אותה רבון עולמים, אם כן היא תמיד עירומה, אבל האדם הוא בעל בחירה ומעשיו הטובים הם הלבוש בו הוא מגיע לעולם העליון, והוא שמזכה אותו לתחית המתים. אם יש לבוש לחטה, הרי הוא במעלתה בעת הבריאה לפני שנתקללה האדמה 'קוץ ודרדר תצמיח לך'. קללה זו פגעה גם בצומח, וגרמה לו שיקטן, וכדברי בעל ההפלאה על מאמר זה, שכאשר תתוקן הגזירה שנגזרה על מיתת האדם בעקבות חטא האדם בגן עדן, ממילא תתוקן כל הבריאה וכל תוצאות הירידה שנגרמה לבריאה מאותו החטא.

מזמור עב' ממנו לומדת הגמ' את הפסוק הנ"ל עוסק בהופעת השלמות העליונה בעולם על ידי המלך, שיעשה צדק ומשפט בעמו 'ידין עמך בצדק' עד שירומם את כל האומה, ואת כל הבריאה לשלמות מוסרית ורוחנית 'וירד מים עד ים' 'כל גוים יעבדוהו'. בסיום השלמות האנושית המתוארת, מופיע הפסוק הנדרש במאמר כאן, 'יהי פסת בר בארץ' דהיינו שהעולם הטבעי יושפע משלמות האדם ויחזור אף הוא להיות שלם. אם כן, יש לומר

שכיון שהחטה עתידה לצאת בעת תחית המתים כשהיא בלבוש מלא, דהיינו שתחזור לגדלותה כפי שהיתה בזמן הבריאה, למרות שאין בכחה לעשות מעשים טובים בבחירה, ולזכות למעלה מיוחדת, קל וחומר לצדיקים, שיזכו למעלת השלמות שהרי כל הופעת תחית המתים קשורה ותלויה מכח מעשיהם הטובים. לכן ברור מדוע מספר פסוקים לפני הופעת השלמות הטבעית נאמר 'יפרח בימיו צדיק'. מכאן ברור הק"ו שאם העולם הטבעי יהיה מושלם, הרי שגם הצדיקים יעלו בתחית המתים בדרגה גבוהה בזכות מעשיהם הטובים.

תחית המתים על פי מאמר זה, מלמדת גם על עליית הצדיקים אבל גם על שלמות הבריאה 'ויציצו מעיר כעשב הארץ'. הופעה זו היא שלמות הופעת הבריאה בא"י, שהרי עתידים הצדיקים לעלות בירושלים שממנה נברא העולם והאדם. אם כן, ענין תחית המתים המופיע כאן, אינו נושא לעצמו בלבד, אלא בירור על כחה ומעלתה של ארץ ישראל היא ארץ החיים (ב"ר ויצא עד, פס"ד א והיה מדי חדש).

בהמשך המאמר לומדת הגמ' מהפסוק 'ירעש כלבנון פרי' שלא תהיה לאדם טירחה גדולה מאסוף היבול. ממנו נלמד, שהיה מקום לחשוש שיוצר פער אדיר בין שלמות הטבע בתחית המתים לבין שלמות האדם. אחרי הכל בני האדם חטאו וגרמו את כל הירידה הזאת, ובלעדי חטאם, היתה הבריאה נשאת בשלמותה. אם כך, יוצר פער גדול בין שלמות הטבע לבין שלמות האדם. על זה לומדת הגמרא, שלא יהיה טורח לאדם בעת ההיא, ויוכל להתפרנס בקלות ובלא טורח כלל. אם יוצר פער כזה והחטה תהיה כתמר ותהיה 'גבוהה' מהאדם, הרי שתבוא רוח מבית גנזיו של הקב"ה ותוריד את הפרי לאדם. רוח של מדת הרחמים שתגלה את הגודל הא-לקי של נפש האדם שחצובה מבית גנזיו של הקב"ה. היא תשלים את הפער, ותאפשר לבני האדם שיקומו בעת קץ להיות מתאימים לגודל הא-לקי של הבריאה. נראה לומר שהרוח הזאת מבית גנזיו של הקב"ה היא רוח התשובה שהיא סוד א-לקי שכדברי המדרש (ירושל' מכות פ"ב הל"ו) גם התורה והנביאים לא ידעו לגלות את סודה. סוד זה הופך זדונות לשגגות ולזכויות, ומתגדל בה האדם בעל התשובה, עד שבמקום שהוא עומד אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד. מדרגה זו המושגת על ידי התשובה, הסוד הא-לקי, מאפשרת לבני האדם שיקומו בעת התחיה, להסתגל ולהתאים לחיים של שלמות א-לקית, שהיא גבוהה מהשגתם.

משני המאמרים הבאים והקשרם לתחלת המזמור ולתכנון אפשר ללמוד ששבח הארץ עם גדול החטה ככליות תלוי במדרגה חשובה של הופעת

רבי אלעזר כי הוה סליק לארץ ישראל, אמר: פלטי לי מחדא; כי סמכוהו, אמר: פלטי לי מתרתי; כי אותבוהו בסוד העיבור, אמר: פלטי לי מתלת, שנאמר: והיתה ידי אל הנביאים החוזים שוא וגו', בסוד עמי לא יהיו - זה סוד עיבור, ובכתב בית ישראל לא יכתבו - זה סמיכה, ואל אדמת ישראל לא יבואו - כמשמעו⁷.

ישראל בארץ, והיא הופעת המלכות. כשמתאחדים ישראל למנות להם מלך זו מדרגה גדולה מאד מבחינה רוחנית, ואז ראויה היא א"י שתגלה את שבחה ואת פירותיה הטובים. על כן המדרש מזהה את הפסוק 'חלב כליות חטה ודם עינב' לתקופת דוד ושלמה ועשרת השבטים. כך אומר המדרש; (ספרי דברים פרשת האזינו פסקא שיז' פס' יד) חמאת בקר וחלב צאן, זה היה בימי שלמה שנאמר (מ"א ה ג) עשרה בקר בריאים ועשרים בקר רעי ומאה צאן. עם חלב כרים ואילים, זה היה בימי עשרת השבטים שנאמר (עמוס ו ד) ואוכלים כרים מצאן ועגלים מתוך מרבק. עם חלב כליות חטה, זה היה בימי שלמה שנאמר (מ"א ה ב) ויהי לחם שלמה ליום אחד שלשים כור סלת. ודם ענב תשתה חמר, זה היה בימי עשרת השבטים שנאמר (עמוס ו ו) השותים במזרקי יין.

מובן ששלמות הופעת המלכות אינה יכולה להיות, אלא כשהיא מצליחה למלוך מתוך המקדש, כסדר שלוש המצוות שנצטוו ישראל בכניסתם לארץ. כך ברור גם מן המדרש בפרשת הנשיאים (במדבר רבה פרשת נשא פרשה יג) ולזבח השלמים וגו' אלו דוד ושלמה שהם התחילו במלכות. שאין בקר אלא ל' מלכות כמה דתימא (דברים לב) חמאת בקר וחלב צאן וגו' ומתרגמינן ירב להון ביזת מלכיהון, שלמים שהיו צדיקים גמורים והיו ישראל בימיהם מושלמינן. ובימי שלמה היה המלכות שלימה שנא' (דברי הימים א' כט') וישב שלמה על כסא ה' ושניהם בנו בהמ"ק דוד עשה היסוד ושלמה בנאו.

אם כן אע"פ שמדרגה זו של מלכות אינה שלמה אלא מתוך הקשר אל המקדש כפי שאומר המדרש האחרון, נשמרה מדרגה זו עד שגלו ישראל בגלות עשרת השבטים. למרות הפילוג, ולמרות חטא ע"ז, כל זמן שגרעין האחדות לא נמחק לגמרי, נשמרה גם חלק מהמדרגה החמרית הנפלאה של שבח הארץ.

7. הזכיה בערך תורת א"י בעליות החכמים

נראה שכסכום של הסוגיה על ערכה של א"י הגמ' מביאה את המעשים מהם לומרים 'מעשה רב' לשטה היסודית ביסוד ערכה הא-לקי של הארץ. מספור עליתו של ר' אלעזר אנחנו לומדים על משמעות העליה להופעת תורתו לדבריו

רבי זירא כי הוה סליק לא"י, לא אשכח מברא למעבר, נקט במצרא וקעבר. אמר ליה ההוא צדוקי: עמא פזיזא דקדמיתו פומייכו לאודנייכו, אכתי בפזוזתייכו קיימיתו! אמר ליה: דוכתא דמשה ואהרן לא זכו לה, אנא מי יימר דזכינא לה! ר' אבא מנשק כיפי

בארבע מדרגות. אלולא עלה היה חושב את תורתו לנבואת שוא. ז"א שיש כאן חסרון ואולי אפילו פגם בלמוד תורתו עד אז. יתירה מזו. כל חכם מופלג בתורה, שאינו מצליח להגיע להוראה, ולקבל סמיכה, אינו ממלא את תפקידו, והרי הוא כנביא החוזה שוא, שאין תורתו מתגלה. המדרגה הבאה עליה מדבר ר' אלעזר היא, אם ראוי הוא להיות שותף למהלך החיים הלאומיים בסוד העבור, ואינו מגיע לכך, גם זה הופך את תורתו לתורת שוא והיה ראוי להתקלל ח"ו. (יש מקום להעיר עוד על סוד העבור המופיע כאן במאמר ר' אלעזר, ולבאר את הקשר שלו לסוד העבור המופיע כאחד הסודות שאסור לגלותו לאוה"ע בסוגית שלש שבועות ומספר פירושים נאמרו על כך בדברי האחרונים בעיקר) על כן חובתו כלפי גלוי התורה תתקיים רק כאשר ימלא את תפקידו אלה. ר' אלעזר אכן גדל בתורתו והיה ראש הישיבה בא"י אחרי ר' יוחנן, ונקרא מרא דארעא דא"י. ענין זה אם כן, הוא המשך הדיון על ערכה של תורת א"י וערכה המיוחד כפי שעלה במאמרים הקודמים.

ממעשה עליתו של ר' זירא אנחנו לומדים, שאף שתכלית התורה שתתגלה ותתעלה בא"י, ויש מקום לקללה למי שיכול ואינו עולה ח"ו, אבל מצד שני, לא כל אחד רשאי לזכות בזה. אפילו גדולי מוסרי התורה משה ואהרן לא זכו לזה. ז"א שיש כאן התערבות א-לקית המונעת לפעמים את גלוי התורה בארץ, ומשאירה אותו לדור אחר ולחכמים אחרים. על כן דאג ר' זירא דוקא כשהגיע סמוך לארץ, שמא יקרה לו כפי שהיה אצל משה ואהרן לפני כניסת ישראל לארץ, ונפטר ונקברו מחוצה לה. ר' זירא הלוא התאמץ מאד לזכות למעלת תורת א"י, עד שעליו סופר מה שכבר הבאנו קודם שצם מאה יום כדי לשכוח את תורת בבל, וחדש את תורתו מחדש מתוך תורת א"י. אם כן, יש צד של בחירה שחכם שיכול חייב הוא לעלות לא"י, ויש גם צד של גזירה א-לקית, שלא כל חכם יכול ורשאי לזכות במעלה זו.

אותו צדוקי, שאמונתו בסגולת התורה מפוקפקת מאד, כשראה את ר' זירא בקפיצתו, הבחין שהוא רואה בזה את סוד הקדמת נעשה לנשמע בקבלת התורה. זהו אכן המשך תורתם של הפרושים, הרואים בתורה ענין א-לקי סגולי מעיקרו, מול ההשקפה הצדוקית שראתה בתורה רק ענין שמושי הנוגע

דעכו. ר' חנינא מתקן מתקליה. ר' אמי ורבי אסי [דף קיב עמוד ב] קיימי משמשא לטולא ומטולא לשמשא. ר' חייא בר גמדיא מיגדר בעפרה, שנאמר: כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו. אמר רבי זירא אמר רבי ירמיה בר אבא: דור שבן דוד בא, קטיגוריא בתלמידי חכמים. כי אמריתה קמיה דשמואל, אמר: צירוף אחר צירוף, שנאמר: ועוד בה עשיריה ושבה והיתה לבער. תני רב יוסף: בזווי ובזווי דבזווי. אמר רב חייא בר אשי אמר רב: עתידין כל אילני סרק שבארץ ישראל שיטענו פירות, שנאמר: כי עץ נשא פרוי תאנה וגפן נתנו חילם⁸.

להדרכת המעשית של ישראל. כבאורו של הרב קוק זצ"ל. אם כן, למדנו כאן את חשיבות גלוי התורה ע"י ארץ ישראל, וסוד קדושתה הפלאית התלויה גם בבחירה האנושית וגם בגזירה הא-לקית.

8. גילוי שבח הארץ בהופעת ת"ח ועלייתם אליה

מעשיהם של ארבעת החכמים הבאים מגלים את גודל ערכה של הארץ לא רק מבחנה רוחנית בהשפעת אירא דא"י על גלוי התורה, אלא על גודל קדושת חלקיה החמריים של הארץ. על כן היה ר' אבא מנשק את סלעי עכו כשבא מן הצפון. עכו כדברי המשנה בראש גטין היא הגבול הצפוני של גבול עולי בבל, שקובע את גלוי קדושת הארץ לענין מצוות התלויות בה. על כן למרות שיש קדושה גם בגבול עולי מצרים, היה ר' אבא מבטא את חבתו לאותו חלק של הארץ אותו הצליחו ישראל באותו זמן להוציא אל הפעל לפי מה שיכלו מקדושתה.

ר' חנינא לפי התוס' היה בודק ומרגיש את ערכה הא-לקי של הארץ במשקל אבניה. כשם שר' אבא היה מבטא את חבתו לאדמת הארץ באופן כללי ע"י הנשיקה לסלעים בגבולה, היה ר' חנינא מבליט את גודל ההשפעה הא-לקית אפילו על דבר פרטי וחמרי כל כך כמו משקל האבנים היחידות.

ר' אמי ור' אסי הבליתו את שבח הארץ באוירה הטוב, שתמיד נוח לשבת בה. בשמש בזמן הקור ובצל בזמן החום. המושגים של קדושה באדמת הארץ ושל חכמה באוירה אינם נשארים רק בתחום הרוחני, אלא משפיעים בגדלם על הצדדים החמריים המורגשים לבני האדם.

ר' חייא בר גמדיא היה מבליט את ערך קדושת האדמה עד שהיה מתגלגל ומתעפר בעפרה. על פי הבטוי 'ואת עפרה יחוננו' מעשה זה מבטא לא רק

את כסופיהם של החכמים לזכות להרגיש את קדושת הארץ הא-לקית, אלא היו מחוננים את עפרה. דהיינו שמעשה זה עצמו, היה מוציא אל הפעל את קדושתה, ומאפשר לה להתגלות בדברים אחרים. כשם ששיבתה של הארץ מוציאה אל הפעל ומגלה את קדושתה, והדברים נקבעו בהלכה על התלות של חיוב המצוות בארץ בישיבתם של ישראל, כן מעשיהם של חכמים אלה, שהיו גדולים בתורתם והבנת הרגשת קדושתה, הוציאו וזרזו את גאולתה על ידי מעשים אלה. למדנו מכאן לא רק את ערכה הא-לקי אלא גם את כחם של ישראל לפעול לגלוי קדושת הארץ.

עכובי הגאולה בגלוי מעלת א"י

המאמר על הקטגוריה בת"ח נמשך כפי הנראה אחרי מעשי ארבעת החכמים שקדמו בסוגיה. מהם למדנו עד כמה גדול כח התורה של ת"ח לגלות את שבחה של הארץ. כיון שכך הרי שיכולים ת"ח אלה לפעול הרבה להוציא את שבחה של הארץ, שמשמעותה היא הגאולה. גלוי שבח הארץ מתגלה עם גאולתה, ופועל בגאולתה. כמאמרו של ר' אבא בסנהדרין על הרי ישראל ע"פ הפס' ביחזקאל. כיון שכך גלוי שבח הארץ פועל בגאולה. על זה בא ר' זירא במאמר שלפני סיום המסכת ללמדנו על עכובים נוספים למעשי החכמים. אותו ר' זירא שחשש לעכובים שהיו למשה ואהרן, בא ללמדנו שיש עכובים רבים מאד למעשי החכמים. יש קטגוריה המונעת מהם מלהשפיע את כל כחם.

ר' זירא אינו מבאר את מהות הקטגוריה, אבל מדברי שמואל אפשר להבין שאין קטגוריה זו רק מתוך רשעות הגויים. יש הכרח שיהיה צרוף אחר צרוף. שתהיה הזדככות של תורת ת"ח שבא"י. הסבה שאין הם יכולים להשפיע כל כך, היא מפני שאין תורתם מזוככת דיה.

על גבי זה מביאה הגמ' את הברייתא שצטט רב יוסף, שקטרוג זה יביא למספר שלבים של ביזה ושלל ביושבי א"י. מכאן שהצרוף אינו נוגע רק לת"ח עצמם אלא לכל יושבי א"י. יש לזכור שרב יוסף הוא זה שאמר בסנה' (צח:) את המאמר על חבלי משיח, שהוא מוכן לסבול חבלי משיח למרות היסורים הגדולים שבהם.

כבר תמהו התוספ' והמהרש"א על השלמת המסכת במאמר זה. הלוא מקומו הוא יחד עם המאמרים שעסקו בשבח א"י ופירותיה, ומדוע זה נותק מהם

והובא כאן? בהמשך למה שהסברנו נראה לי, שהסוגיה ממשיכה לעסוק בערך גלוי שבח הארץ בהשלמת הגאולה. מול הקטגוריה והעכובים בגלוי כחה של הארץ, ומניעת ת"ח מלגלות את כחה, בא רב חייא בר אשי ומוסר מסורת ברורה, ששום קטגוריה לא תוכל למנוע את גלוי ערכה של הארץ, ועתידים גם אילני סרק בא"י לשאת פרי. על כן לא הובא מאמר זה באותו חלק של הסוגיא העוסק בשבח פירותיה, אלא כאן.

צריך עוד לבאר מדוע סוגיה נפלאה זו בבירור ערכה של א"י מובא כאילו דרך אגב לסוגית 'הכל מעלין'? באמת זה פלא. אבל השלמת המסכת מבארת גם את זה. כל זוג שעולה לארץ בונה חורבה מחורבות ירושלים, ומקדם את גאולתה. על כן זה משליך על הזכות של כל אחד מבני הזוג להעלות לירושלים את בן או בת זוגו בעל כרחו. יתירה מזו, אם אפילו אילני סרק שבא"י עתידים לתת פרי, למרות שאת הבשלת פרים אבדו מתחלת הבריאה מששת ימי בראשית, ק"ו שהכחות הסגורים שבבני הזוג, הגורמים למחלוקת ותרעומת יבשילו לתת פרי טוב בא"י, וזהו פתח להבשלת זווגם. כך למדנו על גאולה כפולה. גאולת הזוג על ידי סגולת הארץ, וגאולת הארץ בגלויה על ידי ישראל. יש עוד להמשיך כאן את הסוד הגדול שלא רק הזוגות הפרטיים יושעו ע"י א"י אלא גם הזיווג העליון של דודי והשולמית יופיע ע"י כך. נראה לי שזהו הסבר נכון לקביעת הסוגיה דוקא במקום הזה.



תורת המדינה



מבוא

הזמן המלכותי - הרב יאיר קרטמן והרב יעקב יקיר

התאריך החדש - נייר עמדה - הרב יאיר קרטמן

פניה לנשיא המדינה - הרב יאיר קרטמן

זכות האב בבתו - הרב יעקב יקיר

חוק הורים וילדיהם-נייר עמדה - הרב יאיר קרטמן והרב יעקב יקיר

נשמה ובר מצווה - הרב יעקב יקיר

רוב יושביה עליה - נייר עמדה - הרב יאיר קרטמן והרב יעקב יקיר

מבוא: תורת המדינה - מתודה לימודית חדשה

הרב יאיר קרטמן והרב יעקב יקיר

מפגש הערכים

לימוד התורה מחולל שינוי בתפיסה הערכית של הלומד ומכוון אותו לרצון האלוקי. גם החוק והמשפט הבין לאומי והחוק 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 ההבנה שלנו בשורש הסוגיה, יש לעמת אותה מול 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 מוטיווציה לימודית הנובעת מהבנת חשיבות לימוד התורה כמעצב מציאות.

שלבי המתודה הלימודית והציבורית

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

בשער שלפנינו מודגמת מתודת 'תורת המדינה' דרך שלוש סוגיות. סוגיות אלו נלמדו בישיבה כחלק מהלימוד הישיבתי. הלימוד נעשה על פי סדר הדפים במסכת, תוך לימודם במתודה של 'תורת המדינה'. הדוגמאות הן ממסכת ראש השנה, כתובות וגיטין.

בסוגית 'הזמן הישראלי', נלמדת ההתייחסות לתאריך בעל משמעות ישראלית לאומית, דרך הפרשנות הקלאסית ושיטות הפוסקים. במסגרת נייר העמדה ההלכתי, אנו מגיעים למסקנה, 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, הסינטזה בין יוזמות אלו, מולידה פנייה לנשיא ויוזמת חקיקה המונחת על שולחן הכנסת.

בסוגיית 'הורים וילדיהם' אנו מנתחים את זכויות האב בבתו. כחלק מההבנה, כי המערכת המשפטית היהודית, בנויה על הובלה הורית ואפוטרופוסות שלהם כלפי ילדיהם, נבחנת התרבות הישראלית העכשוית. לפנינו נפרש תהליך משפטי ותרבותי מרתק, המנסה להעביר את המשפחה היהודית שינוי מיבני 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 לבלימת חקיקה של 'חוק הורים וילדיהם'. בנוסף לכך, ניסיון לחיזוק התא המשפחתי כיחידה ייחודית תרבותית ומשפטית מוביל לייזום 'כנס רמלה-המשפחה, אתגרים וחזון' בשת"פ עם ארגון 'חותם' ותנועת קוממיות. בסוגיה השלישית אנו עוסקים בסוגית 'רוב יושביה עליה'. ההתמודדות הרעיונית הראשונית היא עם ה"חשק" לבחון את הסוגיה לאור המציאות העכשווית. כחלק מהרצון ליצור חשיבה אסטרטגית הלכתית, המציבה יעדים הלכתיים כחזון למימוש, נבחנים הנתונים הדמוגרפיים העדכניים של העם היהודי ונעשה ניסיון לקדם את החשיבה האסטרטגית הלכתית בקרב מעצבי המדיניות ההלכתית.

הזמן המלכותי

הרב יאיר קרטמן והרב יעקב יקיר

מבוא

בהר הזיתים שבירושלים ניצבת מצבתו של אליעזר בן יהודה, ועליה כיתוב מפתיע המציין את תאריך פטירתו: ו' שנים להצהרת בלפור. מצבה זו נוגעת בפולמוס על התאריך העברי ועל היכולת לחולל בו שינויים. האם תמיד מנה עם ישראל לבריאת העולם? מהו באמת מניין הזמן הישראלי המקורי? ומהו משמעותו של מניין הזמן?

הזמן המלכותי

ראש השנה היהודי חל בא' בתשרי, אולם חז"ל מציינים מספר ראשי שנים¹ נוספים: "ארבעה ראשי שנים הם: באחד בניסן ראש השנה למלכים ולרגלים, באחד באלול ראש השנה למעשר בהמה... באחד בתשרי ראש השנה לשנים ולשמיטין וליובלות... באחד שבט ראש השנה לאילן...". מתוך ראשי השנים השונים ניתן לבודד שני ראשי שנים שמשמעותם נוגעת לסדרי השלטון: ניסן ותשרי². על מנת לאפשר כתיבת מסמכים מחייבים, על המסמך לשאת תאריך המציין את זמן חלותו של השטר. מהו התאריך שמצויין על גבי השטר? השנה לשנת הכרתו של המלך השולט³. שנה ראשונה למלך, שנה שנייה וכו'. זמן חילוף השנה איננו תלוי בתאריך הכרתו של המלך, אלא הוא

1 הגמרא במסכת ראש השנה דף ב. מציינת מספר ראשי שנים: ניסן, כמגדיר את המועד הסופי להקרבה לקרבן שהאדם התחייב להביאו בעבר, וכציון חילוף שנה של השלטון.

אלול, כמגדיר לאיזה שנה שייך העדר הנוכחי, לעניין חיוב מעשר בהמה. תשרי, לגבי תחילתה של שנה חדשה, לתחילת שנות השמיטה והיובל, כקובע למנין שני ערלה ולקבוצת השיוך של הירק ביחס למעשר. שבט, כמגדיר שנת המעשר ביחס לאילן.

גם סיוון משמש כראש השנה, אולם כיוון שהוא תלוי במעשה ההקרבה של שתי הלחם, הוא אינו נכלל במשנה שהקריטריון שלה הוא ראשי שנים שחלותם לא תלויה במעשה.

2 ניסן, למלכי ישראל וההשלכה לשטרות. תשרי, לשטרות במלכי העמים.

3 משנה ראש השנה ב.

תאריך קבוע - בתשרי למלכי אומות העולם ובניסן למלכי ישראל. לדוגמא: מלך מאומות העולם שהוכתר בחודש אב, כעבור חודשיים, בתשרי, הוא יכנס לשנתו השנייה. מלך ממלכי ישראל יכנס לשנתו השנייה בניסן. מכאן ואילך חילוף השנה יהיה בניסן או בתשרי בהתאמה. הצורך ביום קבוע לחילוף השנה ללא תלות בתאריך ההכתרה נובע מחשש שיום ההכתרה אינו ידוע וכותב השטר עשוי לטעות בציון השנה⁴.

חניין המלוכה - שיטת הברבלי

כשישראל תחת שלטון זר, המניין הוא אחר מלכי אומות העולם, שעומדים תחת שלטונם, הנימוק לציון התאריך בשטרות לשנות המלכות ולא, למשל, לשנות בריאת העולם, נוגע למושג שלום מלכות⁵. במלכי הגויים, שלום מלכות משמעותו היא כי אי התייחסות לשלטון, יכולה להוות עילה להתנכלות ולכן קבעו חכמים חובה לאזכר את המלכות המקומית בשטרות. ציון תאריך המתייחס למלכות אחרת, מלכות שחלף זמנה או שהיא נחותה פוסל את השטר⁶. ציון שנות שלטונו של המלך מופיע במסמכים המשמעותיים, המבטאים שלטון תקין ומסודר כשטרות גיטין. שטרות מדרג נמוך יותר, כמו שטרי הלוואות, לא מחויבים בציון תאריך המתייחס למלך⁷.

במלכי ישראל אין מושג של "שלום מלכות", והנימוק לציון השנה לשנות מלכותו של המלך אינו נובע מחשש להתנכלות השלטון, אלא מנוהג קיים ומדרך ארץ. המקור לשינוי השנה במלכי ישראל בניסן, נלמד מפסוקים⁸. הפסוקים מבטאים נוהג שהיה קיים בימי שלמה⁹, ואינם¹⁰ מבטאים חובה לנהוג כך גם בעתיד¹¹. כלומר, כל זמן שהמלוכות

4 רש"י שם ד"ה "שיטרי חוב המוקדמים פסולים". לתוס' שם ד"ה "לשטרות", החשש הוא לטעות ביום ההכתרה שעלולה לגרוור טעות רחבה.

5 גיטין פ.

6 לר"מ הגט פסול, לחכמים בדיעבד כשר, גיטין פ.

7 תוס' ר"ה ב. ד"ה למלכים. לעומתו, לריטב"א החשש קיים גם בשטרות בדרג נמוך יותר.

8 גם למלכי אומות העולם וגם למלכי ישראל הלימוד הוא מפסוקים עיין ר"ה ב. - ג.

9 ראש השנה ב: "ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני"י מארץ מצרים בשנה הרביעית בחודש זיו הוא החודש השני למלוך שלמה על ישראל (מלכים א פרק ו) מקיש מלכות שלמה ליצאת מצרים מה יציאת מצרים מניסן אף מלכות שלמה מניסן".

10 עיין ר"ן ר"ה ב: "דמשום הכי מונין מלכי ישראל למלוכות מניסן כדי שיעשו זכר ליצאת מצרים שבאותו זמן שיצאו מעבדות לחרות התחילה ממשלתן".

11 ערוך לנר דף ב: בתירוץ על קושית הפנ"י. לאור המקורות שבנביא, לציון השנה מניסן, במלכות שלמה, התקשה הפנ"י בעמדת רש"י המנמק את המנייה לניסן ברמה של תקנת חכמים.

הקפידו על צורת מניין המתייחסת לשנות מלכותו של המלך ראש השנה הוא בניסן. אולם כיום שאין דרך למנות שנות מלכות בעולם, אין צורך להקפיד על מניין לשנות המלך המתחלפת בניסן¹². ברם, אם המניין ישוב למניין שנות המלכות יחזור דין המשנה ושינוי השנה יחול בניסן.

שיטת הירושלמי

בירושלמי ישנן שתי גישות עיקריות בהסבר המשנה, מדוע מונים למלכים:

1. מניין למלכים כסניף למצוות החודש הזה לכם

הירושלמי מנמק את ציון ניסן כראש השנה למלכים בפסוק "החודש הזה לכם"¹³. המונח "לכם" ממקד את ניסן כראש השנה לחדשים למלכים ורגלים בלבד, במובחן משנים, שמיטין, יובלות, נטיעות וירקות שראש השנה שלהם שונה¹⁴. המונח "לכם" משמעותו המלכות שלכם¹⁵. העמדת המקור לראש השנה למלכים בניסן, מפסוק בתורה, מעלה אותו מדרגת תקנת חכמים, כפי שמשמעותו בבבלי, לדרגת דאורייתא¹⁶.

2. מניין סדרי השלטון היא לארוע המרכזי של הדור

שמואל טוען¹⁷ שהמניין לשנות המלכים, אינו סניף של "החודש הזה לכם", כלומר, חילוף השנים בניסן אינו תלוי במניין המלכים. שמואל מציין צורות מניין שונות

12 רמב"ם מהלכות גירושין פ"א הלכה כ"ז.

13 ירושלמי ר"ה הלכה א.

14 את ציון הפסוק כמקור לאופן המניין, ניתן להבין מהפני משה, לקרבן העדה אין הכרח שהפסוק מהווה מקור אלא ניתן לבאר את הפסוק כשאלה ואת המקור לניסן מהפסוקים הבאים, וממילא יוצא בבבלי.

15 בהבנה כיצד קשור "החודש הזה לכם" למניין המלכות ניתן לומר כי, המטרה היא איזכור מתמיד של יציאת מצרים ע"י שילובה במרכיבים מרכזיים בחייו של העם. העקרון המופיע בפסוק "החודש הזה לכם" הוא שיציאת מצרים צריכה להיות חלק חשוב מתודעתו של עם ישראל ולפיכך נקבעה ניסן כראש לחודשים. הירושלמי מוסיף שזו גם הסיבה למנין המלכות עפ"י ניסן וקביעתו כמניין הראשי. דהיינו הרצון למנות לניסן, ולכן הפסוק מנסה לאתר מרכיב מרכזי בעם ולמנותו לניסן. הירושלמי משקף את התהליך הפנימי של הפסוק, בקביעתו שהמקור למניין המלכים הוא הפסוק. מציאותה של מלכות מעצימה את ה"לכם". בירושלמי ישנה דעה נוספת המקשרת את מנין המלכים ל"החודש הזה לכם", ההבחנה לשיטה זו, בין מיעוט "לכם" משנים, לבין ריבוי למלכים ולרגלים לא נובע מלימוד פסוקים, אלא ממיעוט אחר מיעוט שמשמעותו ריבוי. מבחינת המהות שיטה זו ממשיכה את הכיוון של השיטה הראשונה.

16 הלימוד מהפסוק וקישורו למניין המלכים מלמד כי לא רק המניין מניסן הוא מהתורה, אלא עצם המניין למלכים מקורו מהתורה.

17 ירושלמי שם

בהיסטוריה היהודית – ליציאת מצרים, לבניין הבית, לגלות. את אופן המניין מחליטים חכמי הדור. בכל צורת מניין שהשתנתה, נשמר המרכיב של זמן השינוי, היינו גם כשמנו לבנין הבית, השנה היתה ממשיכה להתחלף בניסן ולא בתאריך בניין הבית.¹⁸

ביסוד ההבדל בין הבבלי לירושלמי עולה שלבבלי יסוד המניין לשנות המלכות הינו טכני במהותו, או מחשש איבה או מנימוס, יסוד המניין הוא 'הסכמי', בשינוי ההסכמים הנהוגים, ישתנה אופן המניין. לעומת זאת, לירושלמי, המניין לשנות המלכות הוא מהותי, או כסניף למצווה דאורייתא או כהבנה שעם חי מתפתח בייחס לאירועים המשמעותיים בחייו, הספירה משתנה בהתאמה לסיפור החיים של האומה הישראלית, הדינמיות הזו תמיד משמרת את זיקתה למקור לידתה, ולכן כל מניין בעם ישראל שנתו מתחלפת בניסן.

מצוות החודש הזה לכם ראש חדשים

מצוות החודש הזה לכם היא המצווה הראשונה בה נצטוו בני"ע על ידי משה. בפירוש המילים בפסוק ובמשמעות הציווי נחלקו הרמב"ם והרמב"ן. לרמב"ם¹⁹ משמעות המילה "חודש" הינה במשמעות "הלבנה המתחדשת", המילה "לכם" מציינת פנייה לבית הדין, היינו הענקת הסמכות לניהול המערכת של קידוש החודש ועיבור השנה, נתונה לבית דין סמוכים ולא ליחיד, ההיבט השני בפסוק הוא לייסד את לוח השנה על חודש ירחי. למעשה הלוח העיברי הוא חודש ירחי ושנה ממוצעת שימשית²⁰ במובחן מלוחות ירחיים בלבד או שימשיים בלבד. לרמב"ן²¹ משמעות המילה "החודש" היא יחידת הזמן הקרויה ניסן והמילה "לכם" מציינת פנייה לכל יהודי לזכור את יציאת מצרים כחלק מחייו. למעשה, לשיטת הרמב"ם המערכת של קביעת לוח השנה נמסרה

18 קרבן העדה שם ד"ה "ואומר".

19 הלכות קידוש החודש פרק א הלכות א' וה': "חודשי השנה הם חודשי הלבנה... אין ראיית הירח מסורה לכל אדם..אלא לבית דין הרב מסור.."

20 על היסודות של לוח השנה היהודי והרחבה על מקורותיו עיין רחמים שר שלום "הלוח היהודי הקדום אתר "דעת".

21 רמב"ן על התורה, שמות יב, ב. "וטעם החודש הזה לכם ראש חודשים שימנו אותו ישראל חודש הראשון. וממנו ימנו כל החודשים שני ושלישי עד תשלום השנה..כדי שיהיה זה זכרון בנס הגדול כי בכל עת שנוכרי החדשים יהיה הנס נזכר..". לדעת הרמב"ן העיקרון של הזכרת ניסי הגאולה, מקבל מימד נוסף עם החזרה מגלות בבל, וציון שמות החודשים תשרי, חשוון וכו' בשפה בבליית כאות לגאולתנו מגלות זו. עיין רמב"ן שם.

לבתי הדין והיא חלק ממערכת הכלל של קביעת הלוח²². ולרמב"ן הציווי מחייב כל יהודי להטמיע בחייו את יציאת מצרים כחלק מלוח השנה שלו ולמנות את החודשים לא בשמותם אלא בהתיחסותם ליציאת מצרים הראשון, השני וכו'.²³

הופעתו של המניין לשנות העולם

המניין לבריאת העולם הוא המניין המרכזי שעם ישראל משתמש בו היום. אולם, בירושלמי²⁴, מציין שמואל צורות שונות של מניין – "... מכאן שמונים ליציאת מצרים... משנבנה הבית התחילו מונין לבנינו... לא זכו למנות לבנינו התחילו למנות לחרכנו... לא זכו למנות עצמן התחילו למנות למלכויות...". גם בבבלי²⁵ המניין המתייחס לשנות העולם מוזכר רק פעמיים²⁶. צורות מניין שונות תועדו במהלך ההיסטוריה היהודית, באגרות, במצבות²⁷, בכתובות ובגיטין מופיעים מניינים שונים.²⁸ לדעת ר' עזריה מן האדומים הופעתו של המניין לשנות העולם כמניין מרכזי החל או בתקופת רב שרירא גאון או עם חתימת התלמוד²⁹ (בהרחבה ובדוגמאות ניתן לעיין במאמרו של הרב שי וולטר³⁰).

הניסיון לחידוש המניין בעת החדשה

בשער ירחון "המסדורנה" שהחל להופיע בכ"ז סיוון תרמ"ה, הוסיף הרב חיים הירשזון את התאריך אלף תתט"ז לחורבן הבית, בספרו "מלכי בקודש" הנושא ונותן בענייני

22 לרמב"ן הצורך בתיאום בין השנה השימשית לחודש הירחי נלמד כמצוות עשה נוספת "שמור את חודש האביב". לרמב"ם, ההתאמה בין החודש לשנה טמונה כולה ב"החודש הזה לכם". עיין ספר המצוות לרמב"ם מצווה קנ"ג ובהקדמתו שם בשורש הראשון, ובהשגות הרמב"ן שם.

23 לרמב"ן השימוש בשמות החודשים כיום, תשרי חשוון וכו', הוא זכר ליציאה מגלות בבל עיין מקור 20.

24 ירושלמי ר"ה הלכה א.

25 סנהדרין צז, ע"ז ט:

26 להרחבה ומקורות נוספים המציינים את התאריך ביחס לבריאת העולם, עיין "המניין לבריאת העולם והתחלת השמוש בו" הרב שי וולטר, המעיין, טבת תשע"ג, גיליון 204.

27 לדוגמא עיין: היצגי תאריך יוצאי דופן במצבות וירצבורג, אברהם ריינר, תרביץ, כרך עט חוברת א. עמ' 147-143

28 עיין הערה קודמת.

29 מאור עיינים, פרק כ"ה דף צה ע"א ואילך ועיין הערה 23.

30 עיין הערה 23.

“הנהגת הממלכה בישראל על פי דרכי ההלכה” מצוין – “בשנה השנייה להכרת ממלכות הברית את זכותנו לארץ ישראל” בספרו “ימים מקדם” ציין “עשתי עשרה שנה להקונגרס הראשון לציון” דוגמאות אלו מצטרפות להתעוררות של אישים שונים לציון תאריכים בעלי זיקה לאומית³¹.

חידוש המניין למלכות

אם נבחן את מציאות זמננו לשיטות השונות נצטרך להכריע בשאלה מיקדמית: האם מדינת ישראל מוגדרת מלכות לצורך מנין לשנותיה? הרב קוק בעיסוקו בסוגיא חידוש “שבזמן שאין מלך כיוון שמשפטי המלוכה הם גם כן מה שנוגע למצב הכללי של האומה חוזרים אלה הזכויות של המשפטים ליד האומה בכללה”³² הרב ישראלי ביסס עמדה זו מעבר לרמה התיאורטית וגזר ממנה התיחסות מעשית לסמכויות השלטון במדינה³³. אפשר לומר שגם לשיטות שבוחנות את מדינת ישראל עפ”י סוגיית דינא דמלכותא דינא³⁴ או לאור סוגיית שבעת טובי העיר³⁵ ניתן לומר שהמציאות המדינית של מדינת ישראל יש בה סניף וזכר למלכות ישראל (המבט הוא על המדינה ולא ממשלה זו או אחרת).

לאור דברנו נבחן את הדין לאור העמדות השונות:

א. עפ”י הבבלי משמע שמניין הוא עניין הסכמי, מדינת ישראל יכולה למנות לבריא או באופן אחר, העיקר שהדבר מוסכם ואין בו בעיות אחרות של מניין לע”ז. אם המניין יהיה למלכות הוא יהיה קשור לניסן.

31 עיין בהרחבה, דף לתרבות יהודית, גיליון 277.

32 עיין שו”ת משפט כהן סי’ קמ”ד סעיף ט”ו.

33 עיין הרב שאול ישראלי “עמוד הימיני”, סימן ז, סמכות הנשיא ומוסדות ממשל נבחרים בישראל. והלכות מדינה לרב וולדנברג, חלק א, שער ג.

34 הרב עובדיה הדאיה, האם יש למדינת ישראל דינא דמלכותא דינא, בתוך קובץ-בצומת התורה והמדינה א, מכון צומת, תשנ”א. ובשו”ת “ישכיל עבדי”, חלק ו, חושן משפט סי’ כח.

35 הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל, יסודות דין המלכות בישראל ובעמים, שו”ת משפטי עוזיאל, כרך ט, חושן משפט סי’ א,

לסקירה רחבה עיין: ישראל בן שחר ויאיר הס, התוקף ההלכתי של חוקי המדינה, בתוך כתר, מחקרים בכלכלה ומשפט על פי ההלכה, מכון כתר, תשנ”ו. ועיין עוד בני פורת חמישה מושגים יהודיים של דמוקרטיה ישראלית, בתוך מחשבות על דמוקרטיה יהודית, עורך בני פורת, הוצאת המכון הישראלי לדמוקרטיה.

ב. עפ"י הגישה הראשונה בירושלמי משמע שהמניין המלכותי קשור בקשר הדוק לניסן, ויש עניין לחדש מניין לשנות המלכות המתחלף בניסן ובכך לקיים מצוות "החודש הזה לכם".

ג. לשיטתו של שמואל בירושלמי, ניתן לומר שכיוון שאופן המנין נקבע על ידי המאורע המרכזי בדור, המניין הציבורי נותן משמעות למציאות וחי לאורה. מהו האירוע המרכזי והמשמעותי ביותר בתולדות העם במאות האחרונות, אם לא תקומתה של מדינת ישראל?

העולה מדברינו, שלשיטת הירושלמי הן לגישה הראשונה והן לשמואל, רצוי וראוי לחדש ספירה לתקומתה של מדינת ישראל כשהשנה מתחלת בניסן, ולבבלי הדבר אפשרי.

זמן המלכות במקצב משתנה

התודעה הישראלית קשורה לניסן ומתעצבת על פיו, זמן המלכות הישראלי קשור לניסן, לא לחינם המצווה הראשונה שבה מצטווים ישראל קשורה לתודעת הזמן. הזמן ונקודת ההתחלה קובעים מהי הראשית שהכל נובע ממנה. השנה הניסנית היא שנה "חודשית", לעומת השמיטה שהיא שנה "שנתית". בבואה להגדיר את תשרי כראש השנה לשמיטין, מבארת הגמרא את סיבת ההשוואה לראש השנה שבתשרי ולא שבניסן, בנימוק: "דנין שנה שאין עמה חודשים משנה שאין עמה חודשים ואין דנין שנה שאין עמה חודשים משנה שאין עמה חודשים"³⁶. שנה "שנתית" משמעותה שנה שהיא יחידה שלמה בפני עצמה. שנה "חודשית" משמעותה שנה שמורכבת ממקבץ של חודשים היוצרים יחד שנה שלמה. השנה של תשרי מתיחסת לייחודיות של שנה, השנה של ניסן פועמת במקצב החודשי. השנה "הניסנית" קשובה לשינויים המתחוללים בה, היא קשורה ליכולת התפתחות וגדילה, ליכולת ההתערבות האלוקית במהלך חיינו הן בטבע והן בנס. מקצב הזמן של המלכות הישראלית קשור בשינויי הזמנים והאירועים, באירועים המרכזיים שה' מזמן לפתחנו ובזיהוי ותודעה מה מקור חיינו והיכן מתחילה ראשית חיינו של העם – יציאת מצרים.

עמדת הרב דוב ליאור שליט"א בענין 'הזמן המלכותי'

הרב דוב ליאור

רב העיר וראש הישיבה
קרית ארבע היא חברון ת"ז

בס"ד, יז אדר תשע"ה

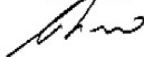
לכבוד
הרב יעקב יקיר
ישיבת בית אורות
ירושלים

השלח והברכה וכו"ס.

יישר כוחך על ההתעוררות לנושא שכמעט אין עוסקים בו, מניין התאריך של עם ישראל, אם ליציאת מצרים, אם לשיבת ציון ואם ליצירה. כידוע, כל דבר שאין לו דרישה, יש עניין גדול דווקא לדורשו, כדברי חז"ל (סוכה מא ע"א) "ציון היא דורש אין לה - מכלל דבעיא דרישה".
אכן לפי הרמב"ן וספר העיקרים (ח"ג פרק טז) יש אפילו הדרכה אלוקית שצריך להזכיר את הגאולה בהזכרת מניין החודשים או בשמותם, כמו בשיבת ציון.
אכן נראה שיש מקום גם בזמננו לכתוב על שטרות, כמו כתובה וכדומה, את מניין שנות קיום מדינתנו, ויש בזה הודאה לה' על החסד הגדול שהשפיע לדורנו בשיבת ציון השלישית.
אולם חוששני שחלק גדול מעמנו אינו מודע למציאות האלוקית שאנו חיים בה, ולכן פנייה לקביעה כזאת עלולה ליפול על אוזניים ערלות.
לענ"ד ראשית יש צורך בהסכמה רחבה, ושכולם יכירו בגודל ישועת ה', ואם נזכה לכך, בוודאי שיש עניין גדול להזכיר גם זאת בכל תחומי החיים, הפרטיים והציבוריים גם יחד.

הוותם לכבוד התורה ולומריה,

דוב ליאור



התאריך החדש - תקציר נייר עמדה

הרב יאיר קרטמן

רקע

מאז ומעולם שימש לוח השנה כביטוי לעולם הערכי של התרבות שהשתמשה בו. נקודת הזמן שממנו מתחילה ספירת התאריך מבטאת את נקודת ההתחלה התרבותית המכוננת והמשמעותית ביותר: בריאת העולם, כיבושים, מהפכות ותחילתן של דתות - כל ספירה כזאת, מציינת מהי נקודת ההתייחסות ממנה הכל מתחיל. שינויי תרבות יצרו שינויי לוח ושינויי לוח שימשו ככלי לשינוי תרבותי¹.

הספירה הישראלית

הספירה הישראלית השתנתה בהתאם לאירועים שעברו על הלאום הישראלי. במשך השנים הלוח העברי עבר שינויים רבים, נקודות ההתחלה השתנו: יציאת מצרים, בניין בית המקדש, מלכות מלך מישראל, חורבן הבית, מרד בר כוכבא. כל ארוע כזה ציין את תחילתו של מניין חדש². הדומיננטיות של המניין לבריאת העולם בלוח השנה היהודי, החלה רק בשלב מאוחר יחסית בהיסטוריה היהודית: או אחרי תקופת הגאונים או בתקופת רבי הלל הנשיא בשנת ד' קי"ט³. בתקופות המוקדמות יותר, בהיות המלכות הישראלית קיימת, המניין הישראלי התייחס לשנות מלכותו של המלך, ובמסמכי המדינה הרשמיים והחשובים צוין התאריך לשנות המלך⁴. בתלמוד הבבלי המניין המלכותי היה עניין שבנוהג⁵ ובתלמוד הירושלמי המניין המלכותי היה אף סוג של מצווה⁶. המניין המלכותי

1 רחמים שר שלום, לוח היהודי הקדום, אתר דעת

2 ירושלמי, ראש השנה, הלכה א, להרחבה לצורות המנינים השונים עיין: רחמים שר שלום, 'מניין שנים בעם ישראל בעבר ובהווה', שמעתין גיליון 154 תשס"ד עמ' 11-123

3 שי ואלטר, המניין לבריאת העולם והתחלת השימוש בו, המעיין, טבת תשע"ג, גיליון 204, עמ' 14

4 תוס' דיבור המתחיל "למלכים" תלמוד בבלי, ראש השנה דף ב' עמוד א. לריטב"א הדין קיים גם בשטרות מדרג נמוך.

5 רמב"ם, היד החזקה. הלכות גירושין' פרק א הלכה כ"ז. ערוך לנר דף ב' עמוד ב'.

6 ירושלמי ראש השנה הלכה א

אמנם ציין את שנותיו של המלך אולם השנה לא היתה מתחלפת בתאריך הכתרתו של המלך; השנה היתה מתחלפת תמיד בניסן, היינו אם המלך היה מוכתר בתשרי, בניסן של אותה שנה הוא היה נכנס כבר לשנתו השניה. חילוף השנה בניסן נקבע כזכר ליציאת מצרים וכןקודת קישור בין לידתו של העם לבין כינון ממלכתו. המטרה היתה להעמיד את המלכות הישראלית על הרצף ההיסטורי המדויק וכחלק מחוליה בהיסטוריה של העם היהודי⁷.

פולמוס התאריך בתנועה הציונית

בכ"א סיון תרנ"ג (1893/6/5) פרסם משה לייב לילנבלום (מל"ל) מראשי חובבי ציון, ומתומכיה של הציונות המעשית, מאמר בעיתון המליץ בשם "מנהג של שטות". במאמר זה שיקף לילנבלום פולמוס שרווח בין שורותיה של אבותיה המייסדים של התנועה הציונית. אליעזר בן יהודה, מייסד עיתון "הצבי" שנוסד בתרמ"ה (1884) החל לציין בעיתונו תאריך שלא התייחס לשנות בריאת העולם, אלא לחורבן בית המקדש. בן יהודה, בפעולותיו לחדש את רוחו הלאומית של העם היהודי, ציין בעיתונו תאריך בעל משמעות לאומית. טיעונו של מל"ל כנגד השימוש בתאריך היו בחוסר פרגמטיות של התאריך, בקושי לתרגם אותו לתאריך שימושי לאור חלוקי הדעות המחקריים ביחס לזמן חורבן הבית, ובהיותו תאריך המציין חורבן לאומי ולא תקומה לאומית.

למרות התנגדותו של מל"ל רוח התאריך אצל אישים שונים: בעזבונו של עדה מיימון, ממייסדות מפלגת "הפועל הצעיר" ואחותו של הרב יהודה לייב פישמן מיימון החתום על מגילת העצמאות ושר הדתות הראשון של מדינת ישראל, ישנו תצלום מביקורה של עדה וגיסתה בתיה משנת השניים הצטלמו במהלך ביקור בכותל, הכיתוב בתחתית התצלום: "בתיה ועדה לבית פישמן, בעומדן ליד הכותל המערבי, בירושלים, ברביעי בסיון אתתל"ט", נעשה לפי שיטתו של בן יהודה. בגימטריה מתקבל המספר 1839, ואם מוסיפים 70 כדי לקבל את הספירה הלועזית לשיטה שהחורבן היה בשבעים לספירה, מתקבלת שנת 1909.

בכ"ד מרחשוון תרע"ד (1913/11/24) נרצח יוסף זלצמן. זלצמן שהיה מחלוצי העלייה השנייה, נמנה עם 16 החלוצים שהקימו את קבוצת כנרת והיה ההרוג הראשון שלה. זלצמן נרצח ממארב של ארבעה ערבים, בחודש הראשון להקמת הקבוצה, ונקבר בקבר בודד במקום בו נרצח. על קברו נכתב "פ"ג יוסף בן לייב זלצמן מורשא. נרצח

7 עיין במפרשי הירושלמי שעל הדף שם, "פני משה" בדיבור המתחיל "באחד בניסן", ובקרבן העדה ד"ה "ואומר"

ביום שני כ"ד מרחשוון שנת את"תמ"ה לגלותנו בן כ"ג שנים תנצב"ה". בשער ירחון "המסדורנה" שהחל להופיע בכ"ז סיוון תרמ"ה, הוסיף הרב חיים הירשזון את התאריך אלף תתט"ז לחורבן הבית, בספרו "מלכי בקודש" הנושא ונותן בענייני "הנהגת הממלכה בישראל על פי דרכי ההלכה" מצוין – "בשנה השנייה להכרת ממלכות הברית את זכותנו לארץ ישראל" בספרו "ימים מקדם" ציין "עשתי עשרה שנה להקונגרס הראשון לציון".

אליעזר בן יהודה הוא שהציף את נושא תאריך החורבן והוא גם זה שחזר בו מתאריך זה, לאחר הצהרת בלפור החל אליעזר בן יהודה מונה להצהרת בלפור, על קיברו שבהר הזיתים נכתב נפטר ו' שנים להצהרת בלפור.

בעת המודרנית היו מספר ניסיונות לייסד ספירה חדשה – המהפכות: הצרפתית, והקומוניסטית אשר ייסדו לעצמן לוח משלהן⁸.

מדינת ישראל

עם חזרת הריבונות היהודית לארץ ישראל, לאחר שנים רבות, עולה הצורך המחודש לכונן תאריך המתייחס לארוע זה. ההבנה כי הקמתה המחודשת של המדינה היהודית, מדינת ישראל, היא האירוע המשמעותי ביותר בחייו של הלאום היהודי בעת החדשה, צריכה לבוא לידי ביטוי בתיארוך חדש. הקמתה של המדינה כערך יהודי, רוחני, תרבותי ולאומי, יכולה וצריכה לבוא לידי ביטוי בכינונו של תאריך כזה, אין ספק כי הדבר יהווה נדבך נוסף בחיזוק מעמדה של מדינת ישראל.

חיזוק מעמדה של מדינת ישראל, כדרך המרכזית למימוש של היעוד של העם היהודי להיות ממלכת כהנים וגוי קדוש, יכולה להיות מועצמת בדרך זו. חיזוק התודעה ואיתו חיזוק הקשר, המחויבות והמסירות למדינת ישראל, הינו בעל חשיבות.

8 במהפכה הצרפתית נקבע לוח שנה חדש מיד, אבל הוא לא שרד הרבה זמן. במהפכה הרוסית הונהג לוח שנה חדש, וגם בוטל אחרי כעשרים שנה. בצפון קוריאה סופרים שנים מאז הולדת קים איל סונג. האיטלקים הפשיסטים עשו ניסיון לבסס מניין שנים משלהם, שבו התחילה הספירה משנת עלייתם לשלטון, 1922.

בטאיוואן משתמשים בספירה שמתחילה אף היא ב-1912, שנת הקמת הרפובליקה בסין. ביפן מונים לפי שנת עלייתו לשלטון של הקיסר הנמצא על הכס באותו זמן.

להלן הצעות מעשיות לקידום התודעה לחידוש התאריך
כפי שעלו מתוך לימוד העמדה וכמובא בהרחבה במקור:

א. הכרזת נשיא המדינה כי תחילת ארועי יום העצמאות היא בא' ניסן ושיאם
ביום העצמאות.

ב. הפקת שטרות ומדליות ממשלתיות המציינות את שנתה של מדינת ישראל
תוך ציון התאריך ראש חודש ניסן.

ג. ציון שנות קיומה של המדינה במכתבים רשמיים מבית הנשיא כאשר השנה
מתחילה בניסן.

הישיבה והקריה ע"ש יצחק מוסקוויץ
 ישיבת בית אורות
THE IRVING MOSKOWITZ YESHIVA & CAMPUS
YESHIVAT BEIT OROT



יא' בניסן תשע"ה
 שישים ושבע שנים למדינת ישראל

לכבוד

נשיא מדינת ישראל

מר ראובן ריבלין

שלום רב,

הנדון : תקציר נייר עמדה בנושא, תאריך ישראלי חדש

הנני מתכבד לפנות לכבודו, ערב חג הפסח.

- א. בישיבת בית אורות שבהר הזיתים, הושקה השנה תוכנית "תורת המדינה".
- ב. התכנית עוסקת בממשק שבין תורה למדינת ישראל ומגבשת מדיניות, היונקת ממקורות היהדות, לחיזוקה ועיצובה של מדינת ישראל כמדינה יהודית.
- ג. אנו גאים ושמוחים להגיש את פירותיה הראשונים של תכנית זו, באופן של תקציר נייר עמדה בנושא תאריך ישראלי ומשמעות חודש ניסן בלוח הזמנים של מדינת ישראל.

מצ"ב :

- א. תקציר נייר העמדה
- ב. מאמר המבסס את התשתית ההלכתית ליוזמה זו .

בברכת חג חירות שמח,

הרב יאיר קרטמן, ראש תוכנית "תורת המדינה"

ישיבת "בית אורות", ירושלים

Yeshivat Beit Orot • 1 Shmuel Ben Adaya Street • Jerusalem 97400 • ירושלים 97400 • רח' שמואל בן עדיה 1 • E-Mail: info@beitorot.org • דואר אלקטרוני: info@beitorot.org • פקס: 02-627-6673 • טל': 02-628-4155 • Tel: 02-628-4155

American Friends of Beit Orot • 162 Cedar Lane • Teaneck, NJ 07666 • Tel: (201) 530-0210 • Fax: (201) 530-0205



נשיא המדינה

ירושלים, י"ג בסיון תשע"ה
31 במאי 2015

לכבוד:
יאיר קרטמן
ישיבת בית אורות
רחוב שמואל בן עדיה 1
ירושלים 97400

מכובדי הרב קרטמן,

קיבלתי בברכה את מכתבך ואת נייר העמדה הנוגע לתאריך העברי והארץ ישראל.

מדינת ישראל נוקטת באמצעים שונים לשימור מורשתה היהודית באמצעות לוח השנה, כפי שמשתקף למשל בחוק השימוש בתאריך עברי התשנ"ח-1998, ובעיגון תאריכים משמעותיים בתולדותיה של ישראל, בתאריך העברי. כפי שדרשם, מחויבות זו נובעת מהיות לוח השנה העברי ראי לערכי הזמן והמקום, כפי שהיה לאורך כל הדורות.

הקמת מדינת ישראל, כמדינה יהודית ודמוקרטית, מחייבת עיסוק מתמיד בשאלת התאמת המורשת לעת החדשה, ויוזמתכם מעידה על כך יותר מכל. עם זאת, מכיוון שכרוכים ביוזמה היבטים מעשיים ורעיוניים כאחד, המעוגנים כיום בחוק, אני סבור שהבמה הראויה להחלטת יוזמה זו היא כנסת ישראל, בשבתה כבית המחוקקים.

אני מברך אתכם על פועלכם ומוקיר את מחויבותכם למורשת ישראל.

בברכה, ובתורה רבה
הרב יאיר קרטמן
ראשון-תל אביב (רובי) ריבלין
ירושלים

מספר פנימי: 567796

הכנסת העשרים

יוזמים:	חברי הכנסת	ינון מגל
		טלי פלוסקוב
		מרדכי יוגב
		יפעת שאשא ביטון
		בצלאל סמוטריץ'
		מיכאל אורן
		רוברט אילטוב
		חמד עמאר
		מיקי לוי
		עליזה לביא
		יואל רזבוזוב
		קארין אלהרר
		יעקב פרי
		יאיר לפיד
		איציק שמולי
		יוסי יונה
		איילת נחמיאס ורבין
		נחמן שי
		איתן כבל
		מנואל טרכטנברג
		יואל חסון
		יחיאל חיליק בר
		עמר בר-לב
		ניסן סלומינסקי
		אברהם נגוסה
		נורית קורן
		אורן אסף חזן
		איתן ברושי

פ/2111/20

הצעת חוק השימוש בתאריך העברי (תיקון - ציון מניין השנים למדינת
ישראל), התשע"ו-2015

1. בחוק השימוש בתאריך העברי, התשנ"ח-1988*, אחרי
סעיף 3 יבוא:
"ציון מניין השנים 3א. מנין השנים למדינת ישראל
למדינת ישראל יצוין בנוסף לתאריך העברי
ולתאריך הלועזי."

דברי הסבר

הקמת מדינת ישראל היא אירוע יחיד, חריג ושונה בכל מהלך ההיסטוריה
האנושית. לא היה עוד עם שחזר לארצו אחרי אלפי שנים והקים בה מדינה
עצמאית וריבונית. ציון השנים לעצמאות זו ולהקמת המדינה יחדד את החיבור
לאירוע ענק זה ולהכרה בחשיבותו לעמנו כמי שסבל כה רבות בגלות.

התאריך יצוין, לפי החוק, בכל מכתב רשמי בשפה העברית הנשלח על ידי רשות
ציבורית ובכל הודעה רשמית לציבור בשפה בעברית המתפרסמת מטעם רשות
ציבורית.

הוגשה ליו"ר הכנסת והסגנים

והונחה על שולחן הכנסת ביום

כ"ט בתשרי התשע"ו - 12.10.15

חוק הורים וילדיהם - הגדרת זכות האב בבתו

הרב יעקב יקיר

למדנו במשנה¹, שהאב זכאי בקידושי בתו: "בכסף בשטר ובביאה." יש להתבונן בגדר זכות זו, האם יש לאב בעלות ממונית על בתו? האם הוא אפטרופוס² עליה? מהי ההגדרה המדויקת?

בתורה³, קיבלנו את פרשת אמה עבריה, ממנה למדנו בקל וחומר⁴, שמעשה ידיה של הבת בקטנות ובנערות, לאביה, וכן למדנו שכסף קדושיה לאביה⁵. האב רשאי למכור את בתו לאמה⁶ בקטנותה, לקדשה בעל כרחה בקטנותה ובנערותה, ומעשה ידיה שלו בקטנותה ובנערותה.

1 כתובות מו, ב.

2 מילה יוונית והוראתה: אביהם של הקטנים, ונתקבל שם זה על כל מי שממונה לטפל בעניני אחרים. הוא חייב לפעול לטובת לתועלת מי שנתמנה עבורו, וודאי שאינו בעלים לא עליו ולא על נכסיו. רמב"ם הלכות נחלות פרק יא הלכה ד: כשמעמידין בית דין להן אפטרופוס מוסרין לו כל נכסי הקטן הקרקע והמטלטלין שלא נמכרו, והוא מוציא ומכניס ובונה וסותר ושובר ונוטע וזורע ועושה כפי מה שיראה שזה טוב ליתומים ומאכילן ומשקן ונותן להן כל ההוצאה כפי הממון וכפי הראוי להן ולא ירויחו להן יותר מדאי ולא יצמצם עליהם יתר מדאי.

3 שמות כא, ז-יא.

(ז) וְכִי יִמְכַר אִישׁ אֶת בְּתוּלָתוֹ לְאִמָּהּ לֹא תֵצֵא כְּצֵאת הָעֶבְדִּים: (ח) אִם רָעָה בְּעֵינֵי אֲדֹנֶיהָ אֲשֶׁר לֹא לוֹ יַעֲדָה וְהִפְדָּה לְעַם נְכָרִי לֹא יִמְשַׁל לְמַכְרָהּ בְּבִגְדוֹ בָּהּ: (ט) וְאִם לָבְנוּ יִיעֲדָנָה כְּמִשְׁפַּט הַבְּנוֹת יַעֲשֶׂה לָּהּ: (י) אִם אֶחָרָת יִקַּח לוֹ שְׂאֵרָה כְּסוּתָהּ וְעֲנֻתָהּ לֹא יִגְרַע: (יא) וְאִם שְׁלֹשׁ אֲלֵהּ לֹא יַעֲשֶׂה לָּהּ וְיִצְאָה חֲנָם אֵין כְּסָף:

4 כתובות מז, א.

5 כתובות מו, ב. "ויצאה חנינם אין כסף" - אין כסף לאדון זה ויש כסף לאדון אחר ומנו אביה... יציאה דכוותה קא ממעט."

6 רמב"ם הלכות עבדים פרק ד הלכה א

אמה העבריה היא הקטנה שמכרה אביה, ומשתביא שתי שערות אחר י"ב שנה ותיעשה נערה אינו יכול למכרה.

היכולת של האב למכור את בתו לאמה, מלמדת לכאורה על קנין שיש לו בה. אפוטרופוס הממונה על נכסי יתומים מנוע מלמכור את הבנות הקטנות, ואינו אלא מנהל של הנכסים.

חידוש זה של התורה, שהאב זכאי בקידושיה של בתו מלמדנו על קנין שיש לו בה. הריטב"א⁷ הגדיר: "כיון דזיכתה לו תורה שרשאי לקדשה בעל כרחיה ושלא מדעתה איהו חשיב מקנה ובעל דבר וכממונו היא חשובה בענין זה." העובדה שיכול לקדשה בע"כ, מלמדת שאין הוא שליח שלה, אלא הוא הבעלים, ובתו חשובה כממונו לענין הקידושין.

גם הרמב"ם⁸ כתב דברים ברורים, בהגדרת זכות האב: "אני אומר שזה שנ' בתורה אל תחלל את בתך להזנותה, שלא יאמר האב הואיל ולא חייבה תורה מפתה ואונס אלא שיתן ממון לאב הריני שוכר בתי הבתולה לזה לבוא עליה בכל ממון שארצה או אניח זה לבוא עליה בחנם שיש לאדם למחול וליתן ממונו לכל מי שירצה לכך נאמר אל תחלל את בתך להזנותה. שזה שחייבה תורה לאונס ולמפתה ממון לא מלקות בשאירע הדבר מקרה שלא מדעת אביה ולא הכינה עצמה לכך שדבר זה אינו הווה תמיד ואינו מצוי אבל אם הניח זה בתו הבתולה מוכנת לכל מי שיבוא עליה גורם שתמלא הארץ זמה ונמצא האב נושא בתו והאח נושא אחותו שאם תתעבר ותלד לא יודע בן מי הוא."

שמענו מדבריו, שהבת היא ממונו לענין זה. כלומר, הזכות לקדשה ניתנה לו ע"י התורה. אמנם מאיסור התורה אל תחלל את ביתך, ומאיסור העריות על האב בבתו, אנו למדים שזכות זו עניינה מניעת זמה והוספת קדושה בישראל. כמו כן נראה שאין האב מוכר את זכותו שיש לו בבתו, אלא זוהי זכות מיוחדת שנתנה לו התורה לעשותה

7 קידושין ג,ב.

8 פ"ב מהלכות נערה בתולה הלכה יז. וכן הוא בדבריו בסה"מ לאוין מצוה שנה': "והמצוה השנ"ה היא שהזהירנו שלא לבא על אשה בלא כתובה ובלא קדושין והוא אמרו ית' (שם) לא תהי' קדשה מבנות ישראל. וכבר נכפלה האזהרה בזה הענין בלשון אחר והוא אמרו (קדושים יט כט) אל תחלל את בתך להזנותה. ולשון ספרא אל תחלל את בתך זה המוסר בתו פנויה שלא לשום אישות וכן המוסרת עצמה שלא לשם אישות. ושמע ממני למה כפל לאו זה בזה הלשון ואי זה ענין הוסיף בו. וזה שכבר קדם מדיניו יתעלה שהבועל בתולה בין שיהיה מפתה או אונס אינו חייב שום עונש מן העונשים אלא קנס ממון לבד ושישא אותה כמו שהתבאר בכתוב (משפטי' כב כי תצא כב), והיה עולה במחשבתנו כי אחר שזה הדבר אין בו זולת קנס ממון שיהיה דינו הולך כדין דבר שבממון וכמו שיש רשות לאדם לתת לחברו מממונו מה שירצה או יפטרנה במה שיש לו אצלו שיהיה כמו כן מותר לו שיקח בתו הנערה ויתנה לאיש שיבעל אותה ויפטרנה מזה אחר שזה זכות מזכיותו, כלומר החמשים כסף שהם לאבי הנערה, או גם כן יתנה לו על תנאי שיקח ממנו כך וכך דינרים, והזהיר מזה ואמר לו אל תחלל את בתך להזנותה. לפי שזה שדנתי בו לענשו ממון לבד אמנם הוא כשיקרה שיפתה איש או יאנוס אבל שיהיה העניין ברצון שניהם יחד ובהסכמה אין דרך לזה. והראה בזה הטעם ואמר, ולא תזנה הארץ ומלאה הארץ זמה. לפי שהפתוי והאונס לא יקרה אלא מעט אבל כשיהיה הענין בבחירה והסכמה ירבה זה ויתפשט בארץ."

מקודשת. מה שעשתה אותה התורה ממונו לעניין הקידושין, כדברי הריטב"א והרמב"ם, היינו שנתנה לו את הזכות לקדשה, אינו משום שהיא ממונו בהיותה תחת ידיו, אלא זכות ממונית לצורך שמירתה וקדושת מחנה ישראל.

בגמ'⁹ למדנו: "א"ר יהודה אמר רב: בת הניזונת מן האחין - מעשה ידיה לעצמה. אמר רב כהנא: מ"ט? דכתיב: והתנחלתם אותם לבניכם אחרים, אותם לבניכם - ולא בנותיכם לבניכם, מגיד שאין אדם מוריש זכות בתו לבנו." האב אינו מוריש את זכותו בבתו לבניו. לכאורה נראה שזכות האב בבתו היא רק כל זמן היותו אביה, והיינו שאין זו זכות ממונית רגילה, אלא זכות הורית. אמנם, ה"אור שמח"¹⁰ מחדש, שזה, שאין האב מוריש זכותו לבניו, אין זה משום שיצאה מרשותו ברגע מיתתו. "דהא דלא מצוי להנחיל בתו לבנו אין זה משום דלאחר מות האב אינה ברשותו, רק משום שלאחר מיתתו הוא, כמו שבמקום בן אין לבת כלום, ואף להנחיל בתורת ירושה גם לריב"ב לא מצוי, כמבואר

9 כתובות מג, א.

10 פ"ד מהלכות עבדים ה"ה: "הנה בריש קדושין (ד' ע"א) אמר לא נצרכה אלא לבגר דאילונית, סד"א בנערות תיפוק בכגרות לא תיפוק, קמ"ל, מתקיף לה מר בר"א, ולא ק"ו הוא, ומה סימנים שאין מוציאין מרשות אב מוציאין מרשות אדון, בגרות שמוציאה מרשות אב אינו דין שמוציאה מרשות אדון, והקשו רבנן בתוספות (שם ד"ה בגרות) נימא מיתת האב תוכיח, שמוציאה מרשות אב ואינה מוציאה מרשות אדון. וליישב זה נראה עפ"י מה דאמר ר"ל לקמן (דף ט"ז ע"א) דמיתת האב מוציאה מרשות אדון מקר"ח, מה סימנים שאינן מוציאין מרשות אב מוציאין מרשות אדון, מיתת האב שמוציאה מרשות אב לא כש"כ, וצריך להבין דמאי צריך קר"ח, ואמאי איתותב ריש לקיש (שמיתת האב אינה מוציאה מרשות האדון). נימא כלום מוכר אדם אלא מה שהוא ברשותו, וכיון שאין לו זכות בבתו רק כל זמן שהוא בחיים, הא לאחר מותו לא זכתה תורה לו בבתו, מקרא דוהתנחלתם אותם לבניכם ולא בנותיכם לבניכם (שם ע"ב), ואיך מצוי למכור בתו לאחר מותו, ולמה לן קר"ח, דסברא הוא:

ויפה אמר בזה גיסי הרב ר' שמואל ליפשיץ נ"י, דבלא ק"ו הוי אמינא דהא דלא מצוי להנחיל בתו לבנו אין זה משום דלאחר מות האב אינה ברשותו, רק משום שלאחר מיתתו הוא, כמו שבמקום בן אין לבת כלום, ואף להנחיל בתורת ירושה גם לריב"ב לא מצוי, כמבואר ביש נוחלין (ב"ב דף ק"ל ע"א), כן בזה היינו לנחול הבת אין לבן במקומה כלום, והיא הנוחלת זכותה מהאב, ואין להבנים בה כלום, וכיון שהוא רק מתורת נחלה, שיורשת זכות אביה בה, כמו שבכל נחלה אם מכר האב קודם שימות הלא מכור, כן סד"א שאם מכרה האב טרם שימות לא נפקא גם במיתתו, ונכון דבר. וצ"ל דאפ"ה עביד קר"ח, ומה סימנים כו' מיתת האב שמוציאה מרשות אב כו', אף ע"ג דלפי מה דאמרן הוא מתורת נחלה, בכ"ז כיון דלא מצאנו שיהיה ברשות האב בפועל אחר מיתתו, ובסימנים מצאנו שעדיין היא ברשות האב לגבי קדושין ומעשה ידיה והפרת נדריה שפיר עביד ק"ו. וגדולה מזו פירשו רבנן בתוס' (קידושין דף ט"ו ע"ב) סד"ה אמר קרא יגאלנו, ומה מי שאינו נגאל באלה, היינו שאינו כתוב בפירושו, יעו"ש, ולפ"ז תו לק"מ נימא מיתת האב תוכיח, דכאן, כיון שבגרות מוציאה מרשות אב סברא הוא דאין אדם מוכר אלא במה שיש לו בה, וכיון שהוא אין לו רק עד שתבגר איך מצוי למכור דבר שאינו שלו, גדולה מזו אמרה משנתנו בערכין פ"ז (כ"ו ע"ב) שדה מקנה יוצאה ביוכל לבעלים הראשונים, שאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו, כיון שאם היתה ברשותו יצאה ביוכל, ועיין תוספות פרק השולח (גיטין דף מ' ע"ב) ד"ה הקדש, והא דמיתת האב אינה מוציאה מרשות אדון, כמו דאיתתב ר"ל, היינו משום דגם מרשות האב אינה מוציאה, רק שהבת היא יורשת זכות האב בה, ואין הבנים יורשים, לכן אם מכר זכותו בה טרם שמת אינה יוצאה מן האדון.

ביש נוחלין (ב"ב דף ק"ל ע"א), כן בזה היינו לנחול הבת אין לבן במקומה כלום, והיא הנוחלת זכותה מהאב, ואין להבנים בה כלום. שמענו מדבריו שבמות האב הבת נוחלת את זכותה מאביה. בהנחלת הזכות הממונית שיש לאב בבתו, יש קדימה לבת על הבנים. דין הירושה וההנחלה נהוג בממון המוריש, א"כ שמענו שזכות האב בבתו ממון היא. בהגדרת זכות זו למעשה ידיה, דייק ה"אור שמח"¹¹ שהו"י כ"דקל לפירותיו", והיינו שקונה את ידיה למעשה ידיה. על פי דבריו נראה לומר שגם בזכאותו בקידושיה, קונה את גופה לאישות שלה¹².

11 פ"ט משכירות ה"א: [י"א] מציאת הפועל לעצמו כו' אבל אם שכרו ללקט מציאות כו': הנה בגמרא (ב"מ י' ע"א - י"ב ע"ב) פליגי בזה אמוראי, דסברי דמציאת פועל לבעה"ב, דידו כיד בעה"ב, ורק בנוקב מרגליות ובמגביה מציאה עם מלאכתו תמן הו"י של פועל, ולפ"ז תמוה עליהם מברייא דתניא גבי אמה העבירה בפ"ק דקדושין (ט"ז ע"ב) דמציאתה לאביה ושכר בטלה לרבה, יעוין שם בתוספות (ב"מ י"ב ע"ב ד"ה במגביה). והנראה לי דמצד מה הו"י לדידהו מציאת פועל לבעה"ב. אם נאמר דהו"י כאילו הקנה את המציאות שימצא להבעלים [וכן לדידן בשכרו ללקט מציאות] זה אינו, דהא הו"י דבר שלב"ל ומי ימר דאתו, ואין אדם מקנה אף לר' מאיר (ב"ב ע"ט ע"ב), ועל כרחין דנעשה כאילו הקנה בשעת ההגבהה לרבו, ובעת ההגבהה הוא מקנה המציאות שזוכה לרבו, וע"ז הא פריך למאן דאמר המגביה מציאה לחבירו דלא קנה חבירו ממציאת פועל, יעוין (ב"מ) ברף י' (ע"א) בזה, ומשני דיד פועל כיד בעה"ב דמי, והיינו דמשכיר את ידו בכל הזכותים שזכה, והו"י כאילו הקנה ידו למעשה ידיו ולמציאותיו, דכיון דמעשה ידיו ומציאותיו על ידי ידיו קא אתו מצי מזכה לרבו גוף ידיו למציאותיו, כדקל לפירותיו, וכמו דאמרו בסוגיא דמקדיש מעשה ידי אשתו (כתובות נ"ח ע"ב), וזה פשוט. והנה נראה דזה שייך דוקא בגדול דבר זכיה הו"י, וידו קני למציאתו, א"כ שייך לאקנויי ידו למציאתו, אבל בקטן דלאו בר זכיה במציאתו הו"י, ומציאת קטן אין בו רק משום דרכי שלום, והוא תקנה חוציית, וזכות דרבנן תקנו משום דרכי שלום, ואימת תקנו, כי קא זכי בהמציאה תקנו דליהו"י שלו, אבל לא דיהיה כזכות עצמיי בגוף היד, דליהו"י שייך לאקנויי גוף היד למציאתו, כיון דהוא ענין תקנה, ובפרט לרבנן (ב"מ י"ב ע"ב) דאין מוציאין מיד החוטף, ואינו גזל גמור להוציאו בדינין, ודמי דהוא ענין דאתי מעלמא, ולא שייך להקנות בגוף הידים, ועדיפא טפי מעבד שמכרו רבו לקנס, דאמר בפרק השולח (גיטין מ"ב ע"ב) דאף במקנה עבד לקנס אינו מכור, דהוא ענין דאתי מעלמא ואינו בגוף העבד, וכמו שפסק רבינו לעיל הלכות מכירה פרק כ"ג, וכפירוש התוס' שם (ד"ה עבד), וא"כ איך מצי אביה להקנות זכותו במציאות של בתו, לכן לכו"ע הו"י מציאת אמה העבירה דהיא קטנה לאביה, דאין כח לאביה להקנות ידה למציאתה, כיון דאינו זכיה לגוף ידיה, רק תקנה דרבנן למציאות שכבר זכתה דלא יגזלו ממנה משום דרכי שלום, ואף ע"ג דמוכר פירות שובך ופירות כוורת לחבירו, פירש רבינו דהו"י כמוכר גוף השובך לחבירו, וזה שהקנה שובך לפירותיו או כוורת לדבשה יעו"ש (ה' מכירה פכ"ג) הלכה ט', ופירות שובך אין בהן גזל רק מפני דרכי שלום (ב"מ ק"ב ע"א), הנה כבר פירשו התוס' בפרק המוכר את הספינה (ב"ב דף ע"ט ע"ב ד"ה ויונים) דביצים ואפרוחים זוכין בהן מן התורה, א"כ מקנה לו גוף השובך לזכות הביצים והאפרוחים הקטנים, וזה ברור:

12 על פי מה שהגדיר הנצי"ב בשו"ת משיב דבר ח"ד סי' לה, בקנין הקידושין של איש באשתו: "אשר בקש לבא שנית בענין קנין אשה לבעלה מה היא, ולמה ולא יזהה תכלית נקנית וזה דברי במכתב הקודם ואשר מעכ"ה העתיק אותם במכתבו דמה"ת הן אין לאיש על אשתו שום קנין כי אם לאישות בלבד אבל זולת אישות אין לבעל שום קנין ולכן אם נדרה ואמרה הנאת תשמישי עליך א"צ להפר וכופה ומשמשתו משום שלזה היא קנויה לבעלה:"

ר' שמואל רוזובסקי¹³, הגדיר את זכות האב למכור את בתו לאמה, כזכות שזיכתה לו התורה לעשותה לאמה. אין האב מוכר את זכויותיו שיש לו בבתו למעשה ידיה לאחר, אלא זו זכות אחרת שיש לו בבתו. האב אינו אדון על בתו, אלא יש לו זכות למוכרה לאמה. כבר קדמו המהרי"ט¹⁴, שהגדיר שאין הבת אמה אצל אביה, והוכיח דבריו מכך שאינה יוצאת מתחת ידיו בשנים וביובל.

על מנת לדייק בהגדרת קניין האב בבתו לשיטתם, עלינו להבין את הקניין שיש לאדון באמה עבריה, ואת ההבדל בינו לבין קנינו של האב. בגמרא¹⁵ הגדיר רבא שעבד עברי גופו קנוי. לדעה אחת בראשונים¹⁶, היינו, שאין הוא רק משועבד לעבוד לרבו, אלא יש לרבו קניין בגופו למעשה ידיו, כקניין דקל לפירותיו. לשיטה אחרת בראשונים¹⁷, כוונתו לומר שיש לאדון בעבד העברי קניין איסור לבד מקניין הממון. דהיינו חידשה תורה שישראל הנמכר לעבד חל עליו שם עבד עברי ונעשה חפצא של עבד עברי, ומזה מסתעפים כל דיני עבד עברי¹⁸. הגדרה זו שייכת גם באמה עבריה, שגם היא גופה קנוי. למדנו א"כ שבבת אצל אביה אין קניין לאב בבתו: זכותו למעשה ידיה היא שעבוד בלבד, וזכותו לקדשה ולמוכרה, היא זכות שחידשה לו תורה, אך אינה ביטוי לקניין שיש לו בה בעודה תחתיו.

הזכות שנתנה תורה לאב למכור את בתו, עניינה נתינת סמכות לאב לצורך השמירה על בתו. כתב הרמב"ם¹⁹: "אין האב רשאי למכור את בתו אלא א"כ העני ולא נשאר לו כלום לא קרקע ולא מטלטלין ואפילו כסות שעליו ואעפ"כ כופין את האב לפדותה אחר שמכרה משום פגם משפחה..." עוד פסק: "מת האדון אף על פי שהניח בן יוצאה חנם"²⁰ וברלב"ג²¹ מצאנו: "השרש השביעי הוא שאין האדון שליט למכור אותה או ליתנה לזולתו שנא': "לעם נכרי לא ימשול למכרה" והוא הדין לנתינה כי הטעם אחד...ומזה השרש נתבאר שאם מת האדון תצא האמה לחפשי ואינה עוברת אפילו לבן וכ"ש שאר

13 שיעורי ר' שמואל, קידושין טז, א, אות רז'. עיי"ש שדן בדין יציאת אמה עבריה במיתת אביה, מדוע אינה יוצאת, ובדברי ר"ל שרצה ללמוד שיוצאת מק"ו.

14 חידושי קידושין טז, ב. ד"ה: והתנחלתם אותם

15 קידושין, טז, א.

16 כך המשמעות בדברי רש"י והתוס' שם, וכן כתב המקנה שם.

17 רמב"ן וריטב"א בחידושיהם, שם.

18 חידושי ר' חיים מברסק, סטנסיל, סי' קעט'.

19 פ"ד מהלכות עבדים ה"ב.

20 שם, ה"ד.

21 על התורה, ריש פרשת משפטים.

הקרובים. וראוי היה להיות כן, כי הקבוץ ההוא יהיה קבוץ נכרי כשמת האב, כי אולי נתרצה אב האמה למכור בתו לזה האיש מפני ידיעתו בטוב תכונותיו ומוסרו ליסר בני ביתו ולשמרם מכל דבר רע...".

למדנו בגמרא²²: "אמר רב חסדא: זאת אומרת, בת אצל אמה." ופסק הרמב"ם²³: "והבת אצל אמה לעולם ואפילו לאחר שש." רב חסדא מלמדנו, שהבת בחזקת אימה, ואביה חייב במזונותיה. יש להבין כיצד עולה בקנה אחד, הלכה זו, עם דין התורה של זכויות האב בבתו? לכאורה קניין האב מזכהו שתהיה הבת בחזקתו? שאלה זו נשאל הרמב"ם²⁴, והשיב: "מה שאמרת אביה מוכרה ודאי שהוא מוכרה כשם שמשיאה לאחר שמעות הראשונים לקידושין ניתנו וכשם שבעלה משמרה כך אדוניה משמרה אבל הבת שאינה אצל אמה מי משמרה אין דרכו של אב לישב ולשמור על בת ודבר של טעם אמר רב חסדא שאין צניעות הבת אלא שתהיה אצל אמה אפילו נשואה." כלומר, הזכות הממונית של האב בבתו, היא לצורך שמירתה, ובמצב של גירושין בו האב לבדו, אין הוא המסוגל לשמור על בתו ולכן תהיה הבת בחזקת אמה. הרב וולדינברג²⁵, הגדיר את דינו של רב חסדא כהפקעה של זכות האב לטובת בתו: "מעיקרא דדינא הילדים מתיחסים אחר אביהם ככתוב "למשפחותם לבית אבותם", ומשפחת אב קרויה משפחה ולא משפחת אב, ועל כן הוא חייב בפרנסתם ובגידולם, ומשום כך יש לו מלוא הזכות לדרוש שיגדלו אצלו ובמחיצתו ויהנה מכל הכרוך בזה, והאב זכאי בבתו וכו'. אלא דחז"ל שקדו על טובתם של הילדים ומצאו על כן לנכון להפקיע מהאב בחלקו מזכות החזקתו בהם כלשונו של הראב"ד "לכופ את האב להפריש וכו'" ולתקן ולקבוע שהבן ימצא אצל אמו עד גיל שש, והבת תהיה אצל אמה לעולם "מפני הנהגת טכסיסיה במלאכה ובצניעות" (מאירי כתובות שם) "וכדי שתתייטר מאמה ולא תאחוז בידה דרך פריצות" (שטמ"ק שם).²⁶

22 כתובות קב, ב.

23 פכ"א מאישות הי"ז.

24 שו"ת הרמב"ם, סי' שסז.

ומסתבר טעמא דרב חסדא מפני שהוא נכרי מן הבת וראוי שתתגדל הבת עם אמה במקום שהיא ולא תתגדל עם איש נכרי אבל אביה שגירש את אמה יותר הוא ראוי שתהיה תחת רשות יד אביה ולא עם אמה וכל שכן אם נשאת לאיש אחר שראוי שתהיה עם אביה ועוד שהרי נתנה רשות התורה לאביה למכרה ולהוציאה מתחת רשותו ורשות אמה כל זמן שהיא קטנה עד [שתביא] סימני נערות וכל שכן שהדין עמו שתהיה הבת מתחת ידו ועמו ואף על פי שדין אמה העבריה אינו נוהג בזמן הזה ממה נפשך ראייה גדולה היא.

25 שו"ת ציץ אליעזר חלק טז סי' מד.

26 ועיין עוד בפד"ר ח"א עמ' 157 שהגדירו כך את חזקת הילד: "והסבר הדברים הוא, כי ההלכות בדבר החזקת ילדים אינן הלכות בטובת ההורים, אלא הלכות בטובת הילדים, אין הבן או הבת חפץ לזכויות אב או אם. אין כאן זכויות לאב או לאם, רק חובות עליהם ישנן כאן, שמחוייבים הם לגדל ולחנך את ילדיהם. ובבוא ביה"ד לקבוע בדבר מקומו של הילד, בדבר המגע בינו ובין הוריו, רק שיקול אחד נגד עיניו והוא, טובתו של

סיכום

ראינו, שהתורה נתנה לאב זכויות ממוניות בבתו, לקדשה, למכרה לאמה ולזכות במעשה ידיה. העיון בסוגיה לימדנו כי הבת אינה אמה אצל אביה. זכותו למעשה ידיה היא שעבוד שיש לו עליה ולא קניין בגופה כקניין דקל לפירותיו²⁷ וזכותו לקדשה ולמכרה, היא זכות מחודשת לטובתה של הבת ואינה מכירה של קניין שהיה בידו. בנוסף מצאנו הפקעה של זכות האב כאשר זכותו אינה לטובת בתו.

הילד אצל מי תהיה ובאיזו אופן תהיה, אבל זכויות אב ואם, זכויות כאלו לא קיימות כלל. "וכן שם, ח"ב עמ' 300.

27 לפי רוב הדעות שהבאנו, לאפוקי משיטת ה"אור שמח" הסובר שיש לאב קניין בבתו כקניין דקל לפירותיו.

מרחשון, החודש השמיני, התשע"ו, 67 למדינת ישראל.

בס"ד

ישיבת בית אורות, תכנית תורת המדינה

הגדרת יחסי הורים וילדיהם, עפ"י התורה, בהשוואה לחוק במדינת ישראל,

כתובות מו, ב.

א. חוק הכשרות המשפטית והאפטרופסות תשכ"ב.

שאלות מנחות לניתוח החוק הנ"ל, אל מול חוק התורה:

א. עבור על סעיפי החוק.

ב. 1. מהי אפטרופסות? הגדר משפטית! 2. מהי עמדת התורה ביחס לסעיף? ציין מקור! (סעיף 14)

ג. האם לדעת התורה יכולים ההורים לפעול לא על פי טובת הילד? מהו דין התורה ומה לימדו חכמים בתושב"ע? (סעיף 17)

ד. האם התורה, קובעת דרישה לשיתוף בין ההורים? הוכח! (סעיף 18)

ה. מה דין מעשה ידיו של קטן/קטנה הסמוך על שולחן הוריו, על פי התורה? (סעיף 23)

לשון החוק: פרק שני, הורים וילדיהם הקטינים

14. מעמד ההורים: ההורים הם האפטרופוסים הטבעיים של ילדיהם הקטינים.

15. תפקידי ההורים

אפטרופסות ההורים כוללת את החובה והזכות לדאוג לצרכי הקטין, לרבות חינוכו, לימודיו, הכשרתו לעבודה ולמשלח יד ועבודתו, וכן שמירת נכסיו, ניהולם ופיתוחם; וצמודה לה הרשות להחזיק בקטין ולקבוע את מקום מגוריו, והסמכות לייצגו.

16. חובת ציות קטין: הקטין חייב תוך כיבוד אב ואם, **לציית** להוריו בכל עניין הנתון לאפטרופסותם.

17. קנה מידה לחובת ההורים

באפטרופסותם לקטין חייבים ההורים לנהוג לטובת הקטין כדרך שהורים מסורים היו נוהגים בנסיבות העניין.

18. שיתוף בין ההורים

בכל עניין הנתון לאפטרופסותם חייבים שני ההורים לפעול תוך הסכמה; הסכמתו של אחד מהם לפעולתו של רעהו יכולה להינתן מראש או למפרע, בפירוש או מכללא, לעניין מסוים או באופן כללי; וחזקה על הורה שהסכים לפעולת רעהו כל עוד לא הוכח היפוכו של דבר. בעניין שאינו סובל דיחוי רשאי כל אחד מההורים לפעול על דעת עצמו.

23. הכנסות הקטין ונכסיו

קטין הסמוך על שולחן הוריו ויש לו הכנסות מעבודתו או מכל מקור אחר, הכנסותיו ישמשו, במידה נאותה לפי הנהוג בנסיבות דומות, לקיום משק הבית המשפחתי ולסיפוק צרכי הקטין עצמו; אולם נכסיו של הקטין לא ישמשו למטרות אלה, אלא במידה שבית המשפט אישר שההורים אינם יכולים לקיים את משק הבית המשפחתי ולספק צרכי הקטין.

ב. חוק הורים וילדיהם התשע"ב, תזכיר החוק:

א. שם החוק המוצע: חוק הורים וילדיהם, התשע"ב-2012 (להלן - החוק העיקרי)

ב. מטרת החוק המוצע והצורך בו (סעיף 1 לחוק העיקרי)

הצעת חוק זו מתבססת על המלצות שתי ועדות ציבוריות, אשר עסקו באחריות ההורית למימוש זכויות הילד לפי אמנת האו"ם בדבר זכויות הילד, 1989 (להלן - "האמנה"), שמדינת ישראל אישרה אותה בשנת 1991, ושעוד 188 מדינות הצטרפו אליה. הראשונה, ועדת משנה בנושא "הילד ומשפחתו", בראשות ד"ר תמר מורג, שפעלה במסגרת "הוועדה לבחינת עקרונות יסוד בתחום הילד ומשפחתו ויישומם בחקיקה", בראשות השופטת סבינה רוטלוי (משרד המשפטים 2003) (להלן - "ועדת רוטלוי"), אשר עסקה באחריות ההורית במסגרת המשפחתית. השנייה, "הוועדה לבחינת היבטים המשפטיים של האחריות ההורית בגירושין", בראשות פרופ' דן שניט (דוח משלים ודוח סופי, משרד המשפטים 2011) (להלן - "ועדת שניט"), שעסקה באחריות ההורית לילדים לאחר שהוריהם נפרדו.

מטרת החוק המוצע היא למלא את מחויבותה של מדינת ישראל לפי סעיף 5 לאמנה - "המדינות החברות יכבדו את זכויותיהם וחובותיהם של הורים ... על מנת לספק, באופן המתאים לצרכי הילד המתפתח, הכוונה והדרכה נאותות בהפעלת הזכויות המוכרות באמנה זו", וזאת על ידי הגדרה בחוק של היקף האחריות ההורית למימוש זכויות הילד וכן קביעת דרך מימושה, הן במסגרת המשפחתית והן לאחר פירוד ההורים.

האמנה משתיתה את הקשר בין הורים לבין ילדיהם על מושג "האחריות ההורית" ולא על ה-"אפטרופוסות" של ההורים על ילדיהם, כפי שנוקט חוק הכשרות המשפטית והאפטרופוסות, התשכ"ב-1962 (להלן - "חוק הכשרות המשפטית") בסעיפים 14 ו-15. לפי האמנה, ילדים הם בעלי זכויות עצמאיים מהוריהם, ואף בעלי זכויות כלפי הוריהם. על כן לפי האמנה, אחריות ההורים היא לממש את זכויותיהם של ילדיהם כשיקול ראשון במעלה (סעיפים 3(1) ו-18(1) לאמנה). ענייני הילדים אינם יכולים אפוא להיגזר עוד מזכויות ההורים כאפטרופוסים טבעיים של ילדיהם, כפי שקובע סעיף 14 לחוק הכשרות המשפטית. על פי התפיסה החדשה שמגולמת באמנה, מרכז הכובד עובר להכרה בילד כבעל זכויות ייחודיות, לגדול ולהתפתח כאדם עצמאי, דבר שבא לידי ביטוי בפרט בחובה לשתף את הילד בתהליך קבלת החלטות בענייניו (סעיף 12 לאמנה). עסקינן אפוא, בשינויים ערכיים ומוסריים משמעותיים - שכוללים גם מעבר טרמינולוגי ממונחי חובות וזכויות הוריות שבחוק הכשרות המשפטית (סעיף 15) למונח אחריות הורית - אשר טומנים בחובם הטמעה של תפיסה נורמטיבית חדשה אודות מהות היחסים בתוך המשפחה כבסיס לכל הסדר משפטי בעניינים שבין ילדים והוריהם.

בהתאם לכך, מבקש חוק זה לבטל את מרבית הוראות הפרק השני של חוק הכשרות המשפטית, ולהסדיר את יחסיהם של הורים וילדיהם בחוק עצמאי, על יסוד התפיסה של האחריות ההורית. זאת, תוך הגדרת טובת הילד כשיקול ראשון במעלה, זכות הילד לאחריות הורית משותפת וכן בקביעת זכויות עצמאיות ובסיסיות לילד, שחובקות את כל תחומי חייו ומבטיחות לו רמת חיים הולמת כילד. כל זאת, באופן העולה עם מחויבות ישראל לאמנה ועם השינויים החברתיים שחלו בעשורים האחרונים בעולם בתחום זה.

שאלה!

נסה לנסח את תפיסת התורה, לדעתך, ביחס לשורות המודגשות, הנ"ל!

ג. עיקרי החוק המוצע, ניתוח אמנת האו"ם ומעבר להצעת חוק חדשה למדינת ישראל

(2) פרק א: זכויות ילדה וילד (סעיפים 3 - 6 לחוק העיקרי)

א. טובת ילדה וילד - על פי האמנה, עקרון טובת הילד הוא עיקרון הכרעה שנותן עדיפות נורמטיבית לזכויות הילד. ועדת רוטלי הציעה כי על טובת הילד לשמש כ- "שיקול ראשון במעלה". נוסח זה עוקב אחר נוסח סעיף 3 לאמנה, שקובע את העיקרון הכללי של טובת הילד כדלקמן:

In all actions concerning children, whether undertaken by public or private social "welfare institutions, courts of law, administrative authorities or legislative bodies, the "best interests of the child shall be a primary consideration

התרגום הרשמי לביטוי "a primary consideration" הוא "שיקול ראשון במעלה":

"בכל הפעולות הנוגעות לילדים, בין אם ננקטות בידי מוסדות רווחה סוציאלית ציבורית או פרטיים ובין אם בידי בתי משפט, רשויות מנהל או גופים תחקיטיים, תהא טובת הילד שיקול ראשון במעלה."

תרגום זה נראה מדויק ומשקף, לדעת ועדת שניט, את כוונת האמנה הן מן הבחינה המילולית והן מרוח הדברים בסעיפים אחרים באמנה. [1] עמדת ועדת שניט הייתה לכן: "כי מן הראוי לקבוע בחוק את הנוסח שבאמנה, על אף שטובת הילד אינה צריכה להיות שיקול מכריע באופן בלעדי, עליה להוות שיקול מועדף ולא רק שיקול מרכזי מבין השיקולים השונים". [2]

הוראה זו משנה אפוא את עיקרון טובת הילד כפי שהוא בא לידי ביטוי בסעיף 17 לחוק הכשרות המשפטית שקובע כי "באפטרופסותם לקטין חייבים ההורים לנהוג לטובת הקטין כדרך שהורים מסורים היו נוהגים בנסיבות העניין". סעיף זה אינו מגדיר אפוא את המשקל שעל ההורים לתת לזכויות הילד כפי שקובעת האמנה ולכן, מוצע להתאימו לאמנה.

מכיוון שעל ההורים מוטלת האחריות למימוש מכלול זכויות הילדה והילד, מוצע לציין בחוק מה הם זכויותיהם הן מכוח החוק והן מכוח האמנה, ולקבוע כי הם זכאים למכלול הזכויות כאמור. חשוב להדגיש, כי אין מדובר ברשימה סגורה של זכויות, שכן מטבע הדברים רשימה זו נתונה להתפתחות החברתית והערכית של החברה בה חי הילד וכפופה להתפתחות הילד והשלבים השונים בחייו.

על סמך התפיסה שביססה האמנה, לפיה זכויות הילד הם נקודת המוצא ליחסי הורים וילדיהם מציב חוק זה את הילד במרכז. לכן נקבע, כי יש לשקלל בקביעת טובת הילדה והילד את מכלול הזכויות, הצרכים והאינטרסים שלהם, הן בעת היותם ילדים והן לאורך חייהם, וזאת בשל השלכות תקופת הילדות על התפתחותם גם לעת שהם בגירים.

ג. זכויות ילדה וילד לפי האמנה- מוצע לאמץ בחוק את מכלול הזכויות המנויות באמנה, כדי להביאם למודעות ההורים והחברה בכללותה. בדרך זו תמלא המדינה את מחויבותה הבסיסית, לפי סעיף 4 לאמנה: "המדינות החברות ינקטו צעדים נאותים, תחקיטיים, מנהליים או אחרים למימוש הזכויות המוכרות באמנה זו", שכן ההורים הם אלה שבראש וראשונה מופקדים על מימוש זכויות ילדיהם...

ד. חובת כיבוד אב ואם- מוצע לבטל את סעיף 16 לחוק הכשרות המשפטית לפיו- "הקטין חייב תוך כיבוד אב ואם, לציית להוריו בכל ענין הנתון לאפטרופסותם", ולקבוע בחוק על סמך המלצות ועדת שניט, חובה לכיבוד אב ואם, במקום חובת ציות מוחלטת של הילד, המבוססת על התפיסה שילדים אינם כשירים להיות נושאי זכות משפטית. המינוח 'כיבוד ומשמעת' לעומת זאת, מבטא את מחויבות הילדים להוריהם בצורה המותאמת לקשר המשפחתי - חינוכי.

בהקשר הזה מוצע גם לקבוע, כי ילדה וילד שיש להם הכנסות, יסייעו בקיום המשפחה בעת שיש צורך בכך, וכשהם סמוכים על שולחן הוריהם, בדומה להוראת סעיף 23 לחוק הכשרות המשפטית, וזאת כחלק ממצוות כבוד אב ואם. אולם, במידה ויש להם נכסים, נכסיהם לא ישמשו למטרה זו אלא באישור בית המשפט.

(3) פרק ב'- אחריות הורית לגידול הילד והתפתחותו (סעיפים 7 - 14 לחוק העיקרי)

א. אחריות הורית- פרק זה מבטל את הסעיפים בפרק השני של חוק הכשרות המשפטית שעוסקים באפטרופוסות ההורים: סעיפים 14 עד 17, 18(א), 22 עד 25, 27, 28, 28א, ו-32. לאור תפיסת האמנה שמאומצת בחוק זה, מוצע בנוסף לביטול סעיף 16 שצוין לעיל, לבטל את סעיפים 14, 15 ו-17 לחוק הכשרות המשפטית אשר מגדירים את יחסי הורים וילדיהם כיחסי אפטרופוסות וקובעים:

(עיין לעיל בחוק הכשרות המשפטית...)

במקום האמור, משתית חוק זה יחסי הורים וילדיהם על מושג האחריות ההורית אשר רואה בילד ישות עצמאית ונושא זכויות כלפי הוריו, כאשר להורים החובה לפעול בעניינו ומכלול צרכיו בהתאם לטובתו כשיקול ראשון במעלה, וזאת בכפוף כמוכן לחובת הילד לכיבוד ולמשמעת לאביו ולאמו.

סעיף 7(ב) לחוק מפרט את השיקולים שיש לבחון בקביעת טובת הילד כשיקול ראשון במעלה, על ידי ההורה. החוק מונה רשימה של שיקולים שהורה אמור, בין היתר, להביא בחשבון בעת קבלת ההחלטה, והם - הבטחת שלומו הגופני והנפשי, בריאותו, חינוכו, כלכלתו ברמה הולמת, רצונו, רגשותיו, דעותיו, גילו, מינו, תכונותיו וכשריו המתפתחים, ממד הזמן בחייו וההשפעה הצפויה עליו לאורך חייו כתוצאה מן הפעולה, צרכיו של ילד בעל מוגבלות, קיום קשר הורי סדיר וישיר בין הילד לבין כל הורה, קיום קשר יציב בין הילד לבין בני משפחתו ואנשים משמעותיים אחרים בחייו.

מימוש האחריות ההורית כפוף בנוסף לכך, לחובה נוספת המוטלת על ההורים והיא החובה להבטיח לילד, המסוגל לחוות דעה משלו, את הזכות להביע את דעתו בחופשיות בכל החלטה המתקבלת בעניינו, זאת תוך מתן משקל ראוי לדעותיו בהתאם לגילו ומידת בגרותו. בכך, מובהרים העקרונות של בחינת טובת הילד, והחוק מעמיד בפני ההורים כלים לבחינת טובת ילדיהם בצורה מיטבית וכוללת המתיישבת עם זכויות הילד. שיקולים אלה לקוחים בעיקר מהמלצות ועדת רוטלי.

סעיף קטן (ג) קובע במפורש את חובת ההורים לשתף את הילדה או הילד בקבלת החלטות הנוגעות להם. על ההורה מוטלת חובה מוקדמת לשתף את הילדה או הילד במידע הרלוונטי לעניין, ולאפשר להם להביע את רצונם בחופשיות, כאשר הם מסוגלים לחוות דעתם, בהתאם לגילם ומידת בגרותם. **בהתאם לעקרון השיתוף, על ההורים לתת משקל ראוי לדעת הילדה או הילד ובמצב של חילוקי דעות בין ההורים ובין ילדם, הסעיף קובע שעל ההורים לפעול, ככל האפשר, על מנת להגיע להסכמה בדרכי שלום עם הילדה או הילד, ושהם לא ישתמשו באמצעים משמעותיים-כוחניים כלפי ילדם.** מטרת הסעיף היא לכוון את ההורים לפעול בדרך של הידברות במקרים של קשיים בהפעלת סמכותם ההורית, ובעת הצורך, תוך העזרות בצדדים שלישיים, כמו קרובי משפחה, ידידים או גורמים מקצועיים כגון יועצים או מטפלים, על מנת להגיע להסכמות עם הילד או לקבלת מרות הוריו בדרכי שלום. הוראה זו לא נועדה להוות מגבלה על ההורים אלא לעודדם לנצל את מגוון הכלים שמעמידה החברה והסביבה הקרובה להתמודדות עם קשיים במימוש האחריות ההורית. בדרך זו, ההורים יכבדו את האוטונומיה של ילדיהם ויחנכום לכבוד האדם לרבות כבוד ההורים עצמם.

סעיף קטן (ד) קובע כי אחריות הורית לא תוגבל אלא מכוח חוק או בצו של בית משפט, זאת בהתאם להוראת סעיף 5 לאמנה לפיו- "המדינות יכבדו את אחריותם, זכויותיהם וחובותיהם של הורים". בית משפט לא יתן צו כאמור אלא לאחר שמיעת הילד.

בנוסף, מקנה **סעיף קטן (ה)** סמכות לבית המשפט לקבוע, לבקשת הורה או הילד, את הדרך למימוש קשר הורי או קשר משפחתי, במקרה בו מימוש קשר הורי פוגע או עלול לפגוע בטובת הילד פגיעה ממשית, או שמימוש קשר משפחתי פוגע או עלול לפגוע בילד. בית המשפט יכול אף להגביל את הקשר או למנעו, הכל לטובת הילד.

יצוין, כי כיום לא ניתנת במפורש האפשרות לילד לפנות בעצמו לבית המשפט בבקשה לקביעת אחריות הורית. מתן האפשרות לילד לפנות לבית המשפט בחוק המוצע מהווה בעצם הרחבה הן של סעיף 3 לחוק בית המשפט לענייני משפחה והן של סעיף 68 לחוק הכשרות המשפטית שמאפשר כיום לילד לפנות לבית המשפט בבקשה למינוי אפוטרופוס אך לא בבקשה לקביעת האחריות הורית.

בתהליך האישור יוכל בית המשפט לוודא, את יכולתם של ההורים למלא, יחד ולחוד, את אחריותם ההורית כמפורט בטופס, ושהילד נשמע ודבריו קיבלו את המשקל הראוי. שיתוף הפעולה בין ההורים בגיבוש ההסכם לפי הטופס המוצע הוא מרכיב מהותי ביותר, שיכול להעיד על נכונותם לפעול באופן משותף למימוש אחריותם לטובת ילדם. הסכם ההורות יאושר בבית המשפט, לאחר שבית המשפט נוכח שההסכם הוא לטובת הילד.

בהתאם לכך, קובע חוק זה את התנאים בהם תהיה שלילה או הגבלה של האחריות ההורית, אולם, אינו בא לגרוע מהוראות סעיפים 3(3) או 4 לחוק הנוער טיפול והשגחה, התש"ך-1960 ודרכי הטיפול הקבועים בו, או מסעיף 33 לחוק הכשרות המשפטית.

בנוסף לכך מוצע לתקן את סעיף 33 לחוק הכשרות המשפטית כך שבמקרים בהם בית המשפט שלל או הגביל את האחריות ההורית או קבע כי התמלאו התנאים לכך יהיה ניתן למנות אפוטרופוס לילד לפי חוק הכשרות המשפטית.

ד. תזכיר חוק מטעם משרד המשפטים: תזכיר חוק הורים וילדיהם, התשע"ב-2012

שאלות

1. עיין בלשון החוק דלהלן, וענה על השאלות!
2. מה מטרת החוק? האם יש חוק הדומה לו במטרתו בתורה? בחז"ל?
3. עיין בפרק א' סע' 5. מהן הזכויות המפורטות בסע' מהם הערכים שהוכנסו בסע' זכויות? מה יחס התורה לערכים אלו?
4. עיין בפרק ב' סע' 7, אות ג'. מה החידוש המשפטי בסעיף? במה הוא שונה מהנאמר בחוק הכשרות המשפטית סע' 16? מה דעת התורה על סע' זה?

תזכיר חוק מטעם משרד המשפטים:

תזכיר חוק הורים וילדיהם, התשע"ב-2012

- מטרת החוק 1. חוק זה נועד להבטיח את טובתם של כל ילדה וילד במימוש זכויותיהם על ידי הוריהם בהתאם לאמנת האו"ם בדבר זכויות הילד, 1989 (להלן – "האמנה").
- הגדרות 2. ... "ילדה וילד" – אדם שלא מלאו לו שמונה עשרה שנים; ...

פרק א: זכויות ילדה וילד

- טובת ילדה וילד 3 (א) טובת כל ילדה וילד שמימוש זכויותיהם יהיה שיקול ראשון במעלה בכל פעולה או החלטה בעניינם לפי חוק זה, לרבות בהליך משפטי או מנהלי הנוגע להם (להלן – "טובת הילדה והילד").
- (ב) קביעת טובת הילדה והילד תיערך תוך שיקול מכלול הזכויות, הצרכים והאינטרסים שלהם ובחינת משמעותם לאורך חייהם.
4. זכות ילדה וילד להורות זכותם הטבעית של כל ילדה וילד שהוריהם יהיו אחראים, במשותף, לגידולם ולהתפתחותם הגופנית, הנפשית, הרוחנית, המוסרית והחברתית וכן למימוש זכויותיהם, בצורה הולמת העולה עם טובת הילדה והילד.
5. מימוש זכויות ילדה וילד כל ילדה וילד זכאים שהוריהם ידאגו למימוש זכויותיהם על פי האמנה, ובין היתר, זכויות אלה (להלן – "זכויות הילדה והילד"):
- (1) לזהות ולהיקרא בשם שמכבדם, לרבות להירשם לפי חוק מרשם אוכלוסין, התשכ"ה-1965;
- (2) להכיר בהם ולכבדם כבני אדם עצמאיים;
- (3) להכיר את הוריהם, להיות מטופלים על ידי שניהם ולפתח יחס של כבוד כלפי כל אחד מההורים;

- (4) לקיום קשר ישיר וסדיר בינם לבין כל הורה (להלן- "קשר הורי");
- (5) לקיום קשר בינם לבין בני משפחה, לרבות במקרה של הגבלה או שלילה של אחריות ההורה הקרוב לבן המשפחה או מות ההורה הקרוב לבן המשפחה (להלן- "קשר משפחתי");
- (6) להבטחת שלומם ושמירה על בריאותם;
- (7) להתפתחותם הגופנית, הנפשית, הרוחנית, המוסרית והחברתית, לחינוכם ולפיתוח כשרונותיהם ויכולותיהם האישיות ברמה המיטבית וכן, לחינוכם ליחס כבוד לזכויות האדם ולחירויות היסוד שלו;
- (8) להכנתם לחיי אחריות בחברה חופשית ברוח של הבנה, שלום, סובלנות, שוויון המינים וידידות בין כל העמים, קבוצות אתניות, לאומיות ודתיות;
- (9) למנוחה, לשעות פנאי, ולעיסוק בפעילויות משחק ונופש המתאימות לגילם ולהשתתפותם בחיי התרבות והאמנות;
- (10) לכלכלתם ברמת חיים הולמת את התפתחותם ולביטחון סוציאלי ולשמירת נכסיהם, ניהולם ופיתוחם;
- (11) לתת להם הזדמנות להביע את רגשותיהם, דעותיהם ורצונותיהם בעניין הנוגע אליהם, בהתאם לגילם ולמידת בגרותם (להלן – "שמיעת הילד"), לשתפם במידע הקשור לענין שנוגע להם ובעת שמתעוררים חילוקי דעות, להגיע בדרכי שלום להסכמה עימם;
- (12) לאפשר להם לבקש, לקבל ולבטא רעיונות מכל סוג שהוא, ממגוון מקורות לאומיים ובינלאומיים במיוחד אלה הנוגעים לקידום החברתי, הרוחני והמוסרי ולבריאותם הגופנית והנפשית;
- (13) ליהנות מחופש מחשבה, מצפון ודת וכן להכיר את תרבותם ולהשתמש בשפתם;
- (14) להגנה מפני כל סוג של ניצול, הזנחה, התעללות, סחר או

אלימות;

(15) להגנה מפני שימוש בלתי חוקי בסמים וחומרים ממכרים לרבות עיסוק בייצורם ובסחר בהם.

חובת כיבוד אם ואב 6. (א) כל ילדה וילד חייבים לכבד את הוריהם ולהישמע להם בכל עניין הנתון לאחריותם ההורית.

(ב) כל ילדה וילד הסמוכים על שלחן הוריהם שיש להם הכנסות מעבודה או מכל מקור אחר, אלה ישמשו, במידה נאותה, לקיום משק הבית המשפחתי ולסיפוק צרכי עצמם; אולם נכסיו של הקטין לא ישמשו למטרות אלה, אלא במידה שבית המשפט אישר שההורים אינם יכולים לקיים את משק הבית המשפחתי ולספק את צרכי הקטין.

פרק ב: אחריות הורית לגידול הילד ולהתפתחותו

אחריות הורית 7. (א) להורים האחריות, יחד ולחוד, להחליט ולפעול בענייניו של ילדם, למימוש זכויותיו ולייצגו בהתאם לטובתו כאמור בסעיף 3 (להלן - "אחריות הורית").

(ב) במימוש אחריותו ההורית יביא ההורה בחשבון את מכלול זכויות הילדה והילד, ובפרט את הבטחת שלומו הגופני והנפשי, בריאותו, חינוכו, כלכלתו ברמה הולמת, רצונו, רגשותיו, דעותיו, גילו, מינו, תכונותיו וכשריו המתפתחים, ממד הזמן בחייו וההשפעה הצפויה לאורך חייו כתוצאה מן הפעולה, צרכיו של ילד בעל מוגבלות, קיום קשר הורי סדיר וישיר בין הילד לבין כל הורה, וקיום קשר יציב בין הילד לבין בני משפחתו ואנשים משמעותיים אחרים בחייו.

חוק הורים וילדיהם -

נייר עמדה

הרב יאיר קרטמן והרב יעקב יקיר

נייר עמדה¹, חוק "הורים וילדיהם התשע"ה 2015" (פ/591/20)

א. מבוא

על שולחן הכנסת עלתה לאחרונה, הצעת חוק "הורים וילדיהם" תשע"ה 2015, המבקשת לחולל מהפכה במבנה המשפחה בישראל. הצעת החוק קובעת כי הגדרת ההורים כאפוטרופסים של ילדיהם תתבטל, ומעתה יוגדרו הילדים כאישיות משפטית עצמאית, ולהורים תהיה "אחריות הורית" למימוש זכויותיהם.

נייר עמדה זה מסביר את המהפכה הערכית שהצעת החוק מבקשת לחולל, ומתנגד לה נחרצות. לדעתנו, שינוי מבנה המשפחה ופירוקה ליישויות משפטיות נפרדות, יפגע בזכויות הילד ובטובתו. דווקא חיזוק התא המשפחתי והגברת לכידותו, יועילו לילד ויפעלו לטובתו.

ב. החוק ומשמעותו

חוק "הורים וילדיהם" תשע"ה 2015, מושתת למעשה על מסקנותיהן של שתי ועדות שונות: האחת בנושא אחריות הורית במסגרת המשפחתית-ועדת רוטלוי². השנייה, יחסי הורים וילדים בתא משפחתי שהתפרק-ועדת שניט³. משרד המשפטים, בתזכיר חוק⁴

- 1 נכתב ע"י הרב יאיר קרטמן, והרב יעקב יקיר, בית המדרש לתורת המדינה, ישיבת בית אורות.
- 2 למעשה, חלקו של החוק העוסק בילד ומשפחתו, מושתת על ועדת משנה בנושא "הילד ומשפחתו", בראשות ד"ר תמר מורג, שפעלה במסגרת "הוועדה לבחינת עקרונות יסוד בתחום הילד ומשפחתו ויישומם בחקיקה", בראשות השופטת סביונה רוטלוי (משרד המשפטים 2003).
- 3 "הוועדה לבחינת ההיבטים המשפטיים של האחריות ההורית בגירושין", בראשות פרופ' דן שניט (דוח משלים ודוח סופי, משרד המשפטים 2011) עסקה באחריות ההורית לילדים לאחר שהוריהם נפרדו. (על פי תזכיר חוק, חוק הורים וילדיהם, התשע"ב-2012. וכן על פי הצעת חוק הורים וילדיהם, התשע"ה-2015).
- 4 על פי תזכיר חוק, חוק הורים וילדיהם, התשע"ב-2012.

כרך את מסקנות שתי הועדות יחד לכדי חוק אחד על מנת לייצר חוק כולל ומקיף העוסק בזכויות הילד וביחסיו עם משפחתו.⁵

המנדט של "ועדת רוטלוי" היה לעסוק בהתאמת החוק הישראלי לאמנת זכויות הילד של האו"ם שעליה חתמה ישראל בשנת 1989. אמנה זו אף אושררה על ידי המדינה בשנת 1991.⁶ ועדת רוטלוי דנה בנושא במשך שש שנים. הועדה הורכבה ממומחים אקדמאיים מתחומי הטיפול המשפחתי והמשפט אך לא כללה דיינים ורבנים העוסקים בתחום המשפחתי.⁷ מסקנת הועדה הייתה כי יש לחולל במדינת ישראל שינוי ערכי ומהותי במבנה המשפחתי, שינוי המוקרן מערכיה של אמנת האו"ם.

על פי החוק הישראלי "חוק הכשרות המשפטית והאפוטרופסות" תשכ"ב-1962, הורים מוגדרים כאפוטרופסים של הילד, דהיינו, הם הממונים עליו והחלטותיהם לגבי מונעות מבקשת טובת הילד. על פי ועדת רוטלוי הגדרה זו צריכה להשתנות, הילד צריך להיות במרכז, כאישיות משפטית עצמאית, בעלת זכויות, על ההורים מוטלת האחריות לממש אותן. הגדרת ההורים כאפוטרופסים הכתובה בחוק הנ"ל תבוטל ובמקומה יוגדרו ההורים כבעלי אחריות הורית למימוש זכויות הילד בלבד.

בתזכיר חוק שפרסם משרד המשפטים⁸, מתואר השינוי המבוקש כמעבר מהגדרת ה'אפוטרופסות' של ההורים על ילדיהם למושג 'האחריות ההורית': "עפ"י אמנת האו"ם, ילדים הם בעלי זכויות עצמאיים מהוריהם ואף בעלי זכויות כלפי הוריהם. על כן, לפי האמנה, אחריות ההורים היא לממש את זכויותיהם של ילדיהם כשיקול ראשון במעלה (סעיפים 1)3 ו-18(1) לאמנה). ענייני הילדים אינם יכולים אפוא להיגזר עוד מזכויות ההורים כאפוטרופסים טבעיים של ילדיהם, כפי שקובע סעיף 14 לחוק הכשרות המשפטית. על פי התפיסה החדשה שמגולמת באמנה, מרכז הכובד עובר להכרה בילד כבעל זכויות ייחודיות, לגדול ולהתפתח כאדם עצמאי, דבר שבא לידי ביטוי בפרט בחובה לשתף את הילד בתהליך קבלת החלטות בעניינו (סעיף 12 לאמנה). עסקינן אפוא, בשינויים ערכיים ומוסריים משמעותיים - שכוללים גם מעבר טרמינולוגי ממונחי חובות וזכויות הוריות שבחוק הכשרות המשפטית תשכ"ב (סעיף 15) למונח

5 דו"ח "הועדה לבחינת עקרונות יסוד בתחום הילד ומשפחתו ויישומם בחקיקה" (להלן דו"ח רוטלוי), חלק כללי, עמוד 36 סעיף 3 ב. ושם הצעת חוק לקידום זכויות הילד, דברי הסבר לסעיפים עמוד 299.

6 דו"ח רוטלוי שם, עמוד 32, "כתב מינויה של הועדה ומטרותיה".

7 דו"ח רוטלוי, "הרכב מליאת הועדה" וכן "הרכב ועדות המשנה בועדה".

8 תזכיר חוק, חוק הורים וילדיהם, התשע"ב-2012 משרד המשפטים.

אחריות הורית – אשר טומנים בחובם הטמעה של תפיסה נורמטיבית חדשה אודות מהות היחסים בתוך המשפחה כבסיס לכל הסדר משפטי בעניינים שבין ילדים והוריהם.⁹

הועדה מנתה רשימת זכויות משפטיות של הילד שאי מימושן עשוי לגרור קבלת סעד מבית המשפט. בין זכויות הילד נמנו: הזכות לחינוכו לחיי אחריות בחברה ולכיבוד זכויות היסוד של כל אדם בלא הבדל גזע, מין, דת, לאום או מוצא; הזכות לחופש מחשבה, ביטוי, מצפון ודת וכן הזכות להכיר את תרבותם¹⁰ ולהשתמש בשפתם. לעומת זאת, המבנה המשפחתי והמעמד ההורי לא זכו לזכויות משפטיות.

על פי הועדה, מטרת החוק המוצע היא לחולל שינוי ערכי ותודעתי במדינת ישראל מעבר להשלכות המשפטיות הטמונות בו.

ג. דעת מיעוט בוועדה כנגד החוק

השופט מלמד¹¹ חלק על מסקנות הוועדה וגרס כי הדרך לחיזוק מעמדו של הילד עובר דרך חיזוק התא המשפחתי ולא דרך החלשתו. לדבריו, "החלפת 'אפוטרופסות' ב'אחריות הורית' פוגע בזכויות הילד לפיקוח, השגחה, הדרכה, חינוך והצבת גבולות, מחזקת את החסך, ההתעלמות וההפקרות הנובעות מכך בהתנהגות הנוער, ומערערת את מעמד המשפחה שהינו במורד מדאיג כיום"¹².

לשיטתו, אין לבטל את חזקת האפוטרופסות של ההורים ואין להגדיר את המערכת המשפחתית רק ככלי למימוש זכויות הילד. "המצב בישראל הוא שהנוער מידרדר בצורה חמורה ועקבית בשנים האחרונות לסמים, אלכוהול, עבריינות והתנהגות א-סוציאלית. הגורמים העיקריים להתדרדרות זו נעוצים בהתערערות התא המשפחתי ומעמדו של הילד בו. כתוצאה ממצב זה נוצרות תופעת של חסכים ופגיעות קשות בטובת הילד,

9 שם. וכן הצעת חוק הורים וילדיהם, התשע"ה-2015 דברי הסבר לחוק.

10 פרק ג סעיפים 8,9 חוק הורים וילדיהם התשע"ה 2015.

למעשה, סעיפים אלו מהווים עידון לשוני של תזכיר החוק מתשע"ב 2012 שם נאמר לגבי זכויות אלו: "הכנתם לחיי אחריות בחברה חופשית ברוח של הבנה, שלום, סובלנות, שוויון המינים וידידות בין כל העמים, קבוצות אתניות, לאומיות ודתיות, ליהנות מחופש מחשבה, מצפון ודת וכן להכיר את תרבותם ולהשתמש בשפתם, לאפשר להם לבקש, לקבל ולבטא רעיונות מכל סוג שהוא, ממגוון מקורות לאומיים ובינלאומיים במיוחד אלה הנועדים לקידום החברתי, הרוחני והמוסרי ולבריאותם הגופנית והנפשית." (מתוך: תזכיר חוק, חוק הורים וילדיהם, התשע"ב-2012. משרד המשפטים, לשון החוק סעיף 5 מימוש זכויות ילדה וילד סעיפים 8,12,13).

11 השופט (בדימוס) אהרון מלמד לשעבר נשיא בתי המשפט לנוער.

12 דו"ח רוטלוי, דעת מיעוט, השופט (בדימוס) אהרון מלמד עמודים 371-372.

שאותה שמה האמנה במרכז מעייניה. לאור האמור לעיל מוטל עלינו לעגן בחוק את המגמה לאיחוי וחיזוק הקשרים בין הילד ובין הוריו ואם יתברר שחקיקת זכות מסוימת של הילד תפגע בקשר התקין בינו לבין הוריו יש להימנע מחקיקה זו, על מנת שלא לפגוע בסיכויי התפתחותו ושיקומו של הילד.¹³

ד. אין לכרוך בין ועדת רוטלוי לבין ועדת שניט

ועדת שניט עסקה בהיבטים השונים של יחסים משפחתיים לאחר פירוק התא המשפחתי. המלצות הועדה הידועות בכינוין 'חזקת האב' הוטמעו בחוק. חלקים אלו של החוק אינם חייבים להיות כרוכים זה בזה. השופט מלמד התבטא כנגד איחוד החוקים: "כללית נראה לי שחקיקת חוק כוללני כמוצע, עלולה להיות בגדר 'תפסת מרובה לא תפסת' אם לא ייוחד פרק נפרד לכל נושא ונושא מבלי לערבב ביניהם"¹⁴. לדעתו, אמנם הנושאים כולם עוסקים בקטינים, "אך שונים הם זה מזה תכלית השוני וכל אחד מהם מחייב חוק נפרד, או לפחות פרק נפרד המתמחה בנושא היחודי שבו הוא עוסק."¹⁵

ה. מסקנות

בחוק הורים וילדיהם, שולבו הדיון על חזקת המשמורת והשינוי במבנה המשפחה הישראלית. הכריכה שלהם בחוק אחד, מציבה את החוק כמחולל מהפכה ערכית, שלא נידונה דיון רחב ומשמעותי בציבור הישראלי.

לדעתנו, שלילת הסמכות ההורית (אפוטרופסות) תוביל לפירוק התא המשפחתי ותפגע בזכויות הילד. המעבר ל'אחריות הורית' אינו עולה בקנה אחד עם מבנה המשפחה היהודית, המגדיר סמכויות נרחבות להורה על מנת לדאוג לטובת ילדיו. יש להתנגד לקידום חלקה של ועדת רוטלוי בחוק המוצע ולשמר את החוק הקיים.

13 ש.ם.

14 ש.ם.

15 ש.ם.

ו. המלצות:

הדרך המוצעת היא לפעול ברוח דבריו של השופט מלמד ובאופן הבא:

1. לדחות את החוק במתכונתו הנוכחית.
2. להשאיר את חוק "הכשרות המשפטית והאפוטרופסות, התשכ"ב-1962" בסעיפים 14 ו-15 על כנו.
3. לא לעגן את הילד כישות משפטית עצמאית המנותקת מהמבנה המשפחתי.
4. יש לשנות את מטרות החוק בסעיפים: 1,2,3.
5. יש לבטל את "שיח הזכויות"-סעיפים: 5,6.
6. בסעיף 19 לחוק, יש להוסיף לנוסח, את חובת הציות להורים, כפי שהיא בחוק "הכשרות המשפטית והאפוטרופסות, התשכ"ב-1962".

'רוב יושביה עליה' - 'נשמה' ו'בר מצוה'

הרב יעקב יקיר

ילד קטן ושמו אפרים, שלחו אביו מהגלות, לירושלים. גדל אפרים בעיר הקודש, ולא ידע הוא, ולא ידע איש את גילו ויום הולדתו. משגדל ונתחנך במצוות, החלו רבותיו שואלים, אימתי יהיה 'בר מצוה' ויניח תפילין. בלי לדעת את השנים, האם מעידים הסימנים¹? מתי יצטרף לכל הגדולים?

ניסו הרבנים לדרוש אל המקובלים, לידע האם נזרקה בנער נשמה, שכידוע² נכנסת באדם בהגיעו ל"ג שנה. ניסו ולא עלתה בידם. פנו השואלים לגדולי הרבנים ופשטו את הבעיה - כיוון שגדל אפרים במראה ובקומה, הסימנים מעידים ואינם שומא³, וחגג אפרים 'בר מצוה' בירושלים.

שאלת ההגעה למצוות, אינה רק השאלה הפרטית של אפרים מיודענו. כשם שהפרט נעשה בן מצוות, כך גם הציבור צומח וגדל, עד שמגיע להיות 'גדול', בעל נשמה כללית, וממילא 'בר חיובא'. נקודת הזמן שבה ניתנת 'נשמה לעם עליה'⁴, שבה ישכון ה' בתוך בני ישראל, ונהיה לעם 'בר מצוה', היא העת בה נבוא כולנו כ'ציבור' אל הארץ⁵.

כידוע ישנן מצוות המוגדרות 'מצוות התלויות בארץ', שחייבים בהן רק בארץ ישראל. למרות זאת יחידים מישראל החיים בארץ, לא יתחייבו בהן מן התורה עד שיהיו רוב ישראל בארץ. כפי שכתב הרמב"ם:

"התרומות והמעשרות אינן נוהגין מן התורה אלא בארץ ישראל... ארץ ישראל האמורה בכל מקום היא בארצות שכיבשן מלך ישראל או נביא

1 סימני גדלות. עיין רמב"ם פ"ב מאישות הל' י.

2 סבא דמשפטים, צח, א.

3 קידושין סג, ב, תוס' ד"ה 'בני'.

4 ישעיה מב, ה.

5 עיין רמב"ן ויקרא א, ב, ד"ה 'קרבנכם' שרוב ישראל הם הנקראים ציבור. וברבינו יונה ברכות מג, א, מהרי"ף ד"ה 'אניסא' שנס הנעשה לכל ישראל או לרובם הוא נס הרבים.

מדעת רוב ישראל וזהו הנקרא כיבוש רבים⁶, " שאין לך תרומה של תורה אלא בא"י בלבד, ובזמן שכל ישראל שם שנאמר כי תבואו ביאת כולכם כשהיו בירושה ראשונ' וכמו שהן עתידין לחזור בירושה שלישית⁷ " בלשון התורה הארץ היא השכינה⁸, "כי תבואו אל הארץ"⁹, היינו כשתגיעו להשראת שכינה.

השראת השכינה בישראל, תלויה בחיבור בין עם ישראל לבין ארץ ישראל. ארץ ישראל היא הגוף של עם ישראל¹⁰, ובזמן שישראל שבים לאדמת קודשם, ומתחברים לארץ, נבנה הגוף של האומה.

כאשר יבוא עם ישראל ויתחבר עם ארץ ישראל לגוף אחד, ובגוף זה תזרק נשמה- זוהי הופעת השכינה. בהגיע הגוף ל'גדלות', כש'רוב יושביה עליה', אזי מאירה בו הנשמה בשלמותה, שורה השכינה בישראל.

מצוות התלויות בארץ, תלויות בהשראת שכינה על ישראל, ולכן מתחייב בהן רק ה'ציבור' החי בארץ, שעליו שורה השכינה.

וזהו גם מיסוד הגאולה, לגלות קדושת ישראל וקדושת ארץ ישראל בבהירותן היותר נשגבה, מבלי שיהיה פרוד כל שהוא ביניהן... ובשעה שכל ישראל יושבים על אדמתם בא"י מתאחדות שתי הקדושות הללו באיחוד גמור ומוחלט בלי שום פרוד, וע"י זה מתגלה הקדושה העליונה, קדושת ה' יתברך¹¹.

כאשר ה'ציבור' בארץ, רוב ישראל בארץ, מתגלה עליו הקדושה וממילא נעשה הוא 'בר חיובא' במצוות התלויות בארץ, בתרומות ומעשרות, ובעוד מצוות המוטלות על הציבור כמצוות בנין בית הבחירה¹².

6 פ"א מתרומות ה' א-ב.

7 שם, הכ"ו.

8 זוהר בראשית, נ, ב.

9 ויקרא כה, ב.

10 עיין שערי א"י לגר"מ חרל"פ פי"ט.

11 שם, פמ"ג.

12 חינוך, מצוה צה'.

לפי כל המחקרים הדמוגרפיים של העולם היהודי, המרכז היהודי הגדול בעולם כיום הוא בארץ ישראל. כמו כן מעריכים החוקרים כי תוך שנים אחדות יהיו רוב יהודי העולם בארץ ישראל.

אנו מתקרבים ליום בו החיים של עם ישראל בארץ, יהיו 'חיי נשמות אויר ארצך'¹³, חיים של עם 'בר מצוה' שכל כולם מצוה, כדברי החת"ס¹⁴:

בא"י ורוב ישראל שרויין העבודה בקרקע גופה מצוה, משום יישוב א"י ולהוציא פירותי' הקדושים, ועל זה ציותה התורה 'ואספת דגנך'... וכאלו תאמר: לא אניח תפילין מפני שאני עוסק בתורה? ! הכי נמי לא יאמר לא אאסוף דגני מפני עסק התורה. ואפשר אפילו שארי אומניות שיש בהם ישוב העולם הכל בכלל מצוה.

אנו מגיעים לזמן שבו תתגלה קדושתה של הארץ ותתחדש התורה, שהרי, "קדושתה של הארץ אינה מתגלה כי אם ע"י כל ישראל... שמבלעדי כל השבטים שבישראל אי אפשר שתתגלה נפלאות קדושתה של הארץ, ומפני זה גם תורה שבע"פ אינה מתגלה זולת על ידי כוחם של כל ישראל הנכנסים בארץ."¹⁵

הנה זה בא, תשרה בנו השכינה ונהיה לעם 'בר מצוה'.

13 ריה"ל, ציון הלא תשאל.

14 סוכה לו, א. ד"ה 'דומה לכושי'.

15 שערי א"י לגרי"מ חרל"פ, פל"ח.

רוב יושביה עליה - נייר עמדה

מדיניות יהודית - 'תורת המדינה', ישיבת בית אורות

הרב יאיר קרטמן, הרב יעקב יקיר

עריכה: רועי חורש

בס"ד טבת, החודש העשירי, תשע"ו, 67 למדינת ישראל, ירושלים.

מבוא

ב"ה, חזון שיבת ציון ומדינת ישראל מתקדמים ומתחזקים. מדינת ישראל היא כיום המרכז היהודי הגדול בעולם לפי כל הנתונים הדמוגרפיים של יהדות העולם. על פי מחקרים העוסקים בדמוגרפיה היהודית העולמית, בעוד כעשר שנים רוב יהודי העולם יחיו בישראל, פילוח הנתונים על פי ההלכה עשוי להצביע על הגעה לרוב יהודי בארץ עוד קודם לכן.

השאלות המחקריות-הלכתיות העומדות על הפרק הן: מהו מעמדו של מסד הנתונים הקיים במחקרים הדמוגרפיים השונים? האם מסד זה מהימן על פי אמות מידה הלכתיות? והאם הגדרת אדם את עצמו כיהודי או כגוי משפיעה על הגדרתו ההלכתית לעניין 'רוב יושביה'?

למרות המשמעות הרחבה של 'רוב יושביה עליה' הן מבחינה הלכתית והן מבחינה אמונית, לא ראינו שניתנה התייחסות שיטתית ורצינית לסוגיה זו.

נייר עמדה זה מנסה להציג תמונה ברורה יותר של המציאות הדמוגרפית היהודית העולמית, תוך כדי התייחסות להגדרות ההלכה בסוגיית מיהו יהודי. כתוצאה מההתקדמות בהבנת המציאות, עולות שאלות הלכתיות חדשות ומרתקות, שאותן נציג לפני עולם התורה הישראלי, ובראש ובראשונה לפני הרבנים הראשיים לישראל.

רקע עובדתי

1. הנתונים הדמוגרפיים של יהדות העולם, ברובם אינם רשמיים ומבוססים בעיקר על מחקרים סטטיסטיים הבנויים על סקרים. לעומת זאת, הנתונים אודות הדמוגרפיה היהודית בארץ ישראל המתפרסמים על ידי הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, רשמיים ומדויקים, ומגיעים עד רמת הפרט הבודד.
 2. רובם ככולם של הנתונים הדמוגרפיים המתפרסמים במחקרים השונים על יהדות העולם מתעלמים מן השאלה החשובה, כמה יהודים על פי ההלכה יש בעולם, דהיינו, כאלו שאמם יהודייה או שהתגיירו במסגרת ההלכה.
 3. הנתונים המתפרסמים על יהדות העולם מתייחסים להגדרה האקדמית: 'ליבה יהודית' (Core Jewish Population), בהטויה השונות. הגדרה זו אינה זהה להגדרה ההלכתית ולמעשה גורמת להטיית הנתונים.
 4. הגדרת 'ליבה יהודית' במחקריו של פרופ' סרג'יו דלה פרגולה¹, מבוססת על עיקרון "ההגדרה העצמית" לדבריו נכללים בה: "בני אדם אשר מציגים עצמם כיהודים במפקדי אוכלוסין ובסקרים, או שאינם מביעים העדפה מוגדרת לזהותם אבל שמוצאם יהודי והם חסרי זהות דתית אחרת. יש לציין שאין מדובר בקנה מידה הלכתי להגדרת הזהות... [כלומר] על מנת להימנות על האוכלוסייה היהודית "ליבה", דרוש רק רצונו של אדם שלא להתכחש למוצאו היהודי או לשייכותו ליהדות, ואין זה משנה כיצד יביע עמדה זו²."
- בדומה, הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה מגדירה 'ליבה יהודית': "אנשים המגדירים את עצמם כיהודים, או אנשים בני הורים יהודים ללא זהות דתית או אתנית³."
- יכולת האדם להגדיר את עצמו כיהודי, מבוססת על תפיסה תרבותית המייצרת זהות על פי הגדרות אישיות תרבותיות, ולא על פי מוצא אתני או תפיסה הלכתית.

1 פרופ' במכון ליהדות זמננו, באוניברסיטה העברית

2 סרג'יו דלה פרגולה, דמוגרפיה יהודית עובדות סיכויים אתגרים, מט"ח 2003, נצפה בתאריך ה-30.12.15
<http://lib.cet.ac.il/pages/item.asp?item=20709>

3 נתוני הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, "יהדות העולם", נצפה ב-28.12.15
http://www.cbs.gov.il/shnaton66/st02_11.pdf

5. למסקנה, קיים הבדל מהותי בין הגדרת 'ליבה יהודית' הבנויה על הגדרה עצמית לבין ההגדרה האתנית-הלכתית, הנקבעת עם הולדת האדם.

ניתוח הנתונים הדמוגרפיים של יהדות ארה"ב

1. יהדות ארצות הברית, היא 'קהילה' חזקה באופן יחסי, ומתפרסמים אודותיה מחקרים רבים. מנתוני המחקר ניתן לדלות גם נתונים בעלי משמעות הלכתית (בנוסף להגדרות הליבה).

נתוני הלמ"ס על יהדות הגלות, מבוססים על מחקריו של פרופ' סרג'יו דלה פרגולה, ולצערנו אינם יורדים לרזולוציה המאפשרת ניתוח של הנתונים לאור תפיסת ההלכה. כיוון שכך, ניתוח הנתונים ייעשה על בסיס נתוניו של מכון PEW⁴.

על פי נתוניו של מכון המחקר PEW משנת 2013, (אחד מהמחקרים המרכזיים והמעמיקים יותר שנעשו בשנים האחרונות), ישנם 5.3 מיליון אזרחים אמריקאים בגירים המגדירים את עצמם כיהודים מבחינה דתית, או תרבותית, ומהווים את קהילת ה'ליבה יהודית, בארה"ב⁵. המחקר מנתח קהילה זו על פי הגדרות הלכתיות ומגלה כי רק ל' 4.4 מיליון איש מתוכה יש אם יהודייה (על פי טענתם של הנסקרים)⁶. דהיינו, רק כ-83% מה'ליבה יהודית' הם יהודים (לפי טענתם) על פי ההלכה, והם הרלוונטיים לדיון ההלכתי.

2. תוצאה זו משנה את התמונה הדמוגרפית היהודית העולמית. אם ננסה להקיש מיהדות ארה"ב על שאר הקהילות היהודיות בגולה, וניצור התאמה, בין אחוז היהודים על פי ההלכה מתוך נתוני 'הליבה היהודית' בארה"ב לבין שאר מדינות העולם, נמצא כי מספר היהודים בגולה קטן מזה המדווח במחקר.

3. כפי שציינו, מכון המחקר PEW מפרסם תוצאות על מספר הבגירים היהודים בארה"ב, ואינו מפרסם תוצאה כללית של יהדות ארה"ב, הכוללת גם את מספר הילדים היהודים בה. זאת משום שהנחת היסוד של המחקר בנויה על הגדרה עצמית של המשתתפים בסקרים, והגדרה עצמית בגילאים צעירים אינה מהימנה לשיטתם. לפי המחקר, אם בכל זאת מנסים להעריך את מספר

PEW Research Center 4

גילאי 18+ 5

PEW Research Center, Survey of U.S. Jews 2013, pp 23-24 6

הילדים היהודים בארה"ב, מספר זה נע בין 900 אלף לבין 1.8 מיליון ילדים. כל זאת ללא התייחסות להגדרות הלכתיות כלל, אלא לקשר למסגרת חברתית/ לימודית יהודית⁷. נתון זה מלמד עד כמה רחוקות הגדרות מסד הנתונים של המחקר מההגדרות ההלכתיות ומעיד על הצורך לבנות מסד נתונים רלוונטי.

4. עד כה התייחסנו לנתוני ליבה יהודית, ולמספר היהודים על פי ההלכה מתוכם. אם מעמיקים בנתוני המחקר של מכון PEW, מגלים כי קיימים בארה"ב עוד 1.3 מיליון בגירים (מעבר ל, 4.4 מיליון) שאמם יהודייה, (לפי טענתם). אנשים אלו לא נכללו ב'ליבה יהודית, כיוון שהגדירו שאינם יהודים בדתם, ואין להם קשר ליהדות לא כלאום ולא כתרבות. חלקם אף הגדירו עצמם כבני דת אחרת. כלומר ישנם בארה"ב 1.3 מיליון בגירים שבהגדרתם העצמית אינם יהודים כלל, אך לפי דבריהם אמם יהודייה. אנשים אלו לא נכללו בתוצאות יהדות הגולה, במחקר.

10. השאלות, עליהן יש לתת את הדעת, בדרך לגיבוש מדיניות הלכתית:

- א. בשונה ממסד הנתונים של הלמ"ס המבוסס על: 1. מניין. 2. הגדרות הלכתיות-אתניות; מסד הנתונים בארצות הגולה מבוסס על: 1. סטטיסטיקה. 2. הגדרה עצמית על פי עדות אישית.
- האם מסד הנתונים הנ"ל עומד בקריטריונים הלכתיים? האם אנשים המגדירים את זהותם באופן עצמי, נאמנים מבחינה הלכתית בהגדירם את אמם כיהודייה? אולי גם היא עצמה הוגדרה רק באופן עצמי?! האם יש צורך ליזום מחקר על מנת ליצור מסד נתונים רלוונטי?
- ב. האם ישנם בידנו מחקרים מעמיקים, ביחס לשאר קהילות הגלות, בדומה למחקר של PEW בארה"ב?
- ג. האם לצורך שאלת רוב יושביה עליה, יש להחשיב את אותם 1.3 מיליון בגירים בארה"ב (כמובא בסעיף 9 - וממילא אנשים נוספים בשאר הגלויות, בהתאמה) אשר מזהים את עצמם כלא יהודים וחלקם אף כבני דת אחרת? האם אנשים

אלו. אבד זכרם, ביחס ל'רוב יושביה, כיוון שאינם משייכים עצמם לכלל ישראל?

שאלה זו יכולה להיבחן על פי הסוגיות שדנו במעמד בני עשרת השבטים לעניין כלל ישראל ורוב יושביה, המובאות בנספח לנייר זה.

ד. האם בעבר גובשה מדיניות הלכתית בנושא. רוב יושביה עליה,, וכיצד נערכת הרבנות הראשית לאור ההתפתחויות הדמוגרפיות המבורכות בארץ?

נספח: מקורות לעיון בהגדרת "רוב ישראל"

א. רוב ישראל לעניין חיוב תרו"מ

1. רמב"ם הלכות תרומות פרק א

הלכה א: התרומות והמעשרות אינן נוהגין מן התורה אלא בארץ ישראל, בין בפני הבית בין שלא בפני הבית...

הלכה ב: ארץ ישראל האמורה בכל מקום היא בארצות שכיבשן מלך ישראל או נביא מדעת רוב ישראל וזהו הנקרא כיבוש רבים...

הלכה כו: התרומה בזמן הזה ואפילו במקום שהחזיקו עולי בבל ואפילו בימי עזרא אינה מן התורה אלא מדבריהן שאין לך תרומה של תורה אלא בא"י בלבד, ובזמן שכל ישראל שם שנאמר כי תבואו ביאת כולכם כשהיו בירושה ראשונה וכמו שהן עתידין לחזור בירושה שלישית, לא כשהיו בירושה שנייה שהיתה בימי עזרא שהיתה ביאת מקצתן ולפיכך לא חייבה אותן מן התורה, וכן יראה לי שהוא הדין במעשרות שאין חייבין בזמן הזה אלא מדבריהם כתרומה.

2. תוספות מסכת גיטין דף לו עמוד א ד"ה בזמן

ואר"ת דבבית שני נהג יובל...

והא דאמר בסוף ערכין (דף לב:) מנו יובלות לקדש שמיטין דמשמע דיובל לא נהג היינו למאי דס"ד התם מעיקרא דלא חזרו עשרת השבטים שגלו ולא היו בגלות בכל אלא ב' שבטים וכשעלו בבית שני לא היו כל יושביה עליה אבל במסקנא דאמרי' דירמיהו החזירן ויאשיהו מלך עליהן נמצאו דהיו שם מי"ב שבטים ואף על גב שלא עלו כולם חשיב כל יושביה

3. שו"ת ציץ אליעזר חלק י סימן א

דהנה יש להבין מהו הגדר של ביאת כולכם שמצריכים בזה, האם אמנם הכרחי הדבר של ישראל באשר הם, יבואו הנה, ויעשו הכיבושים עכ"פ על דעת רובם, ורק אז יקרא בשם כיבוש רבים? וראיתי שישב על מדוכה זאת הגאון הר"ד מקארלין ז"ל בספרו שאילת

דוד בקו' החידושים בעניני שביעית, וכותב: אבל כמה נצרך בארץ אשר מהם נחשב הרוב לא אדע עדי יבוא מורה צדק.

ואמינא בזה מילתא חדתא, והוא, דיש לומר שהמודד הוא ששים ריבוא מישראל כפי שמצינו שהיה בכזאת ביוצאי מצרים שיצאו לכבוש את הארץ, וכל שנמצאים בארץ ישראל ס' ריבוא מישראל נקרא כבר כל יושביה עליה, ובימי עזרא מכיון שלא עלו כמספר הזה, ועלו רק ארבע רבוא אלפים ושלוש מאות וששים ככתוב בספר עזרא, ולא הגיע מספרם אפילו לכדי רוב של ס' רבוא על כן לא הועילו בקידושם לחייב בתרו"מ מה"ת.

ונתעוררתי לחידוש זה ע"פ מרגניתא טבא שמצאתי בזה בחידושי רבינו גרשום מאור הגולה ז"ל על ערכין ד' ל"ב ע"ב, דעל דברי הגמ' שם דאומרת: ומי מנו שמיטין ויובלות השתא משגלו שבט ראובן ושבט גד וחצי שבט מנשה בטלו יובלות, עזרא דכתיב ביה כל הקהל כאחד ארבע רבוא אלפים שלש מאות וששים הוי מני וכו'. מפרש רבינו גרשום וכותב וז"ל: כל הקהל כאחד ארבע ריבוא, דאפילו עישור מישראל לא היו במקומן דהכי גמירי [דלעולם] אין ישראל פחותים מששים ריבוא כ"ש דלא מנו יובלות עכ"ל. הרי דרגמ"ה ז"ל מדי דברו על ירושת עזרא ומדת קדושתה מצא לנחוץ לאשמיענו בכאן דהמספר של הגוף הישראלי הכללי עד שיהא ראוי לשמו ישראל הוא לא פחות מששים ריבוא, ולא עוד אלא שהוסיף לבאר ולחשוב חשבוננו של עזרא לפי המודד הזה של ס' ריבוא, שיוצא לפי"ז שלא היה שם אפילו עישור מישראל, ובולט איפוא לעין דרגמ"ה רצה לאשמיענו בדבריו אלה כי הנצרך להיות בארץ כדי שיחשב שכל יושביה עליה הוא ששים ריבוא, וראיה חזקה מזה איפוא לדברינו הנ"ל.

ב. הגדרת הציבור, לעניין פר העלם דבר של ציבור

1. פירוש המשנה לרמב"ם מסכת הוריות פרק א

עד שרוב יושבי ארץ ישראל יעשו על פיהם, ואז יהיו העושים פטורים ובית דין חייבין בקרבן, כמו שביארנו. אמר: "וכל ישראל עמו מלבוא חמת עד נחל מצרים", רוצה בזה שאלה אשר בזה המקום הם כל ישראל, ואין להשגיח ביוצאים מן הארץ.

2. ערוך השולחן העתיד הלכות שגגות סי' רכז' סע' כ'.

ויש להסתפק בבית שני שהיו השבטים מעורבין זה בזה וכן בבית ראשון לאחר גלות עשרת השבטים אם נוהג דין הוראת בי"ד הגדול, מי אמרינן כיון דלא משכחת לה רוב שבטים אינו נוהג או דילמא דאיכא רוב ישראל נוהג וכן נראה עיקר. שהרי גם סנהדרין

מצוה מכל שבט ושבט כדאיתא בפ"ק דסנהדרין (טז, ב), ומקרא מלא הוא: שופטים ושוטרים וגו' לשבטיך, וכי בבית שני לא היו סנהדרין? ... וה"נ לעניין הוראת בי"ד הגדול ופשוט הוא.

ג. הגדרת הציבור לעניין טומאה דחוויה בציבור

רמב"ם הלכות קרבן פסח פרק ז

כיצד משערים הפסח לידע אם רוב הקהל טמאים או טהורים, אין משערין בכל האוכלין שאפשר שיהיו עשרים נמנין על פסח אחד ומשלחין אותו ביד אחד לשחוט עליהן אלא משערין בכל הנכנסים לעזרה ועד שהן מבחוץ קודם שתכנס כת הראשונה משערין אותן.

ד. מעמדם של עשרת השבטים, לאחר שגלו

תלמוד בבלי מסכת יבמות דף טז עמוד ב-יז עמוד א

אמר רב יהודה א"ר אסי: עובד כוכבים שקידש בזמן הזה - חוששין לקדושתו, שמא מעשרת השבטים הוא. והא כל דפריש מרובא פריש! בדוכתא דקביעי; דאמר רבי אבא בר כהנא: וינחם בחלח ובחבור נהר גוזן וערי מדי, חלח - זה חלזון, וחבור - זו חדייב, נהר גוזן - זו גינזק, וערי מדי - זו חמדן וחברותיה, ואמרי לה: זו ניהר וחברותיה, חברותיה מאן? אמר שמואל: כרך מושכי, חידקי, ודומקיא, א"ר יוחנן: וכולן לפסול. כי אמריתה קמיה דשמואל, א"ל: בנך הבא מן ישראלית קרוי בנך, ואין בנך הבא מן העובדת כוכבים קרוי בנך אלא בנה. והאיכא בנות, ואמר רבינא, ש"מ: בן בתך הבא מן העובד כוכבים קרוי בנך! גמירי, דבנתא דההוא דרא איצטרוי אצטרו. איכא דאמרי: כי אמריתה קמיה דשמואל, א"ל: לא זזו משם עד שעשאום עובדי כוכבים גמורים, שנאמר: בה' בגדו כי בנים זרים ילדו.

תוספות מסכת יבמות דף טז עמוד ב

ונראה דטעמא דרב יהודה אמר רב אסי משום בנות ולית ליה בנתיה דההוא דרא איצטרוי איצטרו ועל כרחק רבי יוחנן דאמר וכולן לפסול לא משום שבאו על העובדות כוכבים דהא בפ' שני (לקמן כג. ושם) בהדיא סבר כשמואל דאין בנך הבא מן העובדת כוכבים קרוי בנך אלא בנה אלא משום בנות הוא דקאמר לפסול ולית ליה דאיצטרוי איצטרו

ה. הגדרת "כל ישראל" לענין הודאה על הנס

הגאון, הרב עובדיה יוסף נקט שהתקנה לומר הלל על ישועה מצרה, היא דווקא בישועה מצרה של כל ישראל. מבלי להיכנס לסוגיה זו, נלמד מדבריו לסוגיתנו.

שו"ת יביע אומר ח"ו או"ח סי' מא

והן אמת שמהר"ם בן זרח בס' צדה לדרך (הל' חנוכה דקל"ה ע"ד) כ', ואמרו בגמרא שבטלה מגלת תענית, והניחו חנוכה ופורים לפי שהיו בהם הנסים לכל ישראל או לרובם, וקבעו בחנוכה הלל גמור וכו', ובפורים מקרא מגילה. ע"ש, ומיהו בכתובות (כה רע"ב) אמרינן, כי אסקינהו עזרא לאו כולהו סלוק, ופרש"י, שרובן נשאר בבבל, דכתיב כל הקהל כאחד ארבע רבוא. ע"ש. ולפ"ז מה שפרש"י (בפסחים קיז) אומרים אותו על גאולתם, כגון חנוכה, על כרחך שר"ל כד' מהר"י נבון שמכיון שהיה בהמ"ק קיים ועיני כל ישראל נשואות אליו נחשב כאילו נעשה לכל ישראל. [וכ"כ מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"ב סי' יא, שכוונת רש"י בזה למעט היכא שלא נעשה הנס לכל ישראל]. אולם אפשר ליישב דברי הצדה לדרך ע"פ מ"ש התוס' (גיטין לו:): סוף ד"ה בזמן, שאע"פ שלא עלו הכל בימי בית שני כיון שהיו שם מכל הי"ב שבטים שפיר קרינן כל יושביה עליה. ולכן נהג היוכל בימי בית שני. ע"ש. וכ"כ הרא"ש בתוס' לנדה (מז). ע"ש. וחשיב שפיר כאילו רוב ישראל שם. וע"ע להגאון מהר"י רוזין בשו"ת צפנת פענח ח"ב (סי' ח) שכ', שהטעם שלא אמר חזקיהו שירה במפלת סנחריב וצבאו, מפני שכבר גלו עשרת השבטים, ורוב ישראל לא היו בא"י, (וכמ"ש ג"כ התוס' סנהדרין לו ד"ה והא). ומכיון שלא היתה התשועה לכל ישראל, לכן פטר עצמו מלומר הלל, וכמ"ש התוס' (סוכה מד:): שהנביאים תקנו הלל כשהיו שם כל ישראל. ע"ש. ונראה דה"ט שלא הסכימו עמו (כמבואר בסנהדרין צד) מפני שעדיין היה בהמ"ק קיים, אשר לאורו הולכים כל בית ישראל, וחשיב שפיר נס שנעשה לכל ישראל, כההיא דחנוכה.

שו"ת זית רענן כרך ב סימן כג

רבי משה יהודה ליב זילברברג נולד בעיר לונטשיץ שבפולין בשנת תקנ"ד (1794)... בשנת תרי"ז (1857) עלה לירושלים ומונה בה לראב"ד לצידם של ר, שמואל סלנט ור, מאיר אורבך, וכן שימש אחד ממקימי ישיבת. עץ חיים, ומראשיה...

לכאורה קשיא לדעת הראב"ד דס"ל דכל כמה דנתפשטה אפילו בדבר דלית ביה משום סייג אין יכולים לבטל אפילו גדולים מהם, מריש מגילה [ב, א] דמקשה הש"ס והא אין בית דין וכו', תיפוק ליה דאפילו ע"י גדולים מהם אי אפשר להתבטל שהרי

מקרא מפורש [אסתר ט, ז] קימו וקבלו, [ומה שתירץ אחד מן המופלגים פה דמגילה לא נתפשטה בקרב בני משה ועשרת השבטים, אינו, דכשם שלא היו בכלל הגזירה כן לא היו בכלל הצלה, אבל נתפשטה לכל שהיו בכלל הגזירה וכזה מיקרי נתפשטה לכל ישראל, עיין גיטין דף ל"ו ע"ב תוס' ד"ה אלא, מבואר מדבריהם שבמגילה מיקרי נתפשטה...], ולדעת רמב"ם וכן לדעת תוס' ניחא.

1. הגדרת: "נתפשטה בכל ישראל"

1. נחמיה פרק י

(א) וּבְכָל זֹאת אֲנַחְנוּ כְּרִתִּים אֲמָנָה וְכֹתְבִים וְעַל הַחֲתוּם שָׁרִינוּ לְוִינוּ כִּהְיִינוּ: (לח) וְאֵת רֵאשִׁית עֲרִיסְתֵּינוּ וְתִירוֹמֵינוּ וּפְרִי כָל עֵץ תִּירוֹשׁ וְיִצְהָר נָבִיא לְכַהֲנִים אֶל לְשָׁכוֹת בֵּית אֱלֹהֵינוּ וּמַעֲשֵׂר אֲדָמָתָנוּ לְלוֹיִם וְהֵם הַלְוִיִּם הַמַּעֲשָׂרִים בְּכָל עָרֵי עִבְדָּתָנוּ:

מלאכי פרק ג

(ח) הֲיִקְבַּע אָדָם אֱלֹהִים כִּי אַתֶּם קֹבְעִים אֹתִי וְאֲמַרְתֶּם בְּמֶה קֹבְעֵנוּךְ הַמַּעֲשֵׂר וְהַתְּרוּמָה: (ט) בְּמֵאֲרָה אַתֶּם נְאָרִים וְאֹתִי אַתֶּם קֹבְעִים הַגּוֹי כְּלוֹ: (י) הֵבִיאוּ אֵת כָּל הַמַּעֲשֵׂר אֶל בֵּית הָאוֹצָר וְיְהִי טָרֶף בְּבֵיתִי וּבְחֻנּוּנִי נָא בְּזֹאת אֲמַר יְקֹקֶץ צְבָאוֹת אִם לֹא אֶפְתַּח לָכֶם אֶת אַרְבּוֹת הַשָּׁמַיִם וְהִרִיקְתִּי לָכֶם בְּרָכָה עַד בְּלִי דַי:

2. אור שמח הלכות תרומות פרק א הלכה כו

והנה בפרק בתרא דמכות (כ"ג ע"ב) אמר ג' דברים עשו ב"ד של מטה כו' והבאת מעשר כו', ולפירוש רבינו א"ש כפשטיה, שמאליהן קבלו המעשרות, כיון דלא עלו כולם, וזה שהסכים הקדוש ברוך הוא על ידיהם ע"י מלאכי הביאו את כל המעשר אל בית האוצר כו', וזה עומק הפשט במארה אתם נארים ואותי אתם קובעים הגוי כולו, שעל המעשרות שקבלו בעלייתן בימי עזרא כתוב בנחמיה י' (ל') ושאר העם כו' מחזיקים על אחיהם כו' ובאים באלה ושבועה כו', וזה שקיבלו וקללו עצמן באלה, ולכן אמר במארה אתם נארים, שאתם בעצמכם קבלתם באלה ובמארה, ולסוף אותי אתם קובעים, הלא הגוי כולו קבלו בארור ובשבועה. ולכן דרשו רז"ל מזה בריש הוריות (ג' ע"ב) ובעו"ג (ל"ו ע"א) דאין גוזרין וכו' שנאמר במארה אתם נארים וכו' הגוי כולו, אי איכא הגוי כולו אין, אי לא לא, ועיין רש"י שם פרק אין מעמידין (דף ל"ו ע"א) ולפ"ז עומק הפשט כמו שפירשו רז"ל, ודוק

3. שו"ת זית רענן, שם

וראיה ברורה לזה שהרי י"ח דבר היו בבית שני ולא נתפשטה בקרב עשרת השבטים ואפ"ה מיקרי נתפשטה בכל ישראל, מפני שמתחילה לא גזרו עליהם ועל הכלל שגזרו נתפשטה בכולם.

ז. הגדרת מלכות על כל ישראל

1. תלמוד בבלי מסכת סנהדרין דף לו עמוד א

ואמר רבה בריה דרבא ואיתימא רבי הלל בריה דרבי וולס: מימות משה ועד רבי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד. - ולא? הא הוה יהושע! - הוה אלעזר. - והא הוה פנחס! - הוה זקנים. - והא הוה שאול! - הוה שמואל. והא נח נפשיה! - כולהו שניה קאמרינן, - והא הוה דוד! - הוה עירא היאירי. - והא נח נפשיה! - כולהו שניה קאמרינן. - והא הוה שלמה! - הוה שמעי בן גרא. - והא קטליה! - כוליה שניה קאמרינן. - הא הוה חזקיה! - הוה שבנא. - והא איקטיל! - כולהו שניה קאמרינן. - והא הוה עזרא! - הוה נחמיה בן חכליה.

תוספות מסכת סנהדרין דף לו עמוד א

והא הוה חזקיה - אית ספרים דלא גרס ליה דחזקיה לא היה מושל על כל ישראל שכבר גלו עשרת השבטים ועוד דשבנא רשע היה ולא ממניינא הוא ותדע דכי פריך הוה דוד לא משני הוה אחיתופל שקראו דוד אלופו ומיודעו כיון דרשע הוה אינו מן המנין וקצת קשה דלא משני הוה מפיבושת שהיה מבייש פני דוד בהלכה (ברכות ד' ד.).

2. מהר"ם מלובלין מסכת סנהדרין דף לו עמוד א

בתוס' ד"ה והא הוה חזקיה וכו' לא היה מושל על כל ישראל שכבר גלו עשרת השבטים מקשים העולם אם כן מאי קאמר מימות משה ועד רבי וכו' והא בימי רבי ג"כ כבר גלו עשרת השבטים ואף על גב דגם שבט יהודה ובנימין כבר גלו איכא למימר דרבי היה מושל על כל גלות שני דהיינו יהודה ובנימין אבל י' שבטים שגלו לחלח וחבור לא שייך למימר שהיה ר' מושל עליהם וכן הא דפריך בתר הכי והא הוה עזרא וכן הא דקאמר מימות רבי עד רב אשי הא בימי עזרא ורב אשי כבר גלו י' שבטים ונראה לי דלא קשה מידי משום דבימי עזרא ורבי ורב אשי לא היו העשרת השבטים בימיהם נמצאים כלל כי

כבר נתבטלו וגלו קודם חורבן בית ראשון ומאז והלאה לא היו נמנים בכלל מלכות ישראל רק יהודה ובנימין שנשארו והם הם היו לכדם בימי עזרא ובמלכות בית שני ובימי רבי ורב אשי והן היו נקראין באותן הזמנים כלל ישראל ולכך שפיר הוה שייך לומר על עזרא ורבי ורב אשי תורה וגדולה במקום אחד אבל חזקיה דבתחלת מלכותו עדיין לא גלו הי' שבטים ובימיו גלו ונתבטלה מלכותם ולכך ס"ל למקצת דלא למנות את חזקיה לומר עליו שהיה בימיו תורה וגדולה במקום אחד וק"ל:

3. ערוך לנר מסכת סנהדרין דף לו עמוד א

בד"ה והא הוה חזקיה. שכבר גלו עשרת השבטים. המהרש"א וגם המהר"ם הקשו דא"כ גם ברבי ורב אשי לא היה תורה וגדולה במקום אחד ע"ש שתירצו בדוחק. ולפענ"ד נ"ל ע"פ מה דאמרינן ערכין (לג א) דעשרת השבטים ירמיה החזירן ויאשיהו בן אמון מלך עליהם ולכך נהגו שמטות ויובלות דשפיר מקרי כל יושביה עליה ע"ש ואף שעדיין נשארו מהם שלא חזרו כמש"כ רש"י לקמן (קי ב) בד"ה עשרת השבטים מ"מ כיון דכל השבטים חזרו אף שיחידים נשארו עדיין מ"מ מקרי כל יושביה עליה דהגע עצמך דכי אם ישבו יחידים מישראל בחו"ל לא יהיו יובלות נוהג והרי עכ"פ מוכח דלאחר יאשיהו מקרי כל יושביה עליה וא"כ שפיר מלך רבי ור"א על כל ישראל אבל חזקיה שמלך קודם יאשיהו לא מלך על עשרת השבטים ולכן לא מקרי לגביה תורה וגדולה במקום אחד:

בס"ד, ט"ו בשבט תשע"ו

לכבוד

הרב יעקב יקיר שליט"א

אחדש"ה כיאות.

קיבלתי את מאמרך המתייחס לשתי נקודות עיקריות:

א. מהו קנה המידה לקבוע את העניין של כלל ישראל בעולם.

ב. האם בזמננו שייך לומר ש"רוב יושביה עליה".

הנה ביחס לשאלה הראשונה ודאי שאין לסמוך על הצהרת הנפקדים שהם מזדהים או תומכים בעם ישראל. אין זו שום הוכחה שאכן אמם היא יהודייה, וצריך לכך ראיה ברורה והוכחות כמו מי שבא ואומר שהוא יהודי.

ביחס לשאלה השנייה שלמעשה אם נקבל את הנחת היסוד של הצ"א ח"י נמצא שבזמננו יש דין של "רוב יושביה עליה" לגבי המצוות התלויות בארץ, כגון לגבי חלה לכולי עלמא, ותו"מ לדעת הרמב"ם ומרן המחבר. ולכן אם ההנחה הזאת היא הקובעת אין צורך בבדיקה ובמפקד לברר מיהו יהודי לצורך זה.

לכן חשוב מאד שהכנס המכובד ייתן את דעתו ויבהיר שהוא מקבל את הפסיקה של הצ"א שבזמננו "רוב יושביה עליה", וממילא יש מצוות שחיובן הוא מהתורה, כמו תו"מ וחלה, אבל שביעית לא, מפני שהיא תלויה ביובל ויובל אינו נוהג כיוון שצריכים עוד כמה תנאים, כמו קידוש ע"י סמוכים ושכל שבט יושב בנחלתו.

בכל אופן יש חשיבות רבה לכנס זה, ויה"ר שחפץ השם בידכם יצלח.

החותם לכבוד התורה,

דוב ליאור



ישיבת
בית אורות
הר הזיתים • ירושלים

בס"ד
שבט, החודש האחד עשר, תשע"ו, 67 למדינת ישראל.

לכבוד,

הרה"ג ר' מאיר מזוז, ראש ישיבת 'כסא רחמים', שליט"א.

שלום וברכה לכת"ר.

תחילה דורש אני בשלומי, ומאחל לו אריכות ימים בבריות גופא ונהורא מעליא.

זוכר אני לכבוד, מסירות נפשו למען כלל ישראל בבחירות האחרונות, בע"ה חפץ ה' בידו יצליח ומכה לראות קץ מגולה בקרוב.

לגופו של עניין,

עסקנו בבית המדרש, בסוגיית 'רוב יושביה עליה', ועל מנת לדון דין אמת לאמיתו, בברנו גם את המציאות הדמוגרפית של עם ישראל.

במהלך הלימוד, עלו כמה שאלות הלכתיות בנוגע לנתונים העולים מהמחקרים הדמוגרפיים. אנו מעלים שאלות אלה על שולחן מלכים, מאן מלכי רבנן, כדי שיאירו עינינו.

אודה מאד לכת"ר את יעוין כמסמכים המצ"ב, ויחווה דעתו עליהם.

סוגיה זו, עוסקת בהגעת העם היהודי 'למצוות', בהיותו בר חיובא במצוות התלויות בארץ, ארץ דא שכינתא, ובהשראת השכינה עליו. לימודה ופיתוחה יזכנו לזכות ולחיות ולראות.

בתודה מראש ובציפייה לישועה,

יעקב יקיר

ר"מ בישיבת 'בית אורות', תוכנית 'תורת המדינה'.

מועמד מס' 8 ברשימת יחד לכנסת ה20.

אבי דברי מין דבא (מור פ"א האבות גרומות) לא דמיון כיינו כיאג כולא. ואלפי כיינו
נני אלא יהיו אזורדין אטא נאט אלא כולן יושבי כיינו וכלא הכיניס (פי'
האבות אגאיה ה"ה) זענין יולא. וקא אטאג דדנא אהקדי יוסר צ"פ כניג האטא האטא
אז"ל אג יהו א ישראל לאי א זמן אלא נחלקו אטאיו איג אג אטא ואי אג
אנאז זכין אטאג אברנא. וצ"ב כצ"ב אג יהיה צ"ב כוא אוא צ"ב דק"א
כדכ"ב רצ"ב
5' אד"ר א' אגלו

עמותת ישיבת בית אורות • רח' שמואל בן עדיה • 97400 ירושלים • 1 Shmuel Ben Adaya Street • Amutat Yeshivat Beit Orot • Jerusalem

דוא"ל: ybeitorot@gmail.com • ספק: 0723373480 • טל': 0523626014



אליבא דהלכתא - ברכות



ברכה על מיץ תפוזים בימינו - עיון בתשובת הגר"ד ליאור - הרב
אלקנה ליאור

מה מברכים על שוקולד - עוז פולמן

ברכה על רסק/מרק מפירות וירקות - ידידיה פרימן

אמן יתומה - בניה זאגא וידידיה אבוטבול

ברכת המלך - ברק ברוך ומיכאל יחזקאלי

ברכה על מיץ תפוזים טהור בימינו

עיון בתשובת הגר"ד ליאור - הרב אלקנה ליאור

שאלה: מה מברכים על מיץ תפוזים ומיץ אשכוליות בימינו?

תשובה¹: בתלמוד ברכות לח. "אמר רב אשי האי דובשא דתמרי מברכין עליה 'שהכל', מאי טעמא? זיעא בעלמא הוא" ולפי שיטת התוס' זה מדבר גם בזב מעצמו וגם אם סחטו אותו. הגמרא אומרת שזה הולך לפי שיטת רבי יהושע שסובר לענין תרומה שייך תפוחים ושאר מי פירות אם זר אוכל לא חייב. ואילו בדף לט. אומרת הגמ' "אמר רב פפא: מיא דסלקא כסלקא...ומיא דכולהו שלקי - ככולהו שלקי" כלומר שמברכים על מי ירקות מבושלים כמו על הירקות בעצמם. על הסברא הזאת (מה החילוק בין מיא דסלקא לבין דובשא דתמרי. א.ל.) אומרים רבותינו הראשונים: התוס' לט. כותבים "ויש לחלק". הרא"ש בסימן יח עושה הבחנה בין מי פירות שיוצאים ע"י בישול לבין אם יוצאים ע"י סחיטה, דעיקר טעם הפרי יוצא ע"י בישול ולא ע"י סחיטה, לכן אז מקרי זיעא בעלמא. ואילו הרשב"א בחידושו עושה הבחנה בין אם זה רגיל שאנשים עושים ורגילים לסחוט, לבין אם זה לא רגיל. דאם רגיל שאדעתא דהכי מגדלים את הגידולים נמצא שזה הוא עיקר המטרה של האנשים ואז זה נחשב כפרי ולא כזיעא בעלמא. (לא נכנסתי לשאלה האם מליחה או כבישה נחשבת כמו בישול או כמו סחיטה). החזו"א או"ח סימן לג או"ק ה מאריך בשיטת הרשב"א ודעתו נוטה לומר שאין הכרח שהרא"ש חולק עליו, ע"ש. לכן למעשה בזמננו שמגדלים את הפירות גם לסחיטה וזה כנראה בגלל המיכשור שישנו בזמננו, שקל לסחוט ולא כמו בדורות הקודמים שתפוחי עץ (לדוגמא א.ל.) היה קשה לסחוט, כולם יודו שמברכים על סחיטת תפוזים ואשכוליות 'בורא פרי העץ'. והא דהוצרך הרא"ש ליתן טעם משום טעם כעיקר לגבי מיא דסלקא, דשם אין עיקר הכוונה עבור המים אלא לבשל את הירק, והמים טפלים. אבל בנידון דידן שאדעתא דהכי מגדלים את הפירות גם הוא יודה שזה מיקרי עיקר הפרי לגבי ברכה. וכן גם לגבי שביעית דלא מיקרי משנה את הפרי מבריייתו.

ולכן למעשה יש לברך על מיץ תפוזים ומיץ אשכוליות כשהם מיצים טהורים 'בורא פרי העץ'.

מדוע יש לברך 'שהכל' על קפה למרות שעל מיא דסלקא מברך 'אדמה'? ואם בגלל שהוא לשתייה מדוע מיץ תפוזים אינו דומה לקפה?

לשיטת המרדכי החילוק ברור

כתב הרשב"א² שממיא דסלקא לומדים שכל ירק או פרי שדרכו בכך (להתבשל למימיו או להסחט) יברכו על מימיו כברכתו הראויה ולא 'שהכל'. ובגמרא³ מובא בסוגייה שגם מיא דשיבתא דכיון דלמתוקי טעמא עבידי מברך על מימיהן 'אדמה' כפרש"י שם וכן פסק הרא"ש⁴. לפי זה לכאורה יש לברך גם על קפה 'בורא פרי העץ' ומדוע נהגו לברך 'שהכל נהיה בדברו'?

בשלמא לשיטת המרדכי⁵ שמחלק בין מיא דסלקא דעיקרן באים ללפת את הפת ולכן נחשבים עדיין כאוכל ולכן ברכתן 'אדמה' (ואפילו אם רק סחטן ולא בישלן) לבין כל מה שעשוי למשקה, כולל מי תותים ויין תפוחים שכר שעורים ודובשא דתמרי וכל מיצי פירות שכיון שעשוין לשתיה מברך 'שהכל', ברור שגם על קפה יברכו 'שהכל', כי החילוק הוא ברור בין אוכל לבין שתייה. (והביאו המשנ"ב להלכה וזה לשונו⁶: "דאילו בישל הירקות או שראן לצורך מימיהן לבד לשתות אותן אין מברך עליהן אלא 'שהכל' ולכן המשקה שעושין בפסח מתפוחים וכל כה"ג אין מברך עליהן אלא 'שהכל'").

כמו כן לפי ההסבר בתשובות הרא"ש⁷ שמברך על מיא דסלקא 'אדמה' משום שהמטרה לבשל את הירקות, ברור שגם על קפה, בו אין המטרה לבשל את פולי הקפה אלא לתת טעם במים, יברך 'שהכל'.

2 ברכות לח.

3 ברכות לט.

4 ברכות פרק ו סימן יח

5 ברכות פרק שישי סימן קכה

6 סימן רה סק"י בשם המג"א

7 מובא בב"י סוף סימן רה

מה החילוק בין הרא"ש והרשב"א?

אולם לפי שיטת הרא"ש בפסקיו⁸ (שהיא העיקרית⁹) שמחלק בין בישול ירק או פרי שעל ידו, עובר הטעם היטב למים שאז מברך על המים 'עץ' או 'אדמה' לבין מי פירות שיצאו ע"י סחיטה, שם הטעם לא עובר כ"כ ועל כן ברכתו 'שהכל', היה א"כ לברך על קפה 'בורא פרי העץ' שהרי הטעם עובר באמצעות בישול! וכ"ש לפי הרשב"א שהברכה נקבעת לפי הרגילות של אופן אכילת הפרי, ובוודאי זו הדרך ועל דעת זה מגדלים את עצי הקפה, להכין ממנו משקה! וכן נראה דעת הרמב"ם, וזה לשונו¹⁰: "ירקות שדרכן להשלק שלקן מברך על מי שלקות שלהם 'בורא פרי האדמה', והוא ששלקן לשתות מימיהם שמימי השלקות כשלקות במקום שדרכן לשתות"¹¹. ומדוע א"כ נהגו לברך 'שהכל'?

החילוק היסודי בין קפה לבין מיא דסלקא

אלא שיש לומר דלכ"ע יש לברך על קפה 'שהכל' כי יש חילוק יסודי בינו לבין מיא דסלקא. מקור הדברים בדברי הרא"ש מדוע אין לברך מזונות על שכר שעורים וזה לשונו¹²: "אי נמי כיון שהמשקה צלול, עיקרו על שם המים, ולא שייכא להא דרב ושמואל דכל שיש בו מה' המינים, לפי שאין כאן כי אם טעם בעלמא, מידי דהוה אשתיתא דאמרינן לקמן דעל רכה מברך 'שהכל'", כלומר שכשהמים הם העיקר על אף שיש בהם טעם מהירק הברכה היא 'שהכל'. (ולא 'מזונות' למרות "שיש בו" מתמשת מיני דגן וכ"ש שלא 'עץ' או 'אדמה' במקרים אחרים, כמו לדוגמא בנושא דידן בעניין קפה).

8 ברכות פרק ו סימן יח

9 כי לכאורה אינה מתיישבת עם התשובה המוזכרת לעיל. שהרי בפסקים כתב שה"ה מיא דשיבתא, אך לפי הנימוק בתשובה, הלוא היה צריך לברך 'שהכל' שהרי השיבתא בעצמה לא ראויה לאכילה א"כ א"א לומר שבישל בשביל הירקות, ועל כרחך שיבאר את מיא דשיבתא כהסבר השיטה מקובצת (ברכות לח). שאדרבא מכיון שלא ראויים בעצמם לאכילה אין מימיהן טפלים להם וברכתן 'שהכל'. וכאמור זה בסתירה למה שכתב בפסקים. לכן נראה שיש סתירה, ומקובל לומר ששיטת הרא"ש העיקרית היא כפסקים ואכ"מ, וכך גם הוצגה שיטת הרא"ש בחזו"א ובמשנ"ב ועוד.

10 הלכות ברכות פ"ח ה"ד

11 וכ"כ הפמ"ג (סימן רב משבצות זהב סק"ח) שהרמב"ם סובר כרשב"א.

12 ברכות פרק ו סימן יב

ויש לבאר החילוק בין שכר שעורים למיא דסלקא שהרי גם במיא דסלקא כתב השר"ע¹³ "על המים שבישלו בהם ירקות מברך הברכה עצמה שמברך על הירקות עצמן אע"פ שאין בהם אלא טעם הירק", כלומר סגי בטעם בלבד כדי לברך 'אדמה'!

ונראה¹⁴ שבמיא דסלקא וכולהו שלקי המטרה להעביר את טעם הירק באופן חזק למים, לשם כך הכרחי להוסיף מים גם בשביל לרככו ולשלקו ולהוציא טעמו, וגם שיהיה להיכן להוציא את טעמו, לכן מבשלים במים, אך שם אין המים העיקר, אלא אדרבה העיקר הוא הטעם של הירקות שיעבור אליהן, והמים אינם אלא אמצעי. אך כאן יש להדגיש: המטרה שהטעם האמיתי והטבעי של הירק יעבור למים באופן שאח"כ ניתן יהיה לשתותו כפי שהוא וזה נחשב לאדם כאילו נאכל הירק עצמו¹⁵. אך כשמדובר בסממן (פרי או ירק) חזק שביכולתו אמנם ליתן טעם במים מרובים אך אם תבשלו במים בכמות רגילה ויחסית קטנה (כמיא דסלקא) אזי לא יהיה אפשרי לשתות מרוב מרירותו וחוזקו, אא"כ יוסיפו עוד הרבה מים, אין כל ספק שהעיקר שם הם המים, כי כל מטרתו הוא רק לתת טעם בעלמא וברכתו 'שהכל' כברכת המים לפי שהם העיקר, כשכר שעורים, קפה, תרכיז מיץ הניתן במים וכיו"ב, ועל זה קבע הרא"ש ש"אין כאן כי אם טעם בעלמא". חילוק זה מוכח גם מהסבר רש"י¹⁶ שכתב על מיא דשיבתא "ירק שנותנין מעט בקדרה למתק בעלמא ולא לאכלו" כלומר בדרך כלל משמש כתבלין (ואז אין משפיע על ברכת התבשיל בקדרה) אך כששלקו למימיו פרש"י "למתוקי טעמא עביד - ומברכין על מימי תבשילו 'בורא פרי האדמה'", היינו, כשנותן טעם אמיתי במים ברכתם 'אדמה'. והחידוש של הגמרא הוא שלמרות שהירק עצמו לא נאכל קמ"ל שנעשה לטעם וטעמו חשוב ככל הירקות, ואדרבה זו הדרך היחידה לאוכלו, ואז ברור שגם על מימיו יש לברך 'אדמה'.

נראה לפי"ז, שגם הרשב"א¹⁷ שמחלק בין דרכו בהכי ללא דרכו בהכי, לא מיירי אלא בכי האי גוונא שרוצה את מיצוי הירק או הפרי וזה יכול להיות מופק הן ע"י בישול במים

13 סימן רה סעיף ב

14 סברא זו ליבנתי עם ידידי ר' משה מאיר אבינר שליט"א.

15 לדוגמא: אם יש קטן או חולה או זקן שקשה להם ללעוס ולאכול, וצריכים לאכול סלקא, אז ע"י בישול הירק יכולים לשתות את מימיו 'מיא דסלקא' ומבחינת הערך התזונתי קבלו את כל הויטמינים ותכונות הירק כאילו אכלו את הירק בעצמו.

16 ברכות לט.

17 ולדעת החזו"א זצ"ל ויבלח"ט אאמור"ר שליט"א שהרא"ש לא מיירי אלא כשאין זו דעת המגדלים ואז יש לדון היאך טעם הפרי עובר יותר ע"י בישול או ע"י סחיטה, אך בימינו שהמגדלים נוטעים את התפוזים אדעתא דהכי א"כ הרא"ש מודה לרשב"א שכשדרכו בכך יש לברך ברכתו הראויה ולא 'שהכל'.

והן ע"י סחיטתו למי פירות, ואז אם זו דרכו יש לברך עליו ברכתו הראויה. אך באופן שהוא רק תבלין כקפה או שכר שעורים ודאי שהעיקר הם המים וכסברת הרא"ש בעניין שכר.

החילוק בין מיץ תפוזים לקפה

לפי זה יש להבין מדוע שלא נאמר שדין מיץ תפוזים כדין הקפה ומטעם שהמים (הנוזלים) הם העיקר יהיה הדין לברך 'שהכל' גם על מיץ תפוזים, על אף שכיום הדרך לסוחטו ומצד זה יש לברך עליו 'בורא פרי העץ' וכפי שכתב החזו"א¹⁸ על פי הרשב"א¹⁹ וכפסיקת אאמו"ר שליט"א בתשובה זו!

אלא יש לחלק בין מיץ תפוזים לשכר שעורים בכך שבמיץ התפוזים לא מוסיפים מים אלא כל הנוזלים הם מהתפוז עצמו, א"כ לרשב"א (ולחזו"א ולאאמו"ר גם ע"פ הרא"ש²⁰) יש לברך עליו 'עץ' כי א"א לומר שטפל למים שהרי אין כאן מים שהובאו מבחוץ אלא כל הנוזלים הן מימיו שלו (דדמי בעניין זה לייזן, שגם בו היין יוצא מהענבים עצמם, אלא שביין לית מאן דפליג שדרכו בכך ולכן מברכים עליו 'בורא פרי הגפן' כמו כן לרשב"א מיץ תפוזים כיום דומה לייזן). ולכן מיץ תפוזים טבעי טהור ברכתו 'עץ'. אולם פשוט שעל תרכיז תפוזים (אפילו מרכז תפוזים אמיתי) שמוסיפים לו מים יש לברך 'שהכל' גם לחזו"א ולאאמו"ר בדעת הרשב"א.

מה מברכים על מרק ירקות מצוי ועל קפה מצוי?

לפי"ז יוצא שמרק ירקות שרגילים היום להכין, בו לולא אבקת מרק או תבלינים המים המרובים לא יקבלו את טעם הירקות באופן מלא כמו שבארנו את דין מיא דסלקא של

18 או"ח סימן לג אות ה.

19 דלא כמשנ"ב בסימן רה סקי"ד שפסק על פי הרא"ש ש"גם בפירות שדרכו למיסחטיניהו גם כן ברכתן 'שהכל' ואפילו אם כתשן נמי דינא הכי". איברא דיש לעיין בפסק זה של המשנ"ב. דהלוא לפי המרדכי לא צריך להגיע לטעם זה, שהרי כל שעשוי לשתיה ברכתו 'שהכל' ופסק כמותו בסק"י, א"כ היה לו לכאורה להוסיף כאן שגם לולא הסברא שהטעם לא עובר יש לברך 'שהכל' כמרדכי. וצ"ע.

20 ואפילו להבנת המשנ"ב בדעת הרא"ש, הסיבה היא משום דס"ל שבסחיטה לא עובר כ"כ הטעם. הא לאו הכי היה לברך 'עץ' כי שאני משכר שעורים.

הגמרא פשוט²¹ שיש לברך על המים בפני עצמם 'שהכל'. אמנם כשאוכל אותו עם הירקות אזי המים טפלים ובוודאי לית מאן דפליג²² שברכת 'אדמה' פוטרתן.

וכמובן שעל קפה באופן שרוב הבריות מכינים, דהיינו שמרתיחים מים בפני עצמם ורק מוסיפים גרגירי קפה לכ"ע יש לברך 'שהכל'.²³

ואכן כך כתב אשל אברהם מבוטשאטש²⁴ שאין לברך 'בורא פרי האדמה' על תה אא"כ בשלו "הרבה תה במעט מים ומקבל טעם גדול ממש", אך בדרך כלל נחשב כטעם קלוש ומברכים עליו 'שהכל'. א"כ לפי"ז כך יהיה גם דינו של קפה מצוי לברך עליו 'שהכל'.

21 וכן מובא בספר וזאת הברכה בירור הלכה סימן כ"א אות ג עמוד 258 בשם הגרשז"א שמי שלקות עליהם יש לברך 'אדמה' היינו דווקא כשטעם הירקות חזק אך לא כשהוא קלוש כמו הרגילות בימינו.

22 שהרי אפילו לשטמ"ק (ברכות לח). הסובר שמיא דסלקא ללא הירק מברך 'שהכל' ומעמיד את הגמרא כשאוכל יחד עם הירק, כ"ש לדידן וכן פסק המשנ"ב בסימן רה סקי"ג.

כמו כן יש להעיר לפי זה שגם הרא"ש שכתב שאם בנוסף לירקות גם בישל בשר במרק מברך על מי המרק 'שהכל' כי 'טעמו חשוב יותר' מדובר באופן שהבשר בעצמו היה נותן טעם אמיתי וטבעי במים כירקות, אחרת (אם הירקות לא נותנים טעם חזק) בלאו הכי על מי המרק יברך 'שהכל' מצד המים.

23 ויתכן שאם יבשלו בפנינג'אן וישתה כך את מימיו יש מקום לברך 'עץ' כמיא דסלקא בין לרא"ש ובין לרשב"א. וצ"ע.

ברכתו של השוקולד

עוז פולמן

הסוגיה מתחלקת לחמישה חלקים:

- א. טרימא - רסק פרות
- ב. נטעי אינשי הדעתא דהכי
- ג. סוכר - נשתנה ע"י האור
- ד. פת קיטנית - ירד ממדרגתו
- ה. עיקר וטפל
- ו. דרך הייצור של השוקולד
- ז. פסיקת האחרונים

א. טרימא - רסק פרות

הגמ' בברכות¹:

אמר ליה ההוא מרבנן לרבא: טרימא מהו?

נחלקו הראשונים בביאור המילה טרימא: לדעת רש"י מדובר בפרי שלא נתרסק לגמרי ועדיין יש בו חתיכות פרי ולעומתו פירש הרמב"ם שמדובר גם כשנתרסק לגמרי ונעשה עיסה בלי חתיכות פרי.

רש"י - טרימא מהו - מה מברכין עליו, ושם טרימא - כל דבר הכתוש קצת ואינו מרוסק.

רמב"ם הלכות ח ד: ...תמרים שמעכן ביד והוציא גרעינין שלהן ועשאן כמו עיסה מברך עליהן תחלה בורא פרי העץ ולבסוף ברכה אחת מעין שלש.

ופוסקת הגמרא :

והלכתא : תמרי ועבדינהו טרימא - מברכין עלוייהו בורא פרי העץ. מאי טעמא - במלתייהו קיימי כדמעיקרא.

יוצא שלדעת רש"י אם נתרסק הפרי לגמרי לא יברכו בורא פרי העץ אלא אדמה או שהכל² ולפי הרמב"ם יברכו פורא פרי העץ.

השו"ע³ פוסק כמו הרמב"ם שגם בנתמעכו לגמרי מברך בפה"ע :

"תמרים שמיעכן ביד ועשה מהם עיסה והוציא מהם גרעיניהם, אפילו הכי לא נשתנית ברכתן ומברך עליהם בפה"ע. רמ"א: ולפי זה הוא הדין בלטווערן (ריבה) מברכין עליהם בפה"ע"

אבל הרמ"א מביא דעה נוספת :

ויש אומרים לברך עליהם שהכל, וטוב לחוש לכתחלה לברך שהכל אבל אם בירך בפה"ע יצא, כי כן נראה עיקר.

ונחלקו האחרונים בפירוש היש אומרים :

ביאור הגר"א - וי"א כו'. כפירש"י שם סד"ה טרימא כו' ואינו מרוסק וכ"כ הטור וחולקין על הרמב"ם וש"ע שכתב ועשה מהן עיסה :

לפי הגר"א היש אומרים פוסק כמו רש"י שמברך שהכל וחולק על השו"ע בכל הסעיף שגם פרי שנתרסק יברך שהכל ורק עם יש חתיכות של הפרי יברך בפה"ע.

אבל המג"א חולק על הגר"א ומסביר שהיש אומרים לא חולק על השו"ע אלא רק על הדין הראשון של הרמ"א שאמר שריבה מברך בפה"ע והוא סובר שריבה כיוון שנתמעך כל כך שלא ניכר מראה הפרי המקורי כלל מברך שהכל אבל פרי שנתמעך סתם יברכו בפה"ע.

2 בעניין מה מברכים על פרי שירד ממדרגתו דן הב"ח אות ה- נראה דצריך לברך עליו בורא פרי האדמה ולא דמי לדבש תמרים דמברך עליו שהכל דהתם זיעא בעלמא הוא כדאמר בגמרא ואינו פרי לברך עליו לא בורא פרי העץ ולא בורא פרי האדמה אבל תמרים מרוסקין גוף הפרי הן לא הורדו מברכת בורא פרי העץ אלא מעלה אחת... אבל בית יוסף כתב דכל הפוסקים חולקים על סברא זו ולא ידעתי למה כתב כן... אבל מהרא"י בתרומת הדשן סימן כ"ט תופס דעה שלישית ופסק לברך עליהם שהכל נסמך על מה שמצא באשיר"י קטן (רמזים אות יב) בהדיא דתמרים מרוסקים לגמרי מברך עליהם שהכל והוא הדין גודגניות וכך משמע בתשובת מהרי"ק שורש מ"ג עיין שם וכך נוהגין העולם והנח להם לישראל וכו' :

מגן אברהם סימן רב אות יח וי"א לברך כו - נ"ל דוקא בגדגניות שנתבשלו ונימוחו לגמרי וכן כ' מהרי"ק שמ"ה אבל בתמרים שנתמעכו קצת לא פליג וס"ל כהרמב"ם והטור דמברך בפה"ע.

להלכה, פסק המשנ"ב ורוב האחרונים כדעת המגן אברהם שאם נתמעכו יברך בפה"ע כדעת הרמב"ם, אבל אם נשתנה מראם לגמרי כמו בריבה יברכו שהכל.

משנה ברורה סימן רב ס"ק מ:

(מ) שמיעכן ביד ועשה וכו' - פי' אף שנתרסק עי"ז לגמרי אפ"ה מברכין פרי העץ משום דכיון דעדיין ממשן קיים שייך לברך עליהם פרי העץ וה"ה לענין פה"א כגון ער"ד עפ"ל (תפו"א) שמיעכן ועשאן כעיסה... (מג) לברך שהכל - וע"כ מיני אגרע"ס וייגדע"ס ומאלינע"ס (מיני פירות לריבה) וכיו"ב שסוחטין אותן ומרקחין אותם בדבש וצוקע"ר מברכין עליהם שהכל כיון שהם מרוסקים ונימוחים לגמרי ואבד מהם צורתן ובדיעבד אם בירך עליהם ברכתו הראויה יצא:

ב. נטעי אינשי אדעתא דהכי

הגמרא⁴ מביאה דין של תבשיל שעשוי מתבלינים שחוקים עם דבש לעניין בישולי נכרים ולעניין ברכות:

"אמר ליה רבינא למרימר, והאמר רב נחמן: האי הימלתא דאתי מבי הנדואי שריא (ואין בו משום בשולי נכרים - רש"י), ומברכין עליה בורא פרי האדמה! - לא קשיא; הא - ברטיבתא, והא ביבישתא."

וכך פסק גם בשו"ע⁵.

בשמים שחוקים ומעורבים עם סוקר הבשמים עיקר ומברך עליהם כדין ברכת אותם בשמים. (טור בשם המהר"ם)

כלומר, תבלין שכותשים אותו ומערבבים עם דבש מברכים ככרכת התבלין וצריך להבין מדוע זה שונה ממה שכתבנו לעיל על פרי שנכתש לגמרי עד שלא ניכר מראו וצורתו שמברך שהכל?

4 יומא פא:

5 אור"ח סימן רג סעיף ז.

ומבאר את הדבר בשו"ת תרומת הדשן סימן כט שם נשאל לעניין מאכל כעין ריבה שעשוי מפרות שנתבשלו עם דבש ותבלין עד שנתמעכו:

יראה לפום המשמעות, דצריך לברך עליו בפה"ע... וי"ל דהטעם משום דאורחיהו בהכי לכתוש ולשחוק כל הבשמים, מש"ה חשיבין קיימי במילתייהו, משא"כ בדבר אחר שאין דרכו להיות תדיר מעוך ומרוסק... ואף על פי שאין אלו החילוקים ברורים לי, מ"מ לא יעשו אלא ספק בדבר, ופסקו רבוותא דכל היכא דאיכא ספיקא בברכה ראשונה, מברך שהנ"ב, שעל הכל שאמר שהכל נהיה בדברו יצא.

יוצא לפי דבריו, שכל פרי שדרכו שאוכלים אותו כשהוא מעוך, לא משתנת ברכתו בכך ויברכו עליו בורא פרי העץ. אך אם הגדר שלו לא ברור מספיק כמו ריבה יברכו שהכל. את המקור לחילוק של תרומת הדשן, שנשמרת ברכתו של דבר כיוון שנאכל בצורה ש"דרכו בכך" ראינו במספר סוגיות אחרות:

קורא⁶ - רב יהודה אמר: בורא פרי האדמה; ושמואל אמר: שהכל נהיה בדברו. רב יהודה אמר בורא פרי האדמה - פירא הוא, ושמואל אמר שהכל נהיה בדברו - הואיל וסופו להקשות. אמר ליה שמואל לרב יהודה: שיננא! כוותך מסתברא, דהא צנון סופו להקשות ומברכנין עליה בורא פרי האדמה. ולא היא, צנון נטעי אינשי אדעתא דפוגלא, דקלא - לא נטעי אינשי אדעתא דקורא.

כלומר, הגמ' מחלקת בין קורא (לבבות דקל) שלא נוטעים אנשים על דעת לאכול אותם בתור לבבות דקל ולכן מאבדים את ברכתם ומברכים עליהם שהכל לבין צנון שאנשים נוטעים גם על מנת לאכול אותו בעודו פוגלא (כשהוא עדיין רך ואינו בשל) ולכן ברכתו אדמה.

כמו כן מצינו שהביאו את הסברה הזו לעניין אחר כגון הרשב"א⁷ לעניין מי סחיטת פירות שרק זית וגפן לא מברך שהכל כי רוב אכילתם כך הוא לעומת שאר פירות שרוב אכילתם אינו בסחיטה יברכו על המיץ שלהם שהכל.

המשנ"ב⁸ מביא חילוק בין נטעי אנשי הדעתא דהכי לבין דרכו בכך בפת קיטנית:

6 ברכות לו.

7 שם לח.

8 סימן רח ס"ק לג

...במדינות שדרכן לעשות פת מטערקע"שי וויי"ץ (תירס) לכאורה ברכתן בפה"א כיון שדרכן בכך אבל בתשובת ח"ס סימן נו"ן מסיק דבכל מקום אין מברכין בפה"א מטעם דלא נטעי אדעתא דהכי אלא לעופות ופטום אווזות וע"ד הדוחק בני אדם עושין מהן פת ואין זה עיקר פריין ואין לברך עליהן בפה"א

יוצא שגם אם דרך בני אדם לאכול פרי בצורה מסויימת זה לא אומר שהוא שומר על ברכתו אא"כ זה דרך בני אדם עד כדי כך שמראש כשנוטעים את האילן חושבים גם על אפשרות שימוש זו.

ג. סוכר – דבר חדש בא לכאן.

אלא שלא תמיד הסברה שתלוי בשביל מה נוטעים את העץ מועילה למשל בסוכר פוסק הרמב"ם⁹:

הקנים המתוקים שסוחטין אותן ומבשלין מימיהן עד שיקפא וידמה למלח, כל הגאונים אומרים שמברכין עליו בורא פרי האדמה, ומקצתם אמרו בורא פרי העץ, וכן אמרו שהמוצץ אותם קנים מברך בורא פרי האדמה, ואני אומר שאין זה פרי ואין מברכין עליו אלא שהכל, שלא יהיה דבש אלו הקנים שנשתנה על ידי אור גדול מדבש תמרים שלא נשתנה על ידי האור ומברכין עליו שהכל.

כלומר לרמב"ם אע"פ שקני סוכר נוטעים על דעת הסוכר לא יברכו עליו בפה"א אלא שהכל והטור (אורח חיים רב) הקשה על הרמב"ם:

ואפשר להשיב על דבריו שאינו דומה לדבש תמרים שהתמרים הן פרי ונטעי להו אדעתא לאוכלם הלכך כשנשתנו נשתנית ברכתן מידי דהוה אכל הפירות שמברכים על משקין היוצאין מהם שהכל חוץ מהיין והשמץ אבל אלו הקנים שאינן ראויין לאכילה ועיקר נטיעתן על דעת הדבש ודאי זה פריין ומברכין עליו בפה"ע.

ומיישב אותו הבאור הלכה שנראה שלרמב"ם יש שני סברות לחלק בין דבר שנטעי אדעתא דהכי לבין סוכר הבא מקנים: 1. "אין זה פרי" כלומר בקנים לא אוכלים את הפרי אלא את הנוזל היוצא מתוך הגזע ואין זה עיקר הפרי. 2. הסוכר נשתנה ע"י האור והפך מנוזל לגבישים כעין מלח וזה כאילו מציאות חדשה שדבר חדש בא לכאן.

כלומר למרות שנטעי אנשי הדעתא דהכי וברור שהקנים נטעים כדי ליצור סוכר ובכל זאת אם לא אוכלים את הפרי או שעבר שינוי גדול ע"י האור כגון סוכר קנים שעבר מנוזל לגבישים לא יעמוד על ברכתו.

ד. פת קיטנית- ירד ממדרגתו

ראינו שפרי שנשתנה יכול לרדת ממדרגתו ויברכו עליו שהכל, אבל מה הדין כאשר לאחר שירד ממדרגתו יצרנו מהפרי דבר שכן רגילים לאכלו. האם הפרי חוזר לברכתו או שכיוון שירד שוב לא עולה?

רבינו יונה¹⁰:

והפת שעושיין מקטניות כגון פת של פולין וכיוצא בו נראה שאין מברכין עליו אלא שהכל שאין דרך לעשות פת כל כך מהקטניות כמו מהאורז והדוחן ולא דיינינן להו מזונות וא"ת ולמה לא יברך על הפת של קטניות ב"פ האדמה כמו שמברך על הקטניות ואם תאמר מפני שנשתנה למעליותא אישתנה דמעיקרא קטניות והכא פת ואומר מורי הרב נר"ו דהכא מפני מעלתו ירד דכיון שנשתנה ויצא מתורת פרי אין אנו יכולין לומר עליו בפה"א וברכת הפת אין אנו יכולין לומר ג"כ אלא בחמשת המינין על כן אנו מברכין עליו הברכה שכוללת הכל ואפי' הפת כדתנן (דף מ א) ועל כולם אם אמר שהכל יצא נמצא שמפני שהגיע לשם פת חל עליו ברכת שהכל שכוללת הפת אף על פי שהיא גרועה ואפשר לומר שמפני שדרך אכילתו והנאתו כל השנה היא כשהיא פרי ועכשיו יצא מתורת פרי ואין דרך הנאתו בכך לפיכך גרע מהברכה שלו הלכך בפת של קטניות או בקמח שלהם שמבשלין אותו ועושיין ממנו מאכל מברך תחלה שהכל ולבסוף בורא נפשות.

לפי ר' יונה, פרי שירד ממדרגתו שוב לא יכול לחזור אלא רק לעלות לברכה אחרת במדרגה גבוהה יותר כגון פת שמי שאוכל גרעיני חיטה (כוסס חיטה) מברך בפה"א ואם טחן את החיטה לקמח מברך עליו שהכל ואם יעשה ממנו לחם שמדרגתו גבוהה יותר וקבעו לו ברכה בפני עצמו יברך המוציא אבל אם לא קבעו לו ברכה מעולה יותר כגון בפת קיטנית יישאר בברכת שהכל.

ונראה להסביר שלרבנו יונה יש שתי סיבות למה לא לברך על פת קיטנית בפה"א (1) מפני שנשתנה ירד מתורת פרי (2) שאינו מצוי ורוב אכילתו שהוא חי. וכך פוסק גם המשנה ברורה¹¹:

על פת דוחן וכו' – דאף דהם פרי אדמה וע"י שנעשה פת אישתי למעליותא מ"מ כיון דע"ז יצא מתורת פרי אין יכול לומר פרי האדמה והמוציא אין מברכין אלא בה' מינים ולכן מברכין שהכל ואפשר לומר עוד טעם מפני שאין דרך אכילתו בכך שאין דרך לעשות פת מזה ע"כ יברך שהכל.

אבל אפשר להסביר שהתירוץ השני ברבינו יונה (שרוב אכילתו שהוא חי) הוא לא הסבר נוסף למה לא חוזר לברכתו אלא בא להסביר מדוע לא תקנו לפת קיטנית ברכה בפני עצמו כמו לפת שהרי השתנה למעליותא וכך מסביר הרב משה לוי¹²:

ומה שהוסיפו תלמידי ר' יונה טעם שאין רגילות זה כדי להסביר למה לא תיקנו לפת קיטנית ברכה בפני עצמה שהרי השתנה למעליותא ולא ראוי לקבל ברכה כוללת אלא ברכה מבוררת ותירצו שלא רצו לתקן ברכה לדבר שאינו מצוי

יוצא ממחלוקתם שלדעת המשנ"ב במצב שהפרי ירד ממדרגתו אבל יש רגילות לאוכלו כך (כגון בשוקולד או תירס בחלק מהמדינות) עדיין יברכו עליו בפה"ע אבל לדעת הרב משה לוי גם אם יש רגילות עדיין יברכו שהכל כיוון שכבר ירד ממדרגתו.

לכעורא גם לענייננו בשוקולד היה צריך לפי הרב משה לוי לברך שהכל כיוון שכשנהפך לאבקת קקאו ברכתו שהכל ושוב לא יכול לחזור למדרגת עץ.

אבל נראה לי לחלק בין פת קטנית לשוקולד שהרי פת קטנית הייתה בברכת בפה"א וירדה ממדרגתה כאשר טחנו את הקיטנית לקמח וזה מה שאומר ר' יונה "יצא מתורת פרי" אבל שוקולד מעולם לא ברכו עליו בפה"ע כיוון שלא נאכל בתור פרי אלא רק בתור שוקולד ולכן מעולם לא ירד מברכתו ולא יצא מתורת פרי.

אלא שקשה מאוד על הר' יונה מהגמ'¹³ שהובאה לעיל לעניין הימלתא שאומרת הגמ' שנאכל שהוא חי ברכתו אדמה ואם נטחן ברכתו שהכל ואם שמו אותו בדבש חוזר לברכת בפה"א, רואים משם בברור שיש מציאות של דבר שירד מברכתו וגם נעשה בו שינוי ובכל זאת חוזר לברכתו.

11 סימן רח ס"ק לג – על פת דוחן וכו'

12 ברכת ה' חלק ג פרק ז הערה 123

13 יומא פא:

אלא שצריך להסביר שבפת קיטנית יש גדר של דבר חדש בא לכאן כמו שראינו לעיל לעניין סוכר שהביא הרמבם ש"נשתנה ע"י האור" גרם לו לאבד את ברכתו. ואי אפשר לומר שהחילוק הוא האם הדבר נתבשל או רק נשחק לבשמים שהרי גם הימלתא היא דבר מבושל שהרי הגמ' שם הביאה אותה לעניין בישולי נוכרים. על כורחך אנו צריכים למצוא גדר חדש מתי אומרים דבר חדש בא לכאן כגון בסוכר ופת קיטנית לבין הימלתא.

ואולי אפשר לבאר זאת ממחלוקת לעניין אם בירך בפה"א על פת שלדעת הכסף משנה¹⁴ יצא כיוון שהפת באה מחיטה וכמו שאם בירך אדמה על פרי העץ יצא כיוון שלא שיקר בברכתו כך גם בפת יצא בברכת אדמה שלא שיקר בברכתו, או שכיוון שיצא מתורת פרי וחכמים תקנו לו ברכה מיוחדת שלא מוזכר בה פרי אי אפשר שוב לברך עליו בורא פרי כיוון שאינו פרי ויצא ששיקר בברכתו וזו דעת הריטב"א¹⁵.

ונראה לבאר, ששורש המחלוקת שלהם היא בפרוש המושג "פרי" שלדעת הריטב"א אנחנו מתייחסים למצבו הנוכחי האם נשאר פה הפרי שגדל על העץ הוא שהוא לא קיים יותר ולכן כשהתורה קראה לפת בשם אחר בטל ממנה שם פרי וכך גם בסוכר כיוון שהקנים המקוריים אינם לפנינו אין שם פרי ולא ניתן לברך בורא פרי לעומתו הכסף משנה סובר שפרי זה התכלית שלשמע גידלו אותו (כעין מה שאמרנו בנטעי אנשי הדעתא דהכי) וכל זמן שהפרי שומר על היעוד שלשמו הוא גדל הוא שומר על ברכתו.

ונראה שזו גם המחלוקת של הטור והרמב"ם שהובאה לעיל לעניין סוכר שלרמב"ם כיוון שאין כאן את הפרי המקורי אלא גבישי סוכר אנו אומרים דבר חדש בא לכאן ויברכו שהכל ולטור כיוון שזו תכלית גידולו לא אומרים דבר חדש בא לכאן ולכן לרמב"ם ורבינו יונה בהימלתא עצם הפרי המקורי נשאר כאן רק שהוא כתוש ובמצב זה כן מועיל שנטעי אינשי הדעתא דהכי אבל בסוכר ופת שנטחן והיתגבל מחדש איבד שם פרי. לעומת זאת לרש"י לטור ולכסף משנה כל עוד זה תכלית גידולו ישמור על ברכתו.

ה. עיקר וטפל

בשוקולד מעובבים מינים רבים וברוב המקרים הקקאו הוא מיעוט לעומת הסוכר והאבקת חלב וצריך לדון האם לא איבד הקקאו את ברכתו בתערובת זו?

14 ברכות פרק ד הלכה ו

15 ברכות מ:

המשנה בברכות¹⁶ דנה בדין עיקר וטפל:

הביאו לפניו מליח תחלה ופת עמו - מברך על המליח ופוטר את הפת, שהפת טפלה לו. זה הכלל: כל שהוא עיקר ועמו טפלה - מברך על העיקר ופוטר את הטפלה.

כאן המשנה מביאה דין של שני מינים שנאכלים בניפרד ואחד מהם עיקר והשני טפל לו, אבל מה הדין כאשר יצרו משני מינים מאכל אחד?

משנה ברורה¹⁷ אם העיקר מעורב - כגון כל תערובות שני מינים שהאחד הוא העיקר והשני אינו בא אלא לתקנו ולהכשירו או אפילו שניהם עיקרים אלא שהאחד מרובה מחבירו הרוב הוא העיקר כמ"ש סימן ר"ח ס"ז ואפילו כל מין ומין עומד בפני עצמו וניכר נמי בתר רוב אזלינן.

יוצא שיש שני סוגי רוב: 1. שני מינים האחד עיקרי שאותו האדם רוצה לאכול והשני בא בשביל הראשון כדי לתקנו שיהיה ראוי להאכל שאז מברך על העיקרי ופוטר את הטפל. 2. שני מינים ששניהם מעורבבים זה בזה ואחד עיקרי או שמאחד מהם יש רוב ורוצה לאכול את המאכל שמורכב משניהם שבזה הולכים אחר העיקרי או כששניהם עיקרים שהולכים אחר הרוב.

ולכאורה לא ברור מה הסברה של מיעוט ורוב לעיקר וטפל, אלא היה צ"ל שאם אוכל את התערובת ויש לו גם חשיבות למיעוט לא יפטר בברכת הרוב והיה צריך לברך את הברכה היותר כוללת או למי שטעמו יותר ניכר?

ומתוך ה"ט"ז בסי' רב לעניין יין שנתערב עם שכר שמברך לפי הרוב ולכעורא היה צריך לברך לפי החשיבות שיין חשוב או לפי מי שטעמו יותר ניכר אלא שדין עיקר וטפל הולך גם לפי רוב שהמין שממנו יש יותר הוא גם העיקרי ומבאר יותר ב"זאת הברכה" שעיקר שם תבשיל קרוי על שם הרוב ולכן הוא גם נחשב לעיקר לעניין הברכה.

1. דרך הייצור של השוקולד

כדי לדעת לאיזה מהסוגיות לדמות את השוקולד נקדים קצת בתהליך הייצור של השוקולד. תהליך זה מתחלק לארבעה שלבים 1 תסיסה - מניחים את פולי הקקאו לתסיסה של מספר ימים כדי להפיג את מרירותם [בשלב זה משנים פולי הקקאו את צבעם מלבן

16 מד, א

17 סימן ריב ס"ק א

לצבע חום כהה] 2 קליה- הפולים מנוקים מהקליפה החיצונית וניקלים בתנור בחום גבוהה 3 כתישה- הפולים נכתשים מוציאים מהם את הגרעינים וטוחנים אותם עד שהם הופכים לנוזל 4 הכנת השוקולד שלב זה מתחלק לשניים לפי סוג השוקולד או שמעבירים את הנוזל דחיסה שמפרידה בין חמאת הקקאו שהולכת לייצור שוקולד לבן לבין אבקת קקאו שהולכת לתעשיית הבישולים, לבין שוקולד רגיל שמוסיפים לנוזל הכתוש עוד חמאת קקאו, סוכר ועוד חומרים רבים (בשוקולד חלב מוסיפים גם אבקת חלב). יוצא שבשלב זה רוב התערובת אינה קקאו אלא סוכר ואבקת חלב לאחר הוספת החומרים עובר השוקולד "טימפרור" כלומר חימום וקרור מספר רב של פעמים כדי שהתערובת תהיה אחידה.

ז. פסיקת האחרונים

ונחלקו האחרונים לאיזה מהסוגיות לדמות את השוקולד ונביא מעט מדבריהם:

בשו"ת דבר חברון¹⁸ רצה לדמות את השוקולד לסוגיית הטרימא וכיוון שהצבע של פולי הקקאו הוא חום וגם הצבע של השוקולד הוא חום וכל אדם יכול להבחין כשרואה שוקולד שהוא בא מקקאו ולכן לא ניכר שאבדה צורתו כשנתמעך ולא איבד את ברכתו אבל בשו"ת שבט הלוי¹⁹ כתב שאין לדמות לסוגיית טרימא כיוון שהקקאו כשלעצמו לא ראוי לאכילה כיוון שהוא מר ורק לאחר עיבוד תעשייתי עם חמאת קקאו וסוכר הוא נהיה ראוי ולכן יש לדמותו לעיקר וטפל שהסוכר והחמאת קקאו הם העיקר (אך למסקנה פסק שרק ברוב קקאו יברכו בפה"ע) וביאר את דבריו בעל שו"ת תשובות והנהגות²⁰ שאין אנשים אוכלים את השוקולד בשביל טעם הקקאו שהרי טעמו של הקקאו מר אלא רק בשביל הטעם המתוק ולכן ברור שהסוכר הוא העיקר והקקאו רק נותן טעם. סברה נוספת בדין עיקר וטפל מביא שו"ת מנחת שלמה²¹ שכיוון שאין רגילות לאכול קקאו כמו שהוא אלא הרגילות היא לאכול את הקקאו רק כשהוא מעורב באופן שהוא מיעוט הוא לא חשוב כבר להיות עיקרי ולכן גם במצב שלא יהיה מיעוט עדיין יהיה לו דין של טפל ויברכו עליו שהכל.

18 שו"ת דבר חברון תשובה ק"פ

19 שו"ת שבט הלוי חלק ז סימן כז

20 תשובות והנהגות כרך א סימן קפז

21 שו"ת מנחת שלמה חלק א סימן צא

בספר ברכת ה' ²² מדמה את השוקולד לפת קיטנית כיוון שהקקאו נטחן והוא נעשה כמו קמח וגם מברכים עליו שהכל לכו"ע כשהוא אבקת קקאו כיוון שאין דרך לאכלו כך ולאחר מיכן נעשה חזרה לגוף אחד בידי אדם לכן אבד ממנו שם של "פרי העץ" וזה שונה מטרימא או בשמים שחוקים שרק נתמעכו אבל הפרי עדיין קיים לפנינו לעומת שוקולד שבזה שהתקשה לגוף אחד זה כמו אפיה של פת קיטנית שנעשית גוף אחד.

ברכה על רסק/ מרק מפירות וירקות

מתי מברכים עץ/ אדמה על רסק פירות/ ירקות ומתי שהכל?

ידידיה פרימן

רסק

הסוגיא מדברת על פירות שאין דרך לרסק אותם.

הגמרא בברכות דף לח., אומרת שעל פרי מרוסק מברכים בורא פרי העץ וחייב בתרומה.

בהבנת גדרו של פרי מרוסק יש מחלוקת בין רש"י לרמב"ם, לרש"י מדובר על פרי מעוך אך לא מרוסק לגמרי.

הרמב"ם פרק ח' הלכה ד' אומר שגם אם ריסק פרי לגמרי - מברך 'העץ'.

הרמ"א מחלק שאם עדיין ניכר במקצת מהות הפרי מברכים בורא פרי העץ, אך אם לא ניכר ברכתו שהכל.

השולחן ערוך בסימן ר"ב ס"ז אומר שתמרים שמיעכן ועשה מהן עיסה מברך בורא פרי העץ ובסוף מעין שלוש, הרמ"א אומר שעל ריבת פירות י"א שמברך בורא פרי העץ וי"א שהכול, וטוב לחוש ולברך שהכול, אבל אם ברך העץ יצא. המשנ"ב אומר שנחלקו האחרונים האם ה'יש אומרים' חולק גם על תמרים שנתרסקו או לא, ומסקנתו היא שרק אם הפרי התרסק לגמרי ולא ניכר כלל מברך שהכל. כל זה שאין דרך הפרי לרסקו לרוב, אך אם דרכו בכך - ברכתו עץ למרות שלא ניכר. ובכל מקרה, גם כשנתרסק לגמרי אם ברך 'העץ' - יצא בדיעבד.

אולם אם לא ניכר כלל ונשתנה על ידי האור, כותב הביאור הלכה שעל פי זה יש ליישב את מנהג העולם שנהגו לברך שהכל על גרגירי סוכר המופקים מסלק סוכר, כי לא ניכר כלל מהיכן הגיעו והם דומים למלח. עפ"ז כתב הרב ליאור שאם ניכר אפילו רק בצבע כמו צבעו החום של השוקולד ודרכו להיאכל כך - יש לברך עליו בורא פרי העץ.

אבל פירות או ירקות או תבלינים שהדרך לרסק ולטחון אותם - מברכים עליהם את ברכתם הראויה להם גם אם לא ניכר כלל תוארן הראשון (משנ"ב סימן ר"ג סק"ב ובביאור הלכה)

ולכן גם על במבה וכן על טחינה, על חלווה ועל קורנפלקס, כיוון שנשאר הצבע וזרעו את הירקות אדעתא דהכי - מברך "בורא פרי האדמה".

מרק

ברכות לט. מי שלקות מברך עליהם כברכת השלקות, ולכן מים שבשלו בהם ירקות או פירות, ברכתם אדמה/ עץ.

מרק ירקות: על המים וכן על הירקות מברך אדמה כדין מי שלקות. הגר"ד ליאור אומר שאם יש תבלינים וטעמים מורגש יותר מטעם הירקות - לא מברך אדמה, כי הטעם אינו מהירקות אלא מהתבלינים, ולכן יברך שהכל כדין התבלינים (כגון אבקת מרק).

מרק עוף עם ירקות, על המים והעוף מברך שהכל, ועל הירקות בורא פרי האדמה. אם אכל רק מים מברך שהכל, אך אם אכל מים עם ירקות בלבד מברך רק אדמה.

קפה

לדעת הרא"ש והמרדכי וכן פסק המשנה ברורה בסימן ר"ה סק"י אין לברך על קפה 'העץ' משום ששולקו רק לצורך מימיו, ולא גם על מנת לאכול גם את הפרי/ הירק עצמו. אולם לדעת הרשב"א כיוון שזו דרך אכילתו, ולכאורה גם על פי הרמב"ם שמפרש שפירות ששלקו לשתות מימיהן מברכים על המים 'בורא פרי העץ' היה צריך לברך על קפה 'בורא פרי העץ'. אלא ע"מ שלא נהיה מן המתמיהין אין לנהוג כך למעשה.

חיץ פירות

הטור בסימן ר"ב סעיף ז' אומר שתמרים שכבשן אך לא ריסקן לגמרי מברך בורא פרי העץ, ומביא בשם בה"ג שעל דבש תמרים (שזב מעצמו) אם לא עירב בו מים מברך בורא פרי העץ, והגמרא שאמרה שעל דבש תמרים מברך שהכל היא כשעירב בו מים. הרמב"ם פרק ח' הלכה ד' אומר שאם בשל ירק במים, גם על המים מברכים בורא פרי האדמה.

הרא"ש אומר שרק מים שבשלו בהם ירק או פרי ברכתו אדמה או עץ, אך על מיץ סחוט ברכתו שהכל, כי הטעם כעיקר נכנס בבישול, אך לא בסחיטה, וכן פסק המשנה ברורה בסימן ר"ה ס"ק י"ג.

לדעת הרשב"א וכן פסק החזו"א (או"ח סימן ל"ג) אם יש פרי שניטע ברובו על דעת לסחטו ברכתו בורא פרי העץ (ולפי הגר"ד ליאור מספיק ששכיח (כמיעוט המצוי) שסוחטים מיץ זה).

לכן, על מיץ תפוזים מברך בורא פרי העץ. - כן פסק מו"ר הרב דב ליאור שליט"א, ובילקוט יוסף כתב: "נהגו העולם לברך שהכל, אך המברך העץ לא הפסיד". במנחת שלמה כתב שהיה ראוי לברך בורא פרי העץ על שוקולד, אך כיוון שהעולם נהגו לברך שהכל יש לברך שהכל, אך מי שברך עץ יצא. מדברי שניהם אנו רואים שמעיקר הדין ראוי לברך על שוקלד בורא פרי העץ.

אמן יתומה

בניה זאגא וידידיה אבוטבול

במאמר קצר זה נעסוק בדין אמן יתומה, ובהשלכות הנובעות מדין זה לעניין יציאה ידי חובה בברכות.

הגמרא במסכת ברכות מז, א אומרת:

“אין עונין לא אמן חטופה ולא אמן קטופה ולא אמן יתומה”.

הגמרא אינה מסבירה מהי אמן יתומה, ונחלקו בכך הראשונים:

א. שיטת רש"י:

אמן יתומה – פירושה הוא שהאדם לא שמע את הברכה אלא שמע שעונים אמן וענה גם הוא.

רש"י מקשה על דברים אלו מדברי הגמרא בסוכה (נא, ב):

“תניא רבי יהודה אומר מי שלא ראה דיופלוסטון של אלכסנדריא של מצרים לא ראה בכבודן של ישראל... ובימה של עץ באמצעיתה וחזן הכנסת עומד עליה והסודרין בידו, וכיון שהגיע לענות אמן הלה מניף בסודר וכל העם עונין אמן”.

אנו רואים בסיפור זה שהקהל ענה אמן אע"פ שלא שמע את הברכה, ולכאורה זו אמן יתומה!

כתוצאה מקושיא זו, מסביר רש"י שאמן יתומה היא כשהאדם אינו שומע וגם אינו יודע על איזו ברכה הוא עונה, אך אם הוא יודע – אין זו אמן יתומה, ובגמרא בסוכה היו יודעים על איזו ברכה הם עונים אמן, על פי סדר הברכות בתפילת שמונה עשרה, ולכן אין זו אמן יתומה.

ב. שיטת רב נסים גאון ע"פ הירושלמי¹:

אמן יתומה – היא אמן שעונה הרוצה לצאת ידי חובת ברכה מסוימת, אע"פ שלא שמעה. הראשונים² מקשים על הסבר זה מדברי הגמרא בסוכה שהובאה לעיל, בה רואים שהקהל ענה אמן אע"פ שלא שמע את הברכה, ולכאורה זו אמן יתומה!
מתרצים הראשונים, ששם מדובר שכבר יצאו ידי חובת תפילה, ולכן מספיקה רק ידיעת הברכה כדי לענות אמן, גם בלי לשמוע אותה.

ג. נפק"ח:

1. נפקא מינה בין שיטת רש"י לשיטת רב נסים גאון תהיה במקרה הבא:
אדם עונה אמן על ברכה שהוא רוצה לצאת בה ידי חובתו, והוא יודע על איזו ברכה הוא עונה אמן, אלא שאינו שומע אותה.
לרב נסים גאון, הרי זו אמן יתומה.
לרש"י אין זו אמן יתומה, כיוון שהוא יודע על איזו ברכה הוא עונה אמן, והוא גם יוצא ידי חובת הברכה, אף שלא שמע אותה.
לכאורה דברי רש"י מוקשים, שהרי דין יציאה ידי חובה בברכה שאדם אחר מברך, נובע מהעיקרון של 'שומע כעונה' – דבר שאדם שומע, נחשב כאילו אמרו בפיו. אדם שענה אמן במטרה לצאת, אך לא שמע את הברכה. מכאן אנו למדים שלשיטת רש"י יש שני דרכים לצאת ידי חובה בברכה שהאדם שומע מאחר – ע"י שמיעה, מדין שומע כעונה, וע"י עניית אמן. כשאדם עונה אמן על ברכה הוא מבטא את הסכמתו לדברים שנאמרו ובכך מקיים את יעוד הברכה, בין אם זו ברכת הודאה, שבח או ברכת המצוות.
2. נפקא מינה נוספת בין שיטות אלו, תהיה כאשר אדם עונה אמן על ברכה שהוא אינו מעוניין לצאת בה ידי חובה, והוא אינו שומע את הברכה וגם אינו יודע באיזו ברכה מדובר. לרש"י זו תהיה אמן יתומה, אך לרב נסים גאון דין אמן יתומה נאמר רק על ברכה בה אדם רוצה לצאת ידי חובה, ולכן במקרה זה אין זה נחשב אמן יתומה.

1 פרק ח, הלכה ח.

2 תלמידי רבינו יונה לד, ב מדפי הרי"ף ד"ה אין.

נסכם את השיטות בטבלה הבאה:

מקרא- $\sqrt{\quad}$ - אמן יתומה. ^a - אין זו אמן יתומה.

האדם שומע את הברכה	האדם שומע את הברכה אך יודע מה היא	האדם שומע, ואינו יודע		
×	√	√	האדם רוצה לצאת ידי חובה	רב נסים גאון
×	×	×	האדם אינו רוצה לצאת ידי חובה	
×	×	√	האדם רוצה לצאת ידי חובה	רש"י
×	×	√	האדם אינו רוצה לצאת ידי חובה	

ברכת המלך

ברק ברוך ומיכאל יחזקאלי

חשוב להקדים ולציין, שהסוגיא נכתבה בסייעתא דשמיא ובקצירת האומר ממש. לא באנו לפסוק הלכה חלילה, אלא רק להרחיב ופקים, להבין את הטעמים ולדעת את השיטות השונות בהלכה. יש עוד הרבה מאוד מה להוסיף ולכתוב, השקענו כמיסת הפנאי והזמן שעמד לרשותנו.

הסוגיא מתחילה במסכת ברכות בדף נח

על איזה מלך ניתן לברך 'שנתן מכבודו לבשר ודם'?

בזמנים קדמונים לא היה צורך לדון בסמכויותיו ויכולותיו של המלך, שהרי ברב אם לא בכל הממלכות יכל המלך לעשות ככל העולה על רוחו באין פוצה פה ומצפצף, כך שלא היה מה לחקור- שהרי זה דינא דגמרא פשוט ולכן בקרב הראשונים לא כל כך מצאנו הסברים ומחלוקות בנושא, עם הזמן והשנים, בשינויים שנוצרו בקרב החברה, ומתוך כך גם על עצם הממלכות, החוקים והסמכויות שנתנו ונלקחו ממנה, התחיל העניין להיחקר ולהתפתח בקרב הספרות התורנית כמו שנראה בהמשך.

נבאר כמה נושאים, שעל פיהם יש כמה נפק"מ בקרב הפוסקים האחרונים:

יכולת להרוג

ר' אברהם אב"ד, (בעל ספר האשכול) בסימן ל"ב כתב: "כללו של דבר, כל מי שהוא חשוב בשולטנותו כמלך, ודן והורג במשפט, ואין מי שמשנה מדבריו מהן ללאו ומלאו להן, כמלך הוא ומברך עליו שחלק מכבודו ושנתן מכבודו". הביאו בשו"ת הרדב"ז (חלק א' סימן רצו') בענין השאלה אם מברכים על הפחה (באשה) של מצרים, והסתפק בדבר מכיוון שאין הבאשה יכול להרוג בלא משפט, וחייב לסמכות השופט, וגם משום שיש מעליו המלך. למסקנה פסק, שמכיוון ולעיתים הורג הבאשה גם ללא משפט, (כגון משפט שדה) וגם אין הוא לגמרי תחת המלך בגלל המרחק הרב ביניהם ובמקומו הוא הגדול, פסק לברך על הבאשה. אלא שבכ"מ, מכיוון שהמלך עדיין יכול לשנות

דבריהם, כתב שיברך בלי שם ומלכות, שלא הפסיד, שהרי בכ"ז נתן שבח להקב"ה. בשו"ת "קרית חנה דוד" דן בשאלה על המושל פריזידיאן-הרפובליק של מלכות צרפת, ונראה מדבריו שפסק כרדב"ז שאין לו דין מלך מכיוון שהוא כפוף עדין לחוקי המלכות ולכן לא מברך עליו, אבל בכ"ז נראה שסובר כדעת הרדב"ז לברך עליו בלא שם ומלכות. בשו"ת "שואל ונשאל" פוסק בקשר לנשיא הרפובליקה, שלמרות שאינו יכול להרוג בלא משפט, וגם נבחר על ידי העם, ומוגבל על ידי צירי העם ושריו - מ"מ מכיון שהוא הגדול שבעמו ובשרים - ודאי שמברכין עליו (ומשמע מדבריו שגם אם יש גדול ממנו, אך בכ"ז, יש בו המעלות שכתב הראב"י אב"ד - מברכין עליו). ב"שבט הלוי" (ח"א סימן לה) פסק על מלכים בני דורנו, שלמרות שהם כפופים לשרים ויועצים, מכיוון שהם המכובדים ביותר בעמם, וחולקים להם כבוד שאין כדוגמתו - מברך עליהם, ומה שכתב הרדב"ז-זהו דוקא במי שנתמנה ע"י המלך שאז אי היכולת מעידה על חיסרון, אבל במלך עצמו - כיון שהוא המכובד ביותר בעם - מברכין עליו. ב"רבבות אפרים" (חלק ג' סימן תק"מ) פסק שלא מברכים על נשיא מדינה מכיוון שנבחר רק לכמה שנים, והביא מעשה רב בשם ה"חפץ חיים" שנפגש עם נשיא פולין ולא ברך - וצידד מהמעשה שאין לברך.

חלך רשע

הרש"ש במסכת ברכות נח. כתב, שגם על מלך רשע מברכים "שחלק מכבודו", מכיוון שמולך בזכות אבותיו, ובשבילם הוא מברך.

בשו"ת "יפה ללב" (חלק א סימן רכד') כתב שעל מלכים מישראל רשעים כירבעם ואחאב ודאי שמברכים "ברוך שנתן" כמו מלכי אוה"ע.

ב"שואל ונשאל" (חלק א סימן עג') פסק שהחילוק בברכה הוא באדם עצמו, כך שאם לדוגמא מולך על אוה"ע מלך יהודי, מברך עליו "שחלק ליראיו" למרות שמולך על גוים. וכן להפך, מולך על ישראל אך אינו שומר תורה ומצוות - מברך "שנתן לבשר ודם", כי שמירת הדת היא הקובעת. גם כתב בסוף, שעל הנציב העליון הרברט סמואל יש לברך, ואם שומר דת הוא - מברכים עליו "שחלק ליראיו", וכתב שכל זה דווקא לדעת הראב"י אב"ד, אך נראה שלשיטת הרדב"ז מברך בלי שם ומלכות.

ברכה על מלכה

ר' אפרים גרינבלט, מביא בספרו "רבבות אפרים" (חלק ג' סימן תקמ') מחלוקת בינו לבין ר' נחום דרייזין, שלדעתו אין לברך על מלכה אלא דווקא על מלך, והוכיח מזה

שהגמרא הביאה את הברכה על מלכים וחכמים בחדא מחתא ויש דמיון ביניהם וכמו שאין מברכים על אישה חכמה ("שאיין חכמה לאשה אלא בפלך" – במדבר רבה) אז אותן דין שאין מברכים על מלכה. אך העיר עליו ר' נחום דרייזין וכתב לברך.

ב"שבט הלוי" כתב שמברכים על מלכה ואין חילוק ממלך. ובעניין ההסתכלות, הוכיח מהגמרא שמספרת על רב ששת שברך למרות שהיה סגי נהור, שאפשר לברך בלא להסתכל על המלכה ללא בעיה.

לבוש

ב"ברכי יוסף" כתב, שאם רואה את המלך בספינה בים, והמלך מכוסה ולא נראה בעצמו אך יודע בבירור שהמלך שם – מברך. והביא ראייה מרב ששת בגמרא שהיה סגי נהור ובכל זאת ברך. משמע שאין צריך לראות את המלך בבגדיו ובתפארתו, אלא מספיק שיודע שזה המלך. גם בקרית חנה דוד הוכיח מדברי ה"ברכי יוסף" הנ"ל במקרה של המושל פריידיאן מברך למרות ש'נטמע' ביועציו ושריו ואין יודעים בבירור מי המושל (אולי אפשר לומר שכן גם דעת בעל "שבט הלוי", שהרי פוסק שאפשר לברך גם בלי הסתכלות-במלכה).

כללי



הערות למצוות תוכחה - הרב יונתן מאלי

לחימה ובט"ש בשבת - פנחס כהן

תקשורת ולשון הרע - יואל סמיט

בדיני התקנות - אליעזר דיין

תקנת המזונות לאשה - מיכאל מנשהאוף

שז"ל-מקור האיסור - שלמה אליהו

'אורייתא רטובה' - רועי זאגא

אלדד הדני - מרדכי ברוך

הערות למצוות תוכחה

הרב יונתן מאלי

- א. תוכחה בתורה בגמרא וברמב"ם.
- ב. חומרתה של מצוות תוכחה.
- ג. פרטים במצווה.
- ד. האם בימינו יש דין תוכחה.
- ה. האם יש לקיים מצוות תוכחה כשברור שהדברים לא יתקבלו?
- ו. האם יש בזמננו ציבור או יחידים שאנו פטורים מלהוכיחם?
- ז. האם מוכיח חוטא יכול להוכיח?
- ח. חשיבות קבלת התוכחה.

א. תוכחה בתורה בגמרא וברמב"ם

נאמר בתורה:¹

לֹא־תִשָּׂא אֶת־אָחִיךָ בְּלִבְכֶךָ הוֹכַח תּוֹכִיחַ אֶת־עַמִּיתְךָ וְלֹא־תִשָּׂא עָלָיו חֶטְא :

ובגמרא:²

מנין לרואה בחבירו דבר מגונה שחייב להוכיחו?

שנאמר: הוכח תוכיח,

הוכיחו ולא קבל, מנין שיחזור ויוכיחנו? תלמוד לומר: תוכיח, מכל מקום;

יכול אפי' משתנים פניו? ת"ל: לא תשא עליו חטא.

ובהמשך הגמרא:

1 ויקרא יט יז.

2 ערכין טז ע"ב.

עד היכן תוכחה? רב אמר: עד הכאה, ושמואל אמר: עד קללה, ורבי יוחנן אמר: עד נזיפה.

כתנאי, רבי אליעזר אומר: עד הכאה, רבי יהושע אומר: עד קללה, בן עזאי אומר: עד נזיפה.

ובמסכת בבא מציעא³:

אמר ליה ההוא מדרבנן לרבא: ואימא הוכח - חדא זימנא, תוכיח - תרי זמני? -

אמר ליה: הוכח - אפילו מאה פעמים משמע,

תוכיח - אין לי אלא הרב לתלמיד, תלמיד לרב מנין -

תלמוד לומר הוכח תוכיח, מכל מקום.

ובמסכת שבת⁴:

אמר רב עמרם בריה דרבי שמעון בר אבא אמר רבי שמעון בר אבא אמר רבי חנינא: לא חרבה ירושלים אלא בשביל שלא הוכיחו זה את זה, שנאמר⁵: "היו שריה כאילים לא מצאו מרעה".

מה איל זה ראשו של זה בצד זנבו של זה - אף ישראל שבאותו הדור, כבשו פניהם בקרקע ולא הוכיחו זה את זה.

ובספר המצוות לרמב"ם⁶:

שצונו להוכיח החוטא, או מי שירצה לחטוא, ולמנוע אותו ממנו במאמר ותוכחה.

ואין ראוי לנו שיאמר אחד ממנו: אני לא אחטא, ואם יחטא זולתי מה לי! דינו עם אלהיו! זה הפך התורה. אבל אנחנו מצווים שלא נמרה ולא נעזוב זולתנו מאומתנו שימרה!

ואם השתדל להמרות, חייבים אנו להוכיחו ולהשיבו ואף על פי שלא יצא עליו עדות יחייב עליו דין. והוא אמרו יתעלה (קדושים יט) "הוכח תוכיח את עמיתך".

3 דף לא ע"א.

4 קיט ע"ב.

5 איכה א ו.

6 מצוות עשה רה.

ונכנס בציווי הזה שנאשים קצתנו לקצתנו כשיחטא איש ממנו לאיש ולא נטור לו ונחשוב לו עוון אבל נצטוונו להוכיחו במאמר עד שלא ישאר דבר בנפש.

ולשון ספרא: מגין אם הוכחתו אפילו ארבעה וחמשה פעמים, חזור והוכיח?

תלמוד לומר "הוכח תוכיח".

יכול אפילו את מוכיחו ופניו משתנות? תלמוד לומר "ולא תשא עליו חטא". וכבר בארו החכמים שחיוב מצווה זו על כל אדם ואפילו הפחות לנכבד הוא חייב להוכיחו. ואפילו קלל אותו ובזהו לא יסור מלהוכיחו עד שיכהו כמו שבארו מקבלי התורה ואמרו: (ערכין יו א) "עד הכאה". ויש למצווה זו תנאים ומשפטים התבארו במקומות מפורזים מן התלמוד.

וברמב"ם הלכות דעות פרק ו

הלכה ז: הרואה חברו שחטא או שהלך בדרך לא טובה מצווה להחזירו למוטב ולהודיעו שהוא חוטא על עצמו במעשיו הרעים שנאמר: "הוכח תוכיח את עמיתך".

המוכיח את חברו בין בדברים שבינו לבינו, בין בדברים שבינו לבין המקום, צריך להוכיחו בינו לבין עצמו, וידבר לו בנחת ובלשון רכה ויודיעו שאינו אומר לו אלא לטובתו להביאו לחיי העולם הבא, אם קיבל ממנו – מוטב, ואם לאו – יוכיחנו פעם שניה ושלישית, וכן תמיד חייב אדם להוכיחו עד שיכהו החוטא ויאמר לו איני שומע.

וכל שאפשר בידו למחות ואינו מוחה הוא נתפש בעוון אלו כיוון שאפשר לו למחות בהם.

הלכה ח: המוכיח את חברו תחילה לא ידבר לו קשות עד שיכלימנו שנאמר: "ולא תשא עליו חטא", כך אמרו חכמים: יכול אתה מוכיחו ופניו משתנות? תלמוד לומר "ולא תשא עליו חטא"! , מכאן שאסור לאדם להכלים את ישראל וכל שכן ברבים, אף על פי שהמכלים את חברו אינו לוקה עליו, עוון גדול הוא, כך אמרו חכמים: המלבין פני חברו ברבים אין לו חלק לעולם הבא. לפיכך צריך אדם להיזהר שלא לבייש חברו ברבים בין קטן בין גדול, ולא יקרא לו בשם שהוא בוש ממנו, ולא יספר לפניו דבר שהוא בוש ממנו.

במה דברים אמורים בדברים שבין אדם לחבירו, אבל בדברי שמיים אם לא חזר בו בסתר מכלימין אותו ברבים ומפרסמים חטאו ומחרפים אותו בפניו ומבזין ומקללין אותו עד שיחזור למוטב כמו שעשו כל הנביאים בישראל. הלכה ט: מי שחטא עליו חברו ולא רצה להוכיחו ולא לדבר לו כלום מפני שהיה החוטא הדיוט ביותר, או שהייתה דעתו משובשת, ומחל לו בלבד ולא שטמו ולא הוכיחו הרי זו מדת חסידות לא הקפידה תורה אלא על המשטמה.

ב. עד היכן מגעת חומרתה של מצוות תוכחה

כך נאמר בגמרא במסכת שבת:⁷

אמר ליה רבי זירא לרבי סימון: יוכיח אדוני את אנשי החצר של ראש הגלות!

אמר ליה: לא מקבלים ממני תוכחה.

אמר ליה: אף על גב שאינם מקבלים תוכחה⁸ – תוכיח אותם, שהרי אמר רבי אחא ברבי חנינא: מעולם לא יצאה מדה טובה מפני הקדוש ברוך הוא וחזר בה לרעה חוץ מדבר זה, דכתיב: "ויאמר ה' אליו עבר בתוך העיר בתוך ירושלים והתוית תו על מצחות האנשים הנאנחים והנאנקים על כל התועבות הנעשות בתוכה וגו'".

אמר לו הקדוש ברוך הוא לגבריאל: לך ורשום על מצחן של צדיקים תיו של דיו, שלא ישלטו בהם מלאכי חבלה. ועל מצחם של רשעים תיו של דם, כדי שישלטו בהן מלאכי חבלה.

אמרה מדת הדין לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, מה נשתנו אלו מאלו?

אמר לה: הללו צדיקים גמורים, והללו רשעים גמורים.

אמרה לפניו: ריבונו של עולם, היה בידם למחות ולא מיחו!

7 דף נה ע"ב.

8 תוספות מסכת שבת דף נה עמוד א

ואף על גב דלא מקבלי לוכחינהו מר – היינו היכא דספק אי מקבלי כדאמר בסמוך לפנייהם מי גלוי אבל היכא דודאי לא מקבלי הנח להם מוטב שיהו שוגגין ואל יהיו מזידין כדאמרינן בהמביא כדי יין (ביצה דף ל. ושם) ובפרק שואל (לקמן דף קמח:) גבי תוספת יוה"כ.

אמר לה: גלוי וידוע לפני, שאם מיחו בהם - לא יקבלו מהם.

אמרה לפניו: רבוננו של עולם, אם לפניך גלוי - להם מי גלוי?

והיינו דכתיב זקן בחור ובתולה טף ונשים תהרגו למשחית ועל כל איש אשר עליו התו אל תגשו וממקדשי תחלו. וכתיב ויחלו באנשים הזקנים אשר לפני הבית.

תני רב יוסף: אל תקרי "מקדשי" אלא מקודשי - אלו בני אדם שקיימו את התורה כולה מאלף ועד תיו.

מהגמרא במסכת שבת המובאת לעיל אנו למדים את חומרתה של מצוות התוכחה ואת חזקה של הערבות ההדדית בישראל.

מהגמרא משמע, שהערבות ההדדית בישראל חזקה עד כדי כך, שבחברה שיש בה צדיקים ורשעים, הצדיקים יוצאים חייבים בדינם ונענשים תחילה לרשעים, אך ורק מפני שלא הוכיחום. וכמו כן, מדת הדין אינה "מבינה" את ההבדל בין הצדיקים לרשעים, מפאת העובדה שהצדיקים לא הוכיחו את הרשעים.

בסופו של דיון, שומע הקב"ה ומקבל את דבריה של מידת הדין!

ובגמרא בסנהדרין:⁹

עבדו של ינאי המלך הרג אדם.

אמר להם שמעון בן שטח לחכמים: תנו עיניכם בו, ונדוננו.

שלחו לינאי המלך: עבדך הרג אדם.

שלח ינאי המלך את העבד לבית הדין.

שלחו לינאי המלך: בא אתה גם כן לכאן, "והועד בבעליו", אמרה תורה:

יבא בעל השור ויעמוד על שורו.

בא ינאי המלך וישב בבית הדין.

אמר ליה שמעון בן שטח: ינאי המלך! עמוד על רגליך ויעידו בך. ולא

לפנינו אתה עומד, אלא לפני מי שאמר והיה העולם אתה עומד, שנאמר:

"ועמדו שני האנשים אשר להם הריב" וגו'. אמר ינאי המלך לשמעון בן

שטח: לא כשתאמר אתה, אלא כמה שיאמרו חבריך.

נפנה לימינו - כבשו פניהם בקרקע, נפנה לשמאלו - וכבשו פניהם בקרקע.

אמר להן שמעון בן שטח: בעלי מחשבות אתם, יבא בעל מחשבות ויפרע מכם.

מיד בא גבריאל וחבטן בקרקע, ומתו,

באותה שעה אמרו: מלך לא דן ולא דנין אותו לא מעיד ולא מעידין אותו.

אף כאן, העובדה שחכמים לא אמרו לינאי המלך: "עמוד על רגליך!" גרם לתוצאות קשות ביותר.

ובגמרא בגיטין במעשה של קמצא ובר קמצא, הואיל וחכמים לא מחו בבעל הסעודה – נתגלגל הדבר ונחרב בית המקדש.

ג. פרטים במצווה

מדברי הגמרא והרמב"ם עולים ההלכות הבאות:

1. חיוב חוזר ונשנה להוכיח, פעמים רבות.

2. חיוב עד כדי הכאה.¹⁰

ובספר החינוך כתב:¹¹

שחייב המוכיח להרבות תוכחותיו אל החוטא עד כדי שיהיה קרוב החוטא להכות את המוכיח.

1. חיוב כל אחד לכל אחד, אף התלמיד לרב¹², אף הפחות חשוב, לחשוב.

10 לדעת סמ"ג עשין יא הלכה כדעת רבי יוחנן – עד כדי נזיפה. ועיין שם שתמה מדוע לא פסק הרמב"ם כדעת רבי יוחנן שהלכה כמותו לגבי רב ושמואל.

וברמ"א סימן תרח סעיף ב פסק שחייב תוכחה הוא עד שיכנו או יקללנו כרב וכשמואל. המשנה ברורה [אות יא ובשער הציון אות יג] מכריע כדעת רבי יוחנן – עד נזיפה.

11 מצווה רלט. והסברה היא, שלא הגיוני שיגרום לו להכות ממש, כך המוכיח גורם לחוטא לעבור על עבירות חמורות נוספות.

מסתבר שהוא הדין לדעת "החינוך" ב"עד כדי קללה ונזיפה" – קרוב לכך.

אמנם, יש להעיר שלא מצאנו הערה זו ברי"ף רמב"ם סמ"ג, ונראה לומר שחלוקים על ספר החינוך. וכן מהוכחות הגמרא בערכין לגבי שאול, משמע שהכאה בפועל.

12 תוספות מסכת בבא בתרא דף י עמוד ב:

עליונים למטה ותחתונים למעלה – פירש ר"ח דאמרו הגאונים שקבלה בידם רב מפי רב דעולם הפוך היינו שראה שמואל דהוה יתיב קמיה דרב יהודה תלמידיה משום דמיחה בשמואל בפרק במה בהמה (שם דף נה). גבי ההיא איתתא דאתיא וצוחא קמיה דשמואל ולא אשגח בה אמר ליה רב יהודה: "לית ליה למר אוטם אזנו מזעקת דל" וגו'.

2. העונש החמור למתרגל ומעלים עינו ממצוות התוכחה¹³.

3. זהירות בכבוד חברו תוך כדי התוכחה.

ד. האם בזמננו קיימת מצוות תוכחה?

נאמר בגמרא:¹⁴

תניא, אמר רבי טרפון: תָּמָה אֲנִי אִם יֵשׁ בְּדוֹר הַזֶּה שֶׁמִּקְבֵּל תּוֹכְחָה, אִם אִמֵּר לוֹ טוֹל קִיסָם מִבֵּין עֵינֶיךָ, אִמֵּר לוֹ טוֹל קוֹרָה מִבֵּין עֵינֶיךָ.

אמר רבי אלעזר בן עזריה: תמיהני אם יש בדור הזה שיודע להוכיח.

ואמר רבי יוחנן בן נורי: מעיד אני עלי שמים וארץ שהרבה פעמים לקה עקיבא על ידי, שהייתי קובל עליו לפני רבן גמליאל וכל שכן שהוספתי בו אהבה, לקיים מה שנאמר: "אל תוכח לץ פן ישנאך הוכח לחכם ויאהבך".

הרי"ף¹⁵ הביא גמרא זו ולאחריה הביא את מחלוקתם של רב שמואל ורבי יוחנן, וכן סוגיות נוספות [מאוחרות כרונולוגית] העוסקות בדיני תוכחה.

הרמב"ם לא הזכיר את דעתו של רבי אלעזר בן עזריה. וכן הרמ"א¹⁶ לא הזכיר גמרא זו.

משמע, שהרי"ף והרמב"ם סוברים שאין כוונת רבי טרפון ורבי אלעזר בן עזריה לשלול את מצוות התוכחה אלא כוונתם לסייג ולהזהיר על הסיכון בתוכחה שאינה מדויקת.

אמנם, ה"חפץ חיים", הרב קוק, וה"חזון איש" הביאו גמרא זו להלכה:.

13 וכן מצינו בעלי ובניו שמואל א פרקים ב ג, ובפרט ג' יג. וביהושע בן יהוצדק הכהן הגדול ובבניו זכריה פרק ג וסנהדרין צג ע"א.

ועיין רמב"ם הלכות תשובה פרק ד הלכה ג:

"הרואה בנו יוצא לתרבות רעה ואינו ממחה בידו, הואיל ובנו ברשותו אילו מיחה בו היה פורש ונמצא כמחטיאו, ובכלל עון זה כל שאפשר בידו למחות באחרים בין יחיד בין רבים ולא מיחה אלא יניחם בכישלונם".

14 ערכין טז ע"ב.

15 בבא מציעא יז ע"א בדפי הרי"ף.

16 סימן תרח סעיף ב.

כתב החפץ חיים בסוף ספרו "אהבת חסד" קונטרס לרבי יהונתן¹⁷ מוולין – מרגניתא טבא:

להשתדל בטובת חברו ולרדוף אחר השלום. להיזהר מלאו דלא תשנא ואף ברשע גמור יש איסור לדעת מהר"ם לובלין[שו"ת סימן יג] לשנאותו כל זמן שלא הוכיחו, ואין בדור הזה מי שיודע להוכיח. שמא אם היה לו מוכיח היה מקבל, וטבעו הרע גרם לו, וכמו שכתוב "ואל תדין את חברך עד שתגיע למקומו" וכל שכן שאסור לקללו, רק יבקש רחמים עליו שיעזרהו הם יתברך על תשובה שלמה.

כתב הרב קוק:¹⁸

כל השנאות כולן דיניהם הם נאמרים רק במי שכבר ברי לנו שקיימנו בו מצוות תוכחה

וכאשר אין לנו בדור הזה ולא בכמה דורות שלפנינו, על פי עדות רבי עקיבא, מי שיודע להוכיח, על כן נפל פיתא בבירא¹⁹ וכל הלכות הנוטות לרוגז ושנאת אחים נעשות הן כפרשת בן סורר ומורה, עיר הנידחת ובית המנוגע, למאן דאמר: "לא היו ולא עתידין להיות ונכתבו משום דרוש וקבל שכר".

והשכר של הדרישה גדול הוא מאד, כי הוא המלח המעמיד צביון הטוב על ידי תגבורת שנאת הרע בכל ענפיה וכיון שהוא עשה באורח למודי את פעולתו איננו מניח בפועל לרשע משחית באמת להשתרש כלל ועיקר.

החזון איש כתב:²⁰

בהגהות מיימוניות פרק ו מהלכות דעות כתב דאין רשאים לשנאותו אלא לאחר שאינו מקבל תוכחה ובסוף סר אהבת חסד [חפץ חיים] כתב בשם הגר"י מוולין שמצווה לאהוב את הרשעים מהאי טעמא, והביא כן

17 לשון החפץ חיים בהקדמה לקונטרס זה:

מאת הגאון האמיתי הצדיק המפורסם בדור שלפנינו בין חכמי ישראל לגאון תפארת ישראל וקדוש ה' בהתמדת לימודו ובמעשיו הנוראים כבוד קדושת מורנו הרב רבי יהונתן זצ"ל מעיר לובטש הנקרא בפי כל רבי יהונתן וואלינער.

18 אגרות ראייה כרך א רסו.

19 נפלה הפת בבור – כלומר ביטוי לחוסר משמעות מעשית.

20 הלכות שחיטה ב כח.

מתשובת מהר"ם לובלין. כי אצלנו הוא קודם תוכחה שאין אנו יודעים להוכיח ודיינינו להו כאנוסים.

נראה לומר שלדעת האחרונים הללו, ההלכות הנוגעות לרוגז ושנאה אינן מצויות כיום²¹, אך מצוות תוכחה ודאי אינה יכולה להתבטל.

מצוות תוכחה עניינה - הערכות ההדדית והחובה לדאוג ולהתאמץ שכל אחד מישראל יעשה מצוות ולא יעשה עבירות.

מצווה זו תקבל את ביטויה באופן אחר. יתכן שעל ידי קירוב לבבות בשפה רכה, או על ידי שיתוף קהלים שונים במצוות המתאימות להם.

ודאי שגם בזמננו, האומר: "אני לא אחטא, ואם יחטא זולתי, מה לי!"; דינו עם אלהיו! - זהו היפך התורה²² והיפך מצוות תוכחה.

ה. האם יש לקיים מצוות תוכחה כשברור שהדברים לא יתקבלו?

מדברי התוספות²³ עולה שמצוות תוכחה היא כשיש סבירות שהדברים יתקבלו.

אם ברור שהדברים לא יתקבלו - אין מצווה להוכיח, ואדרבה יש לומר: "מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין"²⁴.

אימרה זו "מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין" נכונה הן לאיסורי דרבנן והן לאיסורי תורה!²⁵

בנוסף אומרת הגמרא²⁶ ביבמות:

אמר רבי אילעא משום ר' אלעזר בר' שמעון: כשם שמצווה על אדם לומר דבר הנשמע, כך מצווה על אדם שלא לומר דבר שאינו נשמע.

21 מדויק בדבריו של הרב קוק.

22 ה לשון הרמב"ם כמובא לעיל מספר המצוות.

23 שבת נה ע"א ד"ה "ואף על גב". הובאו לעיל הערה...

24 שבת קמח ע"ב.

25 דברי הגמרא שבת קמח ע"ב.

26 יבמות סה ע"ב.

רבי אבא אומר: חובה, שנאמר²⁷: "אל תוכח לץ פן ישנאך הוכח לחכם ויאהבך".

הרמב"ם, אף הוא פסק כדברי התוספות. כך משמע מדברי הרמב"ם הלכות דעות שכתב שהמצווה היא להחזיר למוטב את חברו. וכן כתב שאם החבר דעתו משובשת ואינו שומע - אינו חייב להוכיחו.

וכן משמע בהלכות שביתת עשור²⁸

נשים שאוכלות ושותות עד שחשיכה והן אינן יודעות שמצווה להוסיף מחול על הקדש, אין ממחין בידן שלא יבואו לעשות בזדון, שהרי אי אפשר שיהיה שוטר בבית כל אחד ואחד להזהיר נשיו, והנח להן שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין, וכן כל הדומה לזה.

וכן כתב בספר חסידים²⁹

"מי שיודע שלא יקבלו את דבריו - אין להוכיח".

אמנם, בספר יראים³⁰ חולק וסובר שיש להוכיח אדם העובר במזיד אף אם דבריו לא יתקבלו.

כך כתב ספר יראים:

ואם ברור לך, למוכיח, שלא יקבלו ממנו והם העוברים - שוגגים, טוב לו לשתוק כדאמרינן: "הנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין".

27 משלי ט ח.

28 פרק א הלכה ז.

29 סימן תיג.

30 סימן רכג.

נימוקי יוסף [יבמות כא ע"ב בדפי הרי"ף] סובר שביחיד יש להוכיחו אף אם יודע שלא ישמע לו. לעומת זאת לרבים אין להוכיח אם יודע שלא ישמעו.

אמנם, גם רבים יש להוכיח פעם אחת על מנת להיות בטוחים שאינם שומעים, וכן כדי שלא יטענו שלא ידעו את האיסור וכיוצא בזה.

דברי האבני נזר המובאים בהמשך בהסבר תוכחה שאינה נשמעת, שייכים גם לשיטת הנימוקי יוסף לגבי יחיד.

ודווקא שוגגין³¹, אבל מזידין אף על פי שאתה מרבה עונשו שחטא בהתראה אין בכך כלום ועל זה נאמר: "הלעיטהו לרשע וימות" [ב"ק ס"ט א'] וכאשר פירשתי למעלה שחייב להוכיחו אפי' אינו מקבלו.³²

צריך עיון, מדוע לדעת ספר יראים יש מצווה להוכיחו ?

בשאלה זו הסתפק האבני נזר³³ ואלו דבריו:

על דבר האיש הבליעל, הגנב, החצוף, המפורסם ברשעו, את כל התועבות האלה עשה, ועשה בתי זונות רחמנא ליצלן, להחטיא את הרבים.

ובעיקר הדין שנסתפקת, אם מחויבים להוכיחו.

...ולדעתי גם כן אין ברור שלא יציית ואף על פי שחטא - ישראל הוא !

אם יוכיחנו בדברים רכים אולי יתעורר בו ניצוץ ישראל שיש בו וישוב מדרכו הרעה ! הגם שהדבר קשה, כי כבר החטיא הרבים ואין מספיקין בידו לעשות תשובה, אולי זכות הרבים שמכאן ולהבא שלא יחטאו עוד יעמוד שישוב. ובפרט אם יתרו בו רבים שירדפוהו אפשר שישוב מיראה:

לדעת האבני נזר יכולתנו לדעת את העתיד - מוגבלת. ולכן, אנו נוכיחנו מתוך תקווה שבזמן מן הזמנים ישאו הדברים פרי.

אם האדם הוא שוגג, אז מערכת השיקולים שלנו כלפיו היא הגיונית, ומוטב שיהיו שוגגין וכו'.

אם האדם הוא מזיד, ישנם שיקולים מעבר להגיון הפשוט שלנו, ואז יקרה אחת משתיים: או שאי פעם יחזור בו או שיגרם לו "הלעיטהו לרשע וימות" שכנראה גם זה טוב לו לרשע.

בעל "העיטור" כותב³⁴ שהעובר על דבר המפורש בתורה יש למחות בו ואין אנו אומרים מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין.

31 יש לומר שהיראים יעמיד את דברי הגמרא בימות: "כשם שמצווה לומר..." דווקא בשוגגין.

32 היראים ממשיך ושואל שהרי מהגמרא בשבת נה. משמע שאם ידוע שלא ישמעו אין להוכיח ? עונה היראים: אם ידוע שלא ישמעו אין נענשים אם לא הוכיחו, אך מצוות עשה של "הוכח תוכיח" עדיין קיימת.

33 חלק יורה דעה סימן תסא. הבאתי את אות ח'.

34 ספר "העיטור" עשרת הדיברות - הלכות יום טוב דף קמז טור א

אלא הנח להן לישראל מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין...

לא שנא בדרבנן ולא שנא בדאורייתא דהא תוספת עינוי יום הכפורים דאורייתא ואכלי ושתי עד חשיכה ולא אמרינן להו ולא מידי

לכאורה, כוונתו שאין מתחשבים בתוצאות התוכחה, וכפי שסובר ספר יראים. אמנם, משנה ברורה³⁵ מפרש ש"העיסור" מתכוון שבדבר המפורש בתורה ברור שהם מזידים שהרי כולם יודעים את הכתוב בתורה. ואין כוונת "העיסור" לומר שאין מתחשבים בתוצאת התוכחה³⁶. בנוסף, יש להעיר בסוגיה זו שיש הסוברים בזמננו שאין לדון את הנראה מזיד - כמזיד.

כך כתב הרב קוק באגרות ראי"ה:³⁷

שלום וברכה מקודש, לכבוד ידידי וחביבי הרב הנכבד בתורה ויראת ד' אמתית מורנו הרב דובער מילשטיין שליט"א.

זה לי ימים רבים אשר לשמחת לבבי הגיעני מכתב כבוד תורתו. שמחתי לראות דבריו היקרים לי כחק אוהבים נאמנים, אבל נעצבתי גם כן הרבה מצערן של ידידי על דבר בניו, וזה כמה שהנני מבקש לכתב לו כבקשתו, וטרדותי ימנעוני, עד אשר נדחקתי כעת על זמן קצר לכתב מעט.

כן, ידידי, הנני מבין הרבה את דאבון לבבו, אבל אם יחשוב כבוד תורתו כרב המון הלומדים, שראוי בזמן הזה לעזוב להפקר את אותם הבנים אשר סרו מדרכי התורה והאמונה על-ידי זרם הזמן הסוער, הנני אומר בפה מלא שלא זו הדרך אשר ד' הפץ בה. כשם שכתב תוספות³⁸, שיש סברא לומר דלא יפסל חשוד על העריות לעדות משום דחשיב כמו אונס, משום דייצרו תוקפו,

וכהאי גוונא שכתב כן תוס' גיטין מ"א ע"ב ד"ה כופין, שכיון שהשפחה משדלתם לזנות חשיבי כאונסין, כן היא ה"שפחה בישא" של זרם הזמן, שנתנו לה מן השמים שליטה טרם שתכלה לגמרי ותנדף כעשן, שהיא משדלת בכל כשפיה הרבים את בנינו הצעירים לזנות אחריה. הם אנוסים גמורים וחלילה לנו לדון אונס כרצון.

ומסתברא, דוקא בדאורייתא כגון תוספת עינני של יום הכפורים, אבל מידי דאורייתא ולא מדרשא - לא!

35 סימן תרח אות ו.

36 כך אומר הרשב"א ביצה ל ע"א ד"ה "דקא אכלי ושתי".

37 כך א סימן קלח.

38 סנהדרין כו ע"ב ד"ה "החשוד".

דברים דומים כתב בשו"ת בנין ציון החדשות³⁹ ובשו"ת מלמד להועיל⁴⁰. וכן כתב בשו"ת יביע אומר⁴¹ והביא אחרונים רבים הסוברים כך.

ו. האם יש בזמננו ציבור או יחידים שאנו פטורים מלהוכיחם?

כתב בביאור הלכה⁴²:

מוחזין בידם - עיין בברכי יוסף שמצדד לומר בזה דבר חדש:...

החובה להוכיח עוברי עבירה היא רק כשידינו תקיפה על העוברים למחות בהם בחזקת היד אבל כשאין בידינו כח להפרישם, אין מחויב להוכיחם כיון שידוע שלא יקבלום.

לפי דעה זו של ברכי יוסף, במקרים רבים אין כיום מצוות תוכחה.

אמנם ביאור הלכה ממשיך:

אכן מדברי הסמ"ק המובא במגן אברהם משמע שבמקרה זה, אף שאין נתפס בחטאם, מכל מקום יש עליו חיוב מצד מצוות עשה של תוכחה.

בנוסף, לפי האמור לעיל, עוברי עבירה בזמננו, אין אנו מגדירים אותם כמזיד, אלא מתייחסים אליהם באופן אחר. מכיוון שכך, משתנים גדרי התוכחה ואין אנו מחפשים את חוזק היד והחזרה בתשובה מיידית, אלא את יכולתנו להשפיע ולגרום לאפשרות של שינוי פנימי. שינויים פנימיים אלו קורים לעתים מזומנות ולכן ברור שיש מצוות תוכחה גם כלפי אנשים הרחוקים מתורה ומצוות שאין אפשרות להחזירם למוטב בחזקת היד.

ז. האם מוכיח חוטא יכול להוכיח?

39 סימן כג.

40 אורח חיים סימן כט.

41 חלק ז אורח חיים סימן טו אות ג.

דעות אלו ייתכן שהן בניגוד לדברי הביאור הלכה סימן תרח ד"ה "אבל אם":
ודע שמסתבר שאלו הפורקי עול לגמרי, כגון מחלל שבת בפרהסיא או אוכל נבלות להכעיס, כבר יצא מכלל "עמיתך" ואינו מחייב להוכיחו, וכן נאמר בתנא דבי אליהו רבה (איש שלום) פרשה יח:
הוכח תוכיח את עמיתך, שעמך במצוות אתה מוכיח, ואי אתה מוכיח לרשע ששונאך, שנאמר יוסר לץ לוקח לו קלון

42 סימן תרח ד"ה "מוחזין בידם". בשינויי לשון להבנת העניין.

כתב בשבלי הלקט⁴³ שהחובה להוכיח היא דווקא במצוות שהמוכיח מקיים אותן אך במצוות שהמוכיח אינו מקיים – אין לו להוכיח אחרים⁴⁴.

אמנם נראה שאין זה פטור מהמצווה אלא שקול דעת שדבריו לא ישמעו מכיוון שאנשים לא יקבלו מהחוטא תוכחה. ודאי שאם ההערכה היא שדבריו יתקבלו – יש לו להוכיח, אף אם הוא חוטא בדבר⁴⁵.

ח. האם מצווה להוכיח גם כשיש הפסד ממון?

כתב אגרות משה⁴⁶ שאף לרמב"ם הפוסק שחיוב תוכחה הוא עד כדי הכאה, במקום הפסד ממון אינו חייב להוכיח⁴⁷.

43 דיני תוכחות.

44 המקור בבא בתרא ס ע"א. קשוט עצמך ואחר כך קשוט אחרים. וכן בבא בתרא טו ע"א: אומר לו טול קיסם...אומר לו טול קורה...

45 דוגמה לדבר:

פסיקתא זוטרותא (לקח טוב) דברים פרשת דברים דף א עמוד ב: ויהי בארבעים שנה. מלמד שלא הוכיחן אלא סמוך למיתה

וכן אתה מוצא ביעקב אבינו שלא הוכיח לבניו אלא סמוך למיתה.

תנו רבנן מפני ארבעה דברים אין מוכיחין את האדם אלא סמוך למיתה כדי שלא יהא מוכיחו וחוזר ומוכיחו וכדי שלא יהא רואהו חבירו ומתבייש ממנו ושלא יהא בלבו עליו כלום. וכדי שיפרש ממנו בשלום שהתוכחה מביאה לידי שלום שנאמר (בראשית כא) והוכיח אברהם את אבימלך [וגו'] ויכרתו שניהם ברית.

וכן יהושע לא הוכיח את ישראל אלא סמוך למיתתו שנאמר (יהושע כד) ויאמר יהושע אל כל העם עדים אתם בכס. וכן שמואל אומר (ש"א יב) הנני ענו בי נגד ה' ונגד משיחו.

ודאי שדברי הפסיקתא אינם פסק הלכה שאסור להוכיח אלא סמוך למיתה, אלא כוונתם שהתוכחה מתקבלת יותר סמוך למיתה.

46 חלק ה אורח חיים תשובה יג.

47 ראייתו מדברי הגמרא: ברכות דף נד ע"א:

"ובכל נפשך" – אפילו הוא נוטל את נפשך, "ובכל מאדך" – בכל ממוןך.

הכאה אינה מוזכרת, ומכאן שחמורה פחות מממון. וכן כתב במחצית השקל סימן תרח אות ג. יש להעיר שסוגייה זו שייכת לשאלה כמה כסף אדם צריך להוציא כדי לקיים מצוות עשה, וייתכן שכאן זה יותר ממצוות עשה. ועיין בבא קמא ט ע"ב ליתבי כוליה ביתיה, תוספות ד"ה "אילימא" ורא"ש שם. וכן בבא בתרא ג ע"ב "דירתיה דאינשי לא מוזבני אינשי". ועיין אהבת חסד חלק ב פרק תשעה עשר אות ד. ועיין ציץ אליעזר חלק ט סימן א דיני מעשר כספים ואפשר לדון לכאן.

ט. חשיבות קבלת התוכחה

אומרת הגמרא: 48

תניא, רבי אומר: איזו היא דרך ישרה שיבור לו האדם – יאהב את התוכחות, שכל זמן שתוכחות בעולם – נחת רוח באה לעולם, טובה וברכה באין לעולם, ורעה מסתלקת מן העולם, שנאמר⁴⁹ "ולמוכיחים ינעם ועליהם תבא ברכת טוב".

וכן נאמר בגמרא⁵⁰:

אמר רבי אבא אמר רבי שמעון בן לקיש: אם תלמיד חכם נוקם ונוטר כנחש הוא – חגריהו על מתניך, אם עם הארץ הוא חסיד – אל תדור בשכונתו.

אמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא: לעולם ידור אדם במקום רבו, שכל זמן ששמעי בן גרא קיים לא נשא שלמה את בת פרעה⁵¹

ובמורה נבוכים⁵²

וכן מכלל כוונות התורה, ... ושיהיה אדם נשמע לחבריו, ושלא יהיה קשה בלתי נשמע לחבריו, אך יהיה עושה רצון חבריו, ועונה אותם ונשמע אליהם לחפצם ושב אל רצונם, כבר ידעת מצוותו יתעלה: "ומלתם את ערלת לבבכם וערפכם לא תקשו עוד"⁵³, "הסכת ושמע ישראל"⁵⁴, "אם תאבו ושמעתם"⁵⁵, ונאמר במי שנשמע לקבל מה שצריך לקבלו, "ושמענו ועשינו"⁵⁶, ונאמר בו על צד המשל: "משכני אחריו נרוצה"⁵⁷.

48 תמיד כח ע"א.

49 משלי כד כה.

50 שבת סג ע"א.

51 ברכות ח ע"א.

52 חלק ג פרק לג.

53 דברים י ט"ז.

54 דברים כז ט.

55 ישעיהו א יט.

56 דברים ה כד.

57 שיר השירים א ד.

רואים אנו עד כמה חשוב לאדם לסגל לעצמו את היכולת לקבל תוכחה מהשני. וכפי שנאמר על רבי עקיבא שאהב את רבי יוחנן בן נורי שהוכיח אותו וגרם לו ללקות⁵⁸.
לכן, טוב לאדם לגור במקום רבו, שיוכל רבו להוכיחו אם טועה הוא בדבר מה. ואם רבו "מלקהו" – טוב הדבר !!

תכונה זו של קבלת התוכחה, ככל שהיא חשובה הרי היא קשה ביותר. טבע האדם לדחות את התוכחות, ולנסות לשבר את המראה המוצבת מול פניו! לדוגמה: שאול, שהיה מלך צדיק, ניסה להרוג את יונתן כשיונתן הוכיחו⁵⁹. המלך אסא, שם את חנני הרואה ביסורין, כשחנני הוכיחו⁶⁰. המלך יואש, הרג את זכריהו בן יהוידע הכהן כשהאחרון הוכיחו⁶¹. מיוחד הוא דוד, שלאחר התוכחה הקשה של נתן הנביא, אומר דוד⁶²: "חטאתי לה' " קבלת התוכחה מאפשרת לאדם לתקן את מעשיו וליישר את דרכיו, ואדרבה, כמה עשוק הוא האדם שאינו מסוגל לקבל תוכחה. לכן, חובה על האדם לסגל לעצמו את היכולות הן לקבל תוכחה, והן להוכיח לזולתו. אמנם, כפי שראינו, במהלך הדורות משתנים הדגשים ודרכי התוכחה, אך עצם החיוב הנובע מחזקה של הערכות ההדדית בישראל נשאר כשהיה. נדמה לומר שבתהליך חזרתנו לארצנו חוזרת ביתר תוקף הערכות ההדדית⁶³. ערכות זו, הן לפרט והן לכלל, היא הגילוי של אהבת החינם הנדרשת לבניין בית המקדש.

58 ערכין טז ע"ב.

59 שמואל א כ.

60 דברי הימים ב טז.

61 דברי הימים ב כד.

62 שמואל ב יב.

63 עיין סנהדרין מג ע"ב.

השבת כשיקול בתכנון פעולה צבאית

פנחס כהן

פתיחה

בהיותי חייל בשירות סדיר במסגרת חיל השריון שירתתי ב'קו כחול', בגבול לבנון. משימות הצבא מבחינת הטנקים כוללות 'מארבים' ותצפיות ליליות על הגדר, תפיסת כוננות במהלך היום מחוץ למוצב, ולעיתים בתוך המוצב. פעם בשבוע ניתן למחלקת הטנקים 'יום קולה', כלומר - הכוח 'תקול' והלוחמים עוסקים בטיפולים ובספורט, כמו גם בהיגיינה המתאפשרת עקב ירידה מהכוננות. המג"ד, הקובע את המשימות, מנסה מצידו להוציא את הכוחות לשטח ככל האפשר, ולכן הוא לא יתן ללוחמים יום חופשה נוסף. פקודות הצבא ביחס לשבת אוסרות כל פעולה שאינה הכרחית לבטחון המדינה, וכלשון הפקודה¹:

בימים הנ"ל (שבת ומועד) תופסקנה כל העבודות בצה"ל, פרט לעבודות חיוניות ביותר לביטחון המדינה, הצבא ומתקניו, והן:

- א. עבודות המהוות מבצע צבאי, חלק ממנו או סיוע ישיר לו.
 - ב. עבודות הדרושות בדחיפות להגנת המדינה ובטחונה, אשר הפסקתן או אי עשייתן עלולות לסכן את בטחון המדינה ותפקידיו החיוניים של הצבא ומתקניו, או לגרום נזק למאמץ המלחמתי לצבא או למתקנים צבאיים.
- בהתאם לפקודה זו, יודע המג"ד שבשבת הוא לא יכול לתת לכוחות 'יום קולה', שאינו נכלל בפקודה הנ"ל. מאידך הוא לא מעוניין ליצור מצב בו הלוחמים 'נהנים' כביכול מיום חופשה שבו הם לא עושים מאומה, כי ביום נוסף במהלך השבוע יצטרך לתת להם את יום ה'קולה'. הפתרון אותו מצא המג"ד הוא לתת משימת מארב בשבת, ובאופן עקבי ידעו הלוחמים שתמיד בשבת הם ישהו מחוץ למוצב במארב. השאלה הנשאלת היא האם יש להתחשב בקדושת השבת ולנסות לצמצם את מספר הפעמים שיוצאים בהם למארב בשבת. הרי לא כל יום נמצאים הכוחות במארב, ויש ימים בהם

הלוחמים שוהים במוצב, בין בכוננות ובין שלא בכוננות. כמובן שאין להמנע באופן גורף מיציאה למארבים בשבת, רעיון זה הוא מסוכן שכן האויב יבחין בדפוס פעולה קבוע, ויתכנן את מזימותיו לשבת בדווקא. אולם שאלתי היא האם לפעמים, פעם במספר שבתות יש לצמצם את הפעילות בשבת.

שאלה נוספת היא מקרה נוסף שקרה לי ב'קו': כיוון שכל שבת מצאו הלוחמים עצמם מחוץ למוצב, יצא שהם הפסידו כל פעם את ארוחת הערב של ליל שבת, (המכונה בפי החילונים, ובעקבות כך בצבא - 'ארוחת שישי'). ארוחה זו היא טעימה ומושקעת במיוחד ביחס לארוחות הרגילות בצבא, והלוחמים חשו עוגמת נפש להפסיד ארוחה חמה וטעימה זו, ולאכול במקום זאת אוכל קר מ'מנות קרב' בשטח. אשר על כן, עלתה בקשה מלמטה לאחר את היציאה לשטח עד אחר הארוחה, דבר המתאפשר בתנאי משימת המארב. השאלות המתעוררות בעקבות כך, היא האם היה עדיף לצאת לשטח לפני שבת כדי להמעיט באיסורים, או שניתן לאפשר ללוחמים לסעוד במוצב ולאחר מכן לצאת למשימתם?

במאמר זה נברר את השאלות הבאות: מהו מקור ההיתר ששבת נדחית מפני פעולות הצבא, האם הוא פיקוח נפש, הדוחה את כל התורה כולה, או היתר מיוחד לצבא? האם יש להתחשב בקדושת השבת ומצוותיה בתכנון פעולות צבאיות או לא? האם ישנו הבדל בין מבצע צבאי ממוקד או מלחמה, לבין פעילות בטחון שוטף? וביחס למקרה השני שהוצג, האם רצון הלוחמים ליהנות מאווירת השבת, ולו במקצת, מתיר יציאה למשימה בתוך השבת או שעדיף היה לצאת לשטח לפני השבת, ולא להרגיש אווירת שבת כלל, ואף לחוש 'עוגמת נפש' על כך שהלוחמים לא זוכים אף פעם לאכול ארוחת שבת במוצב?

פיקוח נפש דוחה שבת

דבר ידוע לכל הוא שפיקוח נפש דוחה את כל התורה (מלבד ג' עבירות החמורות שדינן יהרג ואל יעבור). המקור לכך הוא דרשת חז"ל²: "ושמרתם את חוקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם" - ולא שימות בהם" וכן נפסק בשו"ע³: "מי שיש לו חולי של סכנה, מצוה לחלל עליו את השבת, והזריז, הרי זה משובח, והשואל (ומהסס), הרי זה שופך דמים", ובהמשך: "אמדוהו הרופאים שצריך גרוגרת אחת (לרפואתו),

2 מסכת יומא דף פה עמוד ב.

3 סימן שכח סעיפים ב, טו.

ורצו עשרה והביאו לו כל אחד גרוגרת, כולם פטורים, ויש להם שכר טוב מאת ה', אפילו הבריא בראשונה".

לא אאריך במאמר זה בהגדרת המצב כפיקוח נפש, וכבר דנו בזה גדולי הפוסקים מהו פיקוח נפש שמחללין עליו את השבת, ומה נחשב כמצב שאינו פיקוח נפש, וכן במציאות שאין לחוש לפיקוח נפש העשוי לבוא, ואין לחלל עליו את השבת. לנושא המאמר אביא את המקורות שמראים שחשו יותר ל"פיקוח נפש ציבורי" מאשר לפיקוח נפש של היחיד, ושיש לנהוג בעניינים אלו בזהירות ואחריות גדולים הרבה יותר.

פיקוח נפש ציבורי חמור יותר

בגמרא⁴ נאמר: "אמר שמואל, מכבין גחלת של מתכת ברשות הרבים בשביל שלא יזוקו בה רבים, אבל לא גחלת של עץ" (גחלת של עץ ניכר לכל שהיא חמה וידעו ליזהר ממנה, אבל בגחלת של מתכת לא ניכר הדבר ועלולים הרבים לינזק). וכתב על כך הרשב"א (לדעת הסוברים שכיבוי גחלת הוא מן התורה):

"ומן התימה הוא, היאך התיר שמואל צידת נחש (וכיבוי גחלת) שהיא מלאכה דאורייתא משום היזקא? וי"ל דכיון דדרכו להזיק ורבים ניזוקין בו, כסכנת נפשות חשיב ליה שמואל, דאי אפשר לרבים ליזהר ממנו, ושמא אם ישמר זה, לא ישמר ממנו זה, מה שאין כן בגחלת של עץ דהיא אינה הולכת ומזקת, וכל אחד יכול לישמר ממנה".

דבר נוסף שראינו שהקילו בציבור מחשש פקוח נפש הוא מה שהתירו לעבוד את האדמה בשמיטה כאשר המלכות הטילה מסים כבדים⁵.

וכן מצינו שנפסק בשו"ע⁶ (לענין איסור הליכה בחוקות הגויים): "מי שהוא קרוב למלכות וצריך ללבוש במלבושיהם ולדמות להם, מותר בכל", ובאר הב"י: "ואם תאמר, כיון דמדאורייתא אסירי הנך מילי, ומילקי נמי לקי עלייהו, היאך היה כח ביד חכמים להתיר איסור תורה לקרובי המלכות? ויש לומר, דמשום הצלת ישראל יש כח בידם להתיר, דכשיש ישראלים קרובים למלכות, עומדים בפרץ לבטל הגזירות".

4 מסכת שבת דף מב עמוד א.

5 ראה סנהדרין דף כו עמוד א, "מכריז רבי ינאי, פוקו וזרעו בשביעית משום ארנונא", ועיין שם בתוד"ה 'משרבו האנסיין'.

6 יורה דעה סימן קעח סעיף ב.

הטעם להחמיר בפקוח נפש של רבים הוא שהסטטיסטיקה אצל רבים היא מסוכנת יותר, למשל יחס של אחד לעשרת אלפים, שאינו מתיר לעבור על התורה אצל היחיד, אולם אצל רבים יחס כזה אומר שהוא מסוכן. וכן מובא בשם הגרש"ז אויערבך⁷ שאמר:

”למרות שאין כל הבדל בהלכה בין פיקוח נפש של יחיד ושל רבים, ואף על ספק פיקוח נפש של יחיד מחללים שבת, בכל זאת יש הבדל גדול ביניהם ברמת הסיכון הנחשבת לפיקוח נפש, כי תיתכן דרגת סיכון שאצל יחיד לא תחשב פיקוח נפש, ואילו אצל ציבור אכן תחשב לפיקוח נפש. למשל, אנשים אינם נרתעים מנסיעות בין-עירוניות על אף שיש בהן אחריות סיכון מסוים, נניח של אחד לעשרת אלפים, אבל אין כל ספק שראש מדינה אשר ייטול סיכון של אחד לעשרת אלפים על מדינתו, יחשב כבלתי אחראי למעשיו, דעל ציבור דרגת סיכון כזו נחשבת לסכנה.”

באופן שונה מעט מבאר הגר"ש ישראל⁸ את היתר הפעלת כוחות משטרה בשבת:

”נמצאנו למדים כלל, שגם פיקוח נפש שעדיין אינו עומד לפנינו, לא לגבי רגע זה ולא לאח"כ, אבל ברור לנו שיגיע הדבר לזה בזמן מן הזמנים, אנו רואים אותו כאילו הוא כבר לפנינו. כי חובה של "וחי בהם" היא קיימת ועומדת לפנינו לא רק לגבי החיים של רגע זה, אלא אנו מצווים ועומדים בזה גם לדאוג להצלת חיים שיצטרפו פעם להיות, אע"פ שאין אנו יודעים מתי ואיך כו'. וע"כ כל מה שאנו יכולים לעשות בכדי להוציא לפועל את המוטל עלינו במצוות אלה גם בעתיד, הרי הם בכלל מכשירים שאם אין לעשותן בער"ש, מותר לעשותם גם בשבת, בדומה לעצם המצווה עצמה.

ולמדנו מכאן הלכה גדולה, שגם הצלת נפשות שלעתיד לבוא, שאנו יודעים שזה יבוא אי פעם, הרי זה נחשב כאילו היא כבר נמצאת לפנינו עכשיו, ועלינו לעשות הכל כאילו הפיקוח נפש לפנינו. ומעתה נראה שאין גם מקום לחלק במידת השכיחות של הדבר לעתיד לבוא, שאפילו אם אין זה עלול לקרות אלא אחד מאלף, דיה הצלה אחת של נפש אחת בזמן מן הזמנים בכדי להתיר ולחייב לעשות פעולות אלה של חילול שבת שהם בגדר מכשירים להצלה זו, שאם לא נעשה אותן, אף ההצלה לא תצא לפועל. כי מכיון שהגדרנו פעולה זו כמכשירי פיקוח נפש, אין לנו שום

7 במאמר הגרמ"מ פרבשטיין, אסיא נג-נד.

8 עמוד הימיני סימן יז אות ח.

הגבלה במספר הפעולות והחילולים שיש לעשות, שבסופם יביאו לפיקוח נפש של אחד מישראל".

לפי הגר"ש ישראל, הטעם שאין חוששים לחשש עתידי, אינו מצד שהסכנה אינה לפנינו, אלא מצד שאין כלל וודאות שאכן יגיעו לידי סכנה, אולם במידה וברור שבעתיד ייקלעו למצב סכנה, הרי כבר מעתה רשאים לפעול בשבת פעולות מנע אשר לא ניתן לבצעם בחול, ועל כן מתיר שם הרב ישראלי לכוחות משטרה לבצע סיוורים בשבת, שכן בלא ביצוע פעולות אלה, ברור שלבסוף יגיעו לידי סכנה. והנה, אם כי אבחנה זו אינה מבוססת על חלוקה עקרונית בין יחיד לציבור, מכל מקום מציאות כזו של חשש עתידי ודאי, מצויה הרבה יותר בחיי הציבור מאשר בחיי היחיד.

יתר על כן, בהמשך הדברים⁹ נוקט הגר"ש ישראלי גישה עקרונית רחבה הרבה יותר:

"ומקור הדבר נ"ל שיש ללומדו ממלחמת רשות, שהיא להרווחה או להרבות שמע מלכות מלך ישראל או לפרנסה, וע"י זה הותר להעמיד עצמו בסכנה של ספק נפשות של יחידים כו', ולכאורה אינו מובן למה? ומה ששגור בפי הכל לומר שמלחמה היא דין מיוחד – אין לו יסוד כו'! על כן נראה שיסוד הדברים הוא שכל מה שנוגע לשלום הציבור או סילוק נזק ממנו, הכל נחשב כפיקוח נפש, כי כל מה שכרוך בשלום הציבור, יש בו בעקיפין ענין עם פיקוח נפש. פרנסת היחיד, לדוגמא, אין בה משום פיקוח נפש, אבל אם הציבור יהא מחוסר פרנסה, אפילו אם אין זה נוגע ללחם, הרי לא יימלט שבאחד מבין הרבים יהא כזה שהוא צריך לאוכל יותר משובח, באופן שאצלו זה יכול להיות פיקוח נפש¹⁰. וכן כל מלחמה שהיא מביאה הרווחה ועל ידי זה ניתנת אפשרות לטפל יותר בחולים ותשושים, מה שאינו קיים בזמן שהתנאים הכלכליים הם ירודים, וכן מלחמה שהיא להרבות שמעו של המלך, יש להניח שעל ידי זה יפחדו האויבים מלבוא, וירבו אלה המעונינים לבוא איתו בברית, מה שגם כן מביא למצב כלכלי יותר טוב, ועל ידי זה מתרבה הבריאות בציבור".

9 שם אות ט.

10 עיקרון זה, שעוני של רבים נחשב כפיקוח נפש, ניכר גם מדין "אין פודין את השבויים יותר מכדי דמיהם, מפני תיקון העולם", ובארה הגמרא (גיטין דף מה עמוד א, בלישנא קמא) הטעם, משום דוחקא דציבורא, הרי שלמרות שפשוט שבשבי יש פיקוח נפש, מכל מקום נמנעו מהפדיון בשל דוחק ממוני של הציבור. ואגב, עיין בספר גליוני הש"ס (למהר"י ענגיל, שבת דף מב עמוד א) שכתב שעל כן לא נאמר "בכל מאודך" בפרשת והיה אם שמוע, כי "בכל מאודך" פירושהו "בכל ממונך", ומאחר שפרשת והיה אם שמוע נאמרה בלשון רבים, וממון רבים כנפשות חשוב, על כן הוא נכלל במאמר "בכל נפשכם".

מכך שאנו רואים שמותר למלך לצאת למלחמת הרשות ולסכן נפשות מישראל בסיבות שתחילתן אינה הצלת נפשות, כהרווחת הציבור ואף הגדלת שמעו של המלך, לומד הגר"ש ישראלי את היסוד ההלכתי שגדרי פיקוח נפש בציבור שונים לחלוטין מגדרי פיקוח נפש של יחיד¹¹.

היתר לחימה בשבת - "עד רדתה"

בגמרא במסכת שבת¹², מובאת ההלכה שאין מפליגין בספינה שלושה ימים קודם השבת, וכן אין צריך על עיירות של גוים שלושה ימים קודם השבת:

תנו רבנן: אין מפליגין בספינה פחות משלושה ימים קודם לשבת. במה דברים אמורים, לדבר הרשות; אבל לדבר מצוה שפיר דמי. ופוסק עמו על מנת לשבות ואינו שובת, דברי רבי, רשב"ג אומר: אינו צריך. ומצור לצידן אפילו בע"ש מותר. תנו רבנן: אין צריך על עיירות של נכרים פחות משלושה ימים קודם לשבת, ואם התחילו אין מפסיקין. וכן היה שמאי אומר: "עד רדתה" (דברים כ) - אפילו בשבת.

בטעם הדין שצריך להקדים שלושה ימים קודם לשבת, מסיק הרי"ף¹³ שזה מטעם עונג שבת, שכל שלושה ימים היורד בספינה אינו רגיל לנענוע הספינה ואינו יכול לקיים מצוות עונג שבת. וכן הוא טעם הדין שאין צריך על עיירות של גוים שלושה ימים קודם לשבת, משום שיש ללוחמים "טרדא ופחדא דליבא" ואינם מיושבים בדעתם לקיים מצוות עונג שבת. ואחר שלושה ימים "פרח פחדיהו ומקיימי ליה לעונג שבת". וכן פסק הרמב"ם¹⁴.

טעם אחר כתב שם הר"ן בשם "בעל המאור", הרו"ה. והוא ששלושה ימים קודם לשבת הוי "קמי שבתא", כלומר ימים אלו הם שייכים כבר לשבת הבאה, ולכן אם מתחיל בהם דבר שעשוי לגרום לו לחלל שבת, "נראה כמתנה על השבת מפני שאין דבר

11 כעין זה כתב הגר"ש ישראלי בספרו ארץ חמדה (שער א סימן יא) "במלחמה אנו רואים את כל הכלל כולו כאיש אחד כו', וממילא לא שייך כאן בכלל מושג 'זחי בהם', כי אנו מודדים לפי חיי הכלל ולא לפי חיי הפרט", ויש להוסיף שישוד זה כבר הוזכר בשו"ת משפט כהן סוף סימן קמג, והתבאר גם בשו"ת ציץ אליעזר חלק יג סימן ק.

כמו כן יש להעיר שענין זה של הסתכנות להצלת אחרים, נידון בהרחבה בספרו של פרופסור הרב נ. רקובר 'מסירות נפש - הקרבת היחיד למען הרבים'.

12 דף יט עמוד א.

13 שבת דף ז עמוד ב מדפי הרי"ף.

14 הלכות שבת פרק ל הלכה יג.

העומד בפני פקוח נפש", כלומר שבשבת יחויב לחללה מפני פיקוח נפש הכרוך במצור או בהפלגה בים, וכשעושה כן סמוך לשבת הרי זה כאילו התנה לחללה. אולם ביותר משלושה ימים הרי ימים אלו שייכים לשבת שעברה, ואם תגיע שבת הריהו אנוס ומחויב להמשיך במה שהתחיל מפני פיקוח נפש.

ההיתר להמשיך במלחמה עצמה במשך השבת נראה שהוא משום פיקוח נפש, וכן נמצא באוצר הגאונים בשם כתב יד מאת פרקוי בן באבוי¹⁵:

ועוד אתה למד [מן יהושע] שהקיף את יריחו שבעת ימים ואין שבעת [ימים אלא] ששבת בתוכן, ואלו שבת יהושע וישראל ושמרו שבת בזמן שהקיף את יריחו ולא עמדו בכלי זיין בשבת, היו אנשי יריחו יוצאין והורגין את שונאיהן [של] ישראל בשעה אחת. ועוד אתה למד מן התורה [וכל] ישראל ושאלו ודוד וכל מלכי ישראל שהיו עושין מלחמה עם פלשתים ועם אדום ובני עמון ומואב, היו עומדים עמהם במלחמה כמה ימים וכמה חדשים שכך כתיב: "ויגש הפלשתי השכם והערב ויתיצב ארבעים יום" וכתוב: "כי ששת חדשים ישב שם יואב וכל הצבא", והיו אויביהם מקיפים אותם מכל סביבות והיו ישראל מזוינין בכלי זיין ועושין מלחמה בין בחול ובין בשבת. ולמה, לפי שאם אין עושין מלחמה בשבת היו אומות העולם באין והורגין אותם בשעה אחת.

הרב שלמה גורן - "עד רדתה" - היתר מיוחד למלחמה

הרב שלמה גורן במאמרו "לחימה בשבת לאור המקורות"¹⁶ רוצה לחדש שהיתר המלחמה בשבת הוא נלמד ממקור אחר ולא מדין פיקוח נפש. עפ"י הגמרא בשבת שהובאה לעיל, המקור נלמד מהפסוק "עד רדתה", וזהו היתר מיוחד להלחם אף בשבת כדרך שהיו נלחמים בחול, והיתר זה לא תלוי במצב של פיקוח נפש.

ואכן מצינו מקורות מפורשים המורים שהיתר זה אינו תלוי כלל במצב סכנה:

כן כתב הריב"ש¹⁷:

15 אוצר הגאונים, מסכת יומא דף פא עמוד ב.

16 סיני, ספר היובל, מוסד הרב קוק תשי"ח.

17 סימן קא.

"יש בה היתר אחד מיוחד, שאם התחילו אין מפסיקין, ומחללין את השבת לכל צרכי המצור, ואפילו שלא מפני הסכנה, כמו שבא הקבלה: 'עד רדתה' - ואפילו בשבת".

וכן מפורש בשפת אמת¹⁸:

"ונראה דודאי לא מיירי בדאיכא סכנה, דאם כן למה לי קרא, וע"כ צ"ל דמיירי היכי שדינו תקיפה אלא שע"י ההפסק בשבת יתבטל הכיבוש, ואתי קרא לומר דהכיבוש דוחה שבת".

וכן באר הרד"ק¹⁹:

"כך קיבלו רז"ל כי ביום ז' שנלכדה יריחו יום שבת היה, ואף על פי שהרגו ושרפו בשבת, מי שציוה על השבת ציוה לחלל שבת בכבישת יריחו, וכן בשאר עיירות שהיו ישראל צרים עליהן, ואמרו בקבלה: 'עד רדתה' - ואפילו בשבת, וכמו שציוה גם כן להעלות עולות בשבת".

אומר הרב גורן, בקל וחומר מפיקוח נפש הדוחה את השבת, והמלחמה דוחה פיקוח נפש, וכידוע שבמלחמה נהרגים אנשים ובכל זאת יש מצוה במלחמה ויוצאים אף למלחמת הרשות, ומשום כך מצות המלחמה דוחה את השבת.

כותב בעל 'מנחת חינוך'²⁰:

"נהי דכל המצוות נידחים מפני הסכנה, מכל מקום מצוה זו דהתורה ציוה ללחום עמהם, וידוע דהתורה לא תסמוך דיניה על הנס כמבואר ברמב"ן, ובדרך העולם נהרגים משני הצדדים בעת מלחמה, אם כן חזינן דהתורה גזרה ללחום עמהם אף דהוא סכנה, אם כן דחוויה סכנה במקום הזה ומצוה להרוג אותו אף שיסתכן".

טעם לדבר נראה לומר שמלחמת ישראל היא מלחמת ה' וקידוש שמו, (וכידוע ממלחמת מדין), וכך הוא לשון הרמב"ם²¹: "ומאחר שיכנס בקשרי המלחמה, ישען על מקוה ישראל ומושיעו בעת צרה, וידע שעל ייחוד השם הוא עושה מלחמה". משום כך אף דוחה מצות המלחמה את השבת. וכן מצינו עוד מצוות שבשל חשיבותן דוחות את השבת, כעבודת בית המקדש ועדות החודש.

18 בביאורו לגמרא שם.

19 יהושע ו יא.

20 מצוה תכה.

21 הלכות מלכים פרק ז הלכה טו.

בירושלמי²² מצינו חילוק בין מלחמת מצווה שמותר לפתוח בה בכל יום, למלחמת הרשות שצריך להתחיל אותה שלושה ימים לפני השבת:

"אין מקיפין על עיר של גוים פחות משלושה ימים קודם לשבת, הדא דתימר במלחמת הרשות, אבל במלחמת חובה - אפילו בשבת, שכן מצינו שלא נכבשה יריחו אלא בשבת, דכתיב "כה תעשה ששת ימים", וכתוב "וביום השביעי תסובו את העיר שבע פעמים", וכתוב "עד רדתה" - אפילו בשבת"²³.

והנה, אילו היתר הלחימה בשבת היה משום פיקוח נפש, לא היה מקום כלל לחילוק זה, אלא מכאן שהירושלמי נוקט שהיתר הלחימה בשבת הינו היתר עצמי, ועל כן נקט שבמלחמת מצוה, בשל חשיבותה הגדולה, ניתן לפתוח אף בשבת עצמה.²⁴

סוגיה דומה נוספת אנו מוצאים בירושלמי, ששבת נדחית מפני המעלה הגדולה של כיבוש הארץ וישובה:

"רבי יהושע בן לוי שאל לרבי שמעון בן לקיש, מהו ליקח בתים מן הגוי? אמר ליה, אימת רבי שאל, בשבת? תני, בשבת מותר! כיצד הוא עושה? מראה לו כיסין של דינרין, והגוי חותם ומעלה לארכיים, שכן מצאנו שלא נכבשה יריחו אלא בשבת, דכתיב "כה תעשה ששת ימים", וכתוב "וביום השביעי תסובו את העיר שבע פעמים", וכתוב "עד רדתה" - אפילו בשבת".²⁵

נראה שהירושלמי למד את היתר האמירה לגוי בשבת משום יישוב ארץ ישראל מאותו מקור של היתר המלחמה, וכמו כיבוש יריחו שהיה בשבת, והרחיבו את מצוות כיבוש הארץ אף לקניית בתים מן הגוי, ואין הדבר תלוי דווקא בפיקוח נפש.

הרב משה צבי נריה - "עד רדתה" כדין מדיני פיקוח נפש

הרב משה צבי נריה²⁶ חולק על גישה זו של הרב שלמה גורן שהובאה לעיל. הוא סובר שהיתר "עד רדתה" אינו מחדש היתר מיוחד, אלא מלמד אותנו שבמקרה של מלחמה צריך לתת את הדעת שפיקוח הנפש, כיוון שהוא ציבורי, הוא מסוכן וכולל יותר, ולפיכך

22 שבת פרק א הלכה ח.

23 וכן כתב הטור סימן רמט. ועיין בענין זה בשו"ת ציץ אליעזר חלק ג סימן ט פ"ב.

24 אמנם, צ"ע מגמרא בבלי שלא חילקה בכך, וכן הרמב"ם לא חילק. ואכמ"ל.

25 מועד קטן פרק ב הלכה ד.

26 בספריו 'מלחמות שבת' ו'צניף מלוכה'.

ההיתר הוא רחב יותר ואפשר לחלל את השבת אף על מקרים שלא היינו מתירים בשביל היחיד, כגון פיקוח נפש עתידי או חשש מפיקוח נפש.

על פי הסבר זה, יכולה דרשה זו לשמש מקור לכך שפקוח נפש ציבורי דוחה שבת בצורה רחבה יותר. וצריך לומר שדווקא במלחמה ראתה התורה ללמדנו עיקרון זה, משום שזה מקרה ברור הנוגע לשלום הציבור כולו. עוד אפשר לתרץ, שכיוון שבתחילת הפסוק נדרש שצריך להקדים במידת האפשר את המצור שלושה ימים קודם לשבת, והיינו עלולים לחשוב שאין המלחמה דוחה שבת, לכך הוסיפה התורה ולימדתנו- "עד רדתה" ואפילו בשבת, שמצות הנוגעות לקיום הציבור דוחות את השבת.

ראייה להסבר זה ניתן להביא מדברי הרמב"ם²⁷ שכתב: "חלוצי צבא, כשיכנסו בגבול העכו"ם ויכבשום ויישבבו מהן, מותר להן לאכול נבלות וטרפות ובשר חזיר וכיוצא בו, אם ירעב ולא מצא מה יאכל אלא מאכלות אלו האסורים". ותמה על כך הרדב"ז שם: "דאם אין להם מה שיאכלו, מאי איריא חלוצי צבא, כולי עלמא נמי מותר", ותירץ:

"ונראה לי ליישב דברי רבינו דלעולם במלחמת שאר העמים איירי, ולא איירי שהם מסוכנים אצל הרעב, אלא שאינם צריכין לטרוח לבקש מאכל היתר, דכיון שנכנסו לגבול העמים, אם ילכו לבקש מאכל היתר יקומו עליהם העמים. ודמיא להא דאמרינן צרין על עיירות של העמים ואפילו בשבת".

מבאר הרדב"ז שבדומה להיתר שהתירה תורה להמשיך את הלחימה בשבת, בשל החשש שבלא זה יקום האויב עליהם, כך במצב מלחמה אין לטרוח אחר מאכלי היתר, בשל החשש שהיציאה להביא דברי מאכל תחשוף את החיילים בפני האויב ותגרום להם לאבידות. מפורש בדבריו שטעם היתר הלחימה בשבת עד להכרעת האויב נובע מחשש פיקוח נפש, ואף שרוב ההכרעה כבר נעשתה.

סיכום דיני היתר לחימה בשבת ופיקוח נפש ציבורי

מצינו שתי שיטות עיקריות להיתר הלחימה בשבת. לפי הרב גורן ההיתר הוא מיוחד למלחמה ונלמד מהפסוק "עד רדתה". לפי הרב נריה, פסוק זה מלמדנו שההיתר של פיקוח נפש שדוחה שבת אצל הציבור הוא רחב יותר, וכולל דברים שאינם נמצאים ביחיד. ההבחנה בין השיטות תהיה במקרים השייכים ללחימה, אך אין להם השפעה על הצלת נפשות, ולפי הרב גורן יהיה מותר לבצעם אך לא כן לשיטת הרב נריה. מאידך,

במצב שאינו מלחמה ממש אלא פעילות שגרתית כסיוור, בט"ש וכדומה נראה שהרב גורן לא יתיר לחלל שבת בצורה רחבה, אבל לשיטת הרב נריה נכלל הדבר בהיתר האמור. נציין גם שלפי הרב נריה, הדרשה של "עד רדתה" מלמדת אותנו על כל מצב של פיקוח נפש ציבורי, כדוגמת עבודת המשטרה ומערך הרפואה בשבת. לעומת הרב גורן שהוא לומד רק על מלחמה. כמובן שבכל מקרה יש לבחון עד כמה הפעולה המבוצעת חיונית לשלום הציבור.

לעומת שתי שיטות אלו, קיימת שיטת הגר"ש ישראלי שהובאה לעיל, שכל פעולה הנוגעת לשלום הציבור, פרנסתו ומעמדו, שייכת במידה מסוימת לפיקוח נפש, ואולי הוא אף יתיר לבצע בשבת פעולות דיפלומטיות דחופות, כמו גם ראיונות דחופים בתקשורת העולמית.

האם שבת 'הותרה' או 'דחווה' אצל פיקוח נפש

כאמור, ראינו שבמצבי סכנה מותר לחלל את השבת. אמנם יש לברר את האופן שבו תבוצע הפעולה, והאם יש לצמצם כל שניתן וכן להיערך מראש כדי למעט כמה שיותר בחילול שבת. וכך הוא לשון המכילתא²⁸:

"מחלליה מות יומת - למה נאמר כו' ר' יהודה בן בתירא אומר, הרי הגויים שהקיפו את ערי ישראל וחיללו ישראל את השבת, שלא יהו ישראל אומריין, הואיל וחיללנו מקצתה, נחלל את כולה, תלמוד לומר "מחלליה מות יומת", אפילו כהרף עין מחלליה - מות יומת".

מצינו מחלוקת האם שבת 'הותרה' לגמרי אצל פיקוח נפש או רק בלית ברירה 'דחווה' אצל פיקוח נפש. כמובן שגם לפי הדעה ש'הותרה', לא נתבטלה השבת מכל וכל, וכדברי המכילתא שהובאו לעיל, אלא החילוק יהיה עד כמה יש למעט ולטרוח בחילול שבת. והובאו כמה הלכות שיש בהם 'נפקא מינה' עפ"י מחלוקת זו. אמנם כמו שנראה בהמשך, לא ניתן לציין דין מובהק שתלוי במחלוקת זו.

א. חולה מסוכן שצריך לאכול בשר, ולפנינו האפשרות להאכילו בשר נבילה שיש לאו באכילתו, או לשחוט בשר כשר בשביל החולה, שזהו איסור סקילה של חילול שבת. דעת המהר"ם מרוטנבורג²⁹ ששבת הותרה אצל פיקוח נפש

28 מכילתא כי תשא פרשה א.

29 דפוס קרימונה תשובה ר, מובא ברשב"א וברא"ש המצויינים להלן.

ועל כן ישחטו את הבהמה ויאכלוה בכשרות, ואילו דעת הרשב"א³⁰ ששבת 'דחוויה' אצל פיקוח נפש ועל כן יש להאכילו בשר נבלה. אמנם הרא"ש³¹ והר"ן³² דחו הוכחה זו וסוברים שגם לפי מי שיסבור 'דחוויה', עדיף לשחוט ובכך לעבור פעם אחת עבירה, מאשר לאכול בשר נבילה שיש לאו על כל כזית וכזית באכילתו. ועוד, עצם האכלת חולה המקפיד על כשרות באוכל שאינו כשר, יש בה משום סכנה נפשית וממילא פיזית בשבילו, ואם כן, זהו פיקוח נפש בשבילו.

ב. לגבי חולה שיש בו סכנה, כותב ה'מגיד משנה'³³: "לכל צרכיו מחללין, ואע"פ שאין במניעת דבר שעושין לו סכנה", ופשוט דבריו שזה לפי ההסבר ששבת 'הותרה' אצל פיקוח נפש, ולכן מותר לעשות גם דברים שאינם כלולים בהצלה עצמה³⁴. אמנם יש המסבירים שאין כוונת ה'מגיד משנה' להתיר חילול שבת באופן גורף, אלא שפעולות אלו, השייכות לרווחתו של החולה, כלולות בהיתר 'פיקוח נפש' ולפי הסבר זה גם מאן דאמר 'דחוויה' יסכים להלכה זו.

ג. נפסק בשו"ע³⁵: "כשמחללין שבת על חולה שיש בו סכנה, משתדלין שלא לעשות ע"י גויים וקטנים ונשים, אלא ע"י ישראלים גדולים ובני דעת", ואילו הרמ"א כתב: "הגה, וי"א דאם אפשר לעשות בלא דיחוי ובלא איחור ע"י שינוי, עושה ע"י שינוי, ואם אפשר לעשות ע"י גויים בלא איחור כלל, עושין ע"י גויים, וכן נוהגים, אבל במקום דיש לחוש שיתעצל הגוי, אין לעשות ע"י גוי".

יש המסבירים מחלוקת זו בחילוק שבין 'הותרה' ל'דחוויה', השו"ע סובר 'הותרה' ולעמית זאת הרמ"א סבור כמ"ד 'דחוויה', ולכן כשאפשר עדיף לחלל ע"י גויים. אמנם, גם כאן אפשר להסביר שאם יורגלו לחזור אחר גויים, יביא הדבר לידי תקלה ויסברו הרואים שאין לחלל אלא על ידי גויים ובמקרה שהגויים לא מצויים לפנינו, לא יחללו ע"י ישראל, ויבוא הדבר לידי סכנה, לכן הדין תמיד הוא שאפשר לחלל מפני הסכנה ע"י ישראל, גם למ"ד דחוויה.

30 חלק א סימן תרפט.

31 יומא פרק ח סימן יד.

32 שם דף ד עמוד ב מדפי הרי"ף.

33 הלכות שבת פרק ב הלכה יד.

34 ביאור הלכה סימן שכח סעיף ד ד"ה 'כל שרגילים', שו"ת יחוה דעת חלק ד סימן ל.

35 סימן שכח סעיף יב.

באחרונים לא נתברר הדבר כפי איזו שיטה נפסק להלכה, שכן מחד כתב הרמב"ם³⁶:
 "דחוויה היא שבת אצל סכנת נפשות כשאר כל המצוות", ומאידך, בהמשך הדברים³⁷
 כתב: "כללו של דבר, שבת, לגבי חולה שיש בו סכנה, הרי הוא כחול לכל הדברים שהוא
 צריך להן", משמע שהותרה לגמרי.

וכן על זו הדרך הסתפקו בדעת השו"ע, שכן, מחד, כתב לגבי חולה שיש בו סכנה³⁸:
 "עושים לו כל שרגילים לעשות לו בחול", משמע ללא כל הגבלה, ומאידך, מדבריו
 בב"י³⁹ עולה שהכריע שהלכה כמ"ד 'דחוויה'.

אשר על כן, אין הכרעה ברורה למעשה בשאלה זו, ונראה שיש לחלק בין מצבים
 שבהם יש סכנה ברורה ומובהקת, בהם שייך יותר דין של 'הותרה', ובמיוחד במלאכות
 ואיסורים דרבנן, לבין מצבים של 'ספק פיקוח נפש', וכן חשש מפני סכנה עתידית,
 שבהם נעדיף דרכי פעולה של 'דחוויה', ולהימנע בהם ככל האפשר מפעולות שאין להם
 קשר ישיר עם פעולות ההצלה.

(זוהי גם כן גישת הרבנות הצבאית לשאלות של חילול שבת מפני פעילות צבאית
 ופיקוח נפש).

עשיית פעולות ההצלה בשינוי

ישנה אפשרות למעט בחומרת האיסור ע"י ביצוע הפעולות הנצרכות בשינוי, ואז אין
 הדבר אסור מן התורה, שכן רק על מלאכה שנעשית כדרכה חייבים מדאורייתא. האם
 נצרך הדבר?

במקרה של יולדת אומרת הגמרא⁴⁰: "אם היתה (היולדת) צריכה לשמן (הנמצא
 ברשות אחרת) - חברתה מביאה לה שמן ביד, ואם אינו סיפק ביד - מביאה בשערה, ואם
 אינו סיפק בשערה - מביאה לה בכלי כו', דכמה דאפשר לשינוי - משינוי".

למד מכך הרמב"ן⁴¹:

36 הלכות שבת פרק ב הלכה א.

37 שם הלכה ב.

38 סימן שכח סעיף ד.

39 בענין דין השחיטה לחולה, כשקיימת האפשרות להאכילו נבילה (המובא בשו"ע שם סעיף יד).

40 שבת דף קכח עמוד ב.

41 ספר תורת האדם, שער המיחוש, ענין הסכנה.

”ושמענין מינה דכל צרכי חולה אע”פ שיש בו סכנה, היכא דאפשר למיעבד לה למלאכה בשינוי שלא יתחלל בה שבת, משנין ואין מחללין. והוא שלא יתאחר צרכו של חולה בשינוי זה כלל”.

לעומתו הרמב”ם סובר שבענין למיעבד בשינוי דווקא בדיני יולדת, אבל בחולה לא הזכיר זאת כלל. ועל פי זה כתב ה”מגיד משנה”:

”ומלשון רבינו ז”ל נראה שאין חולה שיש בו סכנה בכלל השינוי אלא החיה (יולדת) וכו’, והטעם בזה נראה מפני שכאב היולדת וחבליה הם כדבר טבעי לה, ואין אחת מאלף מתה מחמת לידה, ולפיכך החמירו לשנות במקום שאפשר ולא החמירו בחולה”.

חילוק זה נראה גם בדעת השו”ע, שבסימן של סעיף א כתב לעשות בשינוי, כשאפשר, אצל היולדת. אבל אצל חולה לא הזכיר זאת כלל. ואילו הרמ”א חולק וסובר שעדיף על ידי שינוי. (וכמו שכבר הבאנו לעיל מחלוקת זו⁴²).

החילוק העיקרי שנראה הוא שביולדת, אין היא בסכנה ברורה כרגע, והפעולות שנעשות הם למנוע מצבי סכנה בעתיד וספק סכנה, ועל כן החמירו לעשות בשינוי. ולכן נלמד לנידון דידן, שבמצבי סכנה ברורים יהיה אפשר לנהוג כרגיל ולעומת זאת במצבים שבאים למנוע סכנה בעתיד, או במצבים של ספק – נשתדל לבצע את הפעולות האסורות בשינוי.

עוד דבר ששייך ביולדת יותר מבחולה רגיל ונוגע גם לסוגיית הבט”ש, היא האפשרות לחזות ולהתכונן מראש למצב המחייב חילול שבת. ולכן ביולדת הורו הפוסקים שיש לה להכין מה שיכולה לפני שבת.⁴³

מזה נלמד גם לענייננו, שאם אפשר להתכונן לפני השבת ולמעט בחילולה, יש לעשות כן, למשל למלא את מיכל הדלק של הסיור, או לבדוק תקינות ציוד לפני השבת כאשר מתאפשר הדבר, וכד’.

סיבה נוספת לבצע את הפעולות האסורות בשינוי ולמעט בחילול שבת היא כדי שלא תיעקר השבת לגמרי ויחשב אצלו לחול גמור. זו אחת הסיבות לדין שלמדנו שצריך להקדים שלושה ימים קודם לשבת מצור על עיירות של גויים. ”שלא יהא נראה כמתנה על השבת”⁴⁴.

42 המובאת בסימן שכח סעיף יב.

43 ראה משנה ברורה סימן של ס”ק א, בשם ספר חסידים, וכעין זה בבן איש חי שנה ב תצוה אות יד.

44 לשון הר”ן בשם הרו”ה, שבת דף ז עמוד ב מדפי הרי”ף.

דבר דומה אנו לומדים במדרש⁴⁵: "ראה יהושע בצרתן של ישראל שלא יחללו את השבת כו', פשט ידו לאור השמש ולאור הירח", כלומר, בניגוד להבנה הפשוטה שהעמדת מאורות השמיים במלחמת גבעון נועדה להאריך את היום בכדי להמשיך ולזנוב באויבים, מבאר המדרש שנס זה נעשה בכדי למנוע מישראל חילול שבת.

במיוחד נכון הדבר כלפי אנשים העוסקים תדיר במלאכות המצריכות חילול שבת, משום פיקוח נפש, ועלולים להתרגל במלאכות האסורות עד שיהיה לבם גס בקדושת השבת.

ואכן כתב בשו"ת שבט הלוי⁴⁶ (לענין היתר חזרת היוצאים להציל למקומם):

"איברא, אף על פי שהנ"ל נראה ברור להלכה לדעת הרמב"ם עכ"פ והתוס' כנ"ל, ולפי שיטת החת"ס, מכל מקום למעשה הריני חושש לזה על פי מה שכתבתי כבר במקום אחר, דזה באופן מקרי ופעם אחת לזמן רחוק שמזדמן איזה פיקוח נפש, אבל חברי הצלה שזה דבר הנשנה אצלם מידי שבת בשבתו בכל שבתות השנה, לא יעשו מלאכת החזרה שהתרנו על ידי עצמן, אלא על ידי גוי, כי גם מי שעוסק בכל שבת בפיקוח נפש, אף על פי שהוא מצוה גמורה וחיוב גמור לחלל להציל, מכל מקום השבת נעשה בטבע חול אצלם, ומשפיע גם לא טוב על ביתם".

וכעין זה כתב הגרמ"צ נריה⁴⁷:

"כל שאתה בא לעשות מלאכה חיונית שבעיקרה יש בה משום חילול שבת ולא הותרה אלא משום פיקוח-נפש-המדינה, חייב אתה לחזור על כל הצדדים ולהשתדל למעט עד כמה שאפשר את צד החילול שבו, אם על ידי שינוי מהותי, ואם על ידי שינוי פורמלי, הכל לפי המצב. כי אם במקרים בודדים חד-פעמיים פסק הרמ"א את דינו (לעשות בשינוי), בעבודות קבועות לא כל שכן, שכל שהעבודות הללו צריכות להיעשות בקביעות מידי שבת בשבתו, יש חשש רציני לעקירת שבת. חייבים איפוא להדר על כל דרכי שינוי, כמובן בתנאי שלא יגרמו לדיחוי או לאיחור כמבואר ברמ"א, בכדי למעט את הפגיעה בקדושת השבת, שהרי השבת עצמה אף היא חיונית, לא רק לאותו אדם מישראל המבצע אותה משימה

45 פרקי דרבי אליעזר פרשה נב.

46 חלק ו סימן כו.

47 מאורות נריה עמוד 287.

חיונית למדינה, אלא גם למדינה עצמה, לדמות חייה הציבוריים ואופייה המקודש".

לפי זה נראה שאף במקומות שנאלצים לדחות בהם את השבת בקביעות, ושלא ניתן לפעול בהם בשונה מדרכו בחול, מכל מקם ראוי לתקן שיעשו לכל הפחות פעולה אחת בשינוי כדי שיזכרו ויכירו את קדושת השבת, ולא יגיעו חלילה למצב של רגילות לחלל את השבת.

מידת הטירחה שיש לטרוח על מנת להימנע מחילול שבת

למרות חשיבות ההשתדלות להימנע מחילול שבת גם במצבי סכנה, כתב הגרש"ז אויערבך⁴⁸ שאין מוטל על העוסק במעשה הצלה להגיע למצבי טירחה וצער מרובים בכדי לקיים ענין זה (מה גם שיש לחוש שאם נטריחו, עלול הוא להתרשל מהשתתפות מלאה בפעולות ההצלה⁴⁹).

עיקרון זה מוכח מהיתר כיבוי הגחלת ברשות הרבים בשל החשש שמישהו יינזק ממנה, ואף אחד מן הפוסקים לא מזכיר את האפשרות שהמבחיץ באותה גחלת ברשות הרבים, יעמוד לצידה כל השבת ויזהיר מפניה. וכיוצא בזה כתב הרמ"א⁵⁰ לענין כהן שמצא מת מצוה ומחוייב להיטמא לו ולקוברו, אלא שבאפשרותו לשכור אחרים שיקברוהו:

"הגה: יש אומרים אם אינו מוצא שיקברוהו, רק בשכר, אינו חייב לשכור משלו, אלא מיטמא, אם ירצה".

על יסוד עיקרון זה כתב בספר שמירת שבת כהלכתה⁵¹:

"חוטי חשמל שנפלו ברחוב ויש חשש שייגע בהם אדם, מותר להזעיק את חברת החשמל על מנת להפסיק את הזרם, ואין חיוב מעיקר הדין לעמוד שם במשך כל השבת כדי להתרות בבני אדם לבל יגעו בחוטים ויבואו לידי סכנה, ומכל מקום המחמיר לעמוד שם, תבוא עליו ברכה".

48 שו"ת מנחת שלמה חלק א סימן ז.

49 כן כתב בספר הצבא כהלכה פרק טז סעיף כא בשם הגרש"ז.

50 יו"ד סימן שעד סעיף ג.

51 פרק מא סעיף כב. וכיוצא בזה גבי חולה כתב בפרק לב סעיף סה ובסעיף עד. וכן בעניין יולדת דבר דומה בפרק לז סעיף ז.

וכעין זה הסיק בספר הצבא כהלכה⁵² שאין חובה על חייל להגיע לעמדת שמירה מבעוד יום בכדי לחסוך את הצורך בנסיעה אליה במהלך השבת, כל שהשהייה שם כרוכה בטורח רב.

סיכום: רשימת העקרונות לקביעת ההתנהלות הצבאית

בשבת

לאור הנקודות והסוגיות המועלות במאמר זה אנו מגיעים למסקנות הבאות⁵³:

- בענינים הנוגעים לשלום הציבור יש לשקול את מידת הסיכון תוך גישה זהירה הרבה יותר, ושמירה על מקדמי ביטחון גדולים יותר.
- למעשה ההכרעה בענינים בטחוניים תתקבל ע"י מפקד הגיזרה, לאור עקרונות 'הפעלת הכח' שנקבעו על ידי אגף מבצעים, ומתוך גישה שקולה ורצינית לבחינת הסיכונים, יחד עם רגישות לקדושת השבת ושומריה. כל זה כמובן תוך זהירות מזחיחות דעת מחד, ומבהלה ונקיטת מקדמי ביטחון מופרזים מאידך.
- ככלל, המדד להערכת מצב כמצב סכנה ולקביעת דרכי ההתמודדות כנגדה, תהיה ע"פ אופן התיחסות אנשי המקצוע לאירועים דומים בימות החול, דהיינו, אם בהיתקלם במצבים כאלה הינם מחייבים ביצוע פעולות באופן מיידי ובקפדנות גדולה, ניתן ללמוד שמצבים אלה מוגדרים כמצויים ברמת סיכון גבוהה, ושפעולות אלה הינן פעולות חיוניות הדוחות שבת.
- יש להבחין בין מצבי סכנה מובהקים, בהם יש לנקוט בגישה מקילה ולבצע במידת הצורך את פעולות ההצלה כדרכו בחול, לבין מצבי ספק-סכנה, או חשש סכנה עתידית, בהם ראוי להשתדל ככל הניתן למעט בביצוע פעולות אסורות (במיוחד כאשר מדובר בפעולות האסורות מן התורה), ולבצען בשונה מדרכו בחול. (כל שכן שהדבר נכון ביחס לפעולות שאינן קשורות ישירות לעצם ההצלה, כרישום מסמכים או דיווח פורמלי).
- בחינת המדרג ההלכתי תתבצע ע"י הרב היחידתי.

52 פרק כה סעיף טז.

53 הפסקה הבאה לקוחה מתוך מאמר של הרב יצחק ריבלין, סרן, בית המדרש להלכות צבא.

השבת כשיקול בתכנון פעולה צבאית

- בעת קביעת אופן ביצוע פעולות אסורות, יש לקחת בחשבון ששינוי מדרכי הפעולה הרגילות גורע מיכולת התגובה האוטומטית, כשם ששינוי מסדר הפעולות עלול להביא לשיכחת אחת מהן, ושהעיסוק בשאלות הלכתיות ובדרכים לצמצום האיסור, עלול להטריד את דעת הלוחם עד כדי פגיעה בכושרו המבצעי.
 - מאידך, אפילו במקום שלא ניתן לשנות כלל מדרכי הפעולה בחול, מ"מ ראוי להשתדל לבצע ולו פעולה אחת בשינוי, בכדי שתהא השבת ניכרת.
 - לפיכך, פעילות במצבי לחימה מובהקים תתבצע כדרכה, פעילות הבט"ש בגזרות 'חמות' שהסכנה שכיחה בהן, תיבחן לפרטיה בגישה מקילה, ואילו פעילות הבט"ש בגזרות שאין הסכנה שכיחה בהן, תיבחן לפרטיה בגישה מחמירה, ותוך מאמץ לצמצם את חילול השבת באמצעות ביצוע פעולות בשינוי וכד'.
 - פעילות 'בנין הכח', הכוללת את אימוני ההכשרה השונים ואת ייצור התחמושת ואמצעי הלחימה שנועדו לטווח זמן רחוק, וכל שכן הסדרת ענייני מנהלה למיניהם, אין כל מקום לבצעם בשבת.
 - יש לזכור שעצם המנוחה בשבת מסייעת להתרעננות ולצבירת כוחות מחדושים, כך שלעיתים דוקא השביתה ממלאכה מהווה צורך מבצעי.
- לפי כל הנ"ל, נראה שבדרך כלל לא תהיה בעיה לבצע את הפעילות בשבת, תוך שימת לב לצמצום הפעולות האסורות בשבת ועשייתן בערב שבת או לאחר השבת, ופעם בכמה זמן אף לאפשר מנוחה והפסקה כוללת מפעילות בשבת, התורמת למורל ולכושרם המבצעי של הלוחמים. יש לזכור את קדושת השבת ועל כן לבצע לפחות חלק מן הדברים בשינוי, ככל שהדבר מתאפשר בלא לפגוע בפעילות המבצעית.
- השאלה השניה שנשאלה, האם הלוחמים יכולים לבקש לצאת לפעילות רק לאחר סעודת ליל השבת, תלויה גם כן בשאלה האם הדבר פוגע ביכולת המבצעית שלהם ומוריד להם את המורל. (אם כי נראה לומר שאם יבינו את גודל קדושת השבת לא יבקשו לצאת בשבת עצמה ויעדיפו לצאת דווקא לפני השבת בכדי למעט באיסורים.)
- "וזכנו לקבל שבתות מתוך רב שמחה ומתוך עונג וכבוד ומתוך מיעוט עוונות".
- "ה' עוז לעמו יתן, ה' יברך את עמו בשלום".

תקשורת ובט"ש בשבת

יואל סמיט

פתיחה

לישיבה התיכוננית בה למדתי, הוזמן איש תקשורת חשוב, המשמש ככתב שטח באחד מכלי התקשורת הגדולים. בהרצאתו דיבר על החשיבות הגדולה שבכניסת הדתיים לכלי התקשורת, על ההשפעה הגדולה שיש לתקשורת על מדינת ישראל, ועל תפקידו. בסיום דבריו שאל אותי אחד התלמידים איך הוא מתמודד עם הלכות לשון הרע בעבודתו. תגובתו הייתה: "מדובר בהחלט בבעיה, ומי שמקפיד על הלכות אלה אין מקומו בתקשורת". השתיקה שהשתררה באולם המחישה ששורה זאת העמידה באור שלילי את כל הרצאתו. אם מוכרח שבתקשורת יהיה לשון הרע, מה החשיבות של "הטובים לתקשורת"?

בעיית לשון הרע בתקשורת הינה בעיה כאובה. התקשורת כיום מלאה בסיפורי עוולות שנעשו, ביקורת על אישי ציבור וידוענים, ועוד דברים רבים שבאופן פשוט נכנסים בקטגוריה של לשון הרע. בעיית לשון הרע הרגילה מחמירה נוכח העובדה שכאשר עוסקים בתקשורת, מדובר על מאות אלפי ואף מיליוני אנשים הקוראים או שומעים דברים אלו, לרוב ללא אפשרות רצינית של הנאשם להתגונן.

ברור שחטא סיפור לשון הרע באופן ציבורי גדול בהרבה מעוון רגיל, כפי שקובע החפץ חיים¹:

אסור לספר לשון הרע על חברו, אף שהוא אמת, אפילו בפני יחיד וכל שכן בפני רבים. וכל שיתרבו השומעים, יתרבה עון המספר, מפני שחברו מתגנה יותר על ידי זה, שנתפרסם גנותו בפני כמה אנשים, גם שעל ידי זה מכשיל כמה אנשים באיסור שמיעת לשון הרע.

1 כלל ב, א. כל הפניות במאמר המפנות לכללים- מפנות לספר חפץ חיים, הלכות לשון הרע, אלא אם מצוין במפורש אחרת. ס"ק מפנה לסעיפים בבאר מים חיים.

ומדגיש החפץ חיים :

לאו דעת יחידאה היא, כי אם כל הראשונים מסכימים לזה².

לכאורה נראה מכך שאין שום אפשרות של הפצת מידע שעלולה לפגוע באדם, ובטח לא בתקשורת.

אך האם אין ברעיון של התקשורת נקודת אמת? אנו חיים במשטר דמוקרטי, בה חשוב מאוד שלכל בעל זכות בחירה יהיה את כל הנתונים בידיו, על מנת שבבוא העת ידע במי לבחור, וכל נבחר ציבור ידע שמעשיו מדווחים לבוחרים. נראה שבלעדי התקשורת אין משמעות למשטר דמוקרטי.

"חפץ חיים" הינו הספר המובהק ביותר שנכתב בנושא הלכות לשון הרע, אך הוא איננו מזכיר כלל את עניין התקשורת. גם ספרים אחרים שנכתבו על פי דרכו³ מיעטו לעסוק בנושא. ספרים שנכתבו בדור האחרון אומנם עסקו מעט בנושא התקשורת⁴, אך בעיקר בשאלות הלכתיות הנוגעות לעיתון זה או אחר, ולא בנוגע לתפיסת העולם שצריכה להיות לכלי תקשורת. העובדה שמדובר בנושא חדש יחסית, מציב בעיה בפני העוסקים בנושא.

ובכל זאת, נראה שגם מתוך הספרות הקיימת, ומתוך ההלכות הידועות לנו ניתן לגבש כללים בנושא, ואולי אף לעצב תפיסת עולם חדשה, שונה מהתפיסה הרווחת ברחוב, בנוגע לתפקיד התקשורת. התורה מתירה במצבים מסוימים לספר דברי גנאי על הזולת, ולפעמים אף יש מצווה בדבר. אך האם היתרים אלו נוגעים לתקשורת?

במאמר זה, נבחן תחילה את ההיתרים השונים לסיפור דברים הנראים כלשון הרע, לאור הלכות לשון הרע שב"חפץ חיים". ננסה לראות האם מתוך דינים אלו ניתן להבין מה אמור להיות תפקידה של התקשורת על פי התורה, ומה המצב בפועל. ברור שישנה השפעה של הרחוב על כלי התקשורת הדתיים (לכל הפחות באופן נסתר), ולכן נבחן מה האידיאל ה"חילוני" של התקשורת, והאם אכן ראוי להתחשב בו.

2 כלל ב, ס"ק א. בהמשך אותו הכלל החפץ חיים מפרט את דיני 'אפי תלתא', שיש בו היתרים שונים, ועל כך החשיבות שבפתיחה בסיסית זאת.

3 כגון "נצור לשונך" מאת הרב זליג פליסקין, וכן "חפץ חיים - השיעור היומי" מאת הרב שמעון פינקלמן והרב יצחק ברקוביץ'.

4 דוגמת "טהור שפתיים" של הרב שלמה אבינר, ו"נתיבות חיים", שהביא בסופו קונטרס בנושא זהירות מלשון הרע בעיתונים.

פרסום דברים - היתרים שונים

לפני שניגש לברר על מהות התקשורת, ישנו צורך לברר מבחינה הלכתית אלו דברים מותר (ואולי אף מצווה) לפרסם בתקשורת.

הראשונים נחלקו בהבנת מקרים שונים בגמרא, האם יש בהם היתר מיוחד לאמירת לשון הרע, או שהייחודיות של מקרים אלו מראה שאין כלל גנאי בדברים, ולכן מותר לפרסמם⁵. להלן נסקור את היתרי הגמרא, ונראה האם יש בהם היתרים לסיפור דברים בתקשורת.

אמירות דו משמעיות - 'נורא בי פלניא'

הדוגמה הבולטת להיתר לספר דברים שלא ברור האם הם גנאי או לא, מופיע בגמרא⁶ הבאה:

היכי דמי לישנא בישא (רבא אמר) כגון דאמר איכא נורא בי פלניא. אמר ליה אביי מאי קא עביד? גלויי מילתא בעלמא! הוא אלא דמפיק בלישנא בישא דאמר היכא משתכח נורא אלא בי פלניא [דאיכא בשרא וכוורין]⁷.
(תרגום: כיצד הוא לשון רע? רבא אמר: כגון שאומר יש אש בבית פלוני (שמבשלים שם תמיד). אמר לו אביי: מה הוא כבר עשה? הוא רק מגלה את המציאות (רש"י: לאותם אלו המבקשים)!

אלא, מסבירה הגמרא, הכוונה היא, שמוציא אמירה זאת בלשון גנות - "איפה יכול להיות אש, אם לא בבית של פלוני, שתמיד יש שם בשר ודגים"?)

מהגמרא עולה, שישנן אמירות שיכולות להתפרש לשני כיוונים: כמסירת מידע, ואף כשבח על אותו פלוני שביתו מכניס אורחים תדיר, אך גם בצורה הפוכה שאותו פלוני אינו אלא תאוותן המכלה זמנו באכילת מעדנים. לכן, אם מהדברים נראה שמדובר בגנות

5 לגבי סיפור דברי שבח על אדם מסוים, בכלל ט, ב פוסק החפץ חיים שאסור לשבח אדם מסוים בפני רבים, מאחר שמתמא יהיו שם גם משונאיו, שירצו לסתור דבריו ולכן יספרו לשון הרע על אותו אדם (מדין אבק לשון הרע). בכל אופן, כשהדברים מתפרסמים בתקשורת גם אם שונאיו ישמעו / יקראו את הדברים הם יעשו זאת לבדם, והחשש שידברו עליו קטן, וכדברי חפץ חיים (שם בהגה"ה), שאם אין את החשש הזה (כגון שמשער שאינם מכירים אותו) - מותר לספר את הדברים. בכל אופן, כבר כתב הרב שלמה אבינר שליט"א (טהור שפתיים עמ' 211), "עם זאת הלוואי שאלו יהיו הכישלונות שלנו... אם איש תקשורת ייכשל בכך סיפר דברים טובים אך הם גרמו רעה- אני אתערב אישית בגיהנום שיסלחו לו..." (השלוש נקודות במקור).

6 ערכין טו ע"ב.

7 סוגריים אלו מופיעים בגמרא.

- הדבר יהיה אסור, אך אם אותם דברים נאמרים בצורה של שבח - הדבר יהיה מותר, ואולי אף רצוי.

באותה הדרך ניתן להבין שלא כל בני האדם שווים בדבר, ויש שאותה האמירה יכולה להיות שבח לאחד, אך גנות לאחר. כדוגמה לכך, מביא החפץ חיים⁸ את האמירה שאדם מסוים לומד תורה ארבע שעות ביום. כאשר מדובר על אדם המתפרנס מקופה ציבורית, במטרה שישב במשך כל היום וילמד, יהווה הדבר גנאי גדול. לעומת זאת, אם מדובר על איש עסקים הטרוד במשך רוב היום בעסקיו, ואף על פי כן מוצא מספר שעות ללימוד תורה - הדבר יהווה שבח גדול⁹.

יוצא מדברינו, שמותר לספר דברים שעל אדם אחר יכולים להיות גנאי, אם ברור שבמקרה זה (מצד אופן הבעת הדברים או האדם המדובר) הדברים הינם שבח, או לפחות מסירת מידע בלבד, שאינו גנות.

לשון הרע 'באפי תלתא'

היתר נוסף, שעשוי להיות רחב יותר מובא בהמשך אותה הגמרא¹⁰:

אמר רבה בר רב הונא כל מילתא דמיתאמרא באפי תלתא לית בה משום לישנא בישא.

(תרגום: כל דבר הנאמר בפני שלושה - אין בו משום לשון הרע).

בהסבר הדברים וסיבת ההיתר מצינו מספר שיטות¹¹:

שיטת רש"י: דברים שהמספר אינו חושש מפרסומם

בגמרא בערכין הנ"ל, מסביר רש"י¹² שהמקרה המדובר הוא כאשר האדם מספר על עצמו דברים, שאלמלא גילה אותם לאחרים היינו אוסרים על האחרים לגלותם:

דמיתאמרא בי תלתא - שהבעלים אמרוה בפני ג', המגלה אותה אינו לשון

הרע, שזה גילה תחלה דעתו שאם מגלה אותו אינו חושש דמידע ידע

8 כלל ה, ו.

9 דוגמאות נוספות: לספר כמה כסף אדם נותן לצדקה (תלוי במידת עושרו של האיש), או על יחסו לעובדיו.

10 ערכין טז ע"א, וכן באופן דומה בבבא בתרא לט ע"א-ע"ב.

11 עיין בשערי תשובה לרבנו יונה, שמסביר הסבר נוסף.

12 ערכין טז ע"א, ד"ה "דמיתאמרא באפי תלתא".

דסופה להגלות דחברך חברא אית ליה וזה מגלה לחבירו וזה לחבירו עד שירדע.

אדם שמגלה דברים באופן פומבי יודע שהדברים יסופרו הלאה, וממילא ניתן להניח שהוא אינו חושש מפרסומם.

כך פסק גם בחפץ חיים¹³, בכפוף לתנאים שונים¹⁴, אלא שבשונה מפירושים אחרים של 'אפי תלתא' הכפופים להגבלות אלו שנראה בהמשך, במקרה הזה החפץ חיים פסק שמוותר לספר את הדברים, אף אם המספר ממש מתכוון להפיץ את הדברים עוד יותר. היתר זה אינו קיים אם מדובר על חטא מבייש, שהאדם פרסם על עצמו, ובמקרה כזה יהיה אסור לאחרים לפרסמו, אף שנאמר בפני רבים¹⁵.

13 כלל ב, יג.

14 נסקור אותם לקמן בשיטת הרמב"ם והרשב"ם.

15 לגבי עצם סיפור לשון הרע על עצמו:

בכלל א, ט נפסק שגם אם כולל את עצמו בגנות שמגנה את חברו- אין זה יוצא מגדר לשון הרע, על פי מאמר הקב"ה לישעיה "עליך אתה רשאי לומר ואי אתה רשאי לומר עליהם". נראה מפה שמוותר לומר לשון הרע על עצמו.

מצד שני, יכול להיות שמה שהחפץ חיים התכוון לומר הוא שאדם שאפשר לפרש את דבריו לשני אופנים, אין העובדה שהוא כלל את עצמו בסיפור מועילה להוכיח שמדובר על דבר טוב. גם דברי הקב"ה לישעיהו "עליך אתה רשאי לומר" בוודאי שאין מדובר בדיני לשון הרע רגיל, שכן מדובר בהקב"ה, שהכל גלוי וידוע לפניו. זאת ועוד, מפורסם הסיפור על החפץ חיים (מובא בספר "החפץ חיים" - חייו ופועלו כרך ג עמ' תתרעו, מהדורת תשכ"א) שאורח שהגיע לראדין שאל זקן שפגש ברחוב איה ביתו של החפץ חיים. הזקן אמר לו שאין לו מה לחפש שם, הוא יהודי ככל היהודים, הלוואי שלא יהיה גרוע מהם וכו'. האורח גער וצעק עליו על שהוא מבזה את גדול הדור (גרסאות אחרות של הסיפור אומרות שהאורח אף היכה אותו). בסופו של דבר, כשאורח אורח הגיע לבית החפץ חיים, הוא גילה שמדובר באותו זקן שפגש ברחוב... החפץ חיים אמר לו שהוא לא חש לפגיעה בכבודו, אלא דווקא שמח שהתחדשה לו ההלכה שאסור לאדם לספר לשון הרע אפילו על עצמו.

לפי הסיפור, יוצא שהחפץ חיים חזר בו מהוראתו בספר. אלא שלא נראה שיש בכך הוכחה מוחלטת: אולי החפץ חיים אמר רק על מנת להרגיע את האורח, אולי מדובר על מקרה שונה בגלל שהוא ביזה את עצמו מעט, אולי משום הנהגה טובה, ובכלל- אין למדים הלכה מפי מעשה.

במהדורת 'דרשו' של החפץ חיים (עמ' 159) הביאו דעות שונות בעניין, ובכל אופן נראה שגם אם נאמר שאין איסור מוחלט לדבר לשון הרע על עצמו, אין זה מידה טובה שהאדם יראה שהוא אינו בוש במעשיו הרעים ("ואמר רב כהנא חציף עלי מאן דמפרש חטאיה שנאמר אשרי נשוי פשע כסוי חטאה". ברכות לד ע"ב), ואולי זאת הסיבה שהחפץ חיים לא התיר זאת בפירוש במקור מים חיים.

שיטת התוספות

דברי רבה בר רב הונא מובאים לאחר ההיתר של 'נורא בי פלניא', ולאחר היתר נוסף של הגמרא, של 'אפי מרא' - אמירת הדברים בפני האדם עצמו. מכך מסיקים התוספות שגם ההיתר של 'אפי תלתא' (ונראה שגם ההיתר של 'אפי מרא'¹⁶) קשורים לעניין זה:

כל מילתא דמיתאמרא באפי תלתא לית בה משום לישנא בישא - פירוש כגון כהאי גוונא [כמו העניין של] דנורא בי פלוני, דאיכא למישמע דלא אמרה משום לישנא בישא [שאפשר להבין שאינו אומרה כלשון הרע]. אבל אם הוא אמר דבר קנטור על חברו אפילו היה אומרה בפניו - אית ביה [יש בו] משום לישנא בישא.

מדברי התוספות עולה שהיתר 'אפי תלתא' הינו רק הוכחה שהדברים הנאמרים הם לטובה, שכן רואים שהמדבר אינו חושש להפיץ את הדברים, אף על פי שסביר להניח שהאדם שמדובר עליו ישמע את הדברים (כב'אפי מרא'). נקודת ההנחה היא שהאדם לא רוצה שהאחר ישמע שהשני 'מלכלך' עליו, ולכן, אם הוא בכל זאת אומר את הדברים - כנראה שפירושה לטובה.

כך גם פסק החפץ חיים¹⁷:

ומה שנמצא היתר בדברי חז"ל לומר בפני שלושה, הינו בדבר שאיננו גנאי גמור, והדיבור שלו יש לו שני פנים. וענין כזה ידוע שתלוי לפי הדיבור, שאומר אותו המספר בעת סיפורו, בזה התירו חז"ל לפני שלושה ותלוהו, כיון שאומר הדברים בפני שלושה, יודע בודאי שיבואו הדברים לאוזניו, דחברך חברא אית ליה, ועל כן הוא שומר את עצמו בעת אמירה לומר, באופן שלא יהיה מנכר מלשונו לשון גנאי.

היתר זה הינו כשהמדבר אכן אינו מתכוון לגנות את הזולת, אלא שהדבר אינו ברור דיו, ולכן צריך 'גילוי מילתא' שכוונתו לטובה. אך כמובן שאם יתכוון לגנותו, אזי גם 'באפי תלתא' יהיה זה איסור גמור¹⁸.

16 ישנם גרסאות שלפיהם דברי התוספות מוסבים על ההיתר של 'אפי מרא', ונקטנו שתוספות ככל הנראה פירש דברים אלו על שני המקרים.

17 כלל ב, ב.

18 בסעיף הנ"ל כותב החפץ חיים שאם ניכר שכוונתו לגנותו יהיה זה אבק לשון הרע. אלא שבכלל ט, ג, בהג"ה, חוזר בו החפץ חיים וכותב שנראה יותר שזהו לשון הרע גמורה.

שיטת הרשב"ם והרמב"ם: דבר שנודע כבר לאחרים.

היתר 'באפי תלתא' מופיע גם בגמרא בכבא בתרא¹⁹, ושם מפרש הרשב"ם:

"דמתאמרא באפי תלתא לית בה משום לישנא בישא - אם יחזרו ויאמרו לזה כך אמר פלוני עליך וטעמא כדמפרש בערכין מאי טעמא חברך חבא אית ליה ואמר אביי התם דכל מילתא דעבידא לאיגלווי לית בה משום לישנא בישא...".

(תרגום: דבר שנאמר בפני שלושה אינו בגדר לשון הרע, אם יחזרו ויאמרו לזה [שדברו עליו] כך אמר עליך פלוני, ובמסכת ערכין מפורש שהטעם הוא משום ש'חברך חבא אית ליה' [לחברך יש חברים, והוא יפיץ את הדברים להם], וכמו שאביי אמר שם: כל דבר שעשוי להתגלות אין בו משום לשון הרע).

הרשב"ם מצטט את הגמרא בערכין, אלא שדברי אביי אינם מופיעים בגרסאות שבידנו.

למעשה, הרמב"ם פסק כרשב"ם²⁰:

"...ואם נאמרו דברים אלו בפני שלושה כבר נשמע הדבר ונודע. ואם סיפר הדבר אחד מן השלושה פעם אחרת אין בו משום לשון הרע, והוא שלא יתכוון להעביר הקול ולגלותו יותר".

הסיבה להיתר זה על פי הרמב"ם היא, "כבר נשמע הדבר ונודע". אומנם, הראשון שהתחיל בהפצת דברי הגנאי בוודאי עבר על איסור לשון הרע²¹, אך אם כבר כולם יודעים זאת - כעת מותר לספר את הדברים.

יוצא שאין איסור לשון הרע בדבר שמפורסם לרבים, אלא שהרמב"ם בעצמו מגביל זאת למקרה שלא יתכוון להעביר הקול ולגלותו יותר.

החפץ חיים מוסיף שגם לשיטת הרמב"ם ההיתר הנ"ל תלוי במספר סייגים:

ג. לגבי הכלל שכתב הרמב"ם בעצמו - שלא יתכוון להעביר את הקול יותר - החפץ חיים מסתפק שאולי "אפילו בדרך אקראי אינו מותר, רק אם נתגלגל זה העניין דרך אגב מתוך דיבורו, אבל לא שיכוון לספר זה העניין לבד"²².

19 בבא בתרא לט ע"א- ע"ב.

20 הלכות דעות, ז,ה.

21 כלל ב, ס"ק א.

22 כלל ב סעיף ג בהגה"ה.

ד. צריך שתהיה סבירות לכך שהדברים יתפרסמו מאליהם. לכן, אם נאמרו הדברים בפני אנשים שלא יפרסמו את הדברים²³, או שבמקום זה (עיר אחרת) לא יישמעו הדברים²⁴, אין היתר לפרסמם.

ה. דווקא למי ששמע בעצמו את הדברים 'באפי תלתא' מותר להמשיך לספר את הדברים, אך לשומע השני אסור לספר על סמך שהראשון אמר לו ששמע את הדברים 'באפי תלתא'. נראה שהגבלה זאת באה למנוע מצב שהשני יפיץ את הדברים על סמך הראשון, כשאינן שום הוכחה שהדברים אכן נאמרו בפני שלושה. לכן, אם ברור לשומע שהדבר כבר התפרסם ונודע לכל- מותר גם לשומע יחידי לספר את הדברים²⁵.

ו. צריך שהדובר יציג את הדברים כעובדות, ולא יסיף את פרשנותו לעניין²⁶.
ז. גם לשומע אסור להאמין לדברים כאמת מוחלטת, אלא רק לחשוש שאולי הדברים נכונים. לכן, אם השומע כן יאמין לדברים- המספר יחטא בכך שמכשילו באיסור לשון הרע ('לפני עיוור'), ויהיה אסור לו לספר את הדברים²⁷.

לאור כל ההגבלות הללו, מסיים החפץ חיים ואומר²⁸:

ואחרי כל הדברים והאמת האלה שבארנו, ראה אחי, כמה יש להתרחק מקולא זו, שכמעט אין לה מקום במציאות, ובפרט שאף אם יצטרפו כל הפרטים, גם כן צריך עיון אם הלכה כדעה זו, אחרי שלדעת הרבה פוסקים אין שום מקור לקולא זו מהש"ס, לכן השומר נפשו ירחק מזה²⁹.

23 כגון: קרובי מי שדובר עליו, אנשים שמקפידים לא לדבר לשון הרע, או שהזהירם שלא לגלות את הדברים הלאה. כלל ב סעיפים ה, ז.

24 הכל לפי המקום והענין כמה יתפרסם הדבר. אם מדובר בדברים קטנים או בעיר גדולה אפילו באותה העיר יהיה אסור, ואם אלו דברים גדולים - גם בעיר אחרת, ששיירות מצויות לשם, יהיה מותר לספר. כלל ב, סעיף ו, וס"ק יד.

25 כלל ב סעיף ה. בבאר מים חיים ביאר שגם בכך, אסור להזכיר את הדובר הראשון, כי אין הכרח שהוא אכן סיפר את הדברים, לעומת במקרה רגיל, שמותר, כי מסתמא נתרצה שיזכירו את שמו (כלל ב, ס"ק ח, י). בהמשך נפרט יותר על לשון הרע מפורסם.

26 כלל ב סעיף ט.

27 כלל ב סעיף י.

28 כלל ב סעיף י.

29 בדבריו שם מכוון החפץ חיים למה שכתב עוד לפני כן (כלל ב ס"ק ד), שמאחר שזו דעת הרמב"ם, הסמ"ג והרשב"ם אי אפשר לדחות זאת לגמרי, ולכן כתב דין זה בשם יש אומרים.

מדברים אלו עולה, שגם לפי שיטת הרמב"ם והרשב"ם יהיה אסור לפרסם בתקשורת דברים שהם גנות על הזולת, אף שהדברים כבר ידועים, שכן ברור שבתקשורת המטרה היא להפיץ את הדברים הלאה.

דבר המפורסם לרבים

ראינו שראשונים שונים חלקו על הסברם של הרשב"ם והרמב"ם לגבי 'באפי תלתא'. אף על פי כן, יש שהבינו³⁰ שגם הראשונים שחלקו על הרמב"ם בזה, יסכימו שכאשר לא מדובר על אנשים מעטים השומעים את הדברים, אלא על רבים (ולצורך העניין – ודאי שכל מה שהתפרסם בתקשורת הינו בגדר זה), יהיה מותר להעביר את הדברים הלאה, בכפוף לכל שאר התנאים שהוזכרו.

אך בין אם מדובר רק לשיטת הרשב"ם והרמב"ם, ובין אם כולם יסכימו לכך, התנאי הבסיסי 'שלא יתכוון להעביר את הקול יותר' אינו מתקיים בשום אופן בכלי תקשורת שרואה את תפקידו במסירת ידיעות. לפי זה, ההסתמכות על העובדה שידיעה מסוימת התפרסמה כבר בכלי תקשורת אחרים, איננה יכולה להתיר את פרסום הדברים במקומות נוספים.

אלא, שיש שדייקו בדברי החפץ חיים, שכאשר הדבר ידוע לרבים, זהו היתר בפני עצמו, ולא חלק מההיתר של 'באפי תלתא'³¹. החפץ חיים מסביר שאחד מאופני ההיתר לדבר לשון הרע הוא 'לתועלת' (עליו נרחיב בהמשך), כאשר התועלת יכולה להיות גם אזהרה לבניו ותלמידיו שלא להתחבר לבעלי מידות מגונות³². בבאר מים חיים³³ מסביר החפץ חיים:

"אין להביא ראיה לדין זה ממה שאמרו בערבי פסחים³⁴ שצוה רבי לבניו אל תדורו בשכנציב משום דליצני נינהו ומשכי בליצנותא, דאפשר שזה היה מפורסם לעין הכל ובזה לא שייך לשון הרע".

החפץ חיים ממשך ומסביר מאיפה כן מביאים את הראיה, אך מהמילים "דאפשר שזה היה מפורסם לעין הכל ובזה לא שייך לשון הרע" היו שדייקו שאין כלל איסור לשון

30 הרב שלמה רוזנר, שו"ת לחפץ בחיים, חלק א סימן כז. הרב שלמה אבינר, טהור שפתיים עמ' 160.

31 וכך אולי יותר מובן למה גם הראשונים שחולקים על הרשב"ם והרמב"ם יסכימו לכך.

32 כלל ד, י.

33 כלל ד, ס"ק מא.

34 פסחים קיב ע"ב.

הרע על מה שכבר יודע בציבור. ההגבלות החלות על ההיתר של 'אפי תלתא' אינם חלים על מקרה שרוב הציבור יודע את הדברים, אף שהשומע הנוכחי עוד לא יודע אותם, כי הוא החריג³⁵, וכן הנזק שנגרם מהסיפור כבר נעשה על ידי המספר הראשון³⁶. לכן, מותר לפרסם את הדברים אף כשמכוון לפרסמם, ולא רק כדרך אגב. לפי זה, יהיה מותר לפרסם בעיתון דברים שכבר התפרסמו בכלי תקשורת אחר.

לעומתם, היו שהבינו שאין בכך היתר מיוחד. ברור שבהדרכת רבי לבניו יש תועלת, וזה מתיר את עצם האזהרה. המילים 'דאפשר שזה היה מפורסם לעין הכל' באות להסביר דבר אחר: מדוע רבי פירט גם את הסיבה ("משום דליצני הוו"), ולא הסתפק בלגזור על בניו לא לגור בשכנציב (שמסתמא היו שומעים לו גם ללא סיבה)³⁷. לאור זאת, אין היתר לכתוב בעיתון לשון הרע על סמך העובדה שהדברים התפרסמו כבר בעיתון אחר³⁸.

הוכחה לכך שאין היתר לספר דבר רק בגלל שהוא כבר מפורסם, ניתן לראות מהתייחסות החפץ חיים למקרה של מרד אדוניה³⁹. החפץ חיים מסביר⁴⁰ שהסיבה שהותר לנתן הנביא לספר את הדברים לדוד אינו בגלל שהדברים היו מפורסמים (אף על פי שבוודאי דוד המלך היה יודע בעצמו את הדברים בתוך זמן קצר!), אלא בגלל שמותר לספר לשון הרע על בעלי מחלוקת כדי להשקיט את המריבה, ובכך יש תועלת⁴¹.

אז האם להשתמש בהיתר זה בעיתונים הדתיים? לצערנו, המצב בפועל הוא שישנם כלי תקשורת שאינם מקפידים שלא לפרסם גנאי על האחר. כאשר הדבר קורה, כלי התקשורת הדתיים נמצאים במבוכה, שכן על אף שהם עצמם לא היו מפרסמים מלכתחילה את הדברים, חלק מהקוראים או המאזינים יודעים על הדברים, ואם כלי התקשורת הדתיים לא ידווחו על כך, לכל הפחות לאחר הפרסום הראשון – הם יפנו לכלי תקשורת אחרים לשמיעת התגלגלות הפרשיה, והדבר כמובן לא רצוי. לכן, ההתלבטות

35 טהור שפתיים, עמוד 160, לגבי ידיעות שפורסמו כבר בכלי תקשורת אחרים. בפועל, הרב אבינר הסתייג מפרסום הדברים בכלי תקשורת אחר מסיבות אחרות (שמיעת דברים מגונים, חיזוק ידי עוברי עבירה, שפלות נפשית בעצם החיפוש הרע), אך הסכים לעצם ההיתר.

36 נתיבות חיים, עמוד ש. כותב היתר זה בלשון ש'יתכן וניתן יהיה לדבר גם כשלא באקראי'.

37 כך הסביר לי בע"פ הגאון הרב דב ליאור שליט"א, ולמעשה אמר לי שאין היתר לפרסם בעיתון לשון הרע על סמך שהדברים התפרסמו כבר בכלי תקשורת אחר.

38 כך גם פסק ב"שו"ת לחפץ בחיים", חלק א סימן כז, שהגביל סיפור דברים שנכתבו בעיתון בכך שלא יתכוון להפיץ את הדברים יותר.

39 מלכים א פרק א.

40 כלל ב ס"ק ג.

41 החפץ חיים מבין שדין לשון הרע על בעלי מחלוקת הינו סעיף של 'לתועלת'.

האם להשתמש בהיתר זה בכלי התקשורת הדתיים הינה שאלה המורכבת מצדדים רבים, ובכל אופן קשה להכרעה.

סיפור לשון הרע 'לתועלת'

הסיבה העיקרית שכלי התקשורת רואים כאידיאל את פרסום השחיתויות, הינו בגלל שיש תועלת ניכרת בדבר. פרסום שחיתויות באופן ציבורי עשוי להוביל לכך שהמושחתיים יחזרו ממעשיהם, או, מעצם החשש, לא לעשות את הדברים מלכתחילה.

גם בהלכה ההיתר המרכזי לספר דברים שעלולים לגרום נזק הינו כשיש תועלת בדבר. מותר לאדם הרוצה לתקן עוול שנעשה, או למנוע נזק עתידי, לספר את הדברים לגורמים הרלוונטיים, כדי להזהיר מפני נזק או לתקן נזק שנעשה.

חשוב לציין שהמושג "תועלת" לא מדבר דווקא על תועלת ממונית בעקבות נזק שאירע או שעלול להיות, אלא יכול להיות גם תועלת חינוכית⁴², שקשורה לעתיד, וכדברי החפץ חיים⁴³:

וּאֶפְלוּ אִם הַתּוֹעֵלֶת הַזֹּאת לֹא תוּכַל לְהַגִּיעַ עַל יְדֵי סְפוּרוֹ, רַק שֶׁהוּא מְתַכּוֹן שִׁיתְרַחֲקוּ בְּנֵי אָדָם מִדְּרֹךְ רָשָׁע כְּשִׁישְׁמָעוּ, שֶׁהַבְּרִיּוֹת מְגַנּוֹת פּוֹעֲלֵי אָוֶן, וְאוֹלֵי הוּא בְּעֶצְמוֹ יָשׁוּב עַל יְדֵי זֶה מִדְּרֹכֵי הָרָעִים וַיִּתְקַן מַעֲשָׂיו, כְּשִׁישְׁמָע, שֶׁהַבְּרִיּוֹת מְגַנּוֹת אוֹתוֹ עֲבוּר זֶה, גַּם זֶה אֵינְנוּ בְּכֹל לְשׁוֹן הָרָע, וְלַתּוֹעֵלֶת יִחְשַׁב⁴⁴.

כאשר מותר לפרסם דברים "לתועלת", יהיה גם מותר לשמוע או לקרוא את הדברים, אך צריך שהדברים יהיו נוגעים לו. לכן, צריך שהפרסום יתמקד דווקא באלו שהדברים נוגעים אליהם. לפי זה פרסום על ראש עיר שמעל בכספים יועיל בעיקר לבני עירו (או לראשי ערים אחרות), אך אין צורך שכל הארץ תדע על כך אם אין בכך תועלת.

עם זאת, לעיתים קורה שעצם פרסום הדברים בציבור ("הד תקשורת"), וההרגשה ש"כולם יודעים" הוא המביא את התועלת. לכן, אף הדברים אינם נוגעים ישירות לשומע

42 אם התועלת איננה ממונית, ויש אפשרות ללמד עליו זכות כלשהיא, החפץ חיים נשאר בצריך עיון האם ניתן לפרסם את הדברים על מנת שאנשים יתרחקו ממנו (כלל י"ס"ק טז). אומנם, חינוך הינו דבר חשוב, אך לא ברור שבשביל כך אפשר להסתכן בהוצאת שם רע על אדם שעלול להיות כשר.

43 כלל י, ה.

44 כלל י, ד.

יהיה מותר לשומעם, כי זאת התועלת. היתר הפרסום לכולם הינו גם היתר לשמוע, שכן אי אפשר לומר שיהיה מותר לפרסם אך לא לשמוע⁴⁵.

ה'חפץ חיים', שמביא היתר זה⁴⁶, מגביל זאת בשבעה תנאים, שבחסרונו של אחד מהם יהיה אסור לספר את הדברים:

א. שהמספר יראה את הדבר בעצמו, או שיתברר לו מעל לכל ספק שהדבר נכון ולא ששמע מאחר⁴⁷.

ב. שיהיה ברור מעל לכל ספק שמדובר בעוול מוחלט⁴⁸.

ג. על המספר להוכיח תחילה את החוטא בעדינות, ולהזהירו שאם לא יתקן את מעשיו - הדבר יפורסם לרבים⁴⁹. רק אם האזהרה עלולה להזיק, אינו חייב להוכיח⁵⁰.

ד. שלא יעצים את העוולה יותר ממה שהיא מצד האמת.

ה. שכוונתו אכן תהיה לתועלת, כפי שפורט לעיל.

ו. שאין שום דרך אחרת שהתועלת הרצויה תושג.

ז. שפרסום הדברים לא יגרום שעושה העוול יינזק יותר מכפי המגיע לו אילו היה נשפט על כך בבית דין.

מכל התנאים שנמנו ברור שהסיבה להתיר את הדברים הינה כ'בררת מחדל', כשאינן שום אפשרות אחרת לתקן את מה שודאי צריך תיקון, ובתנאי שהאדם שמדברים עליו לא יינזק יותר מכפי המגיע לו על פי דין.

45 נתיבות חיים עמוד רח"צ, וסיים שמכל מקום אין זה מידה טובה לשמוע את הדברים.

46 כלל י. שבעת התנאים כתובים בסעיף ב, ומפורטים בשאר הכלל.

47 לגבי סיפור דברים בשם אדם אחר: הכלל שצריך שהמספר יראה את הדברים בעצמו מוזכר בהלכות לשון הרע, אך לא בהלכות רכילות. בבאר מים חיים (הלכות רכילות, כלל ט ס"ק ט) מוסבר שהלכות לשון הרע מדובר על דברים שכבר קרו, ועל כן רק אם הדבר ברור לגמרי שאכן כך קרה - מותר לפרסם, לעומת בהלכות רכילות, שמדובר על נזק שעלול לבוא - קשה לומר שיהיה אסור להזהיר את האחר רק בגלל שהמדבר לא שמע/ ראה את הדברים בעצמו.

48 כלול בכך, שהמעשה לא בא כתגובה על מעשה עוול אחר שנעשה לו. באר מים חיים, כלל י, ס"ק ו, וכן שלא מדובר במניעת טובה בלבד. כלל י, יב.

49 יודגש שלא מדובר על 'בקשת תגובה' כמחויב בכלי תקשורת, אלא שאם הדברים יתקנו - אכן יהיה אסור לפרסמם.

50 באר מים חיים, רכילות, כלל ט ס"ק ט בסופו.

לשון הרע על אפיקורסים ורשעים

ישנם אנשים שהכלל הרגיל של לשון הרע לא חל עליהם.

בגמרא⁵¹ מובא: "מפרסמין את החנפין מפני חילול השם, שנאמר: 'ובשוב צדיק מצדקו ועשה עול, ונתתי מכשול לפניו [הוא ימות כי לא הזהרתו בחטאתו ימות ולא תזכרן צדקתיו אשר עשה ודמו מידך אבקש]'", ומסביר רש"י⁵² שאם יש בני אדם רשעים העושים את עצמם כצדיקים - מצווה על מי שמבחיין בכך לפרסם את הדברים, כדי שלא ילמדו ממעשיו, וכדי שכאנשים יראו שהוא סובל בייסורים לא יתמהו מדוע זה מגיע לו (שהרי הוא נראה כצדיק), ואומר הנביא שהקב"ה דואג לכך שהוא יכשל בחטא כדי שיהיה מי שיבחיין בכך.

החפץ חיים⁵³ לומד מכך שכאשר ישנו אדם שהתחזק כבר לעשות עבירה אחת (או אפילו עבירות רבות) - מותר להאמין ולספר שהוא עבר עבירות נוספות. יודגש שלא מדובר על סתם אדם שעובר באקראי על עבירה חמורה, אלא על אדם שעובר על עבירה הידועה לכל, ועושה זאת בשאט נפש, ללא כוונה לחזור על כך בתשובה.

החפץ חיים מונה תנאים שונים להיתר זה⁵⁴, שמהם עולה שהיתר זה הינו סעיף של ההיתר לדבר לשון הרע לתועלת, אלא שבגלל שמדובר במקרה מעט שונה (עבירות של בן אדם למקום וכבר ידוע שהוא רשע, לפחות לדבר אחד), התנאים מעט שונים.

שונה הדין לגבי אדם הנחשב לאפיקורס, שאותו מצווה לגנות ולבזות. בטעם לכך כותב החפץ חיים שכל האיסור "לא תלך רכיל בעמך" הינו דווקא "בעושה מעשה עמיך", אך לא באדם שלגמרי כופר בתורה. הרצון להרחיק את האדם מאנשים שמבחינה שכלית התרחקו כל כך מעם ישראל הינו כל כך חזק, עד שמצווה לגנות ולבזות, ואולי אף להוסיף על העוול פרטים נוספים, העיקר שיתרחקו ממנו⁵⁵. דין זה הינו מיוחד לכופרים, אך אינו תקף לגבי רשעים, אף שראינו שיש לגביהם 'קולות' מסוימות.

51 יומא פו ע"ב.

52 שם ד"ה 'מפרסמין'.

53 כלל ד, ז. כלל ז, ה.

54 כלל ד ס"ק ה. החפץ חיים משמיט את התנאי שלא יגרום יותר נזק, ושלא יכול לסבך את התועלת באופן אחר.

55 לעניין לספר לבנו או תלמידו על אדם בעל מידות מגוננות, על מנת שיתרחקו ממנו, כותב החפץ חיים (כלל ד, ס"ק מג): "ולעניין הפרט שלא יגדל העולה יותר ממה שהיא, אם יספר להם כאשר הוא לא יתרחקו מאתו ויכול לבוא מזה לידי ריעותא, אפשר דמותר לגדל". בחפץ חיים מהדורת "דרשו" (עמוד 287 הערה 71), על הסעיף הנ"ל בבאר מים חיים) מובא שהגר"נ קרליץ (חוט השני לשון הרע עמ' שמט) כתב שאסור לשקר, והגר"מ שטרנבוך (בקש שלום, משפטי הלשון עמ' לו) חילק שבאופן רגיל מותר לציין שישנם עוד דברים

ההיתר של 'אפיקורס' הינו רחב, ועל כן ישנו חשש שכל אדם יחליט שכל אדם השונה ממנו בהשקפת עולמו הינו אפיקורס, ובמיוחד בדורנו⁵⁶. על כך כותב החפץ חיים:

וְאִף שִׁירָאֲתִי מְאֹד לְהַעֲתִיק דִּין הַזֶּה מִפְּנֵי בַעֲלֵי הַלְשׁוֹן, שֶׁכְּשִׁישְׁמְעוּ עַל אֶחָד שֶׁמֵּץ דְּבַר מֵהָ, תִּכְפֹּף יַחְזִיקוּ אֶת הָאִישׁ הַהוּא לְמַחְזֵק בְּרָשָׁע וַיִּגְנוּ אוֹתוֹ וַיִּתְּלוּ אֶת הַהֵתֵר בְּסִפְרֵי הַזֶּה, עִם כָּל זֶה לֹא הִשְׁמַטְתִּיו, כְּמֵאֲמָרָם ז"ל בְּכַבָּא בְּתָרָא עַל רַבֵּן יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי, אָמְרָה וּמַהֲאֵי קָרָא אָמְרָה, "כִּי יִשְׂרָיִם דְּרַכִּי ה' וְצַדִּיקִים יִלְכוּ בָם וּפְּוֹשְׁעִים יִפְּשְׁלוּ בָם.

מפורסם על הרצי"ה שהיה מצטער על היתר זה שכתב החפץ חיים, שאף שאין הוא חולק על היתר זה, פרסום הדבר בציבור מעורר ביתר שאת את החשש הנ"ל.

על כל פנים, נראה שהעיקרון הינו מובן: נדרשת התרחקות רצינית מאנשים העלולים להשפיע רע, כולל באמצעים שלא היינו מתירים באופן הרגיל, כולל דיבור לשון הרע.

תקשורת שלא מתוך נקודת מבט דתית

התקשורת כיום במדינת ישראל מתנהלת בעיקר על פי תפיסות עולם חילוניות, שגם לשיטתם, ישנן תפיסות אידאולוגיות שאמורות להנחות את כלי התקשורת, וכדי לשמור עליהם צריכים סייגים מוגדרים. נרצה או לא, דברים אלו משפיעים בהכרח גם על כלי התקשורת הדתיים, ולכן חשוב לבחון מה הסייגים שתקשורת זאת מציבה לעצמה.

חוק איסור לשון הרע

מבחינה חקיקתית, החוק הראשון שעולה בהקשר לסיפור לשון הרע הינו 'חוק איסור לשון הרע'. על פי חוק זה, בית המשפט ראשי לקנוס את מי שמפרסם לשון הרע, אף אם לא הוכח שהדברים גרמו נזק. במקרה שהוכחה מטרת פגיעה במזיד הדבר אף מהווה עבירה פלילית, שעונשה עד שנת מאסר אחת.

חמורים שיודע על עושה העולה, רק שאינו יכול לספר, אך אם בעל העבירה נגוע בכפירה ובמינות מותר אף להגזים ולומר דברים שלא נעשו כדי שח"ו לא יקלקל את בנו.

56 יש להוסיף, שעל פי הרדב"ז (ד, אלף רנח (קפז)), הטועה באחד מעיקרי האמונה מחמת עיונו הנפסד, לא נקרא בשל זה כופר, וכל שכן בימינו אין להחשיב כל אחד ככופר, כשכלל לא עיין בדברים.

לכאורה מדובר בבשורה של ממש, אלא שבסעיף 14 לחוק נאמר:

במשפט פלילי או אזרחי בשל לשון הרע תהא זאת הגנה טובה שהדבר שפורסם היה אמת והיה בפרסום עניין ציבורי; הגנה זו לא תישלל בשל כך בלבד שלא הוכחה אמיתותו של פרט לוואי שאין בו פגיעה של ממש.

סעיף זה מעקר למעשה את הלכות לשון הרע, כפי שקובע החפץ חיים:

אָסוּר לְסַפֵּר בְּגִנּוּת חֲבָרוֹ אֶפְלוּ עַל אֱמֶת גָּמוּר וְזֶה נִקְרָא בְּפִי חַז"ל בְּכָל מְקוֹם לְשׁוֹן הָרַע, (דָּאם יֵשׁ בְּהֶסְפּוֹר שְׁלוֹ תַעְרוּבוֹת שֶׁל שֶׁקֶר וְעִבוֹר זֶה נִתְגַּנֵּה חֲבָרוֹ יוֹתֵר הוּא בְּכָל מוֹצֵיא שֵׁם רָע וְעוֹנוֹ גְּדוֹל הַרְבֵּה יוֹתֵר).

יוצא אם כן, שהחוק היה ראוי להיקרא 'חוק איסור הוצאת דיבה', ולא 'חוק איסור לשון הרע'. חוק זה יכול להצטרף לחוק 'עוולת שקר במפגיע'⁵⁷, הדומה בעיקרו לחוק איסור לשון הרע.

הבעייתיות שבחקיקת חוקים הנוגעים ללשון הרע מובנת: המונח 'לתועלת' יכול להיות נתון לשיקול דעתו של האדם, כל אדם ודעותיו הוא. גם ההגדרה כ'רשע' או 'אפיקורס' יכולה להיות משולחת רסן. לכן, מחינה חקיקתית נראה שאין מנוס מהקמת גוף ציבורי שיפקח ויהווה 'צנזורה' כלפי כל מקרה המוטל בספק, ויבחן לפני פרסום הדברים האם אכן הדבר עומד בקריטריונים הנכונים. נראה, שלא ניתן להכליל את כל העיתונים כנאמנים בעניין, ולסמוך עליהם שיבצעו את כל השלבים בעצמם.

תקנון האתיקה העיתונאית

מועצת העיתונות בישראל היא גוף וולונטרי, הרואה עצמה כמופקדת על שמירת הערכים של תקשורת חופשית וטובה, ובמסגרת זאת קבעה כללי אתיקה החלים על התקשורת⁵⁸. על פי המועצה, אחד התפקידים החשובים של התקשורת, הינו אמצעי ביקורת של רשויות השלטון, וכפי שנאמר בהקדמה לתקנון האתיקה המקצועית של העיתונות⁵⁹:

57 חוק הדומה ומשלים לחוק איסור לשון הרע, בו נקבע שפרסום דברים שקריים הנוגעים לאחר ועלולים לגרום לו נזק, אף שאינם גנות - אסורים.

58 על פי אתר האגודה (www.moaza.co.il), מחויבים לתקנון כל מי שהצטרף כחבר לאגודה, וחתם על התקנון שלה. האגודה יכולה לשפוט גם עיתון ועיתונאי שלא חברים בה, אך ההשלכות המעשיות יהיו מועטות. מכל מקום, בית המשפט העליון הכיר בתקנון האתיקה של מועצה זאת כמשקף את האתיקה העיתונאית, ובהפרת כלליו כעבירת אתיקה.

59 הקדמה לתקנון האתיקה המקצועית של העיתונות מאת השופטת (בדימוס) דליה דורנר, נשיאת מועצת העיתונות בישראל.

"...בצד עקרונות הצהרתיים, הנוגעים לתפיסות יסוד של עיתונות חופשית - נאמנות לאמת, אומץ לב, אחריות, יושר והגינות... אך לנוכח האופי של מקצוע העיתונאות, שבבסיסו חופש הביטוי, ותפקידו במשטר דמוקרטי לבקר את רשויות השלטון ולתת במה לדעות שונות..."

בדומה לחוק, גם תקנון האתיקה העיתונאית קובע ש"לא יפרסמו עיתון ועיתונאי בידועין או ברשלנות דבר שאינו אמת, אינו מדויק, מטעה או מסולף"⁶⁰.

אך בנוגע לפגיעה בפרטיותו של אדם פרטי, קובע התקנון⁶¹:

"לא יפרסמו עיתון ועיתונאי ללא הסכמתו של אדם דבר הנוגע לפרטיותו או לשמו הטוב והעלול לפגוע בו, אלא אם קיים עניין ציבורי בפרסום ובמידה הראויה. פרסום דבר כאמור מצריך ברגיל בירור מוקדם עם הנוגע בדבר ופרסום הוגן של תגובתו".

מה הכוונה "עניין ציבורי"? האם כל ידיעת רכילות, אף שאין בה בדל של תועלת, תהיה ראויה לפרסום, רק בשל העובדה שהציבור מתעניין בכך?

אריק בכר, מזכ"ל מועצת העיתונות בישראל, השיב לי⁶² ש"עניין ציבורי" כוונתו היא מידע שיש חשיבות בכך שיובא לידיעת הציבור, כגון שר אוצר הטומן ידו בקופה הציבורית, ש"ברור שלציבור יש צורך לדעת על כך".

אולם, נקודה זאת איננה ברורה דיה. הביטוי "עניין לציבור" מופיע במספר מקומות נוספים בתקנון, ומשם נראה שאין הדבר כן⁶³. כך או אחרת, עצם העובדה שעל אף החשיבות שיש בהגבלה זאת, הדברים עדיין אינם מפורשים - מראה שהדבר לכל הפחות שנוי במחלוקת; יתכן שהאתיקה הייתה מגבילה גם את "עניין הציבור", אלא שאז לא היה עיתון ועיתונאי שהיו מסכים לחתום על התקנון. בפועל, "פוק חזי מאי עמא דבר" - הגבלה זאת אינה קיימת.

60 סעיף 4 בתקנון.

61 סעיף 8 בתקנון.

62 במענה לשאלתי בדוא"ל.

63 לדוגמא: סעיף 12 ב בתקנון קובע ש"לא יפרסמו עיתון ועיתונאי שם, צילום או פרטים מזהים אחרים של חשוד בעבירה שנעצר אך טרם הובא בפני בית משפט, אלא אם הסכים לכך או אם קיים עניין ציבורי הקשור לעיתוי הפרסום, נסיבות העבירה, אופיה, חומרתה או מעמדו הציבורי של החשוד". כלומר - עניין ציבורי לא חייב להיות מעמדו הציבורי של החשוד, אלא יכול להיות גם סתם פרט מעניין בעבירה, בשל חומרתה או אופיה.

כמובן שב"אתיקה היהודית", אין בכך שום שיקול. אם הדבר יועיל - אין זה משנה מהו העניין הציבורי שבדבר, ואם הדבר לא יועיל - אין שום היתר לפרסום הדברים, רק בשל ה"עניין הציבורי".

התקשורת מתוך נקודת מבט הלכתית

יחס העולם הרבני להתפתחות העיתונות

התפתחות הדפוס ואמצעי התקשורת במאה שנים האחרונות העלו שאלות רבות שלא נידונו קודם לכן, ובעיקר בנוגע להלכות לשון הרע. על כך כתב החפץ חיים במכתב שכותרתו "להתרחק מליצנות ועיתונים"⁶⁴:

"והנה בעוונותינו הרבים המציא היצר הרע שהוא השטן תחבולה חדשה להחטיא את אחינו בני ישראל בעון של ליצנות ולגרום הסתלקות השכינה מהעולם והוא על ידי קריאת עיתונים שנתרכו מאוד בזמננו שנמצא בהם דברי ליצנות ולשון הרע ורכילות ומחלוקת ודברי כפירה ומינות..."

גם הרצי"ה זצ"ל, במכתבו לעיתון "היסוד" כתב ברוח זו⁶⁵:

"והכתב שהוא משמש לזה, שהוא נפוץ ומפורסם במרחקים וחקוק וקבוע לתמיד, כמה קשה הוא מלשון הרע שבדיבור, וכמה נורא ומזוהם הוא ארס ההרס והחורבן, המתפשט מתוך חיציה של הלשון הרעה..."

דברים אלו נאמרו בהקשר לפגעים שונים של העיתונות, אך גם בהקשר של לשון הרע. הפתרון: להתרחק כמה שיותר. אך לאור הדברים החשובים החשיבות הברורה שיש בתקשורת, האם אכן לבטל מכל וכל? האם אין אפשרות שהתקשורת תהיה מועילה וטובה?

התקשורת הרצויה

כשדנים על תפיסת העולם התורנית בנושא, נקלעים לבעיה: צורת השלטון על פי התורה הינה שלטון מלוכני, שבה לתקשורת יש השפעה מעטה, בהיות כל הכוח נתון בידי אדם אחד בממלכה. בהנחה שהמלך אינו חושש מדעת הקהל, מספר האנשים שידעו על עוולות בהם הוא, כמלך, צריך לטפל איננו רלוונטי; רק המלך צריך לדעת את הדברים. לכן,

64 מכתבי החפץ חיים מב.

65 מאמר "אל היסוד", לנתיבות ישראל עמוד 26 (מהדורת תשכ"ז).

השאלה מהו האידיאל התורני לגבי תקשורת במדינה דמוקרטית איננה מתחילה. השאלה הינה שאלה של "בדיעבד", וצריכה להיגזר ממבט כללי על כל הלכות לשון הרע.

לעיל דנו בהיתרים השונים לפרסום דברי גנות על הזולת. ההיתר לספר לשון הרע הינה בעיקר בשביל לתקן את העולם בדרכים שונות, ובכל אופן מדובר על מוצא אחרון וחוסר ברירה. גם לדעות שמותר להמשיך להפיץ לשון הרע שנאמר כבר - הדבר אינו מומלץ, והוא 'היתר', לא דבר רצוי⁶⁶.

יוצא מדברים אלו, שאנשי התקשורת צריכים להיות אידיאליסטים ורודפי חסד, שחשוב להם מצבו של העולם ושיעשו כל שביכולתם על מנת לתקנו. אנשים אלו יעשו אך ורק מה שמועיל לתיקון ושיפור העולם, תוך פגיעה מזערית ביותר באנשים אחרים. אנשים אלו יחוו הצלחה כאשר כלל לא יצטרכו לפרסם את הדברים שחקרו, ובעצם - מנקודת מבט כלכלית של העיתון - לא יהיה למאמציהם שום תועלת. רק אנשים כאלו יוכלו באמת ליצור תקשורת של 'לכתחילה', רצויה וטובה.

המצב בתקשורת כיום

עם כל האידיאלים שבדרך כלל מנחים את גופי התקשורת הדתיים והחרדיים בעת הקמתם, בפועל, תמונת המצב בגופי תקשורת אלו עגומה למדי. כששאלתי אחד מאנשי התקשורת הללו האם יש נוהל מסודר הקובע אלו ידיעות נכנסים ואלו ידיעות נשארות בחוץ, והאם יש רב עימו הם מתייעצים כשעולים ספקות, התגובה הייתה

רואים שהשואל לא מכיר את עולם התקשורת. אין נוהל. מה שהכי חדשותי והכי מעניין את הקוראים/צופים יכנס. מי מתייעץ עם רב?!

לעצם השאלה מדוע בעצם הדבר כך, ענתה לי הרבנית שולמית מלמד, מנהלת אתר ערוץ 7⁶⁷:

מאתר שאתה רוצה להיות מאוד "אין", אם אתה לא תיתן לכל הגולשים את כל המידע, אז אתה לא נחשב בעיניהם לאתר רציני, ולצערנו הרב

66 אפשר אולי להבין שההיתר הינו בגלל שחשוב להיות מחובר לעולם וכו', אך באופן פשוט לא נראה שזה ההיתר של סיפור דברים מפורסמים.

בהקשר זה נציין, כי מסופר על מרן הראי"ה זצ"ל ("מלאכים כבני אדם", מהדורת תשס"ב, עמ' לט): בימים כתיקנם נהג הרב לעיין בעיתונים, אך עתה בגבור עליו מחלתו הפסיק לקרוא עיתונים, באומרו "לפי מהותי הנני רחוק מחיי החולין, אלא שמעמדי הציבורי חייב אותי לעקוב אחרי המתרחש בעולם, ואילו עכשיו... אין לי שום הכרח לעשות זאת".

67 ראיון שלי עם הרבנית. הרבנית ציינה שבערוץ 7 יש באופן כללי נהלים, וכשיש ספקות מתייעצים איתה, ואם יש צורך היא מתייעצת עם בעלה (הרב זלמן מלמד שליט"א), אך מי שחושב שהרב יושב ובודק כל דבר שמתפרסם - זה מגוחך.

הציבור שלנו הוא מאוד מאוד קשוב ומדובק לכל האתרים ולכלי התקשורת החילונית החיצונית. אז אין לנו ברירה אלא להביא גם דברים שלכתחילה לא היינו מביאים אותם. אז כמובן שלא יביאו דברים שהם ממש לא צנועים. מעט מאוד אנחנו מביאים פשיעה, אלא אם כן זה דברים יוצאי דופן שכולם מתעסקים בזה, ויש לזה איזה שהיא חשיבות. אבל בא נאמר: אם אני הייתי לבד בעולם – אז הרבה דברים לא הייתי מעלה (...)

אין ספק שאם היינו שואלים את החפץ חיים, הוא היה אומר לסגור את כל אתרי האינטרנט. חוץ מנגיד 'ישיבה'. כל התקשורת הזאת, עם הטוויטרס והפייסבוק – הם עצמם לשון הרע. זה הא' ב'. בתוך זה שאנחנו באינטרנט, אנחנו מאוד משתדלים לשמור על הגדרים, אבל אני לא יודעת אם היינו מקבלים בעצמנו אישור, ואני יודעת שגם לבעלי הרב יש לו צער גדול מאוד שאנחנו במקום הזה, ועדיין לא החלטנו שיותר טוב לסגור.

ולעצם ההיתר לספר לשון הרע שהתפרסם בכלי תקשורת אחרים, ענתה הרבנית שאכן מסתמכים על ההיתרים שהוזכרו ומדווחים זאת רק אחרי שהדברים פורסמו, גם כשידעו את הדברים קודם:

תמיד אני אומרת: ישיבת בית אל זה כשר למהדרין. ערוץ 7 זה כשר. הבדל גדול. בוודאי שצריך ללכת לקולא, אחרת אתה לא קיים. עד היום יכולים אנשים להגיד לנו, אע"פ שזה כל כך לא נכון, 'תודו שאתם לא הזריזים ביותר, המהירים ביותר'. הם לא מאמינים שאנחנו כבר דברנו על זה והיינו בין הראשונים.

כצרכני תקשורת, דיני לשון הרע שונים מעט מאשר מי שמפרסם את הדברים, אלא שברור שכל הבעיה מתחילה בציבור. אם הציבור ידרוש תקשורת 'למהדרין' – זה מה שיהיה. רבים מאלו ההולכים לתקשורת עושים זאת כאידיאל, וזהו דבר נפלא, אך גם האידיאל צריך להיות נכון וכשר. תקשורת אידיאלית איננה תקשורת המביאה גם דברי תורה, שומרת על הצניעות ונמצאת על הצד הנכון של המפה הפוליטית. אלו דברים שלא קשורים לעצם מהות התקשורת. ומהות התקשורת תקבע על ידי הציבור, שידרוש תקשורת אידיאלית.

חתימה

המדרש⁶⁸ מספר שבימי דוד המלך, על אף שהיו צדיקים, היו יוצאים למלחמה ונופלים, והסיבה לכך הייתה בשל העובדה שחטא לשון הרע היו מצוי באותה התקופה. מסביר על כך המהר"ל⁶⁹ שבדורו של דוד המלך כוח הלשון היה חזק ביותר, והביטוי לכך היה חזק גם בצד החיובי (-דוד המלך, שכתב את ספר תהילים), אך גם באופן השלילי (-חטאי לשון הרע). אולי זה הסיבה שבתקופתנו נוצרו שני מגמות: השפה העברית מתחייה, אך גם הפצת לשון הרע בצורה המונית הפכה להיות פשוטה בהרבה.

אנו שואפים לתקן את המדינה בכל התחומים, כשבכרוך אחד מהם הוא התקשורת במדינה. אלא, שבניגוד לשאר התחומים - בנוסף להיבט הציבורי, התקשורת הינה גם עניין פרטי של כל אחד ואחד, ובידו להחליט איזה תקשורת הוא רוצה לצרוך. לא נדרש להיות מקורב לחבר כנסת או שר בממשלה על מנת להשפיע לתקן את הדברים; השינוי הראשון הוא השינוי האישי, שעל כל אחד מאתנו לבצע.

”הצדיקים הטהורים אינם קובלים על הרשעה, אלא מוסיפים צדק. אינם קובלים הכפירה, אלא מוסיפים אמונה. אינם קובלים על הבערות, אלא מוסיפים חוכמה”⁷⁰.

נוסיף חוכמה, נוסיף צדק - ובעז"ה העולם ייתקן.

68 במדבר רבה יט, ב.

69 נתיב הלשון פרק ד.

70 ערפילי טוהר עמ' לט.

בדיני התקנות -

"אין בי"ד יכול לבטל דברי בי"ד חברו..."

סקירה הלכתית-אמונית

אליעזר דיין

במסכת גיטין דף לו: עוסקת הגמרא בסוגיית פרוזבול. במהלך הסוגיה מתעוררת השאלה על ייסודה של התקנה: "כי התקין הלל פרוזבול, לדריה הוא דתקין, או דלמא לדרי עלמא הוא דתקין. למאי נ"מ? לבטולה. אי אמרת לדרי עלמא נמי תקין הא אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חברו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמניין".

מדברי הגמרא אפשר להבין שישנה מציאות של תקנה שניתן לבטל אותה בתנאי שבית הדין עומד בקריטריונים מסוימים. אמנם, כידוע לנו מהבבלי ומהירושלמי בשבת, וכמוזכר במסכת עבודה זרה¹ ישנם תקנות המכונות "שמונה עשרה דבר"², שנאמר עליהם שאפילו אליהו ובית דינו לא יכולים לבטלם. מאידך, ישנם תקנות שידוע לנו שבוטלו. אם כן, מהו דינם של התקנות? מתי, איך ומי יכול לבטל אותם?

בנושא זה יש מספר שיטות³.

שיטה 1 - תוספות

בתוספות בסוגיה בגיטין ד"ה "אלא", מובאת בתחילה אפשרות לחלוקת דיני התקנות על בסיס השאלות האם פשטה התקנה בכל ישראל והאם הציבור יכול לעמוד באותה גזרה. חלוקה זו, שתובא בהמשך כשיטה בפני עצמה⁴, נדחית בתוספות בטענה שתקנת

1 דף לו.

2 שמונה עשרה דבר - שמונה עשרה תקנות שנתקנו ביום אחד והושגו על ידי רוב קולות של בית שמאי בבית המדרש.

3 יש להעיר בסוגיה זו מצרנית לסוגיית "בטל הטעם בטלה או לא בטלה התקנה". סוגיה זו רחבה ולא אעסוק בה במסגרת מאמר זה. להרחבה ניתן לעיין במקורות הבאים - ביצה ו, שות' הרא"ש כלל ב' סימן ח', שו"ת יביע אומר חלק ז' יורה דעה סימן י"ד אות ג', ועוד.

4 שיטת הר"ן.

המשנה על חגיגת ימי הפורים החל מי"א באדר במקומות מסוימים, אף על פי שהתקבלה ופשטה בכל ישראל והציבור עמד בה, התבטלה.

על כן, מחלק התוספות באופן אחר:

א. י"ח דבר, לא ניתן לבטל לעולם, אפילו אליהו ובית דינו מכיוון שעמדו עליהם בנפשותיהם.

ב. תקנה שפשטה, שלא מי"ח דבר, צריך בית דין גדול בחכמה ובמניין כדי לבטלו.

ג. תקנה שלא פשטה, אפילו בית דין קטן יכול לבטל.

את המושג "גזירה שהציבור לא יכול לעמוד בה" מייחס התוספות לסיבה של חכמים שלא לנסות לאכוף מחדש תקנה שלא פשטה מעולם.

שיטה 2- הר"ן

במסכת עבודה זרה⁵ הגמרא דנה בתקנת שמן עכו"ם שתיקן דניאל. בהמשך מובא שהתקנה בוטלה על ידי רבי יהודה נשיאה⁶. הר"ן פוסק ששמן עכו"ם מותר אף על פי שהוא אחד מי"ח דבר "הואיל ולא פשט איסורו ברוב ישראל" ומשום שסמכו על דברי רשב"ג שלא גוזרים גזרה שאין הציבור יכול לעמוד בה.

הר"ן, מבין מדברי הר"ן שאכן יש חלוקה בדיני התקנות, והיא נשענת על המושגים של 'פשט' ו'גזירה שיכולים לעמוד בה'⁷.

חלוקת הר"ן היא:

א. פשט, לא מבטלים לעולם. וזהו טעמם של י"ח דבר.

ב. לא פשט אבל יכולים לעמוד, צריך בית דין שגדול ממנו בחכמה ובמניין כדי לבטלו⁸.

ג. לא פשט מפני שהציבור אינו יכול לעמוד בגזירה, אפשר לבטל על ידי בית דין קטן.

5 דף לו.

6 נכדו של רבי יהודה הנשיא.

7 בשונה מהתוס' בגיטין, הר"ן לא מעלה את סוגיית פורים כקושיה, ויש לעיין בדבר.

8 יש להעיר שהאפשרות של "לא פשט אבל יכולים לעמוד" שאינה מובאת בדברי הר"ן, מובאת בדברי התוספות בגיטין לו. ייתכן שהר"ן סובר שאפשרות כזו אינה סבירה ולכן אינה קיימת.

שיטה 3- הרמב"ם

בהלכות ממרים פרק ב', הרמב"ם מפרט את דיני התקנות.

א. דין תורה, שנלמד על ידי חז"ל באחת מהמידות שהתורה נדרשת בהם, בית דין הגדול שבכל דור יכול לבטל, אם מצא טעם אחר לדרוש את הפסוק.

ב. תקנות, גזרות ומנהגים שבאים כתוספת על דברי תורה, מתחלקים לשלושה:

1. פשט בכל ישראל - צריך בית דין שגדול ממנו בחכמה ובמניין⁹ כדי לבטל.

2. פשט בתחילה ואחר כך לא פשט - אפילו בית דין קטן יכול לבטל.

3. לא פשט מעולם - התקנה בטלה מאליה.

ג. סייגים על דברי תורה, אם פשטו בכל ישראל, אי אפשר לבטל לעולם¹⁰.

שיטה 4- תוספות רא"ש

הרא"ש, בדומה לתוספות בגיטין, פוסל את האפשרות לחלוקה על בסיס המושגים של 'פשט' ו'יכולים לעמוד בה', אבל מסיבה אחרת. הרא"ש מקשה מתקנת הפרוזבול שפשטה בכל ישראל והציבור עומד בה ואפילו צריך לה, אך עדיין הגמרא מביאה את דברי שמואל שאומר "אי איישר חיליה אבטליניה" כלומר, אם הייתי גדול יותר הייתי מבטל את תקנתו של הלל. מכאן ששמואל סובר שאפשר לבטל תקנה שפשטה בכל ישראל והציבור עומד בה, בתנאי שבית הדין גדול מהקודם בחכמה ובמניין. לכן, הרא"ש מביא חילוק אחר:

א. בדבר איסור והיתר¹¹, כמו בי"ח דבר:

1. פשט - אפילו אליהו ובית דינו לא מבטלים.

2. לא פשט - בית דין קטן יכול לבטל.

ב. בדברים של ממון, צריך בית דין שגדול מהקודם בחכמה ובמניין.

9 מניין על פי הרמב"ם הוא מניין חכמי הדור שמסכימים על אותו דבר, ולא שבעים ואחת שנמצאים בכל בית דין הגדול.

10 כך מפרש הרמב"ם את י"ח דבר- כסף משנה.

11 הפני יהושע מבאר את דברי הרא"ש - "היינו להתיר האיסור... 'לא תיטוש תורת אמך'".

ראוי לציין שהרא"ש מביא בנוסף גם שיטה שתואמת לשיטת התוספות. לא ברור מה ההלכה לדעתו.

שיטה נוספת מובאת בתפארת ישראל שעל המשנה בעדויות¹². בפירושו 'בועז' הוא מביא את חלוקת הדברים בדומה לרמב"ם למעט נקודה אחת. לדעתו, ישנה חלוקה בסוגי הסייגים. סייג הנובע מחשש שמא יעבור על דברי תורה בשוגג וכעת הטעם בטל¹³, בית דין קטן יכול לבטל. לעומת זאת, סייג הנובע מחשש שיעבור במזיד¹⁴ על דברי תורה אינו יכול להתבטל, בדומה לדעת הרמב"ם.

סיכום הדברים:

תוס' רא"ש	תפארת ישראל	רמב"ם	ר"ן	תוספות	השיטה דרך הביטול
איסור והיתר שפשט	סייג שלא יבוא לאיסור דאורייתא במזיד	סייגים על דברי תורה שפשטו בכל ישראל	פשט בכל ישראל	עמדו בנפשותיהם	לא בטל לעולם (י"ח דבר)
מילתא דמונא	כל תקנה אחרת	תוספות על ד"ת שפשטו בכל ישראל	לא פשט, אבל יכולים לעמוד	תקנה אחרת שפשטה	בית דין גדול בחכמה ובמניין
איסור והיתר שלא פשט	סייג משום חשש שיעבור בשוגג, שבטל טעמו	תוספות על ד"ת שפשטו בתחילה ולאחר מכן לא פשטו	לא פשט בגלל שלא יכולים לעמוד	תקנה שלא פשטה	בית דין קטן

12 מסכת עדויות פרק א' משנה ו'.

13 דוגמה לדבר - משקין מגולים שיש חשש ששתה מהם נחש, וכדי לא לעבור על איסור "ונשמרתם" אסרו את השתייה מהמים. כיום שנחשים לא מצויים, התקנה בטלה.

14 דוגמה לדבר - בשר עוף בחלב.

מתוך הסיכום שמוצג בטבלה לעיל עולות השאלות הבאות:

1. מה הכוונה ב"עמדו בנפשותיהם", ומהי חשיבות העניין¹⁵? האם יש מקרים נוספים כאלו מלבד אותם י"ח דבר?
2. מה הנפקא מינא, אם יש כזו, בין דעת הרמב"ם לתוס' רא"ש בעניין התקנות שלא בטלות לעולם?
3. מה מיוחד בקבלתם של ישראל שמקבעת את התקנות בצורה כה חזקה?
4. בדעת הרמב"ם, מה חשיבותם של הסייגים, ומדוע הם יותר חזקים מדרשות פסוקים של חז"ל?

ננסה כעת לענות על שאלות אלו:

1. עמדו בנפשותיהם

המקרה שמתואר בירושלמי בשבת¹⁶, מתאר את היום בו התקבלו גזרות שמונה עשרה דבר בצורות שונות. רבי אליעזר, תלמיד בית שמאי, מתאר אותו כיום בו גדשו את הסאה¹⁷. כלומר, מילאו חכמים את החסר. רבי יהושע, שהיה מבית הלל, אמר על אותו היום שהיה "קשה כיום שנעשה בו העגל". בנוסף, מזכיר הירושלמי מימרא של רבי יהושע שאמר "תלמידי בית שמאי עמדו להם מלמטה והיו הורגין בתלמידי בית הלל... עמדו עליהם בחרבות ורמחים". מכאן אפשר להבין שבאירוע שהתרחש בעליית חנניה בן חזקיה הייתה מלחמה של ממש בין שני צדי המתרס של ההלכה היהודית. מלחמה שהגיעה עד למצב של שפיכות דמים. מצאנו מספר פעמים בש"ס התייחסות למצב של מסירות נפש על מצוות והחשיבות שבדבר. לדוגמה, בדיון על גיבורי דוד¹⁸ מגיעה הגמרא למסקנה שדין הלכתי שהביאו הגיבורים לפני דוד נאמר "משמיה דגמרא" ולא בשם הפרטי בגלל מסירות הנפש שהייתה במעשיהם¹⁹. כמו כן מצינו אמירה דומה במסכת שבת²⁰ שכל מצווה שמסרו עליה ישראל את הנפש עדיין מוחזקת בידם.

15 שאלה זו היא לשיטת התוספות, כיוון שלרמב"ם י"ח דבר הם דוגמה לסייגים, ולא תקנות בפני עצמם.

16 פרק א' הלכה ד'

17 רש"י - הרבו סייג לתורה במידה גדושה ויפה.

18 בבא קמא דף סא.

19 לפירוש זה, מסירות הנפש של הגיבורים גרמה לעילוי של דבר ההלכה. אמנם, ניתן לפרש ששם הושמט כעין נזיפה על פיקוח נפש שאינו נצרך.

20 "תניא רבי שמעון בן אלעזר אומר כל מצווה שמסרו ישראל עצמן עליהן למיתה בשעת גזירת המלכות כגון עבודת כוכבים ומילה עדיין היא מוחזקת בידם" - שבת דף קל.

בהמשך לכך ניתן לומר, שנקבעה ההלכה כי"ח דבר מפאת מסירות הנפש של תלמידי בית שמאי על אותן ההלכות, דבר המראה את חשיבותם המרובה.

אמנם, רוב המפרשים נמנעים מלפרש כך וממעיטים בעוצמתו של אותו מאורע. 'קרבן העדה' וה'פני משה' שעל הירושלמי מסבירים שתלמידי בית שמאי אמנם היו מוכנים אף להרוג בתלמידי בית הלל על מנת למנוע מהם להצביע וכדי להשיג רוב בבית המדרש, אמנם דבר כזה לא התרחש בפועל, ותלמידי בית הלל נשארו מחוץ לכותלי בית המדרש.

הרמב"ם בפירוש המשניות²¹ סובר שלא היה דבר פסול²² בקבלת ההחלטות באותו יום. באותו המאורע, לפי הרמב"ם, נכחו כל גדולי הדור וכל מי ש"ראוי להוראה". התקנות שנקבעו לטובת בית שמאי התקבלו בדרך הרגילה של "אחרי רבים להטות".

'מרכבת המשנה'²³ מסביר על פי דבריו של הרמב"ם בפירוש המשניות²⁴ כי כיוון שנכחו במקום כל גדולי הדור אי אפשר שיהיה בשום זמן גדולים מהם במניין ולכן לא ניתן לבטל את אותן התקנות לעולם.

2. נפקא מינא בין הרמב"ם לתוספות רא"ש

נפקא מינא כזו, אם קיימת, צריכה להיות אחת מהאפשרויות הבאות: סייג על דברי תורה שלא עוסק באיסור והיתר, ואז הרמב"ם יהיה זה שיאסור את ביטולו בשונה מהתוספות רא"ש. אפשרות שנייה, דין באיסור והיתר שהוא לא סייג אלא תקנת חיזוק. דין כזה יהיה בלתי ניתן לשינוי על פי שיטת התוספות רא"ש, אבל הרמב"ם יקל בו.

ככדי לעמת את השיטות עלינו קודם להבין מה התכוון הרמב"ם כשכתב שסייג אי אפשר לבטל. מהו סייג על פי הרמב"ם?

הרש"ש²⁵, בפירושו על המשנה, מגדיר סייג כחיזוק התורה בכללה, לעומת גזרה שמגיעה כסייג למצווה מסוימת. דוגמא לסייג הרש"ש מביא משניות בעריות, שתוקנו

21 פירוש המשניות לרמב"ם, מסכת שבת, פרק א', משנה ד'.

22 בניגוד לדעת רבי יהושע בירושלמי שהובאה לעיל.

23 מרכבת המשנה (חצלמא), הלכות ממרים, פרק ב', הלכה ב'.

24 פירוש המשניות לרמב"ם, שבת, פרק א', משנה ד'.

25 משנה, מסכת עדויות, פרק א', משנה ו.

על ידי חכמים כדי שלא יקלו בערווה עצמה. אבל אם יעבור על איסור ציצית פשתן²⁶ אין חשש שיתבטל כל איסור כלאיים בגללו.

אבן האזל²⁷ מסביר שהסייג מגיע כשיש חשש שבאותו מעשה ייכשל ויעבור על איסור גמור. דוגמא לכך היא הקדמת זמן ק"ש של ערבית לחצות, כדי שלא ישכח האדם ויבטל ק"ש דאורייתא.

'זרע אברהם'²⁸ מגדיר סייג כדבר שמותר מהתורה ושחכמים אסרו אותו כדי שלא יבוא לידי עבירה.

בהקדמות הרמב"ם למשנה²⁹ מחלק הרמב"ם בעצמו בין התקנות לבין הסייגים. הסייגים הם, כהגדרתו, דינים על דרך הסייג והגדר לתורה. התקנות לעומתם קשורות לעניינים הנוהגים בין בני אדם שלא מופיעים בתורה או תקנה של בני אדם בענייני התורה. התקנות עוסקות בענייני איסור והיתר, ממון, תקנות נביאים ותקנות לכלל.

הרא"ש, שחילק בין איסור והיתר למילתא דממונא, חילק בעצם את כל תקנות חז"ל לשתיים. כל תקנה שלא עוסקת בענייני ממון, מבחינת הרא"ש תהיה כזו שאסור לבטל. אם נצמדים להסבר ה'פני יהושע' בדברי הרא"ש אפשר לצמצם מעט את ההגדרה ולהגיד שהרא"ש לא מתיר לבטל איסור חכמים.

בכל מקרה, נראה שאפשר להגיד שהרא"ש כולל בתוך דבריו יותר תקנות מאשר הרמב"ם. אם כך, אנחנו נשארים עם האפשרות השנייה. דין באיסור והיתר שהוא לא סייג אלא תקנת חיזוק יהיה בלתי ניתן לשינוי על פי שיטת התוספות רא"ש, אבל הרמב"ם יקל בו.

הרא"ש לדוגמא, יתיר לבטל על ידי בית דין גדול בחכמה ובמניין את הגזירה שלא לאכול לפני ההבדלה. מכיוון שתקנה כזו לפי הרמב"ם, תוקנה לצורך מצווה מסוימת ולא לתורה בכללה כמו סייג, יהיה אפשר לבטל אותה. כך גם ההבדלה על הכוס בנוסף לתפילה, ביצוע חשבונות בירושלים, אכילה ביום שישי אחרי תשע שעות זמניות ועוד.

26 החשש בציצית פשתן הוא שכאשר יתנו פתיל תכלת שעשוי מצמר בציצית פשתן יעברו על איסור כלאיים. בזמנם התכלת לא היה מצוי ולכן היו שהקילו בדבר.

27 אבן האזל, הלכות ממרים, פרק ב', הלכה ג'.

28 זרע אברהם, הלכות ממרים, פרק ב', הלכה ב'.

29 הקדמות הרמב"ם למשנה, יצחק שילת, הוצאת מעליות, עמ' מ"א-מ"ב.

בדברי הרמב"ם עצמו מהקדמות הרמב"ם למשנה יש תקנות שלא מוגדרות כסייגים כמו תקנות אושא³⁰, ותקנות ריב"ז³¹. פה עולה השאלה עד כמה רחב איסורו של התוספות רא"ש בענייני ביטול תקנות איסור והיתר. האם כל עניין שאין בו צד ממוני אי אפשר לבטל? אם כן, הרי שישנם תקנות רבות שבהם יתיר הרמב"ם לבטל על ידי בית דין שגדול בחכמה ובמניין בניגוד לתוספות רא"ש שיאסור.

3. קבלתם של ישראל:

המהר"ל כותב ששום דבר לא מתרחש במקרה, במיוחד לא תהליכים גדולים. העובדה שעם ישראל מקבל על עצמו את תקנות חז"ל מראה שיש פה משהו מעבר למה שרואים במציאות. יש פה כיוון אלוקי המוליך את המציאות בדרך מסוימת.

בתנורו של עכנאי³², ר' יהושע ערער על כוחה של בת קול אל מול הקביעה התורנית ש"אחרי רבים להטות". הרב קוק מסביר שמקור כוחם של הרבים מגיע מהר סיני, ממקום גבוה יותר מאשר בת הקול. כך יוצא שקביעה של הרבים לעם ישראל היא המעלה הגבוהה ביותר. אבל, תירוץ זה מסביר את כוחו של בית הדין הגדול, לא את כוחם של כלל ישראל.

בשיחותיו, הזכיר הרב צבי יהודה³³ כמה וכמה פעמים את הביטוי "הפוסק הכי גדול של כלל ישראל הוא כלל ישראל". כלומר, יש משמעות אמתית לבחירה של ישראל לקבל או לדחות תקנה מסוימת של חז"ל. משמעות זו באה לידי ביטוי בשיטת התוספות ובחלקים מהשיטות האחרות. כשעם ישראל מקבל על עצמו דבר מסוים, יש פה חיוב לדורות.

גם בש"ס ניתן למצוא אמירות שעוסקות בנושא זה. לדוגמא, "הנח להם לישראל, אם לא נביאים הן בני נביאים הן"³⁴ או "פוק חזי מאי עמא דבר"³⁵.

30 תקנות שמובאות במסכת כתובות ועסקות ברובם בדיני משפחה.

31 תקנות שתיקן רבן יוחנן בן זכאי לזיכרון ירושלים לאחר החורבן.

32 בבא מציעא נט:

33 שמעתי מפיו של רה"י הרב דני איזק ששמע מפיו של הרב צבי יהודה.

34 פסחים סו:

35 ברכות מה.

4. דרשות לעומת סייגים:

ראינו בדברי הרמב"ם הבדל משמעותי בין תקנות חז"ל שבאים כסייג על התורה ובין תקנות שהתקבלו דרך דרשות בפסוקי התורה. הנחת היסוד היא שדבר שנדרש בתורה הוא בלתי ניתן לערעור, מצווה דאורייתא ממש. אבל הרמב"ם פוסק אחרת. תקנות שהגיעו בעקבות דרשות יכולות להשתנות על ידי בית דין גדול אחר שידרוש את אותם פסוקים בצורה שונה. אין צורך שבית הדין יהיה גדול בחכמה ובמניין, רק שיהיה בית דין הגדול. לעומת זאת, תקנות חז"ל שהם סייגים על דברי תורה לא ניתנים לביטול לעולם. מה פשר הדברים?

התורה לא יכולה להשתנות. כמה דברים אמורים? לדברי תורה אסור להשתנות בגלל המציאות. אפשר לגלות דברים חדשים, למצוא בציוויים הישנים פתרונות לטכנולוגיה המתחדשת, אבל לעולם לא לבטל. כשבית הדין הגדול עומד ודורש בפסוקי התורה, בעזרת הכוונה רוחנית הוא מצליח לגלות בפסוקי התורה את דבר ה' לדור שלנו. הוא אינו מבטל את הפסוק, אלא מסביר אותו בצורה שונה. כשחז"ל קבעו סייגים לתורה, ולא הגבילו אותם בזמן או בטעם כלשהו - הסייג קיים לעולם, מכיוון שביטול שלו הוא ביטול של דבר ה', של התורה עצמה. תורה שבעל פה היא תורת ה' לכל דבר. אם חז"ל נתנו לנו טעם לסייג, והטעם כבר לא קיים - גם הרמב"ם מסכים שהתקנה בטלה! אבל אם לא ניתן שום טעם, אזי הסייג מתאים לעם ישראל שבכל הדורות וצריך להישאר במציאות כדי לעזור ולשמור על מצוות התורה לנצח. לכן הרמב"ם פוסק שדרשות פסוקים אפשר לדרוש שוב ובצורה שונה, אבל הסייגים לא בטלים לעולם. כך גם ניתן להבין את מאמר חז"ל³⁶ - "דברי סופרים חביבים מדברי תורה".

סיכום

ראינו כמה שיטות שמסייעות להבנת דיני התקנות בעם ישראל. ניסנו להבין את משמעותם של הסייגים והדרשות. ראינו כמה משמעותית קבלת עם ישראל את גזירות חכמים. הצלחנו לעמוד במעט על האפשרויות לתיקון וביטול גזרות ותקנות חז"ל לשיטת הפוסקים השונים.

נתפלל להקמתה של סנהדרין הגדולה בלשכת הגזית שבהר הבית, שתדון ותפסוק בדינים אלו ממש.

"למה בעצם נוצרנו אדם וחווה"

תקנת מזונות האשה כהשקפה למעמד האשה בתורה

מיכאל מנשהאוף

הקדמה

ידועה הקושיה בציבור הישראלי על מעמד האשה ביהדות המשתקף לכאורה כמסגרת צרה ומגבילה אשר לא נותנת ביטוי לאשה, ושמה אותה במעמד נמוך, כפופה לגחמות הבעל.

עיוות חמור זה בהבנת תפיסת התורה, אשר לצערי חלחל אף לציבור המאמין, הוא אשר הוביל אותי לעמוד מעט מזער על פן אחד מפניה העמוקים והגדולים של האשה ומעמדה בתורה- אותה אשה אשר מברכת בכל בוקר להב"ה "שעשני כרצונו".

בחרתי לעסוק בסוגיית 'מעשה ידי האשה תחת מזונותיה' ולהראות כיצד בתקנה זו נקטו חז"ל לשמור על מעמדה הגבוה והקדוש של האשה ע"פ התורה.

מפתח

רקע

תקנת המזונות

- מחלוקת רב הונא - ריש לקיש, אם יכולה לומר 'איני ניזונת ואיני עושה'.

- הגדרת מלאכות האשה

- פירוט ג' סוגי המלאכה

מה נכלל במעשה ידי האשה כיום

- בבא בתרא קמד. דין 'אשה שהשביחה נכסים'

- דין 'מורדת'

- דין 'העדפה שעל ידי הדחק'

- טענת 'קים לי'

- שיטת הרמב"ם והפוסקים

תשובה למאמר מתוך תחומין י"ח

תורת ארץ ישראל

רקע

בחרתי לעסוק במאמר זה אודות מעמד האישה, כפי השקפת עולמה של התורה הקדושה, אשר הטמיעו והדגישו חכמים בחיינו הפרטיים והציבוריים.

במאמר זה בחרתי לצאת נגד תפיסות פוסטמודרניות אשר רואות בשבירת התא המשפחתי, לטובת קריירת וחיי האינדיבידואל של האשה, ערך עליון. תפיסות אלה מובילות את הקושי בהשרדות מבנה המשפחה בתפיסת העולם ובבתי-אב למינהם. המשפחה המקובלת מאז ומעולם ביהדות הדגישה את שבירת חיי הפרט והחברה של הבעל והאשה לטובת ההידבקות האחת בשני.

כמו כן, תפיסות רפורמטיביות אלה, מגבות עקירת כל חיי התקדשות והתדבקות. מקורן של אותן דעות כוזבות אנטי תורניות הינן בארצות המערב הכפרני והחילוני. כשוטפות את מוחות הציבור, כי אין ערכי קודש ומסגרת מחייבת בכלל מובני החיים. כאומרות חיי חופש אנו מבשרות אך רק תווה ושיממון הן יוצרות.

התפיסה התורנית על פיה אנו חיים מאז שחר הדורות, בישרה שבעת התקדשות האשה לבעלה והתחייבותם להתמסר זה לזו הם מודרכים ע"פ השקפת חכמים אשר הורונו בכתובה כיצד מתנהל התא המשפחתי הבנוי על פי תפיסת עולם אלוקית תוך מתן אפשרות לכל משפחה ומשפחה להתאים את המסגרת הביתית לנוחיותם.

הכתובה מגדירה כי הבעל הוא הכוח היוצא והנכנס לבית המשפחה, מוטל עליו מזונות הבית והדאגה לפרנסה ולשלמות החיים החיצונית, הוא הכוח המשפיע שנותן במשפחה.

לעומתו, האשה כלולה במסגרת התוך ביתית, היא אחראית על תפעול הבית השוטף, והכנתו לקראת הבעל, היא הכוח המקבל והמרוּמם למעלת הקודש במשפחה.

הדורות האחרונים ראו בקיבוע האשה במסגרת הביתית דבר כפוי ומאלץ שאין בו כדי לממש את כוחות האשה, ועל כן מרדו בתפיסה זו. אך במקומה קמה תפיסה חולנית שרואה ערך במימוש הכוח הפועל והמשעבד כדבר עליון. אנו בעלי התפיסה התורנית מאמינים שחיי החומר והיציאה למעגל העבודה הינם כלי ואמצעי לחיים תורניים, ועל כן כפי שמוצג במאמר כאשר אישה יוצאת למעגל העבודה היא אינה מתגדלת בכך. במקום שחיי המשפחה יהיו ערך עליון, השעבוד החומרי לעבודה הפך דבר מקודש, תפיסה מערבית זו נספגת בנו כמעט בכל תחומי החיים וטוענת שככל שנעבוד יותר את החומר כך יוטב לנו בחיינו ואף מוצעים לשם כך טובות הנאה למינהן אשר רק מגבות השתעבדות זו.

גם הניסיון להקביל את מעמד האשה ביהדות למעמד האשה באיסלם הינו שגוי, על פי התפיסה האסלמית האישה הינה שיפחה לכל דבר, תמורתה של אישה על פני שפחה בכך שהיא כלי ליצירת ולדות.

אמנם ביהדות כפי שמצוין במאמר, האשה כלל אינה שפחה, על אף שכחלק משימורה וייעודה של האשה בתוך הבית הטילו עליה חכמים את מטלות הבית, על מנת שתהיה עזר לבעלה. כשהאשה נצבת במסגרת הביתית ובעלה מביא לה מזונות ושאר חובותיו המוזכרים בכתובה היא מעלה ומרוממת את משפחתה לחיי קודש.

הברוך הוא ייעד לכל פרט בעולמו תפקיד ראוי התואם ליכולותיו ותכונותיו הטבעיים, זאת ניתן אף להבחין בחוש בסיסי. אך ישנם שרוצים לשבור מערכת אלוקית זו. מה נורא יהיה כאשר כבשה תמימה תבחר במקום לתת צמר וחלב, ללבוש את טלפי הזאב הטורף, כאשר תצוד את חברותיה לעדר, הרי שעיוות זה מסוכן שבעתיים מסתם זאב טורף אשר חי את חייו המקוריים.

בעבר נתפשה העוצמה הנשית כאותה אשה רבת פעלים, אשר משקימה לדאגה למשפחתה ולכל צרכיהם, בני ביתה תמיד הסתכלו עליה בהערצה ואף אנו מהללים את פעליה בכל ערב שבת בפסוקי ה'אשת חיל' אשר חיבר שלמה המלך. ובדרך זו האשה גם יכולה למצות שאר תחומי ענייניה וחברתה תוך שהיא שומרת על צניעות ביתה.

אנו תפילה שנשוב לחיות חיים אלוקיים אשר הם המיועדים לנו.

יותר משחמורה ההשקפה האינדיבידואליסטית-תהומית המוזכרת לכשעצמה, חמור הניסיון של רבנים לאשר ולאמץ השקפה זו. ובימינו נוצר קונפליקט בין מה שהתורה אומרת למה שהיא מקיימת. הפסיקה המסורתית עודנה אומרת שהבעל הוא הישות הממונית המפרנס והחייב בכתובת האשה ומזונות הילדים. לעומתה, פסקי הדין הרבניים כפויים להשקפה המודרנית שהאישה הינה ישות נפרדת ועצמאית שלא משוקללת במבנה אחד.

על מגמת פסיקת התורה והשקפתה להיות חד משמעית. היא אינה יכולה לטעון מחד גיסא שדין המשפחה הוא אותו דין ולקיים מבנה המושטת על הכתובה כמו בדורות עבר, ומאידך לטעון שדין זה אינו רלוונטי או מודרני או הגון וללכת בדרכים עקלקלות ועקיפות בניגוד להשקפת התורה ולנתק את קשרי הממון בין האשה ובעלה. דואליות זו סותרת, ויוצרת טרוניה כלפי התורה אשר מלבה את הכעס והמצוקה בקרב בעיקר מי שאינו שומר תורה ומצוות.

התורה צריכה להיות מכוונת מטרה וכנה עם אמונתה, ולא להכנע לשיקולים זרים. כיום בתי הדין משמשים הידיים המוציאות לפועל של השקפה זרה היוצרת איבה. כל עוד בתי הדין יתמידו במצב זה, היאוש והאכזבה רק יעמיקו. על התורה ללכת בעוז ובגאון באמיתתה וכך תוכל להשכין שלום. נברך את ישראל שירכו שלום יאהבו שלום וירדפו שלום.

ברייטא כתובות מז:

“תנו רבנן תיקנו מזונותיה תחת מעשה ידיה”

הקדמה לתוס’

גמרא כתובות נח :

“אמר רב הונא אמר רב יכולה אשה לומר לבעלה איני ניוזנת ואיני עושה קסבר כי תקינו רבנן מזוני עיקר ומעשה ידיה משום איבה וכי אמרה איני ניוזנת ואיני עושה הרשות בידה מיתיבי תקנו מזונות תחת מעשה ידיה אימא תקנו מעשה ידיה תחת מזונות”

מדברי רב הונא עולה כי התקנה לטובת האשה ואם רוצה יכולה האשה לומר איני ניוזנית ואיני עושה. ותזון עצמה ממעשה ידיה.

מז: תוד”ה תיקנו מזונות תחת מעשה ידיה -

“בפ’ אע”פ (לקמן נח: ושם) דקאמר רב הונא יכולה אשה שתאמר לבעלה איני ניוזנית ואיני עושה קסבר כי תקינו רבנן מזוני עיקר כו’ ופריך מהכא ומשני אימא תקנו מעשה ידיה תחת מזונות והשתא ריש לקיש דפליג עליה התם ואמר מעשה ידיה עיקר אינו מגיה ברייתא דהכא אלא שונה תיקנו מזונות תחת מעשה ידיה ולכאורה לדידיה יכול הבעל לומר לאשתו צאי מעשה ידיך למזונותיך ואע”ג דלא ספקה כיון דקסבר דמעשה ידיה עיקר אבל אי אפשר לומר כן כדמוכח בריש המדיר (לקמן דף ע:) ובפ”ק דגיטין (דף יב.) דבלא ספקה חייב לזונה וצ”ל דלא אמר ריש לקיש דמעשה ידיה עיקר אלא לענין שאינה יכולה לומר איני ניוזנית ואיני עושה:”

ריש לקיש חולק על רב הונא, לסברתו מעשה ידי האשה עיקר התקנה ונתקנה לטובת הבעל, ויכול הבעל לומר “צאי מעשה ידיך במזונותיך”. התוספות מסיק שזה לא יתכן, שכן בגיטין אמרו שבלא ספקה חייב לזונה.

ומישיב התוספות שיש לומר שהתקנה נתקנה בצורה הדדית, והבעל יכול לומר "צאי מעשה ידיך למזונותיך" רק אם האשה יכולה לספק צרכה.

בהמשך מופיעה משנה אשר מפרטת את המלאכות אשר עושה ברשות בעלה משנה נט:

"מתני' ואלו מלאכות שהאשה עושה לבעלה:
 טוחנת ואופה ומכבסת מבשלת ומניקה את בנה מצעת לו המטה
 ועושה בצמר
 הכניסה לו שפחה אחת לא טוחנת ולא אופה ולא מכבסת
 שתים אין מבשלת ואין מניקה את בנה
 שלש אין מצעת לו המטה ואין עושה בצמר
 ארבע יושבת בקתדרא
 רבי אליעזר אומר אפי' הכניסה לו מאה שפחות כופה לעשות בצמר
 שהבטלה מביאה לידי זימה
 רשב"ג אומר אף המדיר את אשתו מלעשות מלאכה יוציא ויתן כתובה
 שהבטלה מביאה לידי שיעמום:"

א. תוספתא ה' ג'

"מלאכות שהאשה עושה לבעלה שבעה גופי [מלאכה] מנו והשאר לא הוצרכו לימנות... מקום שלא נהגו לעשות [א' מכל אלון] אינו יכול לכופה..."

ב. שלטי הגיבורים אות ב

"ירושלמי ז' גופי מלאכות מנו חכמים והשאר לא הוצרכו למנות דפשיטא שצריכה לעשות כל צרכי הבית ולעמוד לפני בעלה לשרתו ומי" (רמב"ם) כתב וכל אלו המלאכות אין מחייבין אותה לא בכולן ולא במקצתן אא"כ יהיה דרך משפחתו ומשפחתה לעשותן אבל אם אין דרכן לעשותן אינה חייבת בהן..."

האשה ממונה לדעת שלטי הגיבורים לאו דוקא על המלאכות שנקטה המשנה, אלא כל צרכי הבית שדרכן במשפחה לעשות כן. והוא שתהיה עזר לבעלה בעבודות הבית אם נצרך.

לאור דברי הרמב"ם נראה לומר שהיום כיון שיש משפחות שיש ברשותם מדיח וכיו"ב האשה תוכל לומר שכך דרך משפחתה ולחייב בעלה במדיח או עוזרת בית כמכונת

כביסה, שפחות מצויים. ואף אם אין דרכם כן יכולה היא להכניס לו כדרך שהיתה מכנסת שפחה לבעלה.

הלכה

רמב"ם אישות י"ב ד' וכן בטור אה"ע ס"ט ד'

"ועוד תקנו חכמים שיהיו מעשה ידי האשה כנגד מזונותיה. ופדיונה כנגד אכילת פרות נכסיה. וקבורתה כנגד ירשתו לכתבתה. לפיכך אם אמרה האשה איני נזונית ואיני עושה שומעין לה ואין כופין אותה. אבל אם אמר הבעל איני זנב ואיני נוטל כלום ממעשה ידיך אין שומעין לו שמא לא יספקו לה מעשה ידיה במזונותיה. ומפני תקנה זו יחשבו המזונות מתנאי הכתבה:"

הראשונים מצאו חילוק בין ג' סוגי מלאכת האשה המופיעים בתלמוד

◆ מלאכות שהן ייחוד ומשום חיבת נישואין

כתובות סא. -

"אמר רב יצחק בר חנניא אמר רב הונא אע"פ שאמרו יושבת בקתדרא אבל מוזגת לו כוס ומצעת לו את המטה ומרחצת לו פניו ידיו ורגליו" פרש"י: "אבל מוזגת לו כוס ומצעת לו מטה. לפרוס סדין ולבדין דבר שאינו טורח ומשום דמילי דחיבה נינהו כדי שתתחבב עליו ולא דמי למצעת דמתני' דהוי דבר של טורח ובכפייה הני לא כפי לה אלא חכמים השיאוה עצה טובה להנהיג זאת בישראל: חוץ ממוזגת כוס. כל שהוא דברים של קירוב וחיבה ומביאין לידי הרגל דבר:"

פירוש המשניות לרמב"ם ה' ו'

"ואלו מלאכות שהאשה עושה לבעלה כו': בין שיש לה שפחות כפי זה המנין בין שהכניסה לו ממון שיקח מהם אלו השפחות הדין א' ומחויב עליה לעשות על כל פנים שתהיה רוחצת פניו ידיו ורגליו ומוזגת לו את הכוס ומצעת לו את המטה אפי' היו אצלה אלף שפחות לפי שאלו הענינים אינו מותר לו לאדם שישתמש לו אלא מאשתו לפי שמעיקר תורתנו אין משתמשים באשה ואין הפרש בין שפחה או זולתה בין גדולה בין קטנה..."

יש לעמוד על הדגשת החילוק שמביא הרמב"ם בין אשה לשפחה, אין האשה מחויבת באופן עקרוני לטרוח ולעבוד אלא לעשות מה שהוא משום חיבה בין הבעל לאשה, בעוד שפחה היא עוזרת בית לעסוק ולטרוח במלאכות. הבדל זה הינו מוטיב חוזר בסוגיה. ולכאורה משמע שהרמב"ם חולק על רש"י וסובר שכופים את האשה, ממה שפסק בפרק כ"א -

ז. נמצאו כל המלאכות שכל אשה עושה אותן לבעלה חמש מלאכות. טוה ורוחצת פניו ידיו ורגליו ומוזגת את הכוס ומצעת את המטה ועומדת ומשמשות בפניו...

י. כל אשה שתמנע מלעשות מלאכה מן המלאכות שהיא חייבת לעשותן כופין אותה ועושה אפלו בשוט¹.

יש שרצו לומר שדברים של חיבה היינו כגון מה שנקט רב הונא ולא דווקא, ואין נראה, שהרי לא סתם גרס רב הונא מלאכות אלה ולכן אין נראה לשנות². ויש חולקים³. וראה ריטב"א שכתב -

"א"א שלא גזרו אלא מזיגה שהוא דבר המביא לידי הרגל עבירה, אבל דברים אחרים מותר... ואחרים פירשו דמזיגת כוס אורחא דמילתא נקט, וה"ה שאר דברים... [ומיהו ע"י שינוי מותר בשאר דברים אפילו בימי נדותה], מה שאין כן במזיגת כוס".

ונראה שאף למאן דאמר לאו דוקא שלוש המלאכות שהזכיר רב הונא, עדיין היא עיקר ואין לבטל ודבר טוב הוא וראוי ומכובד. וחלילה אין לזלזל במנהג ראשונים. טור אה"ע סי' כא

"ואסור להשתמש באשה כלל בין גדולה בין קטנה בין שפחה בין משוחררת שמא יבוא לידי הרהור עבירה באיזה שימוש אמרו ברחיצת פניו ידיו ורגליו אפילו אינה נוגעת בו והצעת המטה בפניו ומזיגת הכוס שאין עושה לאיש דברים אלו אלא אשתו לבד"

1 ראה רשב"א שלא גרס ברש"י שלא כופה, וכן תוס' ריש ד: , ראש סי' כג' הגה"ה, ר"ן וטור סי' פ' שנקט לשון 'ראוי לאשה'

2 ומ"ש רש"י "כל שהוא דברים של קירוב וחיבה" משמע שזו חומרה שהזהירו ואין לפרוץ גדר וראה תור"ה 'מחלפא', רא"ש סי' כד', ירושל' פי"א ה"א ועוד.

3 ראה לשון ריאז בשלטי גיבורים ורא"ש סי' כג' הגה"ה.

וראה עוד בזה ב'בית יוסף' במקום שיצא כנגד אותם שרצו למצוא היתרים שונים לשפחות לרחוץ אנשים במרחץ ציבורי וכתב

”ואני אומר נשתקע הדבר ולא נאמר ודבר זה אסור להעלותו על לב ואין ספק אצלי שאיזה תלמיד טועה כתב כן מעצמו ותלה הדבר ברבו”

◆ מלאכות שהן צרכי הבית

”יש מלאכות אחרות שהאשה עושה לבעלה בזמן שהן עניים ואלו הן. אופה הפת בתנור, ועזרא תקן שתהיה אשה משכמת ואופה כדי שתהיה הפת מצויה לעניים. ומבשלת את התבשילין. ומכבסת את הבגדים. ומיניקה את בנה. ונותנת תבן לפני בהמתו אבל לא לפני בקרו. ומטחנת. כיצד מטחנת. יושבת ברחים ומשמרת הקמח ואינה טוחנת. או מחמרת אחר הבהמה כדי שלא יבטלו הרחים. ואם היה דרךן לטחן ברחים של יד טוחנת:” (רמב”ם אישות כא ה)

”יש מלאכות שהאשה עושה לבעלה בזמן שהם עניים, ואלו הם: מטחנת, ואופה, ומכבסת, ומבשלת, ומיניקה את בנה, ונותנת תבן לפני בהמתו, אבל לא לפני בקרו” (שו”ע פו)

וכאמור מלאכות אלו לאו דוקא אלא כל מלאכות הבית, ובזמן שאין ביד האשה להכניס שפחה והם עניים מלאכות הבית נשארות תחת אחריותה לטרוח בהן.

◆ שאר מלאכותיה

המשנה מנתה עושה בצמר כחלק ממטלות האשה. האם כוונתה צמר דווקא או מעין זה. הראשונים האריכו בדבריהם וע”כ בסוגיה זו נרחיב יותר. וכן, כיון שכיום נשים רבות יוצאות למעגל העבודה נשאל – מה הדין במלאכות אלו שהאשה עושה בימינו?

אלמנה משבחת נכסים

יש שרצו להסיק מסוגית אלמנה שהשביחה נכסים, שאינה מחויבת בכך, אי נחשב מעשה ידיה שלעצמה או ליתומים כן על אשה עם בעלה.

טור צ”ה, ז’ אלמנה שהשביחה קרקע

”כתב רשב”ם אלמנה שניזונה מן היתומים והניח בעלה קרקע והשביחתו כיון שמעשה ידיה שלהן כל השבח שלהן אפילו שכר טרחה אינה נוטלת והראב”ד פירש אע”פ שהיא ניזונת אין השבח שהשביחה הקרקע שלהן

שלא אמרו מעשה ידיה שלהן אלא במעשה ידיה הקבועים כגון טווה או אורגת אבל במלאכה אחרת שאין דרכה בכך לא כיון שאינם יכולים לשנותה לאותה מלאכה אם עשתה הרי היא לעצמה"

אלמנה שנונית מהיתומים והשביחה נכסים מחלוקת רשב"ם ראב"ד כיצד לדון השבח :

רשב"ם- כיון שמעשה ידיה ליתומים השבח שלהם ואין לה אף שכר טרחה.

ראב"ד- כיון שאינם יכולים לשנותה למלאכה אחרת אין השבח שלהם אלא טווה או אורגת, אבל כל שאין דרכה בכך לא.

לשיטות רשב"ם וראב"ד הצטרפו ראשונים נוספים (קיצור דברי הראשונים הבאים בסוף המאמר)

* הראב"ד והרשב"א הסכימו שיש מלאכות שאין האשה חייבת ליתומים כגון השבחת נכסים ועל כן הם לעצמה.

וכבר תירץ על דבריהם המאירי בזה.

* השו"ע ורמ"א פסקו שיש לאלמנה דין של יורד בנכסי אחר.

* ברא"ש נפל ספק מה סברתו, אי הווי מעשה ידיים או שדינה יורד בנכסי אחר⁴.

* ר"ח רשב"ם ריטב"א מאירי ר"י ריא"ז רי"ד הטור ויש להוסיף את רבינו פרץ ועוד ראשונים המובאים קודם תשובת הרשב"א⁵ סוברים שאף מלאכות אלו בכלל מעשה ידיה ודינם ליתומים וכל שכן לבעל.

מורדת סג.

מחלוקת עקרונית נוספת, הנוגעת לשאלה מה נחשב מעשה ידי האשה אשר נתקנו לבעלה, נידונה גבי מורדת סג.-

"מורדת ממאי רב הונא אמר מתשמיש המטה ר' יוסי ברבי חנינא אמר ממלאכה".

ולמסקנה דגמרא -

"מתשמיש כולי עלמא לא פליגי דהויא מורדת כי פליגי ממלאכה מר סבר ממלאכה לא הויא מורדת ומר סבר ממלאכה נמי הויא מורדת"

4 4 יש להעיר שעצם 'דין יורד בנכסי אחר' שייך באלמנה ויתומים, אבל אשה שעושה מלאכות למאן דאמר שאינה חייבת בהן, על מה ידונו אותה גזלנית. וראה בהמשך.

נביא מסקנת דברי הראשונים (קיצור דברי הראשונים הבאים בסוף המאמר)

הראב"ד והרשב"א סוברים בניגוד לשאר הראשונים שיש לאשה דין מורדת ממלאכה, ושדין מורדת ממלאכה הוא דוקא ממלאכות הבית, אבל ממלאכת הצמר יכולה לפטור עצמה באמרה 'איני נזונת ואיני עושה'.

שמה יש להסיק שסוגיה דמורדת היא שורש סברת הראב"ד והרשב"א. שכיון שיש מלאכות שאשה אינה חייבת בהן (כגון מלאכת צמר) כיון שיכולה לומר 'איני נזונת ואיני עושה', אם כן שאר מלאכות שאינה חייבת בהן אם תעשה יהיה לעצמה. וכל זה כיון שקשה היה לראב"ד איך תוכל אשה לפטור עצמה מכל מלאכה באומרה 'איני נזונת ואיני עושה'. ולמסקנא איפכא מסתברא שבמקום להחמיר עליה לחייבה לעבוד, הקל עליה וזיכה בחלק ממעשה ידיה. ויבואר בהמשך בסייעתא דשמיא.

ועל כל פנים נפסק להלכה שמורדת היא מתשמיש דוקא ולא כשיטה זו.

בתשובה שדך המהרי"ט, הוא נוגע בסוגיה על נשים עסקניות שמביאות פרנסה לביתן והן מכלכלות בעליהן. תחילה דן המהרי"ט, גבי אם לא היתה האשה ניזונת מבעלה מעולם, אי צריכה לומר 'איני ניזונת ואיני עושה', ומעלה שכיון שהבעל אינו זנה אין הוא זוכה במעשה ידיה של האשה מלכתחילה ועל כן אינה צריכה אפילו להתנות, והביא ראייה מדברי הרמב"ן -

"גבי אלמנה ששהתה עשר שנים וכו' שאם לא נתן לאשתו מזונות ועשתה ואכלה אפילו שהותירה אין לבעלה עליה כלום".

ומשמע דפשיטה ליה למהרי"ט דהווי פרנסה זו בגדר מעשה ידיה.

עוד הסתפק בדבר מי שהיתה ניזונת מבעלה ולאחר מכן הפסיק לזונה, וסובר שכיון שהיא המשיכה מכוח מה שפרנסה בעלה כל מה שמוסיפה בטל. טעם נוסף, כיון דאיכא 'ריוח ביתא' דמסתמא מוותרת.

לכן נראה אף בימינו שאשה שהיא עשירה והכניסה נכסיה בכתובתה דינם כנכסי צאן ברזל ומה שתוסיף בעבודתה בימי נישואיה יחשבו מעשה ידיה לכל דבר שדינם לבעלה. וזה כל עוד הבעל מקיים מה שמוטל עליו בכתובה. שהרי אין הדבר תלוי בכוח האשה להתפרנס, אלא במילוי האיש חובתו בפרנסת אשתו.

יש שרצו לדון מלאכות אלה שבימינו כהעדפה שע"י הדחק.

העדפה ע"י הדחק

גמרא סו.

"מציאת האשה לבעלה רבי עקיבא אומר לעצמה והא כי אתא רבין אמר רבי יוחנן בהעדפה שלא על ידי הדחק כולי עלמא לא פליגי דבעל הוי כי פליגי בהעדפה שעל ידי הדחק תנא קמא סבר לבעלה ורבי עקיבא סבר לעצמה אמר רב פפא מציאתה כהעדפה שעל ידי הדחק דמי פלוגתא דרבי עקיבא ורבנן בעי רב פפא עשתה לו שתיים בבת אחת מהו בעי רבינא שלשה או ד' בבת אחת מהו תיקו:"

תחילה נקטה הגמרא שמציאת אישה היא ככל העדפה למסקנה הגמרא נוקטת שזו העדפה ע"י הדחק בה נחלקו ר"ע ורבנן (ר"ע- לעצמה, רבנן- לבעלה).

רב פפא מוסיף לשאול מה הגדר כשאשה עושה מספר מלאכות במקביל

יש שרצו לומר שכאשר האשה עוסקת במלאכה שאינה מחוייבת בה לא נחשב הדבר כהעדפה בעלמא דזוכה בה הבעל אלא כ"העדפה שעל ידי הדחק", ותלוי הדבר במחלוקתם. והרי בהכרעת ההלכה בדין "העדפה שעל ידי הדחק" מצינו פלוגתא בין הפוסקים:

רבינו חננאל - (שם) פסק כרבי עקיבא, דכיון שדחקה עצמה יותר מכפי הרגילות - המותר שלה.

רב האי גאון - פסק דהלכה כת"ק דהמותר לבעל, וכדבריו ברמב"ם (הל, אישות פכ"א הל, ב): "דחקה עצמה ועשתה יתר מן הראוי לה - המותר לבעל".

הרא"ש לכאורה לא הכריע בדין העדפה שעל ידי הדחק וכן בפסקי הראש והטור סי' צה. אמנם לפי מה שכתב הטור סי' פד בדין מציאה שלבעלה, נראה לי לומר, שכיון שדין העדפה על ידי הדחק ודין מציאה אחד הרי שלבעלה.

ועוד שכתב בשם הרא"ש שדקדק על דברי הרמ"ה דבאינה נזונת מבעלה דווקא, דין המציאה לעצמה -

"לא דק דלא משכחת אינה נזונת אלא באומרת... וכיון שהרשות בידם לומר כן הוי כניזונת ומציאתה לבעלה".

וכן גבי השו"ע. עוד ראה טוש"ע סי' ע ס"א שכך משמע.

המשך דברי הרשב"א ב"ב קמד.

"וא"ת כל שהיא נזונת משל יתומים על כרחין אפי' אמרה ראו כל שהשביחה ליתומים הוא, כדתנן "מעשה ידיה שלהן" אני אומר אם לדין יש

תשובה, שהרי אין האשה חייבת לטרוח לסתור ולבנות ולעקור ולנטוע ולא להשכיר כלום ולא להתעסק ברבית, אלא לעשות בצמר הקצבה השנויה במשנתנו, ואם רצה הבעל לשנותה למלאכה אחרת אינו רשאי, שאינה אצלו כשפחתו הכנענית שיכול לשנותה לכל מלאכה ולפיכך מציאתה לרבה, מה שאין כן במציאת האשה דמן הדין מציאתה לעצמה אלא שתקנו שתהא לבעלה משום איבה... וכיון שכן אם הרויחה או השביחה בנכסים למה אנו דנין שבח וריוח זה כמעשה ידיה להיות ליתומים... הגע עצמך אילו היו לה נכסי מלוג וטרחה ונשאה ונתנה בה ונתנה אותן ברבית ונטעה ובנתה, הנאמר שיהא אותו שבח ליתומים מדין מעשה ידיה."

מהרשב"א משמע שסבור אם כן, שמעשה ידיה שאינם צמר שאשה עושה יש להם דין שונה. גבי יתומים יתכן לפרש כן את דבריו שהרי יש דברים שזכה בהם הבעל אך לא היתומים. אם רצונו לדון שבח הקרקע כמציאה (שדינה כהעדפה שעל ידי הדחק) הרי שזה תלוי במחלוקת רבינו חננאל ורב האי גאון וכמו שיתבאר בסמוך. ואם דנם כשבח נכסי מלוג הרי פירות נכסי מלוג לבעל. ואם כן יש להסתפק מה סובר הרשב"א גבי בעל. וכבר הובאה תשובת המאירי. וכן ראה בהמשך דברי ה'נתיבות משפט'.

'משנה למלך' אישות כ"א א

המשנה למלך עוסק בדיברי המהרי"ט שהבאנו.

"ודבריו קשים הם בעיני דהיאך השמיט הרב (המהרי"ט) דברי גדולי המחברים אשר נחלקו בזה כמ"ש הטא"ה בשם הראב"ד באלמנה שהשביחה הקרקע של היתומים דאע"פ שהיא ניזונת מנכסי יתומים ומעשה ידיה שלהם השבח לעצמה... וא"ת דגבי אשה עם בעלה לא נפקא לן מידי דכשתמצא לומר דאין זה בכלל מעשה ידיה דין מציאה יש לשבח זה ומציאת האשה לבעלה ולא איירי הני רבוותא ז"ל אלא גבי אלמנה דכשנאמר דאין זה השבח חשוב כמעשה ידיה זכתה האשה דמציאת האלמנה לעצמה. הא ליתא דגבי מציאת האשה עצמה פליגי רבוותא דאם אינה ניזונת כתב הרמ"ה דמציאתה לעצמה והרא"ש חלק עליו וכמ"ש הטור סימן פ"ד.

א"כ למאן דס"ל דאין זה בכלל מעשה ידיה כיון דאין הבעל זנה ממילא מציאתה לעצמה לדעת הרמ"ה שכתבתי. וכל מה שצייד הרב ז"ל בסוף דבריו לא שייכא אלא אם נחשוב שבח זה מעשה ידיה אבל למאן דיהיב ליה

דין מציאה סוף סוף הרי לא זכה בעלה ומציאתה לעצמה לדעת הרמ"ה ולא מפקינן מינה והתימה מהרב ז"ל שהעלים כל זה וצ"ע:⁷

ה'משנה למלך' מקשה על המהרי"ט איך לא חש לדברי הראב"ד והרשב"א שסוברים שדין השבח נכסים לאשה.

נראה שפשוט שאם בני הזוג חיים יחד והבעל מפרנס הדין בין אם נידון השבח כמעשה ידיה ובין אם נידון כמציאה הכל לבעל, וכן נפסק גבי מציאה ברמב"ם ובטור (סט, ג).

כל הספק הוא במקרה שהבעל לא זן את האשה ויש להסתפק אם נידון כמעשה ידיה שלעצמה או כמציאה שהרמ"ה פסק שלעצמה.

'נתיבות משפט' על 'ספר משרים' לרבינו ירוחם

על זה שכתב 'ספר משרים' -

"מציאת האשה ומעשה ידיה וירושתה לבעל ואוכל פירו' נכסי מלוג בחייה

וכן הדין בכל מה שהיא מרווחת באיזה ענין שיהיה"

הסיק ה'נתיבות משפט' דלאו דווקא המלאכות הקבועות במשנה שחייבת בהן האשה כגון צמר וכיוצא בו נחשב מעשה ידיה אלא אף אם הרוויחה בדבר אחר שאינה חייבת בו ובאיזה אופן שיהיה אף הוא בכלל מע"י שלבעלה.

ועוד הוא תמה על זה שכתב רבינו ירוחם בחלק י"א דברי הרשב"א גבי אלמנה שהשביחה בנכסי יתומים, דמשמע שכל מלאכה שאינה חייבת בה ואינו יכול לכופה שתעשה אותה אם עשתה הרי זה לעצמה ואינו מע"י. וכך ישב, שדעת הראב"ד והרשב"א דווקא -

"גבי יתומים דמעשה ידיה שחייבת להם הוא שלהם תחת מזונות אבל לא מציאתה וגם לא העדפה דהוי כמציאתה... ומשום הכי סבירא ליה דאם השביחה בקרקע או הרוויחה במעות או בסחורה וכן כל כיוצא בזה אין זה בכלל מעשה ידיה כיון שאינה חייבת בכך אלא דמי למציאה או להעדפה שהיא לעצמה אבל גבי בעל דהעדפה ומציאה לבעל לא עדיף ריוח זה מהעדפה ומציאה דכולהו של בעל".

7 ראה נספח הרחבה

8 נתיב כ"ג ח"ה

ומוסיף -

"ואף על גב דהרשב"א בתוך דבריו הזכיר בעל וכתב שאין הבעל יכול לשנותה למלאכה אחרת טעמא דמלתא קאמר וכו'".

וכך ישב קושיתו גם על רבינו ירוחם.

וכך יישב את קושיית ה'משנה למלך' שהובאה על מהרי"ט איך לא הביא דברי הרשב"א, וכך תירץ ה'גתיות משפט' -

"וכפי הנראה שכן דעת מורי (מהרי"ט) הרב ז"ל שכתב בספרו ח"ג סימן ס"ח על נשים הגבירות... כנראה דפשיטא ליה לרב ז"ל שריוח זה הוא בכלל מעשה ידיה ולא נסתפק אלא אי חשיב כאומרת איני נזונת ואיני עושה וסתמו כפירושו או לא ודבר תימה הוא היכי אשתמיטתיה בתרין אריותא הראב"ד והרשב"א סבירה להו ששבח זה אין בכלל מעשה ידים אלא שנראה לעניות דעתי דמשמע ליה לרב ז"ל שלא אמרו כן אלא לגבי יתומים⁹ כדכתבינא וגם צריך לומר דמשמע ליה לרב ז"ל דלגבי בעל לא דמי ריוח זה למציאה דאם כן אפילו באינה נזונת סבירא ליה להראש דמציאתה לבעל אלא משמע ליה לרב דטפי דמי ריוח זה להעדפה שהוא בכלל מעשה ידיה"

שו"ת רב פעלים¹⁰

דן במעשה שאשה בשם קמירה אשר טוענת שקנתה חצר ממעשה ידיה בעוד בעלה בחייו. ובמותו בא בעל חוב לגבות ממנה בית זה שקנתה והורשה לבניה.

ויישב הבא"ח על פי דברי המהרי"ט שהבאנו ופסק מדבריו, שכשאשה שהיא זו שטורחת בפרנסת הבית ובעלה לא מעלה לה מזונות ולא מעה כסף, אף על פי שלא אמרה איני ניזונת ואיני עושה הרי מותר הרווח שלה.

אולם, מסייג שאם היה הבעל זן והייתה פרנסה ממנו הבעל זוכה בכל מה שתוסיף. עוד הביא דברי המהר"ם מינץ¹¹ לגבי אשה ושמה ורמט, שקנתה צעיפים משכר שעבדה, וטען בעלה כנגדה "מה שקנתה אשה קנה בעלה".

9 ראה בנספח הרחבות שמהרי"ט דן בדברי הרשב"א אבל דווקא בסוגיה של יתומים ואלמנה.

10 ח"ב אה"ע סי' ט"ו

11 שו"ת המהר"ם מינץ סי' י"ז דף ט"ו ע"ג

והעלה כי כל מה שהאשה מרוויחה בשכר שעבודה הוא שלה ואינה צריכה ליתן לבעל אותה העדפה.

וז"ל -

"נראה דנקרא העדפה ע"י הדחק ואם בעלה לא נתן לה מעה כסף הוי העדפה שלה לכ"ע".

ואף שבמקרה שהביא המהר"ם מינץ אין נפקא מינה אם העדפה זו על ידי הדחק או לא כי שם ממילא בעלה של ורמט לא זנה, כתב המהר"ם שזו העדפה על ידי הדחק. ורק לגבי אם לא היתה נזונת הכריע שלעצמה.

ב"ח אה"ע סי' פ' ד"ה "דחקה ועשתה"

"...ולפי עניות דעתי נראה דהכי נקטינן שלא להוציא שום העדפה על ידי הדחק מיד האשה וכן נוהגין במדינות אלו ויש לו יסוד ע"פ דעת ר"ח והרא"ש ודלא כמ"ש בש"ע כסתם כדברי הרמב"ם"

פסק הב"ח כאן כר"ח, ולא ביאר לנו האם מלאכותיה של האשה בימינו נחשב על ידי הדחק או לא. ונראה שנקט שהן עשתה בלילה והן עשתה ב' וג' והן העדיפה ממשקל ה' סלעים נחשב העדפה ע"י הדחק ולעצמה.

טענת 'קים לי'

כתב ב'חלקת מחוקק' בדין 'העדפה ע"י הדחק' -

"והרא"ש לא הכריע ותוכל האשה לו' קים לי כמ"ד לעצמה וכתב הרב בב"ח שכן נוהגים במדינות אלו שלא להוציא מיד האשה שום העדפה שעל ידי הדחק".

יש שרצו לסמוך על טענה זו לדון מה שהאשה מתפרנסת כהעדפה שע"י הדחק וע"כ תוכל לטעון קים לי כשיטת ר"ח שלעצמה.

אמנם נל"ל שדעה זו דחוקה, שהרי הכלל בטענת 'קים לי', כתב בשו"ע חו"מ סי' כה בכללי דיני תפיסה אות כ' -

"בפלוגתא דרבוותא. דהיינו במחלוקת הפוסקים שהיו אחר חתימת הש"ס... ויכול לטעון קים לי כהנך פוסקים אפי' במיעוט הפוסקים כנגד רוב רק שצריך לראות מה עוצם כחם בחכמה ובמנין אם אין בטלים כנגד אחרים"

וראה 'פתחי תשובה' שכתב שצריך שני פוסקים דסבירא להו כן ודוקא כשאותם הפוסקים שווים בחכמה וכו'.

אמנם בנידון דידן ר"ח יחידאה בדורו שכתב שהעדפה על ידי הדחק לעצמה.

עוד יש לומר שאף לשיטת ר"ח קשה לפסוק כאן שלעצמה, שהרי ר"ח הוא ראש וראשון שהבאנו שסברתו שדין משבחת נכסים בכלל מעשה ידיה ולא העדפה. ואם כן אין במי להתלות.

ועוד שיש להביא מ"ש החזו"א¹² -

"ב"ש בשם ב"ח דמנהג שלנו שאין מוציאין מידה, ונראה דלאו מנהג רוב ישראל קאמר הב"ח שהרי לא שלח בכל גבול ישראל על זה...".

וראה באריכות שסובר שאין לפסוק כר"ע אלא כחכמים.¹³

שיטת פסק ההלכה

רמב"ם אישות כ"א, א'

"מציאת האשה ומעשה ידיה לבעלה. ומה היא עושה לו. הכל כמנהג המדינה. מקום שדרך לארג אורגת. לרקם רוקמת. לטוות צמר או פשתים טונה. ואם לא היה דרך נשי העיר לעשות, כל המלאכות האלו אינו כופה אלא לטוות הצמר בלבד. שהפשתן מזיק את הפה ואת השפתים והטויה היא המלאכה המיוחדת לנשים שנאמר (שמות לה-כה) יכל אשה חכמת לב בידיה טויה:"

נראה שהרמב"ם לא מותיר להסתפק ופסק היכא דפסק בסוגיותינו שלבעל זכאות בהן. ומזה שכתב "הכל כמנהג המדינה" נראה שכל סוג מלאכה שהאשה תעשה, לבעל יש יד ליטול, ועל כן גם המלאכות שנשים עושות בימינו בכללן.

ומזה שכתב "ואם לא היה דרך נשי העיר לעשות" פסק שאין לכוף את האשה לעשות מלאכה ויושבת בבית ובטלה, ורק יכול לכוף לעשות בצמר דווקא כמו ששינונו במשנה "כופה לעשות בצמר, שהבטלה מביאה לידי זמה".

12 סי' ע' אות ה'

13 אמנם בסוף א"ו ובא"ז חוזר בו במקצת דברים ולא ירדתי לסוף דעתו.

ואמנם יש שרצו¹⁴ להשמיט ברמב"ם ולגרוס "וְאִם הָיָה דֶרֶךְ נָשִׁי הָעֵיר לַעֲשׂוֹת כָּל הַמְּלָאכּוֹת הָאֵלוּ אֵינוֹ כּוֹפֶה אֲלָא לְטוֹוֹת הַצָּמֵר בְּלִבָּד". ואין זה נראה לי, שהרי הם התקשו לגירסתינו (שגורסת "וְאִם לֹא הָיָה דֶרֶךְ נָשִׁי הָעֵיר לַעֲשׂוֹת") איך אין מנהג לנשות העיר הרי כופין אותן לעשות בצמר או איך יתכן שאישה אינה טורחת לעשות מלאכה כלל.

ותמחה אני על דבריהם שהרי זה פשוט מדין המשנה דיושבת בקתדרא ועושה בצמר, שכשאין לאשה מלאכה, כי הכניסה שפחות דווקא אז בעלה כופה לעשות בצמר שהבטלה מביאה לידי שיעמום. ובתוספת התוספתא שהובאה לעיל "מקום שלא נהגו לעשות [א' מכל אלן] אינו יכול לכופה" וזה פשוט.

ומדבריהם יוצא שאף אם עושה מלאכה יכול לכופה בצמר, וזה אינו מסתבר ואינו מתישב עם דין המשנה, ומה עניין שאם עושה מלאכה שיכופה אף בצמר.

ועוד שנעלם מעניהם שהשולחן ערוך פסק את דברי הרמב"ם כמו שהובאו, ועוד שכן הביא הטור וכמו שאבאר בסמוך. ועוד שכך גרס ב'מגיד משנה' וכדרך זו פירש והביאו גם הבית יוסף.

ולי נראה שלא פסקו את דברי הרמב"ם כראוי, ונראה שיש לפסק כמו שהובא פה לעיל¹⁵.

עוד אין נראה שכוונת הרמב"ם שאם אין מנהג מסוים לנשות העיר לעשות, אז אותן שעושות, מעשה ידהן לעצמן. אלא כוונתו שאם היתה מלאכה שנתחדשה אף היא משועבדת לבעל ולא רק המלאכות שנשנו במשנה.

ועוד יש שרצו לומר שנקט הרמב"ם דוקא מלאכות המיוחדות לנשים, שדווקא בזה נחשב מעשה ידים, וזה אינו נראה, שהרי נקט מלאכת אריגה והרי זו מלאכת הגרדי ומצינו פעמים רבות במשנה, בגמרא ובמלאכת המשכן.

ועל כן גם אין נראה לפרש שמעשה ידיה כוונתו דווקא כמותן מלאכות שהביא הרמב"ם, שהרי פירש שהכל כמנהג המדינה, ופרש היריעה לכל מלאכה המתחדשת בקרב מדינתן. והרמב"ם עצמו נקט מלאכות שהגמרא לא נקטה שכן היה נהוג בזמנו.

ואף שהיה משמע כדבריהם ממה שכתב הרמב"ם בתשובה¹⁶ "וכל מה <שעשתה> בעת שהותה אצלו, כגון אריג ורקמה וזולתם, הוא לבעל" נראה שנקט המלאכות שהיו מצויות בזמנו, או את לשון השואל.

14 יד פשוטה, וכן הרב קאפח

15 ש'כל המלאכות האלו' מוסב על 'אינו כופה' ולא על 'דרך נשי העיר'

16 תשובות הרמב"ם 'בלאו', תשובה מד

ולאו דווקא אצלו- בביתו, שבלשונו כתב 'מקאמהא' שנראה שמשמעו מלפני בעלה, ולאו דווקא בביתו.

ועל זה הדרך נקט הטור, שתחילה כתב בסי' פ' המלאכות שחייבת בהן האשה טחינה אפיה וכו' והצמר, ובהמשך הביא שז' גופי מלאכות מנו והשאר לא הוצרכו חכמים למנות ואח"כ פירש שעל פי רוב הממון או השפחות שיש להם ממעטת ממלאכה ועל כל פנים כופה לעשות בצמר מפני השעמום, ואז הביא שמעשה ידיה של האשה הכל לפי מנהג המדינה כדברי הרמב"ם.

וכבר הראנו שדעת הטור היא כפי שפירש את דברי הרא"ש בדין השבחת נכסים שמעשה ידיה לבעלה ואף מה שהשביחה בקרקעות וכן שמציאתה לבעלה, ומזה מוכח שכן פירש דברי הרמב"ם.

סיכום הלכתי

- תקנת מזונות האשה נועדה לכוון כל בית אב בישראל במאזן הכוחות התקין בין בני זוג כה שונים.
- האיש מחויב במזונות אשתו ולא האשה במזונות בעלה.
- כל תנאי שבממון תנאו קיים, לכן ניתן לחרוג מתקנת המזונות ע"פ תנאי, וכן יכולה אשה להפקיע את תקנת המזונות, ולבחור להתפרנס בכוחות עצמה באמרה 'איני ניזונת ואיני עושה'; ולשיטת הראב"ד והרשב"א תהיה חייבת בעבודות הבית.
- על האשה מוטל לשאת חן בעיני בעלה ובכך לרומם את הקשר הביתי.
- האיש טרוד רוב שעות היום במילוי חובתו בתלמוד תורה ופרנסת הבית, באשר על כן, הטילו חכמים את מלאכת הבית על האשה על מנת לאפשר מרחב לקשר הביתי.
- הדרכת חכמים שתהיה האשה בביתה נזונת מבעלה. בימינו נולדה תפיסה שאישה מפרנסת היא סוג אישה טוב יותר ממה שחשבו בעבר. על כל פנים בדין מעשה ידיה אשר תעשה כשיוצאת להשתכר יש שלוש אפשרויות בפוסקים כיצד לדונם:
- כמעשה ידים לכל דבר אשר יהיו שייכים לבעל. וכן משמע לי מרוב הראשונים.

- לתת להם דין שונה של מעשה ידיים שהאשה אינה חייבת לעשות ועל כן לעצמה.
 - כהעדפה שעל ידי הדחק בה נחלקו אם שייכים לבעל או לאשה.
 - יש שרצו לומר שתוכל האשה לטעון 'קים לי' כשיטת מי שאומר שדין העדפה על ידי הדחק לאשה.
 - על פי סברת המהרי"ט נלמד שתקנת המזונות חלה מתוך שהאיש מקיים חובתו לזון אשתו ולא מכוח השתכרות האשה. (היא יכולה לבטל את עצם התקנה), ומשמע שבעל שלא זן אשתו מעולם - מעשה ידיה שלה.
- ועל כל פנים מכל האמור לעיל לא ראיתי סברה פשוטה לטעון שיש למעשה ידיה של אשה שכירה מחוץ לביתה דין שונה משאר מעשה ידיה.
- ירושלמי לג:

"מעשה ברבי יהושע בנו של ר"ע שנשא אשה והתנה על מנת שלא לזון ושלא לפרנס ולא עוד אלא שתהא זונתו ומפרנסתו ומלמדתו תורה וכיון שבא שני רעבון וחלקו הנכסים ביניהן התחילה קובלת עליו לחכמי ישראל אמר להן היא נאמנת עלי יותן מן הכל אמרה להן בודאי כך התניתי עמו אין אחר קניין כלום:"¹⁷

לאור המעשה המובא לפנינו, האם נאמר אומדן דעת בציבור החרדי ובאברכים שלומדים תורה שנשותיהם מפרנסותיהם, שהיכן שנהגו כך וקיבלו על עצמם מרצונן, שאף בלא שהתנא- האשה זנה ומפרנסת והבעל יושב ולומד תורה, ומעשה ידיה לבעלה ועושה כן משום 'ריוח ביתא'.

כהמשך לדיון לעמוד על עמדת התורה על נכסי המשפחה, בימינו עולה תפיסה מנוגדת שרוצה לשנות את שיטת התורה, לאור שינוי הדורות.

במאמר מתוך תחומין י"ח שדן ביחס לשליטת בני הזוג בנכסיהם מבקש מחבר המאמר לצאת מהתפיסה המסורתית שתקנו חז"ל, על פיה חלוקת הנכסים בעת גירושין נקבעת לפי הסכם הכתובה, ובמקומה להשתית את יחס הבג"ץ בבתי הדין, ועל פיה יקיימו את חלוקת נכסי בני הזוג בגירושין.

בעוד שהכתובה על פיה הסכימו בני הזוג להנשא קובעת את שווי הנכסים שתוציא עמה האשה ורק האשה (רוצה לומר שאף אם לא ייתרו נכסים הבעל עדיין חייב בכתובת

17 ואין להביא ראיה מכאן שאין בעיה שהאשה תפרנס, שת"ת שאני

אשתו) בעת גירושין, החוק במדינתנו קובע שהנכסים יחולקו בשווה ועל פי פסיקת הדיין.

תחילה עוסק מחבר המאמר אם ניתן להכיל את דין בית המשפט האזרחי במדינתנו ולפסוק על פיו בבית דין רבני מדין 'דינא דמלכותא'.

והעלה סברות שונות מדברי הרמ"א, הרשב"א, הסמ"ע ונמוק"י אשר יוצאים נחרצות כנגד התפיסה "שדינא דמלכותא" מתיר לבטל דיברי תורה על מנת לשפוט בערכאות או בערכאות העכו"ם.

ולמסקנתו טען שלא ניתן לומר בנידון חלוקת הנכסים על פי חוקי המדינה מ'דינא דמלכותא' כיון שכלל זה אינו תופס בערכאה שיפוטית אשר יכולה להשתנות מפעם לפעם.

אמנם מחבר המאמר אינו זונח שיטתו להטמיע את עקרונות הבג"ץ בתורת ישראל. במאמר מוצג דין 'הלכת השיתוף' אשר מקורו בפסק ביהמ"ש העליון והובא כאופציה חלופית על מנת להכיל שיווי חלוקת נכסי המשפחה בין בני הזוג כמקובל במשפטי הגויים. נציג חלק מעקרונות פסיקת הבג"ץ כפי שהובאו בתיק הנידון.

'הלכת שיתוף' - יצירת נורמה חברתית חדשה

מתוך פסק דין תיק בבלי

בבית המשפט העליון בשבתו כבית-משפט גבוה לצדק [7.2.94 למניינם]

לפני הנשיא מ' שמגר, המשנה לנשיא א' ברק, השופט ש' לוין

"הלכת השיתוף היא פרי יצירתו של בית המשפט. היא משתמשת בקונסטרוקציה חוזית שעניינה הסכם משתמע בין הצדדים, שלפיו הם שותפים שווים בזכויות.

המכשיר המשפטי נועד להגשים מטרה חברתית ומכוון להביא לצדק חברתי. הוא מבוסס על השוויון בין המינים וניזון מהתפיסה כי בני הזוג תורמים באופן שווה לרווחת המשפחה

הדין, כפי שנתפרש בבית המשפט העליון הוא, כי רכוש שנצבר במשך חייהם המשותפים של בני-זוג, החיים בצוותא ומקיימים משק בית משותף, הוא רכושם המשותף המתחלק בחלקים שווים, גם אם הוא רשום רק על

שם אחד מהם, והוא כל עוד אין ראיות על כך שנתגבשה ביניהם כוונה אחרת...

חזקת השיתוף בין בני-זוג היא עיקרון בדיני הקניין, שנתגבש על יסוד פסיקתו של בית המשפט העליון. כעיקרון משפטי, היא צמחה מתוך שילוב של ערך השוויון, כביטוי בתפיסה החוקתית בדרך כלל, ובחוק שיווי זכויות האשה בפרט, עם עיקריהם של דיני החוזים - ובמיוחד הכללים בדבר היווצרותם של היחסים החוזיים וגיבוש תנאיהם, ודיני היושר נוסח ישראל המבקשים לתת ביטוי קנייני צודק והוגן לזיקת שני בני הזוג לרכוש שנרכש במאמץ משותף, כל אחד בתחמו.

השיתוף אינו נוצר בבית המשפט, אלא בחיי היום-יום של בני הזוג, ומה שנפרס לפני בית המשפט הוא בגדר תוצאה אשר הדין מכיר בה ונותן לה תוקף משפטי. המשפט מעניק אפוא גושפנקא למערכת יחסים שצמחה על קרקע התפיסות הבין-אישיות, המוסריות והחברתיות.

על-פי גישתם של בתי הדין הדתיים - כפי שהם מפרשים את המשפט העברי -

זכאית האישה בגירושה לעיקר ולתוספת הכתובה. כן זכאית היא, על-פי שיקול-דעתו של בית הדין, לפיצויים

החיים המשותפים, על-פי ההלכה, אינם יוצרים כשלעצמם חזקה בדבר קיום הסכם לשיתוף. אפילו חיו בני הזוג באורח חיים תקין ובמאמץ משותף, אין בכך כדי להקים חזקה בדבר שיתוף בנכסים. על-כן, אם הנכסים רשומים על שם הבעל, הוא יזכה בהם.

המצב המשפטי הקיים גורר אחריו תופעות קשות. אחת מהן היא זו של "מירוץ סמכויות"¹⁸, ולפיה האישה מזדרזת לפנות לבית-משפט אזרחי

18 מירוץ הסמכויות

מצב החוק בישראל, שהיום עבור יהודים ישנן שתי ערכאות אשר יכולות לדון בענייני משפחה - הערכאה החילונית, בית המשפט לענייני משפחה והערכאה הדתית - בית הדין הרבני.

ישנם עניינים מרכזיים המצויים בסמכות בית הדין הרבני וישנם עניינים המצויים בסמכותו הייחודית של בית המשפט לענייני משפחה. לבית הדין הרבני סמכות ייחודית לדון בנושא גירושין. ארבעה תנאים צריכים להתקיים על מנת ליצור סמכות ייחודית לבית הדין הרבני- ענייני נישואין וגירושין, של יהודים, בישראל, אזרחי המדינה או תושביה. לבית המשפט לענייני משפחה סמכות ייחודית בתביעות כגון: תביעת אבהות, תביעה להחזרת קטין חטוף, אימוץ ילדים וכו'. לעומת זאת, ישנם עניינים המצויים בסמכות מקבילה ועל כן ניתן לדון בהם הן בבית הדין הרבני והן בבית המשפט לענייני משפחה. כך למשל נושא של החזקת ילדים,

בתביעה לשיתוף בנכסי בני הזוג, ואילו הבעל מבקש להקדים אותה בתביעת גירושין בבית הדין הרבני ועמה הוא כורך את ענייני הרכוש. במירוץ זה – אם מקדים הבעל את האישה – עשויה האישה להפסיד את מרבית זכויותיה ברכוש הנתפס על-ידי המשפט הכללי כרכוש משותף.

תוצאה זו הייתה נמנעת אילו דין "הכריכה" היה משתנה, דא עקא שדין "הכריכה" קבוע בחוק שיפוט בתי דין רבניים (נישואין וגירושין), ושינויו הוא בידי המחוקק (235ד-ה).

על-פי דיני "הכריכה" הקיימים, משנכרחה חלוקת הרכוש בתביעת הגירושין, מוסמך בית הדין הרבני – וסמכות זו ייחודית היא לו – לדון גם בחלוקת הרכוש.

הנוסחה המקובלת, שלפיה "לא הרי דיני ישראל הנדונים בבית-המשפט האזרחי כהרי דיני ישראל הנדונים בבית-הדין הדתי", אינה פותרת את השאלות נושא העתירה, שעניינן על-פי איזה דין ייקבע בבית הדין הדתי מה הרכוש העומד לחלוקה ומהן הזכויות שבדיני קניין ובדיני חיובים העומדות לחלוקה.

עניינה של העתירה אינו בהפעלת הדין העברי בבית המשפט האזרחי; עניינה בשאלה ההפוכה, והיא שאלת הפעלתו של המשפט האזרחי בבית הדין הדתי.

חוק שיווי זכויות האשה הוא חוק "מלכותי", המעגן בחקיקתה של המדינה את עקרון השוויון. הוא אינו מכוון לבתי המשפט האזרחיים בלבד. הוא חל בכל ערכאות השיפוטות בית הדין הרבני המחויב במפורש לנהוג על פיו...

הלכות שיתוף הנכסים הן דין בישראל. הן חלק ממשפט המדינה. על-כן הן חלות בכל ערכאות שיפוט בישראל וגם בבית-דין רבני. דין זה חל בבית

מזונות, מדור ועוד. "מרוץ הסמכויות" הינו מצב שבו שתי הערכאות יכולות לדון, והערכאה תהיה זאת אשר הצד המקדים בחר לדון בה. זוהי מעיין תחרות בין הצדדים ומכאן נולד המונח. לשאלה איזו ערכאה תדון בתיק מסוים עשויה להיות השפעה מכרעת על התוצאה בהליך, הדעה המקובלת היא שגבר יעדיף להתדיין בבית הדין הרבני ואילו אישה תעדיף להתדיין בבית המשפט לענייני משפחה. כך למשל אישה, לרוב, עשויה לקבל מזונות גבוהים יותר בבית המשפט לענייני משפחה. לפיכך גבר ינסה להזדרז ולהקדים את אשתו על ידי הגשת תביעה לגירושין בבית הדין הרבני, במסגרתה יכרוך את נושא מזונותיה – כלומר: צד המעוניין שהסמכות לדון בכל העניינים הכרוכים בעניין הגירושין תהיה בבית הדין הרבני, כורך את הנושאים שהוא מעוניין בהם בעת שהוא מגיש תביעת גירושין לבית הדין הרבני, ובכך הוא חוסם את דרכו של הצד השני (בדרך כלל האישה) לדון בשאלות אלה בבית המשפט.

הדין הרבני לא משום שחוק כנסת קובע זאת במפורש, אלא משום שהלכה פסוקה של בית המשפט העליון היא דין בישראל.

לא די שבפסיקת הבג"ץ הם חורטים על נס עקירת דיני ישראל קדושים והולכתם בשבילי זרים, חובר אליהם מחבר המאמר ומחזק טענותיהם כי 'הלכת השיתוף' מעוגנת כביכול במנהגי ישראל כבר מקדמת דנא.

כתב תנאים (המשך מתוך המאמר)

"הלכת השיתוף אינה יצירה יש מאין אלא יש בה הרחבה של מצב קיים ושל אומדנא שבדעת בני אדם... אפשר למצוא לזה מקור בכתב "התנאים" המקובל, הנערך בדרך כלל במשפחות שומרות מצוות. בשטר זה מתחייבים הצדדים זה לזה וזו לזה: "וישלטו בנכסיהון שוה בשוה, ואל יבריחו ואל יעלימו לא זה מזו ולא זו מזה, כי אם ידורו באהבה וחיבה." בהסתמך על פסיקה זו בכתב התנאים הטיל המהרי"ק¹⁹ חרם על בעל שהבריח נכסים מאשתו...

אמנם המהרי"ק אינו מדבר על הקנאת בעלות לאשה בנכסי הבעל, אלא רק על איסור הברחה. אבל מדבריו עולה לפחות הקביעה כי יש ללכת אחר אומדנא ביחס לשליטה בנכסים ואיסור הברחה...

בשו"ת מהרש"ם²⁰... "ואפשר שבזמן הש"ס ושו"ע לא נהגו לכתוב כן, משא"כ בזמן הזה. ואף שאין בידינו לחדש דבר זה, דבעשירה גדולה ונדרה לפי ערך עושרה - ובפרט שכבר קיימה דבריה ונתנה - דודאי מעשיה קיימים, ואין להוציא מיד המוחזק. דבזה לכו"ע מועיל תנאי ד'ישלטו בנכסיהון שוה בשוה'." הרי לנו ששלטת בני הזוג בנכסים משתנה מתקופה לתקופה.

ותמה אני על דבריו איך תלה מנהג בקהילות אשכנזיות מסוימות על מנת להוכיח שניתן לשנות דין תורה בכל תפוצות ישראל.

ולעיקר טענתו, אף שלא רצה להוכיח מכאן שראיה ברורה שנשתנה הדין, אלא רק שיש אפשרות בשינוי שליטת בני הזוג בנכסיהם, זה אינו נראה לי, שהרי ידוע כי "תנאי שבממון תנאו קיים", אם כן המציאות לא השתנתה, ויחס התורה לנכסי המשפחה נשאר בעינו, אלא שדין זה מדינא דגמרא שיכולים להתנות, וחלילה אין שינוי בתורה ואין כאן מה לחדש.

ועל זה דיבר המהר"ק. ופשוט שבעודם חיים יחד, הנכסים הם לטובת הבית ולא יכול הבעל להעלים כשם שהיא אינה יכולה להעלים, ורק לה תיקנו כתובה, נכסי צאן ברזל שיש עליהם אחריות וכתובים בכתובה ונכסי מלוג ששוים שייך לה וחוזרים אליה בגירושין.

ועוד שהתעלם מדברי המהרש"ם שכתב בפירושו "שאינן בידינו לחדש דבר זה" ורק פסק בדיעבד לאור המציאות ובמתנה זו ספציפית.

ועוד, שלא הביא דברי מי שחולק על הטענה שתנאים אלו דינם תנאי ממש:

מהרש"ם²¹

"הנה בשו"ת טטו"ד מ"ג סימן קפ"א העיר השואל דבזה הזמן שכותבין וישלטו בנכסיהון שוה בשוה יש רשות להנשים ליתן צדקה והוא דחה דבריו בשתי ידיים דלשון זה הוא שופרא דשטרא ולשון ברכה לבד ולא דרך תנאי ועוד דאפשר דקאי על נכסי מלוג שלה..."

מביא המהרש"ם בשם שו"ת טוב טעם ודעת שנוסח התנאים לא מדבר על שינוי היחסים בנכסים.

וכן בספר 'נטעי גבריא' פרק כח העלה שמנהג זה אין לו תוקף של תנאי, אלא שבח בעלמא.

ומכל האמור משמע שחלילה לומר שיהיה שינוי בעמדת התורה מתקופה לתקופה. בהמשך לאחר שזנח שיטתו לתלות את 'הלכת השיתוף' ב'דינא דמלכותא' הגה רעיון חדש לתלות מרות הבג"ץ כאומדן דעת ומנהג.

ולנו היה לדון בזה ולהביא הדעות הסוברות שאין לומר 'מנהג המדינה דין הוא' ובטח לא על פני דברי תורה. אך כיון שלא באנו לדון בדין 'דינא דמלכותא' לא נאריך בזה, ובבואנו לדון בדבריו נשיב רק באופן העקרוני על הגישה לדון דין שעוקר דיני תורה.

ואף שהביא בדבריו דברי הרשב"א החריפים כנגד נטישת דיני התורה לטובת ערכאות גויים השמיטם כאן כלא היו וחגרה התורה הקדושה שק.

רשב"א²²

"מכל מקום לנהוג כן מפני שהוא משפט גויים באמת נראה לי שאסור, לפי שהוא מחקה את הגויים. וזהו שהזהירה תורה 'לפניהם' ולא לפני גויים,

21 שו"ת מהרש"ם ח"א סי' מה

22 ח"ו סי' רנד

ואע"פ ששניהם רוצים בכך והוא דבר שבממוץ. שלא הניחה תורה את העם שהוא לנחלה לו על רצונם שייקרו את חקות הגויים ודיניהם. ולא עוד, אלא אפי' לעמוד לפנייהם לדין, אפי' בדבר שדיניהם כדין ישראל ... חלילה, לא תהיה כזאת בישראל ח"ו, שמא תחגור התורה עליה שק."

ניתן לצרף בזה דברי הרב ליאור שליט"א. שאין לקבל כל חוק במערכת המשפט ולהעדיפו על פני דין תורה. אלא יש לבחון פני הדברים בין כל חוק וחוק.

הרב דב ליאור שליט"א "יחס ההלכה לחוקי המדינה"²³

"אל לנו לעקור את התורה, ולהניחה בקרן זוית ולקבל עלינו חוקים חדשים, כפי שציין הב"י בשם הרשב"א חו"מ ס"ס כ"ו. אבל בודאי [ב] תחום ספציפי אפשר לקבל הסדר חוקי ומערכת משפט, וראה פתחי שובה חו"מ סי' ג ס"ק ב בשם רע"א, אך קבלת מערכת כללית של חוק חדש, אפילו אינו לקוח ממשפט זר ... מהוה סכנה לנתוקנו ממשפטנו ומקור חיותנו כאמור."

ישלימו בזה דברי הרב אליהו זצ"ל.

הרב מרדכי אליהו זצ"ל "מבט תורני על חוקי המדינה והתקנת תקנות בימינו"²⁴
 "יש אפשרות להתקין תקנות בענינים חשובים. לפני שאדגים יש להקדים. אין לתקן תקנות במגמה להשוות דינינו לדיני העכו"ם. כך אומר הרשב"א ... הרבנים צריכים להחליט מה רצוי ונחוץ לתקן, בלא לפזול לכוונים זרים לנו."

כדוגמא לתקנה שניתן לתקן בימינו כותב הרב אליהו

"הסדר ממוץ בין בני זוג, כיום יש הסדר חוקי הבנוי על איזון משאבים, היינו חלוקת רכוש בני הזוג שוה בשוה במקרה של גירושין או מות. הסדר זה נוגד את ההלכה ...

יש נשים שיוצאות בהרגשה של קיפוח, כשהכתובה אינה מכסה את החלק הראוי להן ...

יש מקום לרבנות להכנס לעובי הקורה, ובידה להציע תקנה להסדר אחר של יחסי ממוץ בין בני הזוג, שיהא תואם את המציאות וההלכה."

23 תחומין ג' עמ', 247

24 תחומין ג' עמ', 244-245

על פי הרב אליהו ראשית אין לתקן תקנה שהיא כנגד תפיסת התורה. אמנם אנו רואים שהדין מקשה בימינו על קיום אורח חיים תקין, על כן ניתן למצוא תקנה שתעלה בקנה אחד עם דין התורה.

כדוגמא אבקש לומר, שיהא ניתן לתקן סף כתובה מינימלי שכל בעל יוסיף לרשום בכל כתובה.

כך לא יהא שינוי בדין התורה המסורתית, אלה תקנה שהיא נצרכת בימינו ומתכתבת עם אמונתנו ואין אנו נזקקים לתפיסות זרות.

על כל פנים מתמיד מחבר המאמר הנידון להתפיש את 'הלכת השיתוף' כדיני ישראל.

תיק בבלי יוצר נורמה (המשך מתוך המאמר)

"מ"מ פסיקת ביהמ"ש העליון בתיק בבלי שינתה את המצב, וכפי הנראה מצב זה אינו עומד להשתנות. הייתי נוטה לומר, שממועד מתן פסק דין בבלי ואילך, יודע הבעל המצוי שאין עצה ואין תבונה ועליו לתת את מחצית רכושו לאשתו לאחר הגירושין. מפסק דין זה ואילך נוצרה אפוא אומדנא ביחס לרכוש, שמחציתו שייכת לאשה. דומני, שעם מסקנה זו יכולים בתי הדין הרבניים להסכים. ועוד: כיון שכיום ידוע לצדדים שאין מנוס מחלוקת הרכוש, וגם אם יתעקש מי מהם על כך בבי"ד רבני, אזי יכריע בכך ביהמ"ש העליון – ממילא נוהגים במקרים רבים להסכים מראש לחלוקת הרכוש לפי החוק האזרחי."

דבר גדול הוא שיש מי אשר מטה אוזן לרחשי העם וקשייו, אמנם, קשים בעיני דבריו איך לא חשש לעקור יסודות בקדושת ישראל על מנת לדבר חנף לביהמ"ש העליון במקום לחבור לשורות לוחמי הקודש בראשם עומד הרשב"א. על אחת כמה וכמה לאור פסיקת הבג"ץ בתיק בבלי בה כל חפצם היה להכריע את 'מירוץ הסמכויות' ולהשפיל עמודי תורת הקודש לחוק העכו"ם-אזרחי היונק מיסודות הרע.

אך יש לאלו הרבנים לדעת כי הם המגבים את הניתוק ועזיבת התורה. ורק שאינם מבינים את הדור ואין באמצעותם להתמודד מולו מתמודדים הם מול התורה. חלף ירידה לעומק גודל מאמרי חז"ל והעברתם כצינור לעם, מעדיפים רבנים לטשטש סוגיות חברתיות וחשובות בטענות 'כוח היתרא עדיפא', 'אומדנא', 'מנהג מדינה' וכו'. ואלו מובילים את הבלבול בבתי המשפט ובציבור החילוני. עד מתי תימלטו אתם בית המלך ותפקירו המוני העם כשבוי חרב מבלי הבן לאיזה עולם גדול במעלה זכינו להופיע, ולאן מדריכה התורה את בניה.

פסיקת הדין בבתי הדין

למעשה מדברי הדיין בר שילת עקרונות הפסיקה של בי"ד הם להכנע ע"פ רוב לשלטון הבג"ץ ולפסוק שיווי נכסים. אומנם הם אינם מסתמכים על ה'אומדנא' או 'דינא דמלכותא' שהוצגו. אלא כשיש נכסים הרשומים על שם שני בני הזוג פוסקים כדעת הרא"ש²⁵ שכתב שגילה הבעל דעתו לשתף אשתו בנכסיו ולא גרע מכל כתב שותפות אחר. (ואילו דעת הרשב"א²⁶ חולקת, וטוען שכל מה שכתב כן הבעל הוא על דרך שלום בית).

נכסים שאינם רשומים על שם שניהם בית הדין מבקש את הסכמת בני הזוג לדון על פי 'הלכת השיתוף', במידה ואחד הצדדים יסרב יאלצו בני הזוג לפנות לבית המשפט האזרחי ועל כן יודע הבעל שאין לו ברירה.

ראוי להוסיף שבית הדין יורד לא רק לנכסים הנמצאים בעין, אלא אף מחייבים את הבעל על נכסים דוגמת 'נכסי קריירה', למשל רופא מתחיל שיש לו כשרון ועתיד מזהיר, או, בעלי מקצועות חופשיים, המנהלים עסק משגשג ומצליח משלהם, בתחום עיסוקם. נכסי הקריירה משקפים, למעשה, את הגורמים העומדים מאחורי הצלחתו של העסק כגון: מוניטין אישי, תארים ודרגות מקצועיות, ואת הרווח המפיק מהם בעל העסק בדמות של כושר השתכרות. העקרון החדשני שהוביל את בהמ"ש ובי"ד הוא שהבעל (כאשר הוא זה המחזיק בנכסי הקריירה), נהנה מכושר השתכרות גבוה בהרבה מזה של האשה, יוצא אל החיים שלאחר הגירושין מנקודת זינוק טובה יותר מזו של האשה, אשר לא פיתחה קריירה משלה במהלך תקופת הנישואין.

לדעתי אין גזל גדול מזה, ומוכן שגם דין 'נכסי קריירה' מנוגדים לדין ההלכה שקובעת שאין קשר ממוני בין בני הזוג החל מהגירושין. ואני הקטן מצטרף לדברי הרשב"א שאמר במי שדן בערכאות העכו"ם מדין 'דינא דמלכותא' 'גזלן הוא, וגזלה ישיב. וחס ליה דאפי' 'גזלה ישיב רשע מיקרי'". על אף שדנים ע"פ חוקי התורה.

וחלפו השנים מאז החלו לשנות מדין התורה ולדון כהבג"ץ שיווי נכסים, ונראה שזה זמן מה שפגע זה מראה אותותיו בעם ורבים הם המתנגדים לו מכל ציבור.

אוי לו לדור שישפוט את שופטיו, אך עלי לעורר את הידוע שמא נשכח, כי תפקידו של רב הוא להעביר ולהדריך כצינור את המוני העם על פי תורת ישראל, ומתוך למדנותו יודע להתחבר למציאות ולא להיות כשופט על פי דין בלבד, אך כל מקרה לגופו ולא חלילה לבטל את תורתנו, ועל כן אין אנו המוני העם רשאים להשליך בין מיקרים ולפסוק לעצמנו.

25 שו"ת הרא"ש כלל צו אות ד

26 שו"ת הרשב"א ח"א סי' תתקנ"ז

שלא כמו בפסיקת דין פרטי בה כוללים שיקולים כאלה ואחרים על מנת למצוא עילה להתיר ולהקל בדין מסוים, עקרונות התורה מתמידים ונשארים קבועים ואין לחפש טעמים ללמוד שדין מסוים בתורה אינו רלוונטי יותר, ועל כן אין להקל ראש בניסיון לשנות תפיסות יסודיות בתורה.

”תנא תלמיד ותיק היה ביבנה שהיה מטהר את השרץ במאה וחמשים טעמים” (עירובין י”ג):

נראה לומר כי בפסיקת ההלכה צריך הבנה רחבה יותר ואף שיש היתרים שניתן להתפלפל בהם, השרץ בסופו של דבר הוא שרץ והוא מטמטם את הנפש, ואף אם נדחית שבת לצורך פיקוח נפש, לא היא נדחית. השבת נשארת בקדושתה והעוסק במצות פיקוח נפש הוא הנדחה ממנה, והיורד מארץ ישראל אף בהיתר הוא שהוקא מהארץ, והתורה נעזבה.

ואם מגמותיהם של הרבנים והדיינים הן בשם ההתחשבות ה'מוסרית' וה'הגונה', אל לה שתבוא דרך ביטול תורה אלא בזיווגה ובהצמדות אליה, כמו בפסיקת רבא ע"פ רש"י (בסוגריים) דף נא. בסוגיית 'בנין דכרין':

”ההוא יתום ויתומה דאתו לקמיה דרבא אמר להו רבא העלו ליתום בשביל יתומה (העלו ליתום מזונות יתירים שתיזון אחותו עמו) אמרי ליה רבנן לרבא והא מר הוא דאמר ממקרקעי ולא ממטלטלי בין למזוני בין לכתובה ובין לפרנסה אמר להו אילו רצה שפחה לשמשו מי לא יהיבין ליה כל שכן הכא דאיכא תרתי (אחותו ותשמשנו):

רבא לא מתעלם מהמציאות שמדובר בילדה יתומה ועל אף העובדה שההלכה קובעת שבנות לא ניזונות ממטלטלים ורק הבנים יורשים מטלטלים, מוצא רבא פתרון תורני ודרך פסיקת הלכה בנידון הנ"ל משלב יחס אנושי תורני, שכך היא תורתנו, בחדא מחתה, וכך היא תורת רבותינו הקדושים והמלומדים לאורך הדורות.

תורת ארץ ישראל

כאן נעמוד יותר על השקפת התורה על מהות האשה, ממון וקשר הנישואין, בס"ד

תחוקה לישראל / הרשל"צ הגרי"א הרצוג זצוק"ל

מכתב תגובת הרב בעניין חוק שווי – זכויות האשה – תש"י (ע"מ 58-59)

הרב הרצוג מציג תחילה השקפה טועה שהתפשטה שלאשה אין זכויות קניניות. אך טוען כי לבעל יש כח לזכות בקניינים שהאשה עושה.

2. קניניה של אשה נשואה

"אשה נשואה כשרה לקנין ולעשייה בקניניה, ואין קניניה שרכשה לפני הנישואין נפגעים ע"י קשר הנישואין". כאן יש עקירה של דין ישראל... מן התורה גם האשה הנשואה יש לה יד לקנות ולזכות במתנה ובמציאה כשם שיש לאיש, אך חכמים תיקנו תקנות שעל פיהן כח הקניין והזכייה שלה צומצם במדה ידועה.

טעות המונית נתפשטה לצערנו, שדין ישראל שולל מהאשה את הכוח לרכוש נכסים. יכולה היא לקנות ולזכות, אלא שהבעל אוכל פירות בחייה, וכשיוצאת ע"י גירושין או במיתת הבעל, הנכסים חוזרים אליה לגמרי גוף ופירות. ויש דרכים למנוע תחולת כח הבעל..."

בהמשך דברי הגרי"א הרצוג עולה כי חלילה לנו לחשוב שחכמים ז"ל תקנו את דבריהם כתקנות חול ארציות כדרך ראשי השלטונות, אלא כל דבריהם יונקים ממקור הקודש אשר בקרבם ומכוון לדעת תורה וקדושת ישראל באמת, ואף לעתיד לבוא ישבו ישראל ויחשפו את אמיתת תורתם הפנימית ולא יחקו חוקות הגויים.

בניסיון להבין מהו היסוד הרוחני והשורשי אשר הניע את חכמים ליצור תקנה זו ועיצוב המציאות בזמנם עד ימינו אנו כצידה לאורך דרך הגלות, אנסה בס"ד לעמוד בשורות הבאות. ראשית, כיון שתקנת מזונות האשה היא תנאי כתובה, כפי שמבאר הרמב"ם, עלינו לעמוד על מהות הכתובה בכלל -

"עץ פרי - כתובות" / הרב יצחק גינזבורג שליט"א -
פרק ג הכתובה בנישואין

"בנוסף לחיוב של מאתיים או מנה, יש מערכת שלמה של חיובים הדדיים בין הבעל והאשה משעת הנישואין. הרמב"ם (אישות פי"ב, ובשו"ע סי' סט) מונה עשרה דברים שהבעל חייב לאשתו - מהם ג' מהתורה, "שארה כסותה ועונתה"... ושבעה מדברי סופרים - וארבעה דברים שהאשה חייבת לבעלה.

כל חיובי הכתובה חלים גם אם בפועל לא כתבו את שטר הכתובה, שזהו תנאי בית דין (רמב"ם שם ה"ה).

הכתובה קשורה דוקא לנישואין: אין כל צורך לכתוב כתובה בשעת הקידושין..."

הרב גינזבורג מבאר כי הכתובה נועדה ליצור חיובים הדדיים, אך כמובן לא זהים כפי שניתן לראות, בחיי הנישואין. חיובים אלה כפי הבנה פשוטה נועדו ליצור דיבוק בין בני הזוג. בהערה שמובאת שם מבאר הרב כי "חיובי הבעל, וד' חיובי האשה הן בבחינת הקשר בין כנ"י לקב"ה. עוד הרב מביא את ההלכה, כי אדם לא יכול להשהות את אשתו ללא כתובה. יש לכתובה תוקף מהותי להמשך הנישואין.

בהמשך מעלה הרב גינזבורג את טעמי הכתובה, נביאם פה בקצרה (שלמות דבריו ראה דף ז-צו).

• שלא תהא קלה בעיניו להוציאה - כלומר אין אומרים שהכתובה נתקנה לטובת האשה אחר שתתגרש, אלא כדי למנוע את הגירושין.

• משום חינא - כתובות פב: (פירוש רש"י בסוגריים)

"אמר רב יהודה, בראשונה היו כותבין לכתולה מאתים ולאמנה מנה (ולא היו משעבדים נכסיהן לאחריות הכתובה), והיו מזקינין ולא היו נושאינן נשים (שלא היו רוצות לינשא להם. אמרו לכשימות או יגרש לא נמצא לגבות כלום שהיורשין יצניעו מעות של ירושה). עד שבא שמעון בן שטח ותיקן כל נכסיו אחראין לכתובה."

מהלשון "והיו מזקינים ולא נושאים נשים" נראה שיש טעם נוסף לכתובה, והוא לעודד את האשה להנשא בכך שמובטח לה בטחון כללי, תנאים טובים במקרה שהבעל ימות או יגרשה. פירוש זה עולה מדברי התוס'. הנה הטעם שלא תהא קלה בעיניו להוציאה הוא רק במקרה של גירושין.

והערוך פירש -

"שכיון שיודעת שאפילו מספק נוטלת כתובתה משמשת לבעלה ויעלת חן

בעיני בעלה ואנן בעינין שתהא נושאת חן בעיני בעלה"

סיכום דבריו נראה לי כי העיקרון בכתובה הוא החיבור והשיתוף בין בני הזוג ולא מין הקדמת תרופה למכה אם ירצו להתגרש. אלא ניסיון לגרום לביורור אמתי על הקשר ביניהם כאשר רכושם אף מוטל מנגד. אחרת למה לנו לתקן כתובה בטרם הנישואין ולמה ירדו חז"ל לחייהם, אלא כדי להאריך את חיי קדושתם המשותף. וכן נראית כוונת המאמר שהבועל ללא כתובה בעילותיו בעילת זנות (וכזה פסק הרמב"ם) שאם אין כתובה חייהם אינם למטרת קודש.

מטרת הכתובה כדבר המאחד ומאגד את בני הזוג הוא גם בחילוק התפקידים ויחסי האחריות בין בני הזוג. זה אינו רק מסמך על דעת מה יעלה בגורלם בגירושין, אלא

זה נספח שולי בתוך מסמך עקרונות שבני הזוג מסכימים לחיות על פיו. לכן קשה לי לראות איך יבטלו דברי חכמים שתיקנו דברי קודשם להגנת התא המשפחתי הרגיש ויחסי הגומלין שהם מקבילים ליחס כנסת ישראל לברוך הוא.

ב"ר פי"א ח' על הפס' "וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת יוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדְשׁ"

"דָּבָר אַחֵר, לְמַה בָּרְכוּ, רַבִּי בְּרַכְיָה וְרַבִּי דּוֹסֶתַי וְרַבִּי שְׁמוּאֵל בֶּר נַחֲמָן. ר' בְּרַכְיָה וְרַבִּי דּוֹסֶתַי אוֹמְרִים שְׁאִין לוֹ בֶּן זוּג, חֵד בְּשַׁבְּתָא תְּרִי, תִּלְתָּא אַרְבַּעַתָּא, חֲמִשָּׁא עֲרוּבְתָא, שַׁבְּתָא לִית לָהּ בֶּן זוּג. רַבִּי שְׁמוּאֵל בֶּר נַחֲמָן אָמַר שְׁאִינוּ נִדְחָה, יוֹם טוֹב נִדְחָה, יוֹם הַכַּפּוּרִים נִדְחָה, שַׁבַּת אֵינָה נִדְחִית.

תְּנִי רַבִּי שְׁמַעוֹן בֶּן יוֹחָאי, אֲמַרְהָ שַׁבַּת לְפָנֵי הַקָּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא, רְבוּנוּ שֶׁל עוֹלָם לְכַלֵּן יֵשׁ בֶּן זוּג, וְלִי אֵין בֶּן זוּג. אָמַר לָהּ הַקָּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא כְּנִסַּת יִשְׂרָאֵל הִיא בֶּן זוּגָךְ. וְכִיּוֹן שְׁעַמְדוּ יִשְׂרָאֵל לְפָנֵי הָרַי סִינִי אָמַר לָהֶם הַקָּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא זְכְרוּ הַדָּבָר שְׁאֲמַרְתִּי לְשַׁבַּת, כְּנִסַּת יִשְׂרָאֵל הִיא בֶּן זוּגָךְ, הִינּוּ דְבוּר (שמות כ, ח): זְכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבַּת לְקַדְּשׁוֹ."

בני יששכר ח"א סוף מאמר ג' – ברכת השבת

"(יג)...ושבת אין לו בן זוג, והמאמר הזה נסמך על מאמר שאמר ר' שמעון בן יוחאי לקמן [ב"ר] שאמר הקב"ה כנסת ישראל תהיה בן זוגך, ותהיה הכוונה ע"פ מ"ש בזוה"ק [ח"א קפ"ב ע"א] ברכאן לא שריין אלא באתר דדכר ונקבא אשתכחו, והשרוי בלא אשה שרוי בלא ברכה [יבמות סב:], ממילא שבת שלא היה לו בן זוג ברכו הקב"ה שיהיה מקור הברכה, והוא עפ"י מה שנאמר כי טוב בעיני י"י לברך את ישראל [במדבר כד א], נמצא הברכה הוא הטוב המשפיע את הברכה, ואמרו בזהר חדש [י"ג ע"א] מפני מה לא נאמר כי טוב בשני להורות שאין טוב אלא אחד, נמצא תבין לפי זה ברכאן לא שריין אלא באתר דדכר ונקבא אשתכחו, ושבת ברכו הקב"ה ממקור הברכה שיהיה בסגולת היום מקור הברכה הוא הטוב, ואין טוב אלא אחד, על כן אין לו בן זוג בזמן, אבל יש לו בן זוג בנפש הם נפשות ישראל המקבלים הברכה מברכת היום מקור הברכה, ועוד יתבאר אי"ה, ולפי זה יתפרש לך ויברך אלוקים את יום השביעי, שנתן בו סגולת מקור הברכה להיות שאין לו בן זוג, הבן מאוד.

ולפי זה מהראוי להבין מהו ויקדש אותו, ונראה שהוא מובן ע"פ דברי ר' שמעון בן יוחאי להלן שאמר כנ"י יהיה בן זוגך, ואמר הקב"ה לישראל

בסיני זכור את יום השבת לקדשו [שמות כ ח] הוא כענין קידושי איש ואשה שיהיו יחד לזוג, וזהו ויברך אלוקים את יום השביעי במעשה בראשית, ויקדש אותו במתן תורה.

הנה גילה לנו בעל הבני יששכר, מרן רבי צבי אלימלך שפירא זצוק"ל, על פי המדרש, כי הקב"ה נתן בידינו שתי מתנות אשר באמצעותן נוכל להשפיע עלינו ברכה ולהכנס בקדושה, והאחת מעין השניה, והן קדושת השבת וקדושת הנישואין. ועוד כתב כי הקדושה תלויה במקור הברכה.

ועתה יבואר בס"ד דבריו ביתר על פי מה שכתב הליקוטי מוהר"ן.

ליקוטי מוהר"ן ח"א - תורה סט

בתורה זו מוהר"ן מוסיף לבאר שמקור הממון מגיע לאדם לפי אשתו

" עקר הממון של האדם, בא לו על ידי בת זוגו
 כי על ידי אור נפש, מזה בא לו הממון
 הינו על ידי שמתנוצץ ומתפשט אורות מאור נפש
 אלו האורות הם בחינת הממון
 כי הממון הוא ממקום הנפש, כמבאר במקום אחר...
 על כן, על ידי בחינת הנקבה בת זוגו, שהיא בחינת הנפש אצלו
 על ידה בא לו הממון
 כי עקר הממון תלוי בה..."

על כן כאשר האדם משפיע לאשתו שפע ומוקיר אותה, הוא מעלה ומרומם אותה למעלת הקדושה.

"וזה בחינת קדושין בכסף

כי על ידי שנשלם אורה על ידי הכסף

ואין בה חסרון

על ידי זה היא מתקדשת מטמאתה, ויוצאה מבין הקליפות

ועל כן היא מקדשת ונקנית אליו על ידי הכסף הזה

כי הכסף הוא שלמות אור האשה כנ"ל

וזה לשון קדושין

שמתקדשת וממנת עצמה לצאת מן הטמאה, ולקבל קדשה על ידו

ובכל המשא ומתן שהוא נושא ונותן ומרויח

הוא משלים אורה בזה, ומקבץ נדחיה

כי הוא צריך להשלים אורה תמיד
 כי הוא בחינת הנקת האילן והענפים והפרות
 שעל ידי שהוא מיניקם ומשלימם
 על ידי זה האילן מגדל ענפים
 הינו שמתנוצץ אורה, והענפים עושים פרות כנ"ל
 וזה שנותן לה כתבה תכף אחר הקדושין, ומבטיח לה בכתבה, 'ואנא
 אפלה ואוקיר ואוזין ואפרנס יתך'
 שמבטיח לה להשלים אורה תמיד, על ידי הממון כנ"ל"

נמצא מדברי ר' נחמן כי האשה היא מקור הברכה של האיש, בה טמון הכח להעלות ולרומם את שניהם למעלת הקדושה, וזה ע"י, שהבעל שהוא בעל הכוח הממוני - הסגולי והפיזי במשפחה והוא המפרנס והמשפיע החיצון לטובת המשפחה בכך הוא מגלה את קדושת האשה ומרומם אותה ואותו. בכך שהוא מביא לה ממון שגם הממון מקורו מגיע ממקום גבוה.

והיה ראוי להאריך בזה בנוגע לברכת השבת ולתרומת המקדש וההשוואה ביניהם, איך ששלושת הקשרים האלו מקבילים ומובילים לקדושה, אך אין זה מקומו.

על כן נמצאנו למדים מדוע תקנו חכמים את יחסי הממון במשפחה להדגיש כי עיקר תפקיד המפרנס הוא על הבעל ותפקיד האשה להתענג ולקבל מבעלה וכך יחיו חיים של קדושה.

נביא עתה שתי פסקאות מדברי הראי"ה זצוק"ל בהן עולות שתי הנקודות המרכזיות שוב.

ח' קבצים / הראי"ה קוק

א' - כי תורתנו אמת ועלינו לדבוק לדרך אשר למדונו אבותינו בגודל העמקתם ואל לנו לתור בשדות זרים. ועל זאת צווחו הרשב"א וסיעת קודשו.

קובץ ב' פס' רסז

בפסקה זו מבאר הרב, כי יש שני צדדים למשפט הטוב שמגיע ממשפטי התורה והרע שמגיע מדיני העכו"ם

"כל המשפטים שהם הולכים בלא מקור אלהי יונקים ממקור הרע, וכל המשפטים האלהיים אין בהם כלום מהרע, כי אם הכל נובע ממקור הטוב

של האמת והיושר כשהוא לעצמו... כי המקור של החברה האנושית, המפורדת ללאומים לוחמים זה בזה בלא רחמים. יונק הוא עדיין ממקור הרשעה, והצורה המשפטית באה לא מהמלחמה נגד העוול בכלל, אלא מהרשעה וצרות העין נגד האיש האחר שאינו בעל אותו הרכוש, וההזדמנות הארעית שנתדמו הדינים בצורתם החיצונה, אינה יכולה לטהר את הזוהמא המקורית של נטיית הנפש שיסוד המשפט יונק ממנה.”

ב' - הסכנות העולות מטשטוש תפקידי המינים אשר נבראו בשליחות הב"ה.
קובץ א' פס' תקיד

בפסקה זו מבואר שלגבר ולאשה תפקידים שונים אשר תואמים לתכונתם הטבעית.

“...התכונה של הגבר היא בנויה לבא לאשרו ע"י הוספת תרבות ושכלול מדעי ואומנותי, והתכונה של האשה היא בנויה, להיות הולכת ומתפתחת דוקא מתוכיותה, בלא עמל של ספרים, וכל המלמד את בתו תורה כאילו מלמדה תפלות. כל קלקולי החיים באים, ועכ"פ רבים מהם, מזה שהאיש רוצה ללבוש בגדי אשה, לגדל מאליו כצמח השדה, במובן הרוחני והמעשי, והאשה חפצה ללמוד ולכבש. יבאו ימים ויכיר העולם את עוותתו, ויחזיק כל מין במדתו, ואז יהיה לנו מין אנושי, ממוזג, שהטבע הבריא כשהוא לעצמו, מצד האם, והופעת רוח הפועל והמחפש מצד האב, שניהם כללו את יופיו.”

“שְׁחֹרָה אֲנִי וְנֹאוּהָ בְּנוֹת יְרוּשָׁלַם כְּאֵהֲלֵי קֶדֶר פִּירְעוֹת שְׁלֹמָה:

אֶל-תְּרֹאוּנִי שְׂאֲנִי שְׁחֹרְחֹרֶת שְׁשֻׁזְפֹתַנִי הַשָּׁמֶשׁ בְּנֵי אֲמִי נִחְרוּ-בִי שְׁמָנִי נִטְרָה
אֶת-הַכְּרָמִים—כְּרָמֵי שְׁלִי לֹא נִטְרָתִי:”

רש"י

“שחורה אני ונאוה וגו” - אתם רעיותי אל אקל בעיניכם אף אם עזבני אישי מפני שחרות שבי כי שחורה אני על ידי שזיפת השמש ונאוה אני בחיתוך איברים נאים אם אני שחורה כאהלי קדר המשחירים מפני הגשמים שהם פרוסים תמיד במדברות קלה אני להתכבס להיות כיריעות שלמה דוגמא היא זו אומרת כנסת ישראל לאומות שחורה אני במעשי ונאה אני במעשה אבותי ואף במעשי יש מהם נאים אם יש בי עון העגל יש בי כנגדו זכות קבלת התורה וקורא לאומות בנות ירושלם על שם שהיא עתידה ליעשות

מטרפולין לכולן כמו שנבא יחזקאל (יחזקאל טז) ונתתי אתהן לך לבנות
כמו (יהושע טו) עקרון ובנותיה

"אל תראני" - אל תסתכלו בי לבזיון, "שאני שחררת" - לפי שאין שחרותי
וכיעורי ממעי אמי אלא על ידי שזיפת השמש שאותו שחרות נוח להתלבן
כשיעמוד בצל, "בני אמי נחרו בי" - הם בני מצרים שגדלתי בהם ועלו עמי
בערב רב הם נחרו בי בהסתם ופתוים עד ששמוני "נוטרה את הכרמים"
- ושם שזפתני השמש והושחרתי כלומר נתנוני ע"א אחרים וכרמי שהיה
שלי מאבותי לא נטרתי..."

יש לנו לדעת שרוחות נושבות לא תמיד מקורן בקודש, במיוחד בימינו שיש רצון לבטל
את המחיצות והגבולות בין העמים הדתות והמינים וליצור חברה מערבית כלל עולמית
אחת. רחמנא ליצלן.

ככלל נוקט ארגון אונסק"ו- ארגון החינוך, המדע והתרבות של האו"ם, באמצעים
שונים להטמיע תרבות מערבית פתוחה בעולם בכלל ובפרט בישראל. גילויים לגישה זו
אשר פועלת בחשאי ובגלוי כנורמה חדשה ומקובלת אשר הוזרקה כארס בעולם, ניתן
לראות לדוגמא בחוקי הכנסת יותר ויותר בשנים האחרונות.

לא מהיום היא החלה דרכה לפחות עשור וחצי היא נשתלת בנו באין יודעין. עלינו
להיוודע שאנטיווכוס וגזרותיו עלו מהתוהו ומאימות על היהדות יותר מתמיד. רק שהפעם
אנטיווכוס מחייך אלינו ומציג את פרסותיו הכשרות לכאורה, אך תוכו הטמא והמשוקץ
אינו גלוי לעינינו.

התרבות המערבית היא כפירה אווילית מוחלטת, שעלינו להתרחק ממנה כאש. חלילה
לרבותינו לחתום אישורים תחת פסקים וסברות שהגיעו מתרבות מרשעת ומהרסת זו,
שאינן בינה לבין מסגרת המשפחה דבר.

התחלה של משהו אחר

בדברי הבאתי כי יש לעשות אומדנא בציבור לומדי התורה שעל דעת שהאשה תפרנס
נישאו אף שלא התנו כן, כי כמוהו הם דברי אותם שרוצים ליצור אומדנא נגדית בנישואי
ישראל על דעת שהאשה שותפה בנכסי האיש, ואם אומרים אומדנא כך מה מונע מאתנו
לומר אומדנא זו בציבור יושבי בית המדרש.

ואף אני אין דעתי כן, אלא שרציתי להראות שדעת החולקים אינה לדון דין אמת אלא מסתתרים הם, וטענתם האמתית להבנתי שתקנות התורה לא מוסריות כלפי האשה והחליטו לערוך את התורה. ואין לועג לראשונים גדול מזה.

על מצוות שיש עליהן קונצנזוס בחברה, רבנים אלה יחרדו מניסיון לשנותם. אך מעמד האשה להשקפתם אינו מקובע בתורה. אם ינסו לבטל חלילה את השבת כל עולם התורה יעמוד על רגליו למשמרה, אמנם בסוגיה זו יש שטמנו ראשם בחול ויש שחברו לדעות אנטי תורניות.

לא סתם כללו חכמים תקנותיהם בשלשלת שלא ניתן להחסיר חוליה אחת ממנה, ואם תפורק- תיפרד.

לא יעלה על הדעת שחז"ל בתקופת המשנה והתלמוד שאמרו ש"אם ראשונים הם בני מלאכים או בני אנשים, ואם הם בני אנשים או כחמורים", ומי אנו אם כן, בשרשרת זו שנאמר עליהם לא מוסריים או לא מבינים את המציאות?!

התורה למדתנו שכאשר אדם נושא אשה נתבטלו מהם המחיצות הרוחניות ונהיו 'בשר אחד'. ההבדלים הקימים ביניהם הם תכונות נפשיות הבאות לידי ביטוי באופן טבעי פיזי-חומרי בגוף הארצי. לזוג תפקידים שונים המשלימים זה את זה.

ועל כן נראה לי ש"כל בת מלך כבודה פנימה" הוא עיקרון מנחה שמלווה אותנו תמיד, ולא מתוך שפלות האישה חלילה, להפך היא שמורה ומוצפנת כאוצר גנוז לבעלה אשר ממנה נובעים הברכה והשפע וממנה הכל עולה לקדושה פרטית בתוך כלל ישראל. אכן הברוך הוא סלל את הדרך לקושיות האמוניות בימינו כמוכן, אך לא כרפורמה פסיקתית תורנית חדשה אלא שעל הדור ובכוחו להבין באמת את עומק התורה, והוא המוטל עלינו, לגלות את שורשיה העמוקים של התורה ובנידון דידן-קדושת בנות עמנו. בירור עמוק זה הוא התהליך הנדרש.

הצימאון לא-ל חי שמתוכו תזכה כנסת ישראל לזיווגה והופעת קדושתה הכללית בבניין שלם בב"א. 'הישן יתחדש והחדש יתקדש' שנחזור להבנת התורה במקוריותה כימי קדם, זקנה שהיא נערה. ואז "אור חדש על ציון תכין".

משבחת נכסים

עיקר המחלוקת היא בנוגע לסוגיה בב"ב קמד. אלמנה שהשביחה נכסים-

"האשה שהשביחה נכסים השביחה - לאמצע"

שואלת הגמרא "אשה בנכסי יתמי מאי עבידתה", ומסיקה שמדובר במשנה באלמנה שיש לה חלק בירושה (לדוגמא אמר בעלה שתיטול חלק בנכסים. שכן אין האשה יורשת בעלה סתם כך) מתחילה היתה סברה שהשביחה עבור עצמה והשמיעה המשנה קמ"ל שהשביחה לאמצע.

המשך המשנה -

"אמרה ראו מה הניח לי בעלי הריני עושה ואוכלת - לעצמה"

הפעם הסברה היתה שטוב בעיני האשה שיאמרו שטורחת עבור יתומים. על כן קמ"ל שהשביחה עבור עצמה.

חספר שיטות בראשונים בהבנת הגמרא:

רשב"ם - מפרש את שאלת הגמרא "אשה בנכסי יתמי מאי עבידתה" - "או תטול כתובתה ותלך לה או תטרח קמי יתמי ותהיה ניזונת ומעשה ידיה שלהן ואין לה להשתכר בממון היורשים" ומביא בפירושו לסוגיה שכל זמן שניזונת מהיתומים - השבח ליתומים. המקור הוא מדין מעשי ידיה של האלמנה שהוא שייך ליתומים מהמשנה בכתובות צה: (ורק אם אמרה "ראו" ונתעצלו בי"ד - לעצמה).

ריטב"א ור"ח - הריטב"א מסביר את קושיית הגמרא דומה לרשב"ם "מאי עבידתה שתמחול ליתומים, דהא כאיש נכרי היא, ואפילו היא נושאת ונותנת בבית". והעמיד את קושייתנו לפי דברי ר"ח "הא דקתני גבי אשה שהשביחה לעצמה הוא [דוקא] בלא שקלא מזוני אבל שקלא מזוני לא, דהא תנן אלמנה נזונת מנכסי יתומים מעשה ידיה שלהם."

ראב"ד - דבריו הובאו בטור "כיון שאינם יכולים לשנותה למלאכה אחרת אין השבח שלהם אלא טווה או אורגת, אבל כל שאין דרכה בכך לא" (ולצערי לא זכיתי לראות שאר דבריו מה סברתו).

רשב"א - מקשה מניין ששבח הקרקע נידון בתורת מעשה ידי האשה. ובדומה לראב"ד סובר שאין מלאכות אלה בגדר מעשה ידיה. ועל כן יתכן שתהיה פטורה והכל לעצמה מדין יורד בנכסי אחר.

ועוד נראה שלכך נצרך הרשב"א להקדים לבאר את קושיית הגמרא "אשה בנכסי יתמי מאי עבידתה" אחרת מרשב"ם, וכך פירושו, שמה עניין אשה אצל נכסי יתומים או שהשביחה עבור יתומים או שיורדת לנכסיהם כגזלנית. ולמסקנה בנידון דגמרא מדובר באשה יורשת ודין המשנה לאמצע. על כן משמע לרשב"א שסתם אלמנה שירדה בנכסי יתומים יש לה דין גזלנית.

המאירי - עמד על קושיית הראב"ד והרשב"א וכך תירץ "ומכל מקום אם היתה נזונת יראה שאין שמין לה כלום, שהרי מעשה ידיה שלהם, ואעפ"י שיש מלאכות שאינה חייבת בהם, מכל מקום אם עשאתה הרי הם בכלל ידיה וכו' "

רא"ש וטור - אלמנה שהשביחה נכסים ואין לה דין יורשת והיא ניוזנת משל יתומים השבח ליתומים ואף שכר טרחא אינה נוטלת. על פי מה שביאר הטור ופירש בקיצור פסקי הרא"ש.

אבל 'הפלפולא חריפתא' חלק על דברי הטור, וסבר בדעת הראש שנוטלת שכר טרחא וידה על התחוננה. ומשמע לי כדברי הטור משום שהרא"ש לעניין ניוזנת אי מעשה ידיה ליורשים לא חלק על דין זה, אע"פ שגרס כן בלשון רשב"ם. ועוד מז"ש "דלא מצינו שעל ידי (שאמר) ראו יהא השבח לעצמו אלא למי שיש לו חלק בגוף הנכסים אבל בעל חוב ואשה בכתובתה אין להם לירד לנכסים..." משמע הלכה ליטול כתובה ואמרה ראו ונתעצלו ב"ד אין לה חלק בגוף הנכסים. וראה שלשון זו ג"כ קרובה לדברי ר"י ורי"ד.²⁷

פסקי ריא"ז²⁸

"אם לא היתה אשתו יורשתו, והשביחה הנכסים של יתומין, הרי היא אפורופייא עליהן ואין לה שום חלק עמהן, ואף אם פירשה שהיא עושה בשביל עצמה אין לה לירד בנכסי יתומין בלא רשות ב"ד הואיל ואין לה שותפות עמהן כדרך האחין."

פסקי רי"ד -

"...אינה אלא בעלת חוב לגבות מהן, וכל זמן שלא גבתה קרקע בכתובתה כל מה שמשבחת בקרקעות של יתומים הוא..."

מרדכי ור"י - מרדכי²⁹ הביא שיטת רשב"ם. עוד הביא שבדומה לרא"ש, ר"י חולק וסובר שאף אם אמרה "ראו" עדיין הנכסים בחזקת יורשים עד שישביעוה ב"ד.

(אמנם המרדכי מביא שאלה בה נסתפק הרב שמשון על שיטת רשב"ם.)

שו"ע ורמ"א - מרן גרס את השיטות השונות, אך לפי הכלל שהב"י נוקט לפי 'יש'

בתרא פסק -

27 ראה נוספת לפירוש הטור משמע מתשובת הרא"ש שכתב כלל נ' ס' ד' גבי יבם "...ובאותם ג' חדשים שהיא נזונית מעשה ידיה ליבם ככל מה שתרויח, הן במלאכה ובסרסרות ובכל דבר..."

28 פ"ט ה"ב ס"ח

29 ס' תרו

אלמנה שניזונת מן היתומים והניח בעלה קרקע והשביחתי ... בין אמרה
ראו בין לא אמרה כל השבח ליורשים ואפי' כתובה לא תגבה ממנו אלא
שנוטלת שכר טרחה וידה על התחתונה הגה וכן עיקר השבח כולו הוא של
היתומים"

דין מורדת סג.

רי"ף- פסק שדין מורדת מתשמיש ולא ממלאכה והביא ראיה מזה שאמרו "היכי
דמיא מורדת אמר אמימר דאמרה בעינא ליה ומצערנא ליה" משמע תשמיש.
השגות הראב"ד - השיג על הרי"ף וכתב שאף רב הונא מסכים שמלאכות השנויות
במשנה יש בהן דין מורדת וכל המחלוקת היא גבי מלאכת צמר.

"עוד כתב (רי"ף) בענין מורדת דמתשמיש הוא דהויא מורדת אבל ממלאכה
לא כרב הונא ודחה דברי ר' יוסי בר' חנינא דאמר אפילו ממלאכה מדאמרי'
בשמעתין היכי דמיא מורדת דאמרה בעינא ליה ומצערנא ליה אבל אמרה
מאיס עלי לא כייפינן לה. ואני בעניות דעתי איני רואה את הסיוע מכאן
לדחות דברי ר' יוסי בר' חנינא דהא אמרינן בגמ' מתשמיש כ"ע לא פליגי
דהויא מורדת כי פליגי ממלאכה... ומ"מ ממלאכה נמי הויא מורדת וכי
אמר בעינא ליה ומצערנא ליה ממלאכה פחתי לה... אלא איכא ראיה מהא
דאמר ליה רב חייא בר אשי לשמואל נדה בת תשמיש היא ושני ליה דאינו
דומה מי שיש לו וכו' ואם איתא דממלאכה הויא מורדת מאי קשיא להו
מנדה והא בת מלאכה היא ואפשר דממלאכה קאמר אלא תרוייהו סבירא
להו דממלאכה לא הויא מורדת ומיהו היכא תיסק אדעתין דאיתתא בעיא
מזונני מגברא ולא עבדה ליה שום עבידתא דלא תהוי מורדת... ואפשר
דאמר רב הונא ממלאכה לא הויא מורדת דוקא ממעשה ידיה קאמר והיא
מה שעושה לו בצמר ורב הונא לטעמיה יכולה אשה שתאמר איני ניזונת
ואיני עושה"

הראב"ד פוסק מתוך סברה איך יעלה על הדעת שדין מורדת דוקא מתשמיש אבל
ממלאכה לא, וכי יעלה על הדעת שאשה תיזון מבעלה ולא תעשה לו עבודה. ע"כ חילק
בין מלאכות הבית שחייבת ויש דין מורדת גביהן, לבין מע"י שיכולה לפטור עצמה אם
אמרה איני ניזונת ואיני עושה.

הרשב"א- נקט כשיטת הראב"ד והביא את דברי הרב אפרים דדוקא במלאכת הבית
הוי דין מורדת אך לא, במלאכת ידיה דאז יכולה לומר 'איני ניזונת ואיני עושה', שצרכי
הבית לא תלויים במזונות, וחייבת תמיד.

התוס' - חולק על שיטת הראב"ד והרשב"א, וסובר מתשמיש דוקא ולא ממלאכה, שרב הונא לשיטתיה דאמר יכולה אשה לומר לבעלה איני ניזונת ואיני עושה. שנראה לו שדין מורדת היינו כל המלאכות שבמשנה דוקא, ולא מלאכות שהן חובה כמזיגת הכוס וכו' שמלאכות אלה עושה גם כשיושבת בקתדרא וכן רש"י הוסיף שאותן מלאכות לא כופין את האשה לעשות אלא עצה טובה השיאוה רבנן (וראה תוד"ה "והצעת המיטה" ד: שסובר כרש"י). ועוד בסמוך אמרה הגמרא חולה בת מלאכה היא ואותן מלאכות אפילו חולה יכולה לעשות דאינה חולה כ"כ. סיבה נוספת, שהרי אם תעשה לו שאר מלאכות לעולם לא תעשה לעצמה ובמה תהיה נזונת.

רא"ש³⁰ - מעמיד את סברות המחלוקת דהכא עפ"י המחלוקת בנח: גבי אי יכולה אשה לומר א"נ וא"ע, שרב הונא לשיטתיה ור"י בר חנינא לשיטת ר"ל, דר"ל אמר שיכול לכופה למע"י הלכך נקראת מורדת ומוסיף דא"ת כיון שיכול לכופה למלאכה אמאי נקראת מורדת לפחות מכתובתה יכופה בשוטים י"ל דאפילו הכי היא מורדת הואיל דאינה עושה מלאכה אלא בכפיה. ועוד הביא מה שכתב הראב"ד, מדאמר ליה ר' חייא בר יוסף לשמואל נדה בת תשמיש היא אלמא דסבירא להו דדוקא מתשמיש היא מורדת.³¹

פני יהושע - הוסיף על דברי התוס' ראייה מירושל' שמפרש ז' דינרין כנגד ז' מלאכות וכו' ומימרא זו אמרה ר"י בר חנינא א"כ משמע שסובר שמורדת ממלאכה לכל מלאכות שבמשנה. ולא חילקו בין מורדת למורדת שתמיד פוחתין לה ז' די' ומימרא אצלנו בבלי מה בין מורד למורדת דאיירי רב חייא בר יוסף ושמואל נראה דקיימי אליבא דהלכתא דקי"ל הלכה כרב הונא.

הר"ן - השיב על השגתו של הראב"ד על הרי"ף שהראיה הנכונה לדברי הרי"ף מדף סד: "א"ל רב חייא בר יוסף לשמואל מה בין מורד למורדת" כלומר שמורדת פוחתין לה ז' ומורד מוסיף לה ג', ומשיבים "צא ולמד משוק של זונות מי שוכר את מי ד"א זה יצרו מבחון וזו יצרה מבפנים" והאי טעמא לא סגי אלא למורדת מתשמיש, אבל ממלאכה אדרבה צער האשה גדול יותר שאין לה מזונות ופרנסה.

ועוד הביא ירושל' (ה"ח) מה בין מורד למורדת למ"ד מורדת ממלאכה ואמרו ע"י שהיא חייבת לו ז' הוא פוחת ז' ממנה וע"י שהוא חייב לה ג' מוסיף ג', והעלו מאי כדון דא"ר יוחנן צערו של איש יותר משל אשה - כלומר שלמסקנה אינה נקראת מורדת אלא מתשמיש אבל ממלאכה לא.

"ספר הזכות" לרמב"ן - ג"כ השיג על דברי הראב"ד, דהיה לר"י בר חנינא לפרש ממעשה ידיה ולא לינקוט לשון מלאכה דסתם מלאכה כל אלו המלאכות שהאשה עושה לבעלה במשמע. ורב הונא נקט תשמיש דהוא עיקר נשואין וצערן של איש בגופו ובוודאי לאפוקי כל דין שבממון ולכך גרסה הגמרא רב הונא אמר מתשמיש דמתשמיש אין ממלאכה לא. וכן הביא תשובות הר"ן שלעיל. וסיכם שח"ו לשנות שיטת הגאונים ז"ל.

'אבני שהם' אישות כא, א

"מציאת האשה ומעשה ידיה לבעלה וכו'. עיין להרב מל"מ שהקשה להרב מהרימ"ט בח"ג סימן ס"ח דאיך לא ראה סברת הרשב"א והראב"ד דאלמנה שהשביחה הוי לעצמה וכן הקשה הרב נתיבות משפט דף קס"ה ע"ג עי"ש, וקשה דאיך לא ראו להרב מהרי"ט בעצמו בח"א סימן ג' שכתב שם באמצע התשובה דאפילו הרשב"א והראב"ד יודו היכא דהוי סתמא שהוא לאמצע ולא כתבו הם אלא היכא דפירשה ראו מה שהניח לי בעלי וכו' השתא אתי שפיר דנסתפק התם בח"ג דנדון ההיא תשובה היה סתמא ובהא ליכא סברת הרשב"א והראב"ד ואיך אישתמיט מנייהו מלכי הך תשובה שבח"א שבזה נסתלקה קושייתם וצ"ע."

זה א"נ, כיון שנראה שמהרי"ט ח"א סי' ג' דן דווקא במקרה בו עסק שהיתומים רצו להבריח הנכסים ממ"ס ע"כ נתנו אותם לאשה ולכן לא דן אותה כגזלנית. וע"ז כתב שיודו הראב"ד והרשב"א שמשבחת נכסים על הסתם השבח ליורשים.

ומכאן נראה סיוע ל'נתיבות משפט' שמהרי"ט סובר שראב"ד ורשב"א סוברים כן דווקא באלמנה ויתומים.

ועוד ראה שבחידושי הרשב"א ב"ב קמד. כתב -

"ולולי שאין משיבין את האריות הייתי אומר דאפי' ניזונת משל יתומים כל שאמרה ראו כל מה שהשביחה במטלטלין השביחה לעצמה" וכו' שאז הוי עפ"י 'האבני שהם' שדווקא "היכא דהוי סתמא שהוא לאמצע ולא כתבו הם אלא היכא דפירשה ראו".

אבל למה שכתב "ומה שהעמידו משנתינו באשה יורשת..." שכוונתו לפרש שאלת הגמרא למה חולקת האשה באמצע. הרי או שאתה חושבה טורחת ליתומים או שאתה חושבה כמתעסקת לעצמה. וכוונתו בשלא אמרה ראו א"כ שסובר שאף בלא אמרה ראו השביחה לעצמה. ותשובת 'האבני שהם' לא עולה.

ועכ"פ תרצנו דברי המהרי"ט.

שז"ל - מקור האיסור

שלמה אליהו

כתב המחבר: "אסור להוציא שכבת זרע לבטלה ועוון זה חמור מכל עוונות שבתורה" (אבן העזר סימן כג).

שאלה מתבקשת היא מהו מקורו של איסור זה? שהרי לא פירשה התורה דבר זה, ותמוה מה שכתב המחבר שעוון זה חמור מכל עוונות שבתורה?

ישנן כמה אפשרויות מאיפה איסור זה נלמד:

- בפשטות אפשר לומר שעצם המקרה עם ער ואונן מלמדנו על חומרת המעשה וכן כתב הפרי מגדים "מן התורה הוא ומבואר בתורה גבי בני יהודה ומשום הכי מחמירין ביה" (או"ח ג א"א) וכן כתב הבן יהוידע "כי איסור השחתת הזרע אינו מפורש בתורה באיסור לאו אלא רק למדו זה מן מיתת ער ואונן".
- בש"ס מפורש האיסור במסכת נידה (יג.) "תנא דבי ר' ישמעאל "לא תנאף" לא תהא בך ניאוף בין ביד בין ברגל" מכאן לכאורה משמע שהמוציא זרע עובר בלאו ד"לא תנאף" שהוא מפורש בעשרת הדברות, ואולי מכאן קיבל עוון זה את חומרתו הרבה! וכן פסק הסמ"ק ומונה את איסור זה בלא תעשה רצ"ב וזה לשונו: "שלא להשחית זרע כדכתיב "לא תנאף" לא תהנה לאף". 1
- ר"ת כתב אשה לא הוזהרה אהשחתת זרע כיוון דלא מפקדה אפריה ורביה (תוס' יבמות יב: וכן בתוס' סנהדרין נט:).
- והערוך לנר כתב "דבהשחתת הזרע איכא ג"כ משום בל תשחית" ועוד כתב שם "לדור המבול שנענשו בזה י"ל שהקב"ה ברא עולמו לשבת כדכתיב "לא תוהו בראה לשבת יצרה" בדומה למה שכתב ר"ת.
- והב"ח כתב "דאיסור הוצאת זרע לבטלה אתי מ"ונשמרת מכל דבר רע" (או"ח ג) וכן כתב האגרות משה: "והרי כל איסור ההרהור מקרא דונשמרת מכל דבר רע שדריש ר' פנחס בן יאיר בכתובות דף מ"ו הוא כדי שלא יבא לידי טומאה בלילה והיא דרשא גמורה ולא אסמכתא כדכתבו התוס' בע"ז דף כ', וא"כ כ"ש הוצאת הזרע שהוא בכלל לאו הזה".

- הפני יהושוע ועוד, סוברים שאיסור זה הוא מדרבנן.
- בעל שו"ת חסד לאלפים סובר שאיסור זה הוא בכלל גילוי עריות ויש עליו יהרג ואל יעבור.

1. קשה כי רש"י על פסוק זה כתב "אין ניאוף אלא באשת איש"

ונראה שהב"ח (אה"ע כג) מתרץ קושי זה: "נראה דהכי פירושו דכיוון דאין ניאוף אלא באשת איש כדכתיב "ואיש אשר ינאף.. את אשת רעהו" אם כן הווה ליה לומר "לא תנאף אשת רעך" השתא דכתיב "לא תנאף" סתמא אלמא דבניאוף שלא ע"י אשה קאמר קרא לא תהא בך ניאוף וכיוון דחזינן דרחמנא אזהר עלה בלאו דרשינן נמי העונש מקרא ידכם דמים מלאו דמעלה עליו כאילו הרג את הנפש".

אך נראה שיש חולקים על זה וסוברים שזוהי רק אסמכתא:

ההגהות והערות כתב "עוון גדול הוא ואסמכוהו אקרא דלא תנאף" (שם)

ובערוך לנר "דמה דיליף לקמן מ"לא תנאף" ודאי אינו רק דרך אסמכתא" (נדה יג).

ובמלבי"ם "והוא דרוש אסמכתי כי עיקרו על אשת איש" (ספרא קדושים קה)

ונראה באמת שהב"ח לא סובר שזהו לאו שהרי כתב באו"ח סעיף ג' "דאיסור הוצאת

זרע לבטלה אתי מ"ונשמרת מכל דבר רע"

ועל כל פנים הסמ"ק מונה את איסור זה בלאו.

'אורייתא רטובה'

רועי זאגא

חבוא

'ואמרין דלא אית אלא פשט באורייתא ובתלמודא... טב ליה דלא אתברי בעלמא... דאתחשב ליה כאילו אחזר עלמא לתוהו ובוהו'¹.

אם נשים לב לדברי הזוהר, הוא בעצם אומר שמאחורי כל הגמרא והמשנה שאנחנו לומדים ישנם עומק פנימי וטעמים פנימיים שלא גלויים בפשט הדברים. לא רק שהעומק הזה קיים אלא שהזוהר אף מתייחס בחומרה רבה למי שמתעלם ממנו, ואומר שבתורה ובגמרא יש רק את הפשט. לנוכח דברי הזוהר האלה אנחנו שואלים את עצמנו, איך נגיע אל העומק שבדברים? האם רק דרך לימוד ספרי קבלה, או שגם מתוך הגמרא והמשנה עצמן ניתן לעמוד עליו? במאמר נראה איך רבים מטעמי הדינים כלל לא פורשו בפשטה של הספרות התורנית הרגילה. ועל הדרך בה ניתן לעמוד עליהם מתוך המשנה והגמרא המסורות בידינו.

הצגת הבעיה

אחד הדברים המאפיינים את המשנה הוא המחלוקות המרובות, המופיעות כמעט בכל משנה. כשבאים להבין את טעמי החולקים, צריך להבין מדוע כל אחד דגל בשיטתו ולא בדעה החולקת. אין די בנתינת טעם לדעה מסוימת, בלא להסביר מדוע הוא יותר טוב מהטעם של הדעה השניה.

בלימוד שבו אנו רגילים לא מגיעים לשלב הזה. פעמים רבות כלל לא מסבירים אחת מהשיטות וגם כשנותנים טעם לדעה מסוימת לא מסבירים מדוע מי שאמר אותו העדיף אותו על פני הדעה החולקת. בצורה כזו בעצם לא מגיעים לטעם האמיתי, כי רבי יהודה לא אמר את דבריו כי הוא חשב שאפשר לומר כך אלא כי חייבים לומר כך.

הדבר נכון כמעט בכל מחלוקת ונביא מספר דוגמאות:

'ועל הירקות הוא אומר בורא פרי האדמה, רבי יהודה אומר בורא מיני דשאים'²

הגמרא נותנת טעם לרבי יהודה:

'אמר רבי זירא ואיתימא רבי חנינא בר פפא: מאי טעמא דרבי יהודה? אמר קרא 'ברוך ה' יום יום', וכי ביום מברכין אותו ובלילה אין מברכין אותו? אלא לומר לך כל יום ויום תן לו מעין ברכותיו. הכי נמי כל מין ומין תן לו מעין ברכותיו'³.

ונשאלת השאלה הפשוטה: מדוע חכמים חולקים וסוברים שלא לתת לירקות ברכה מיוחדת? השאלה הזו כלל לא נשאלת בספרות התורנית הרגילה.

דוגמא נוספת:

'מאימתי קורין את שמע בערבין? משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן, עד סוף האשמורה הראשונה, דברי ר' אליעזר. וחכמים אומרים עד חצות. רבן גמליאל אומר עד שיעלה עמוד השחר'⁴.

ההסבר שנותן רש"י למחלוקת הזו⁵ הוא, שנחלקו בביאור המילה 'בשכבך'. ר' אליעזר סובר שפירושה הוא 'כל זמן שבני אדם עוסקין לילך ולשכב'. ורבן גמליאל סובר שפירושה הוא 'כל זמן שבני אדם שוכבים, ויש בכלל הזה כל הלילה'. חכמים סוברים כר' אליעזר אלא שהקדימו לחצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה, שלא ירדם ו'יפספס' את קריאת שמע.

ובאמת המילה 'בשכבך' כוללת את שני הפירושים, אם כן מדוע ר' אליעזר הכריע כפירוש הראשון ולא כשני? ומדוע רבן גמליאל סבר דוקא כפירוש השני? גם בין רבן גמליאל וחכמים יש לשאול, מדוע חכמים עשו סייג ורבן גמליאל לא? נוסף דוגמא אחרונה ממסכת סוכה:

'סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה, ורבי יהודה מכשיר'⁶.

2 ברכות לה ע"א

3 ברכות מ ע"א

4 ברכות ב ע"א

5 ברכות ד ע"א

6 סוכה ב ע"א

הגמרא נותנת שלושה טעמים לדברי חכמים. ואף לא סיבה אחת מדוע רבי יהודה חולק עליהם.

דרכי פתרון

הדבר נכון כמעט בכל מקום ומקום, וכדאי שננסה להבין את טעמי הדברים עד הסוף. אלא שאם נרצה להתחיל ולדון בטעמי המשניות נתקל בשאלה גדולה: איך נדע שאנחנו קולעים לאמת? הרי לא יתכן שכל אחד יגיד מה שנראה לו! רצוננו הוא ללמוד תורה ולא לשער השערות אישיות.

נראה שיש כמה דרכים ללמוד את הטעמים מתוך התורה המסורה בידינו. הראשון הוא הניסוח של המשנה. המשנה פעמים רבות משתמשת בניסוח מיוחד על מנת להגדיר כל שיטה (ולעיתים אף מוסיפה סיפורים ודרשות), וכשמתבוננים בו מגלים שמטרתו היא לרמוז על טעמי הדברים.

דרך נוספת היא הברייתות שנאמרו על המשנה הזו. ישנן ברייתות שהגמרא מביאה ממקומות אחרים לצורך הסוגיא, אך ישנן ברייתות שנאמרו על המשנה עצמה וכשמתבוננים בהן אפשר ללמוד על טעמי המשנה.

דבר נוסף שיכול לעזור הוא שימת לב מי אמר את הדברים, וכשמכירים את שיטתו ממקומות אחרים אפשר להקיש מהם וללמוד על טעמי הדברים.

בנושאים שמדובר עליהם גם בתורה שבכתב, כמובן שאפשר להעזר גם בה כדי להבין את הטעמים.

כמובן שכל הדברים האלה רק רומזים על הטעם ועדיין צריך לעמול כדי להבין, אך העמל הוא כדי להבין מתוך הדברים ולא מתוך השערות בעלמא.

דוגמא ליישום הדרכים

נדגים את הדרכים על ידי פירוש המשנה בה פתחנו לעיל:

'כיצד מברכין על הפירות? על פירות האילן הוא אומר 'בורא פרי העץ',

חוץ מן היין שעל היין הוא אומר 'בורא פרי הגפן'.

ועל פירות הארץ הוא אומר 'בורא פרי האדמה', חוץ מן הפת שעל הפת

הוא אומר 'המוציא לחם מן הארץ'.

ועל הירקות הוא אומר 'בורא פרי האדמה', רבי יהודה אומר 'בורא מיני דשאים'⁷.

נדייק בנוסח של המשנה: מבנה המשנה הוא שישנן שתי ברכות עיקריות ולכל אחת מהן יש יוצא מן הכלל. בסוף מופיעה ברכת הירקות שקיבלה מקום בפני עצמה כנראה בגלל שהיא שנויה במחלוקת.

בנוסף, כל אחד מהמאכלים עליהם דיברה המשנה מופיע בשני שמות: השם בו כינתה אותו המשנה והשם בו הוא נקרא בברכה. פירות האילן = פרי העץ, פירות הארץ = פרי האדמה, פת = לחם, ירקות = דשאים. מה הסיבה לשוני? השמות בהם כינתה המשנה את המאכלים הם בלשון שהיתה מדוברת בתקופת המשנה, ואילו הלשון המופיעה בברכות היא לשון תורה שבכתב. מדוע חכמים תיקנו את הברכות בלשון המקרא ולא בלשונם?

נתבונן במקומות בתורה מהם נלקחו הביטויים המופיעים בברכות:

הצירוף 'פרי העץ' מופיע בתורה בפעם הראשונה בפסוקים הבאים:

"ותאמר האשה אל הנחש מפרי עץ הגן נאכל. ומפרי העץ אשר בתוך הגן אמר אלקים לא תאכלו ממנו ולא תגעו בו פן תמתון. ויאמר הנחש אל האשה לא מות תמתון. כי ידע אלקים כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם והייתם כאלקים ידעי טוב ורע. ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינים ונחמד העץ להשכיל ותקח מפריו ותאכל ותתן גם לאישה עמה ויאכל"⁸.

הצירוף 'פרי האדמה' מופיע בתורה בפעם הראשונה בפסוקים הבאים:

"והאדם ידע את חוה אשתו ותהר ותלד את קין ותאמר קניתי איש את ה'. ותסף ללדת את אחיו את הבל ויהי הבל רעה צאן וקין היה עבד אדמה. ויהי מקץ ימים ויבא קין מפרי האדמה מנחה לה'. והבל הביא גם הוא מבכרות צאנו ומחלבהן וישע ה' אל הבל ואל מנחתו. ואל קין ואל מנחתו לא שעה ויחר לקין מאד ויפלו פניו"⁹.

ראינו ששני הצירופים של הברכות העיקריות לדעת תנא קמא נלקחו מתוך פסוקים שעסקו בחטא; פרי העץ מעץ הדעת ופרי האדמה מחטאו של קין שבעטיו לא שעה ה' אל מנחתו.

7 ברכות לה ע"א

8 בראשית פרק ג פס' ב-ו

9 בראשית פרק ד פס' א-ה

למה תקנו את הברכות בלשון השייכת לחטאים? נביא את הברייתות המובאות על המשנה ומתוכם נוכל להבין:

'תנו רבנן "קדש הלולים לה'" מלמד שטעונים ברכה לפנייהם ולאחרייהם. מכאן אמר רבי עקיבא אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיברך¹.
'תנו רבנן אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה, וכל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה מעל. מאי תקנתיה? ילך אצל חכם².

הפסוק המופיע בברייתא הראשונה מדבר על נטע רבעי. שלש שנים העץ הינו ערלה ואסור באכילה. בשנה הרביעית יהיה כל פריו קדש הלולים לה'. ובשנה החמישית הפרי חוזר להיות חולין ומותר באכילה כרגיל. ההילולים על הפרי בשנה הרביעית הם מתוך שהוא קדש לה', כלומר שייך לה' והוא נתן לנו אותו לאכלו לפניו בירושלים ולהלל אותו על כך. אפשר ללמוד מכך שהברכה מבטאת את הרעיון שה' הוא שנתן לנו את הפרי. גם בברייתא השנייה מובא כך. הנהנה בלא ברכה מעל. מעילה היא הנאה מדבר שהוקדש לה'. הברכות מלמדות אותנו שהאוכל בעצם שייך לה' והוא זה שנותן לנו אותו.

על פי זה מובן מדוע הלשון של הברכות נלקחה מחטאים. מטרת הברכות היא לתקן את החטאים היכולים לבוא מהאוכל. ראינו שני חטאים שכל אחד מהם היה קשור לפירות. החטא הראשון, חטא עץ הדעת, נבע מכך שמראהו הטוב והטעים של העץ גרם לאשה לנטות מציווי ה'. על ידי הברכה המבטאת את ההבנה שה' נתן לנו את הפירות נמנע את עצמנו מלהיגרר אחריהם נגד רצון ה'. החטא השני, חטאו של קין, היה בכך שלא הביא מביכורי פירותיו ומהמובחרים שבהם, אלא מהפירות הפחות משובחים. מה גרם לו לחטוא? נראה שהדבר רמוז בפסוק הקודם לחטא: 'וקין היה עובד אדמה'. משום העבודה שהשקיע כדי להוציא את הפירות - חס עליהם ולא רצה להקריב לה' את המשובחים. גם בשמו הדבר רמוז 'קניתי איש את ה'' הרגשה של קנין עצמי. על ידי הברכה המבטאת את ההבנה שה' נתן לנו את הפירות, כמובן שלא נימנע מלתת לה' את המשובחים שבהם, שהרי כולם באו לנו ממנו.

כעת מובן מדוע הברייתא נקטה 'העולם הזה' ולא סתם 'העולם'. העולם הזה הוא ביטוי לזמן העבודה, לדבר שטרם תוקן ויכול להביא לחטא.

בעקבות ההבנה שהגענו אליה בטעם הברכות, ניתן להבין מדוע יצאו מן הכלל יין ופת. יין הוא הבולט בין פירות העץ בסכנה של שכחת ה' מצד השכרות הבאה ממנו.

1 ברכות לה ע"א

2 ברכות לה ע"א

ופת היא הבולטת בין פירות הארץ בסכנה של שכחת ה' מתוך העבודה הרבה המושקעת בה; אחת עשרה מלאכות נעשות עד שהפת מוכנה. וגדולה הסכנה שהאדם ייחס את הפת לעצמו. לכן באלה תקנו ברכה מיוחדת והרי הם כיוצא מן הכלל שבא ללמד על הכלל כולו.

כמובן שלפי דברנו אין סיבה להפריד את הדשאים משאר פירות האדמה. הלא שניהם באותו מעמד: צריכים כל שנה לזורעם ומושקעת בהם עבודה רבה היכולה להשכיח את העובדה שבעצם הם מה'.

כעת נבוא לביאור דעת ר' יהודה. רבי יהודה סובר שברכת הירקות היא בורא מיני דשאים. אם נחפש את מקור הלשון בתורה שבכתב לא נמצא אותה כלשונה ממש, אלא נמצא כדוגמתה בבריאת היום השלישי: 'ותוצא הארץ דשא עשב מזריע זרע למינהו'³. כמובן שאין שם שום חטא. אם כן כנראה רבי יהודה הבין את מטרת הברכות אחרת ממה שהסברנו עד כה. מטרת הברכות אינה למנוע קלקולים.

בטרם ניגש לביאור דבריו, נביא עוד שתי מחלוקות בהן מובעת דעתו של רבי יהודה מהמשניות הבאות ודרך ננסה ללמוד על שיטתו.

'על החומץ ועל הנובלות ועל הגובאי אומר 'שהכל נהיה בדברו', רבי יהודה אומר כל שהוא מין קללה אין מברכין עליו.

היו לפניו מינין הרבה, רבי יהודה אומר אם יש ביניהן מין שבעה עליו הוא מברך. וחכמים אומרים מברך על איזה מהן שירצה'⁴.

אם נדייק בלשונו של רבי יהודה נראה שיש מילה המופיעה בדבריו בכל אחת משלוש המחלוקות: מין. מיני דשאים, מין קללה ומין שבעה. גם הגמרא המפרשת את טעמו במחלוקת הראשונה הדגישה את המילה הזו.

'אמר רבי זירא ואיתימא רבי חנינא בר פפא: מאי טעמא דרבי יהודה? אמר קרא "ברוך ה' יום יום", וכי ביום מברכין אותו ובלילה אין מברכין אותו? אלא לומר לך כל יום ויום תן לו מעין ברכותיו. הכי נמי כל מין ומין תן לו מעין ברכותיו'⁵.

אם הטעם לברכות הוא לזכור שהמאכלים הינם מאת ה' – אין סיבה לחלק בין כל מין ומין. בכל המינים צריך לזכור את ה'. החלוקה הקימת בין 'בורא פרי העץ' ל-'בורא

3 בראשית פרק א פס' יב

4 ברכות מ ע"ב

5 ברכות מ ע"א

פרי האדמה' היא רק בגלל השוני שבסיבות הגורמות לשכחת ה'. מתי שייך לחלק בין המינים? רק אם הברכה היא שבח על הבריאה של הדבר, אז ראוי לחלק ולשבח על כל מין בפני עצמו. הדבר מתאים לשיטתו של רבי יהודה גם במחלוקות האחרות: אם הברכה היא שבח על הבריאה - לא ראוי לשבח את ה' על שברא קלקולים כמו תמרים שרופות או יין שהחמיץ וארבה המביא קללה.

גם במחלוקת האחרונה דברנו מבארים את שיטתו של רבי יהודה: אם ענין הברכות הוא לברך את ה' על הדברים הטובים שברא, אז ודאי ששבעת המינים שבהם התורה משבחת את ארץ ישראל ראויים לברכה יותר מפרי רגיל.

ראינו שהמחלוקות בין חכמים לרבי יהודה תלויות בהבנת מטרת הברכות. לדעת חכמים מטרת הברכות היא להביא את האדם להכרה שכל האוכל ניתן לו מה', ואילו לפי ר' יהודה מטרת הברכות היא לשבח את ה' על הדברים הטובים שברא. מדוע רבי יהודה בחר בהסבר שלו על פני זה של חכמים? ההסבר של חכמים מבוסס על כך שהאכילה יכולה להביא את האדם לקלקול ומטרת הברכות היא למנוע זאת, כלשון הברייתא: 'אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה'. העולם הזה מועד לחטא.

על עמדתו העקבית של רבי יהודה ניתן ללמוד מסיפור מפורסם המראה שיחסו אל העולם הזה הוא חיובי גם אם הדברים אינם נעשים לשם שמים:

'יתבי ר' יהודה ור' יוסי ור' שמעון, ויתבי ר' יהודה בן גרים גבייהו. פתח ר' יהודה ואמר 'כמה נאים מעשיהן של אומה זו, תקנו שווקים, תקנו גשרים, תקנו מרחצאות'. ר' יוסי שתק. נענה ר' שמעון בן יוחאי ואמר 'כל מה שתקנו לא תקנו אלא לצורך עצמן. תקנו שווקין להושיב בהן זונות, מרחצאות לעדן בהן עצמן, גשרים ליטול מהן מכס'.

ר' יהודה ידע שכל מעשיהם של הרומאים לא היו אלא לצורך עצמן ואף על פי כן שיבח אותם. לדעתו, דברים שבאים לתיקון העולם הזה הם טובים גם אם הם לא בכוונה לשם שמים. לכן, גם לגבי האוכל סבר ר' יהודה שהיחס אליו הוא לא כדבר המועד לחטא, אלא כדבר חיובי גם כשאינו בכוונה טובה. ממילא מטרת הברכות אינה למנוע את הנפילה העלולה לבוא מהאוכל אלא לשבח את ה' על הדברים הטובים שברא.

ראינו דרך הסוגיא הזו איך על ידי הדיוק בלשון המשנה, הברייתות, התורה שבכתב ושמות התנאים אפשר להגיע אל טעמי הדינים והמחלוקות. וראוי לעשות כך בכל מקום ומקום.

סודה של הגמרא

כעת נשאלת השאלה הגדולה: מדוע באמת הגמרא לא עוסקת בכך, לפרש כל שיטה ושיטה?

ננסה לענות דרך עיון בסוגיא הראשונה במסכת פסחים.

הסוגיא הראשונה במסכת פסחים עוסקת בפירוש המילה אור. במשנה כתוב שאור לארבעה עשר בודקין את החמץ, ונחלקו האמוראים האם הכוונה בערב או בבוקר. הסוגיא מביאה חמש עשרה מקורות בהן נזכרת המילה 'אור' ומנסה להוכיח מכל אחד ואחד על פירוש המילה. הדבר המוזר בסוגיא הזו הוא שהגמרא כבר הוכיחה כמה פעמים שאור זה ערב, ואף על פי כן היא ממשיכה להביא ראיות. מה עוד שישנה ברייתא מפורשת המדברת על המשנה שלנו ואומרת 'לילי ארבעה עשר בודקין את החמץ'. מדוע היה צריך להביא כל כך הרבה פסוקים ומשניות כדי להוכיח דבר כזה?

על כרחנו לומר שישנה עוד מטרה בהבאת המקורות האלו מלבד ההוכחה על הפירוש המילולי של המילה אור. הגמרא רצתה ללמד אותנו דברים נוספים חוץ מזה שאור משמעותו לילה. הסוגיא מתנהלת כאילו כל המקורות הם ראיות האם אור הוא בוקר או ערב, אך יש גם מהלך אחר פנימי הקושר את כל המקורות זה לזה. כמובן שאם הדבר נכון בסוגיא הפותחת את מסכת פסחים הוא יהיה נכון בכל מקום ומקום. אין סיבה שסוגיא מסוימת תרמוז על דברים שאינם כתובים במפורש ואילו בכל שאר הסוגיות אין אלא את הרובד הגלוי.

מדוע לא לכתוב בפרוש את מה שרוצים לומר? למה לעסוק בגלוי בדבר אחד ומאחורי הדברים לרמוז דבר נוסף? נראה שהדבר נובע מכך שהתורה שבעל פה היתה צריכה להישאר בעל פה. 'לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא על דברים שבעל פה'⁷ היא התורה השמורה לישראל לבדם. כשכורח המציאות גרם לכתיבת התורה שבעל פה, הדבר נעשה בצורה שבה לא כל אחד יוכל להבין את עומקם של הדברים, כדי שתשאר התורה בקרב ישראל ולא תצא אל האומות.

אפשר להבין בכך את האמירה המוזרה לכאורה: "במחשכים הושיבני כמתי עולם" אמר ר' ירמיה זה תלמודה של בבל⁸. איך אפשר לקרוא לתורה: 'חושך כמו בקבר'?! כשמבינים שהסוגיות מסתירות מאחוריהן דברים נוספים, אפשר להבין שהצורה הגלויה של הגמרא היא חושך המסתיר את מה שנמצא מאחוריו.

7 גיטין ס ע"ב

8 סנהדרין כד ע"א

ההבנה הזו שופכת אור גם על שיטת הרי"ף והרמב"ם במקומות רבים. הרי"ף והרמב"ם במקומות רבים מתעלמים מהשקלא וטריא של הגמרא, ופוסקים על פי לשון המימרא המובאת בגמרא⁹. כשמבינים שהמימרא נאמרה על פי העיסוק הנסתר שבגמרא שהשקלא וטריא הגלויה מסתירה, מובן מדוע אפשר לפעמים להתעלם ממנה.

אם כן, כשנחזור לשאלה מדוע הגמרא לא מפרשת את הטעמים לכל השיטות, נוכל לומר שאולי הגמרא כן עוסקת בטעמים של השיטות, אלא שהדבר מוסתר מאחורי פשטן של הסוגיות.

הדרך אל הפנים

איך נגלה מה מסתתר מאחורי סוגיות הגמרא? הדבר הרבה יותר קשה מבמשנה. במשנה הדברים כתובים כפי שהם על אמיתתם, אלא שהם כתובים ברמזים ובקיצור. אם מעמיקים ומדייקים במשניות ובברייתות עצמן אפשר להגיע אל עומקן. בגמרא לעומת זאת הדברים מוסתרים על ידי עיסוק בדברים אחרים. ההעמקה בשקלא וטריא של הגמרא לא תועיל, שכן היא רק מסתירה את הסוגיא האמיתית.

לכן בגמרא נראה לנקוט שיטה אחרת. דבר ראשון צריך להעמיק במשניות ובפסוקים ואולי גם במדרשי חז"ל הקשורים לענין, ולאחר מכן לגשת אל הגמרא. המקורות והמימרות המופיעים בגמרא הם כמובן אמיתיים ולא רק לצרכי הסתרה, ולכן כדאי לנסות להסתכל עליהם על פי הסדר בו הם מופיעים בגמרא תוך התעלמות מהשקלא וטריא המקשרת ביניהם. לפעמים בשקלא וטריא מופיע משפט שלא רק מקשר ואפשר לנסות להעזר בו להבנת המקור.

אם מצליחים להגיע להסבר המקשר את כל המקורות אחד לשני בצורה הגיונית של סוגיא על פי הסדר בו הם מופיעים, והוא גם מתאים להבנה שיצאה מתוך הפסוקים והמשניות, יש סבירות שזו באמת הכוונה הפנימית של הסוגיא.

9 לדוג' רי"ף ברכות כד ע"א 'ההוא פירוקא שינויא בעלמא הוא ולא סמכינן אשינויא, ולא מפקינן מתניתא מפשטה'.

רי"ף ב"מ כ ע"ב, מגדל עוז על הרמב"ם הל' מאכלות אסורות פרק ו ד"ה 'ואני אומר', וגם שם פרק יב ד"ה 'ואני אומר' שינויא בעלמא ולא סמכינן עלה אלא כפשטא דמתניתין פסקינן. וגם בהל' שכנים פרק ב ד"ה 'תשובה זאת', ועוד רבים.

דוגמא ליישום הדרך

היה ראוי להדגים דרך הסוגיא הראשונה בפסחים מאחר והיא זו שלימדה אותנו על כך שיש מעבר לשקלא וטריא הגלויה שבגמרא. אבל זו סוגיא מאד ארוכה עם חמשה עשר מקורות, ולכן נדגים דרך סוגיא קצרה בתחילת מסכת סוטה, אף על פי שאם היינו רואים אותה לבדה לא היתה לנו סיבה לחשוב שיש דבר מה המסתתר מאחוריה.

מסכת סוטה עוסקת בבעל החושד באשתו שהיא נמשכת יותר מדי אחרי אדם מסוים, ולכן הוא 'מקנא' לה, כלומר מזהיר אותה שלא תתיחד עם אותו אדם. אם למרות זאת היא התייחדה עם אותו אדם, בעלה לוקח אותה לבית המקדש ושם משקים אותה במים מיוחדים. אם היא זינתה עם אותו אדם המים ימיתו אותה ואם לא 'ונקתה ונזרעה זרע' - מתברכת בזרע.

נביא את הסוגיא הראשונה¹⁰:

"מכדי תנא מגזיר סליק, מאי תנא דקא תנא סוטה? כדרכי דתניא 'רבי אומר: למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה? לומר לך שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין'. וליתני סוטה והדר ליתני נזיר? אידי דתנא כתובות ותנא המדיר - תנא נדרים. ואידי דתנא נדרים - תנא נזיר דדמי לנדרים, וקתני סוטה כדרכי.

'המקנא' דיעבד אין לכתחילה לא, קסבר תנא דידן אסור לקנאות.

א"ר שמואל בר רב יצחק: כי הוה פתח ריש לקיש בסוטה אמר הכי: אין מזווגין לו לאדם אשה אלא לפי מעשיו, שנאמר "כי לא ינוח שבט הרשע על גורל הצדיקים".

אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן: וקשין לזווגן כקריעת ים סוף, שנאמר "אלקים מושיב יחידים ביתה מוציא אסירים בכושרות".

איני והא אמר רב יהודה אמר רב: ארבעים יום קודם יצירת הולד בת קול יוצאת ואומרת 'בת פלוני לפלוני, בית פלוני לפלוני, שדה פלוני לפלוני'. לא קשיא כאן בזוג ראשון כאן בזוג שני".

עכשיו נביא את הסוגיא ללא השקלא וטריא:

"תניא 'רבי אומר: למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה? לומר לך שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין'.

‘המקנא’

א"ר שמואל בר רב יצחק: כי הוה פתח ריש לקיש בסוטה אמר הכי: אין מזווגין לו לאדם אשה אלא לפי מעשיו, שנאמר "כי לא ינוח שבט הרשע על גורל הצדיקים".

אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן: וקשין לזווגן כקריעת ים סוף, שנאמר "אלקים מושיב יחידים ביתה מוציא אסירים בכושרות".

אמר רב יהודה אמר רב: ארבעים יום קודם יצירת הולד בת קול יוצאת ואומרת 'בת פלוני לפלוני, בית פלוני לפלוני, שדה פלוני לפלוני'.

מהי משמעותו של המקור הראשון? רבי אומר שההינזרות מן היין מונעת את המציאות של הזנות המופיעה בסוטה. כמו שמובא במשנה בהמשך¹¹, שאומרים לסוטה בתור נסיון לשכנע אותה שתודה שזינתה: 'הרבה יין עושה' ואין זו לגמרי אשמתך אם זנית.

נשתמש בדבר העולה מתוך השקלא וטריא, ללמד אותנו על משמעות המקור לגבינו: הגמרא דנה בעקבות המקור הזה מדוע נזיר לפני סוטה. אפשר ללמוד מכך וגם מהמקור הבא שאומר שאסור לקנאות, שההינזרות מן היין צריכה לבוא לפני המצב של סוטה. כלומר לפני שמגיעים לקנא לאשה צריך קודם לנסות בדרכים אחרות של הימנעות מייך וכדומה.

המקור השני הוא 'המקנא' - ציטוט מהמשנה שממנו הגמרא לומדת 'אסור לקנאות'. המצב שבו הבעל מנסה להציף את החששות שלו על ידי הקנאה, שיכולה לגרום לפיצוץ הקשר על ידי מי הסוטה, אינו רצוי. ראוי לנסות להשיב את האחוה בין האיש לאשתו בדרכי שלום ולא בהתנגשות של קנאה ומי סוטה.

המקור הבא הוא: 'זיווגו של אדם הוא לפי מעשיו'. אם אדם חושב שאשתו רשעה וזונה אחרי אחרים, הדבר מלמד גם עליו שכך מזווגים שני אנשים הדומים בצדקתם או ברשעתם. אם כן המצב שבו הבעל מקנא לאשתו, המציג אותו כצדיק המנסה למנוע מאשתו הרשעה את רעתה, לא תואם למציאות. ראוי לאדם כזה להשתפר בעצמו וממילא הדבר יתקן את המצב. זהו נימוק מדוע עדיף לנקוט בדרכים אחרות ולא בקינוי.

המקור הבא הוא: 'וקשין לזווגן כקריעת ים סוף'. זו סיבה נוספת מדוע לא כדאי לקנאות כיוון שלהתחתן מחדש זה דבר קשה כקריעת ים סוף.

המקור האחרון בסוגיא הוא:

'ארבעים יום קודם יצירת הולד בת קול אומרת בת פלוני לפלוני'. הזיווג הוא לא בחירה אקראית של האדם אלא מה שהותאם בשמים לנשמתו עוד לפני שנולד. זו סיבה נוספת מדוע לא כדאי לקנאות ולהרוס את הזיווג הנוכחי. גם אם יתחתן עם אשה אחרת לא תהיה זו המתאימה לו לפי נשמתו. כמו שאמרו 'המגרש אשתו ראשונה אפילו מזבח מוריד עליו דמעות'¹².

ראינו איך יש קשר הגיוני של סוגיא בין המקורות המופיעים בסוגיא. קשר המתאים לדברים הנלמדים גם ממקומות אחרים. ואיך השקלא וטריא רומזת על פירושו של המקור.

חתימה

'אמר רבה בר בר חנה: למה נמשלו דברי תורה כאש, שנאמר "הלא כה דברי כאש נאם ה'?" לומר לך מה אש אינו דולק יחידי, אף דברי תורה אינן מתקיימין ביחידי'¹³.

כדי להגיע אל אמיתתם ועומקם של המשנה והגמרא, ראוי לכנס חבורות לימוד שילמדו לעומקם של הדברים ויגלו את העומק הגנוז בתורה. כך הדברים יתלבנו ויתבררו יותר ונגיע אל אמיתתה של תורה.

הדבר נחוץ במיוחד בזמן בו אנו מצויים. דורנו צמא אל העומק והטעם העומד מאחורי ההלכות והדינים. המורים בבתי הספר נתקלים בבעיה בה לתלמידים אין רצון ללמוד גמרא ומשנה. רבים מלמדים על העומק שבמצוות, אלא שהם עוסקים רק בכללה של המצווה על פי המדרשים וכדומה. ההסברים לא באים באופן שיטתי לפרש כל פרט ופרט. על ידי לימוד המשנה והגמרא בעומק נגיע אל טעמו של כל פרט ופרט מתוך ההלכות בעצמן. לתורה כזו דורנו מחכה. אין הוא מסתפק עוד בהלכות היבשות ללא הלחות שלהן הנובעת מהטעם הפנימי. הגיע הזמן שנלמד את הדברים בכל סוגיא וסוגיא מתוך הסוגיא עצמה, וכך תורתנו תהיה כ'מים קרים על נפש עיפה'.

12 גיטין צ"ב

13 תענית ז"א

עולה הקול? -

אלדד הדני כמודל לקליטה רוחנית מיטבית

מרדכי ברוך

מבוא

אלדד הדני היה סוחר ונוסע שחי במאה התשיעית. הוא יוחס למחלי משבט דן מגלות עשרת השבטים. אלדד הדני הינו אחת הדמויות המופלאות שהופיעו בעת החדשה. דמות אפופת מסתורין, המגיחה בסערה מ"שום מקום", מחוץ לזרם המרכזי של העם היהודי ומשפיעה על השיח ההלכתי, ההיסטורי והאמוני באופן ישיר ועקיף. לדברי אלדד הדני, שבטי דן, נפתלי, גד ואשר משלו בתקופתו במדינה מיוחדת באפריקה המזרחית, קרוב לשפת ים סוף ולשון ים עזן, בעוד יתר השבטים שכנו באסיה.

מטבע הדברים, דמות כזו מעוררת סקרנות רבה ומעוררת סימני שאלה רבים. בעבודה זו אשתדל לענות על חלק מסימני השאלה, כגון: איזו קבוצה פגש לראשונה את אלדד הדני ומה הייתה תגובתם? איזה מורשת ומטען רוחני והיסטורי הביא עמו אלדד הדני? מה מידת השפעתו ומורשתו על השיח ההלכתי? מהו היחס אליו במהלך הדורות, הן בעולם התורה והן בעולם המחקר? ועוד.

הבנת דמותו של אלדד הדני והיחס של גדולי התורה במהלך הדורות למטען הרוחני שהביא עמו עשויה לפתוח פתח לפתרון אתגר הקליטה של מסורות רוחניות של גלויות, שלא היה להן ביטוי בזרם המרכזי של השיח ההלכתי. כיום, עם קום המדינה ותחילת תהליך קיבוץ הגלויות, המביאות עמן מסורות שלא עולות בקנה אחד עם הזרם המרכזי של השיח ההלכתי (כגלות יהודי אתיופיה), מתחדדת ביתר שאת החשיבות לקליטתם של מטענים רוחניים שמקורם בגלויות השונות, הן כדי להעשיר את השיח התורני והן כדי להעצים את הקהילות ובכך לסייע בקליטתם הרוחנית.

לטעמי, המפתח לאתגר הקליטה הרוחנית מצוי בתשובתו של רב צמח גאון לאנשי קירואן בעניינו של אלדד הדני. בתשובה זו רב צמח גאון מניח יסודות שעלינו לאמצם כשאנו נפגשים עם מסורות שאינן מקובלות על הזרם המרכזי של עם ישראל.

אלדד יצא לשני מסעות: המסע הראשון למצרים, ממנו שב לארצו¹. במסע השני עבר אלדד את נהר כוש בספינה קטנה שנשברה, וניצל כאשר אחז בלוח עץ, והים השליך אותו לחוף, ארצם של בני רומרוס (Romrom), שהיו כהי עור בעלי קומה, ערומים ואוכלי אדם².

אלדד היה שם עד שצבא אחר לקחו אותו בשבי. סוחר יהודי משבט יששכר פדה אותו ב-32 זהובים, לקח אותו לארצו בהררי תהום מתחת מדי ופרס, מקום שאין ליהודים עול מלכות כי אם עול תורה.

בשנת 880 היה אלדד בבבל, משם הלך לברבריא³ ולקירואן⁴. הוא דיבר בלשון הקודש בלבד, שאותה היה מתבל במילים משונות שבני היישוב לא הכירו. הוא סיפר לתושבי קירואן סיפורים מדהימים על עשרת השבטים הפזורים בארבע כנפות תבל, ועל בני משה, הלויים, הכלואים מאחורי נהר הסמבטיון.

בנוסף, הביא עמו הלכות שחיטת חולין על פי מסורת שהייתה בידו. הלכות אלו פותחות בנוסחא: "אמר רבינו יהושע מפי משה מפי הגבורה". בידינו נוסח שאלה ששלחו אנשי קירואן לגאון רב צמח בן חיים בהם שוטחים את מבוכתם לנוכח השינויים שמצאו בין תורת אלדד למסורת שהייתה בידם. מפאת אריכות המסמך אציג חלקים ממנו.

שאלת אנשי קירואן ותשובת רב צמח גאון:

שאלת אנשי קירואן לרב צמח גאון:

"...כאמור⁵ נודיע לאדונינו כי נתארח בינינו אדם אחד ושמו אלדד הדני משבט דן, וספר לנו כי ארבעה שבטים הם במקום אחד, דן ונפתלי גד ואשר, שם המקום חוילה הקדומה אשר שם הזהב... ודין בארבע מיתות בית דין ויושבים באהלים ונוסעים וחונים ממקום למקום, ונלחמים עם חמשת (צ"ל שבעת) מלכי כוש... ומי שהוא רך לבב נותנים אותו לנחלת

1 כנראה מספור המובא באשכול הכופר לקראי יהודה הדסי.

2 ראו: אברהם עפשטיין, עמ' XXVI - אלדד הדני - סיפוריו והלכותיו במהדורות שונות על פי כתבי-יד ודפוסים עתיקים עם מבוא והערות בצרוף מאמר על הפלשים ומנהגיהם, פרסבורג, תרנ"א.

3 לוב.

4 תוניס.

5 עפשטיין, עמ' 9-1, ילניק, חדר ב' 106-112, אייזנשטיין, מדרשים, א', עמ' 19-20

ה'. יש להם המקרא כולה, ואין קורין מגילה ממעשה אסתר, כי לא היו באותו הנס, ולא מגילת איכה כדי שלא לשבר את לבם, וכל תלמוד שלהם אין שם שום חכם אלא אמר יהושע מפי משה מפי הגבורה. וכל איש זרוע מהם נותנים אותו לחלק המלחמה, ואינם זזין ממלאכתם, וכשיוצאין אין יוצאין מעורבין... גיבורי דן... רודפים אחר מלחמתם על סוסייהם ואין יורדים מעליהם כל השבוע, ולערב שבת יורדים בכל מקום שהם, וסוסייהם עומדים בכלי זייניהם. ואם לא יבואו עליהם האויבים שובתים השבת כמשפט, ואם יבואו עליהם האויבים יוצאים בכל כלי זיינם והורגים בהם רבים כגבורת השם עליהם... והרמת קול כל אחד מהם בקול ענות גבורה בקול הארי, וקורא בקולו הגדול: לה' הישועה אל עמך שבטי ישורון גבורתך סלה... באים עם כל השלל למלך עדיאל ומחלק הכל בשווה לכל ישראל. וכשהמלך מקבל חלקו נותן אותו לחכמים לומדי תורה... ואין להם לשון אחר כ"א לשון הקדש בלבד... התלמוד שלהם בלשון הקודש מצוחצח, ואינו מזכיר בו שום חכם לא מבעלי משנה ולא מבעלי תלמוד, אלא כך אומר בכל הלכה: כך למדנו מפי יהושע מפי משה מפי הגבורה. ובא לומר איסור והיתר וראינו שתורה אחת היא, אלא בקצתם מחליפים. והוצרכנו לפרש לפני מעלת אדונינו הלשון הזה מה שכתבנו במקצת התלמוד שלהם לפי שיש בו תמיהא גדולה, ולפי שיעיין בו אדונינו וכו'...

רב צמח גאון משיב לאנשי קירואן בלשון זו:

⁶בעסק ר' אלדד הדני ששלחם לפנינו, ואשר שמעתם ממנו, ספרו לנו חכמים ששמעו מן רבנא יצחק בן מר ורבנא שמחה שראו ר' אלדד הדני זה והיו תמהים מדבריו, שהיו במקצתן נראים כדברי חכמים שלנו ומקצתם היו מופלגין. בדברינו בדבר זה ראינו מקראות שיש בהם סיוע לחכמים שלנו, לפי כשעלה סנחריב והגלה שבטי זבולון ונפתלי בשנת ח' לאחז המלך, ומן יסוד המקדש עד שמונה לאחז קרוב לס"ד שנה. וכיון שראו בני דן שהיו גיבורי חיל שהתחיל מלך אשור לשלוט בישראל, יצאו מארץ ישראל לכוש וחנו שם, להיותה ארץ גנות ופרדסים שדות וכרמים, ארץ רחבת ידים מלאה כל טוב, ונתנו לבם לעבוד את ה' ביראה, ולעשות כל מצוותיו באהבה, והועיל להם כי נכתרו בשני כתרים בתורה ומלכות, כאשר ספר ר' אלדד הדני זה. ושנו רבותינו עשר גליות גלו ישראל, ד' ע"י סנחריב וד' ע"י

נבוכדנצר, ואחת ע"י אספסינוס ואחת ע"י אנדריינוס, ולא הוזכר שבט דן בכל הגליות, לפי שמעצמו הלך לכוש קודם החורבן קל"ה שנה. נראה לו שאין פגם בדבר זה שמא לא נסע דן עד גלות שלישית. ואומר ר' אלדד שדנין בד' מיתות: סקילה שרפה הרג וחנוק, וחכמים דרשוה ואמרו: כל מיתה האמורה בתורה אינה אלא חנק⁷ וכי בני משה אצלם ונהר סמבטיון מקיף עליהם - אמת אמר, שכך אומרים חז"ל במדרש שהגלה נבוכדנצר לוויים בני משה ששים ריבוא וכיון שהגיעו לנהרות בבל הם וכינוריהם אירע להם כמו שסיפר לכם ר' אלדד. וקודם ביאת אבותינו לארץ כנען הם נתעסקו במלחמות ושכחו המשנה שלקחו מפי יהושע⁸ ואפילו יהושע ע"ה אמרו עליו שנולדו לו ספקות אחר מיתת משה⁹, ובכל השבטים שהיו בכל הארץ, שבטי יהודה ובנימין החזיקו בתורה על כולם.

בתשובה לשאלת מוצאו של אלדד הדני (המופיעה באיגרת אנשי קירואן¹⁰) שטען שמוצאו מבני דן שגלו מרצונם עוד לפני גלות עשרת השבטים, מקבל הרב צמח את דבריו ומוסיף שיש ראיות לכך, אך בניגוד לאלדד הדני הוא מתארך את גלות שבט דן לזמן גלות שאר עשרת השבטים¹¹.

כמו כן בהקשר לסיפור המדרש על חורבן ביהמ"ק הוא מביא זווית יחודית שלא מוכרת לאנשי קירואן רב צמח גאון מוצא קישור באגדות חז"ל:

כשחרב ביהמ"ק עלו ישראל לבבל, עמדו הכשדים על בני משה אמרו להם, שירו לנו משיר ציון, עמדו בני משה וגעו בכביה לפני הקב"ה ובתתו אצבעותיהם בשיניהם לומר, האצבעות שהיו מכין בהן בביהמ"ק האיך נכה בהן בארץ טמאה, ובא הענן ונשאם עם אוהליהם וצאנם ובקרום והוליקם לחוילה והורידם שם בלילה.

גם כאן הוא מתאמץ ומביא סיוע של מדרשים ומקורות המבססים סיפור זה. כמו כן בנוגע לטענה בעניין הסגנון השונה של התלמוד וההלכה שהביא עמו אלדד הדני, הוא נותן להם את קנה המידה הנכון שגם אם הדברים אינם מסודרים בסגנון המקובל של חכמים:

7 סנהדרין נ"ב ע"ב

8 צ"ל מפי משה

9 תמורה י"ד

10 עפשטיין, עמ' 6-8, ילניק, חדר ב' 112-113, אייזנשטיין, מדרשים, א', עמ' 20-21.

11 554 לפנה"ס

ואל תתמהו על השנוי והחילוף אשר שמעתם מפי אלדד, שהרי חכמי בבל וחכמי א"י שונים משנה אחת בתיקון רב, ואין פוחתין ואין מוסיפין, ולפעמים תלמידים הללו אומרים טעם אחד והללו אומרים טעם אחר, כמו שני חכמים היושבים להבין במקרא או במשנה, זה נראה לו טעם אחד וזה נראה לו טעם אחר. ואפילו במקראות שהן קבועין בכתוב יש שנוי בהן בין בבל לא"י בחסרות וביתרות ובפתוחות ובסתומות ובפסקי טעמים ובמסורת בכתוב הפסוקים. וכל שכן המשנה שהיא דבר מסוּתם, עמוק עמוק מי יכילנו, ויש לומר שאינו כלל רחוק שאלדד זה שגג והחליף מרוב צרותיו שעברו עליו וטורח הדרך המענה גוף האדם. אבל המשנה תורה אחת היא, עליה אין להוסיף וממנה אין לגרוע, ואין אתה מוצא חלוף, לא חלוף בדבר גדול ולא חלוף בדבר קטן, אלא בתלמוד. שאנשי בבל גורסין אותו בלשון ארמית ובני א"י לשונם לשון תרגום (סורסי). ואף החכמים שגלו לכוש פתרו התלמוד בלשון הקודש שהם מכירים אותה. וזה שאין בו שם חכם לפי שכל משנה שהיו ישראל דורשין במקדש סתם הייתה ולא היה בה שם חכם. והתורה אחת היא בין במשנה בין בתלמוד וממעין אחד הכל שותין, ואין נכון לפרש כל דבר, שנאמר כבוד אלוהים הסתר דבר¹².

רב צמח גאון עונה לטענתם וחששם של אנשי קירואן שהמטען ההלכתי אלדד אינו מהימן. רב צמח אומר שאמנם תלמודו של אלדד הדני שונה בהרבה מן התלמוד המוכר לחכמי קירואן, אך בסופו של דבר יש לדון בהלכה לגופה, ולא לחשוש מסגנונה השונה, שהרי גם בשיח ההלכתי המקובל ישנן גרסאות שונות וסגנונות שונים, אך בסופו של יום, העיקר הוא המסקנות ההלכתיות שעולות מן הדיון, ואף אם חלק מההלכות אינן עולות בקנה אחד עם ההלכה המקובלת, אין להירתע מן הדיון בהן, משום שתלאות הגלות הביאו עמן שיבושים בהעברת המסורת מדור לדור.

בסיום תשובת רב צמח גאון, עולה מדבריו עיקרון כללי, המבסס את הנחת המוצא לכל דיון בקבלת מסורות חדשה. התשתית הינה המסורת המקובלת והמכריעה היא של הזרם המרכזי ביהדות האורתודוקסית בזמנם אלו היו חכמי בבל ובימנו הם השו"ע שהתקבלו בתפוצות ישראל וכפועל יוצא מכך בכל נקודת חיכוך והתעמתות בין שני המסורות מסורת ישראל המקובלת בזרם המרכזי היא זו שתהיה המכריעה:

ושאמר אלדד שהם מתפללים על חכמי בבל בראשונה ואחר על כל הגלות, יפה הם עושים, מפני שעיקר החכמים והנביאים לבבל גלו, והם יסדו את

התורה וקבעו ישיבה בנהר פרת מימי יהויכין מלך יהודה ועד היום הזה, והם היו שלשלת החכמה והנבואה, ומהם תורה לכל העם יוצאת. וכבר הודענו לכם שממעין אחד הכל שותין, והתחזקו במה שהחכמים דורשין לכם, ובתלמוד שלמדו לכם, ואל תטו ימין ושמאל מאחרי כל דבריהם, שכן כתוב על פי התורה אשר ירוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה¹³.

העקרונות ההלכתיים העולים מקבלת תשובת רב צמח גאון

העקרונות ההלכתיים העולים מדברי רב צמח גאון בתקדים אלדד הדני שאפשר ורצוי אף להרחיבם לכל מפגש עם מסורת שונה מהזרם המרכזי המקובל בעם ישראל:

א. לא לפחד להקשיב ולבחון את המסורת החדשה וכן לא לפסול אותם מיסודם גם אם לא כל הדברים מדויקים, אלא לנסות למצוא אסמכתות ואיזכורים לכך בדברי חכמים שאולי אף יתנו פרספקטיבה נוספת לדברים הידועים זה מכבר.

ב. ההבנה שישנם גרסאות שונות ובסופו של דבר לא להסתכל על סגנונם החיצוני ועל אי דיוקם אלא לנסות לברור ולשאוב מהם את אותם הרעיונות והאוצרות הטמונים בהם.

ג. והיה כאשר ישנה התנגשות מעשית או רעיונית שאי אפשר לפשרה, ההכרעה תהיה כדעה המקובלת בזרם ההלכתי המרכזי המקובל על רוב עם ישראל קרי הרמב"ם והשו"ע בימנו.

פרק ב' - השפעותיו של אלדד הדני בהלכות שחיטה

תחום הלכות השחיטה נחשב לתחום שבו ישנה לאלדד הדני את ההשפעה הרבה ביותר הודות לספר הלכות השחיטה לאלדד הדני שכתבו. הספר התפשט והתקבל בתפוצות רבות.

לעניין שחיטה על ידי נשים וילדים

לאחר תשובת רב צמח גאון, אלדד ומסורת השחיטה שהביא עימו מתקבלים כדעה לגיטימית והוא מופיע פעמים רבות בראשונים ובחלק מהאחרונים. מפאת קוצר היריעה הנני מביא את האיזכורים שלדעתי הינם, המרכזיים בשיח ההלכתי.

הציטוט המפורסם ביותר לחלק מהלכות השחיטה מצוי בפירושו של המרדכי למסכת חולין בסוגיית הכל כשרים לשחיטה. הוא מביא את הלכות ארץ ישראל המיוחס לאלדד הדני שבו ישנו איסור על שחיטת נשים:

”כתב רבינו ברוך, ראיתי כתוב בהלכות שחיטה שהביא רבי אלדד בן מחלי הבא מעשרת השבטים, אמר יהושע מפי משה מפי הגבורה, כל הזוכה לה’ ואינו יודע הלכות שחיטה אסור לאכול משחיטתו וכו’, עד דאמר יהושע כל טבח שישחוט שחיטה שאינה הגונה בין בבהמה או חיה או עוף פגול הוא לא יאכל, ולא ישחוט עד שיפנה אל הקדש למקום תפלה, ואם ישחוט בלא ברכה פגול הוא, ואם ישחוט ערום פגול, ואם שכור פגול, ואם שחט ולא היה עליו סודר [פי’ על ראשו] פגול, ואם לא הורחץ משכבת זרע ושכח ושחט פגול, אבל אסור לשחוט בימי אבלו, והשחיטה אסורה מיד אשה, מיד סריס, מיד זקן לאחר שעברו עליו פ’ שנה, ומנער עד שימלא י”ח שנה”¹⁴.

כאמור, הלכה לאסור שחיטת נשים זו, סותרת משנה מפורשת במסכת חולין.¹⁵ רבים מהפרשנים התייחסו לסתירה בין המשנה לאלדד הדני, דבר המראה על הערכה רבה וקבלתו כמקור רציני וחשוב, גם אם לא פסקו הלכה כמותו. יתר על כן ישנם פוסקים אף שמנסים להסביר את נימוקי פסילת הלכות א”י לאלדד הדני.

הרב יעקב יהושע פלק בספרו פני יהושע¹⁶ מסביר את טעם הלכות א”י ותוך כדי מתרץ את קושיית התוס’ על הלכות א”י מדוע נשים פסולות מכיוון שדעתן קלה ולכן כל דבר שקשור בטרחתה הן לא נאמנות עליו. לדעת הפני יהושע המסביר את טעם הלכות א”י לאלדד הדני, בדיקת הסכין עונה על הגדרה זו ולכן הן לא נאמנות לשחיטה. הפני יהושע מתרץ את קושיית התוס’ על הלכות א”י: העובדה שנשים כשרות לשחיטה אפילו בקודשים, בגלל שהיו מראות את הסכין במקדש לחכם והוא היה בודק אותן. כיום שכל שוחט בודק בעצמו את הסכין, יוצא שהן לא נאמנות כי דעתן קלה. הפני יהושע מתייחס גם לדעת הרשב”א והים של שלמה שסוברים שגם נשים נאמנות על בדיקת הסכין ומחלקים את הטורח הנ”ל לטורח אחר ששם הם לא נאמנות. הוא דוחה את דעתם היות והמקור שלהם זה אותו הראיה של התוספות¹⁷ ולכן אם אותה הדחייה שהביא כלפי התוס’ הוא דוחה את הרשב”א והים של שלמה, הפני יהושע נשאר בצ”ע.

14 ריש מסכת חולין, סימן תקע”א.

15 פרק א’.

16 חידושים למסכת חולין על פרק א’.

17 מסכת זבחים

בשו"ת ברכי יוסף להחיד"א¹⁸ ישנה דעה יחודית של ר' אברהם בורדא שמביא בספרו אשל אברהם.¹⁹ שכתב לקיים את דברי אלדד הדני היות ולטענתו מדאורייתא אוסרים על שחיטת נשים אך בש"ס פסקו שהן שוחטין בדיעבד וזה מדרבנן

התייחסות מעניינת הים של שלמה בקובץ פירושויו על מסכת חולין בדיון על שחיטת נשים מתייחס כשאומר שכעת בימינו נהגו להחמיר שנשים לא ישחטו הוא מתייחס בדרך אגב גם לגבי שחיטה נער שגם בכך מחמירים בעלי ההוראה שלא לתת לשחוט מילד בן י"ח ומטה והוא טוען שמקור החומרה הוא מהלכות ארץ ישראל ואף מוצא לכך אסמכתא ומקור ממסכת שבת. אך לדינא הוא פוסק כמו רבים מהפוסקים שהכל לפי חריפותו וכישוריו של הילד ואפשר להתיר לילד מי"ג לשחוט.

לענין שהיית הדם באיברים

רש"י מביא²⁰ שטעם איסור השהייה בשחיטה הוא משום הבלעת דם באיברים. לטענת אפשטיין (בספרו על אלדד הדני) אחד השינויים שנעשו בין שחיטת קדשים לשחיטת חולין הינו איסור השהיית הדם באיברים. בעוד שבקדשים הקפידו להוציא את כל הדם באופן מידי בשעת השחיטה, בשחיטת חולין לא הקפידו על כך ומתירים את השחיטה גם כאשר הדם כבר נבלע באיברים. אלדד הדני שהלכותיו מבוססות על מנהג עשרת השבטים שאין חילוק בין שחיטת חולין לקדשים - מחמיר, ואוסר אכילת בהמה ששהה בה דם ונבלע באיבריה, וזוהי גם הסיבה לדעת אפשטיין מדוע אלדד מחמיר בהלכות השחיטה שהביא עימו בניגוד לדעת חכמי המשנה.²¹

דיון השהיית הדם באיברים מופיע במסכת חולין. אחד מהחילוקים הנזכרים הוא הנוגע להוצאת הדם. בקדשים נחוץ לפי דעת חז"ל לחתוך את הוורידים ולתת אותם לתוך הכלי שמקבלים בו את הדם²², מפני שמהוורידים יוצא הדם בקלות, ובקדשים ישנו חיוב הוצאת הדם.

לעומת זאת בשחיטת חולין לא נחוץ לפי דעתם לחתוך הוורידים ההם²³ לפי שאין הדם נחוץ לשום דבר. בכלל אין בשחיטת חולין הוצאת הדם העיקר, ואמרו: השוחט

18 סימן א' יורה דעה

19 חידושי חולין דף נ"א ע"ד

20 בפרדס סימן רמ"ח

21 עי' רש"י חולין ל"ב

22 זבחים כ"ה ע"א

23 סתם משנת חולין כ"ז ע"א

בהמה חיה ועוף ולא יצא מהן דם כשרים ודם התמצית או דם האיברים אינו לפי דעתם בהכרח רק באזהרה (כריתות כ' ע"ב). ואף הדם האסור לאכילה, לא נחוץ שיצא דווקא בשעת השחיטה, כי אפשר להרחיק אותו אחר כך, ואמרו: הרוצה לאכול מבהמה קודם שתצא נפשה חותך כזית בשר מבית השחיטה ומולחו יפה יפה ומדיחו יפה וממתין לה עד שתצא נפשה, ואוכל²⁴.

זאת היא דעת חכמים חוץ מר' יהודה שיש לו בזה דעה אחרת כמו שיבואר. לפי דעת חז"ל יש הפרש גדול בין שחיטת חולין לשחיטת קדשים, ונחוץ להשגיח היטב על החילוקים שביניהן, כדי שלא יטעו ויאמרו שגם שחיטת חולין היא עבודה קדושה והקרבת קרבן. ועל כן אמרו: אין שוחטין... ולא לתוך כלים. אין שוחטים לגומא כל עיקר, אבל עושה גומא בתוך ביתו בשביל שיכנס הדם לתוכה. ובשוק לא יעשה כן שלא יחקה את הצדוקים²⁵. כי השוחט חולין לתוך כלים נראה כמקבל הדם להקרבה על מזבחות, והשוחט חולין לתוך גומא נראה גם הוא שהדם קדוש לו, והוא מאסף אותו למקום אחר כדי להקדיש אותו שם לה'.

על אותם חכמים שציינו לעיל חולק התנא ר' יהודה ואומר שנחוץ לחתוך הוורידים גם בשחיטת חולין ודרך טענתו היא שגם דם התמצית או דם האיברים הוא בכרת²⁶. דעתו של ר' יהודה מיוסדת עפ"י השיטה שהלך אחריה אלדד הדני, המצריכה להוציא את כל הדם על ידי השחיטה, וטרם שתמות הבהמה. היות ושחיטת או חיתוך הוורידים אין לה מטרה אחרת, מלבד הוצאת כל הדם. מזה יוצא שלדעת ר' יהודה אם התעכבה יציאת הדם וכתוצאה מכך נבלע הדם אפילו במעט לתוך האיברים, הבשר אסור באכילה ולא תועיל לו המליחה וההדחה. אין ספק שלפי דעה זו לא יכול ר' יהודה להתיר לחתוך בשר מבהמה קודם שיצא דמה ולאכלו על ידי תחבולת המליחה, כמו שהתירו חז"ל²⁷.

כידוע ר' חייא הלך בהרבה דברים אחר ר' יהודה, וסדר את הסיפרא על פי שיטתו²⁸ ועל כן אמר שמואל משמו של ר' חייא שלושה חידושים שאחד מהם הוא: לגבי מי ששובר מפרקתה של בהמה אחרי שנשחטה אבל קודם שתצא נפשה, הרי זה מכביד את הבשר ונמצא שנוטל מחיר בשר תמורת משקל הדם היתר ובכך גוזל את הבריות

24 חולין ל"ג, ע"א

25 משנה חולין ס"א ע"א

26 כריתות ב' ע"ב

27 חולין ל"ג ע"א

28 ע' מקדמוניות היהודים 53

ומבליע דם באברים²⁹. הגמרא מסופקת שם בפירוש הדברים "ומבליע דם באברים". מרבית הראשונים (בתוכם גם רבו ר' גרשון מאור הגולה) ביודעם ממקום אחר שהבלעת הדם אינה אוסרת את הבשר, גרסו ופרשו פה באופן שהספק הוא, אם מותר לאכול אותו הבשר בלא מליחה, או שנחוץ למלוח אותו כלומר האיסור המרכזי הינו גזילת הבריות ואינם חוששים לאיסור הבלעת ושהיית הדם באברים. ולכן הבשר מבחינתם הבשר איננו אסור לגמרי.

לעומת זאת לרש"י ישנה גירסא אחרת, והוא מפרש שחכמי הגמ' הסתפקו, אם בכלל הבשר ההוא מותר באכילה, היות ואחרי הדם שהיה באברים אם בכלל מותר לאוכלו משום איסור הבלעת הדם באברים והיות שאין הכרעה וישנו תיקו ויש כלל שתיקו באיסורים הולכים כדעה המחמירה אזי חוששים שמא חכמי הגמ' אסרו שהיית הדם באברים, ולכן אוסרים את הבשר.

לפי החוקר אברהם עפשטיין³⁰ רש"י נטה פה מפירוש רבותיו (ר' גרשון מאור הגולה), ופירש הדברים בשיטת ר' יהודה שאין תקנה אם נתעכב הדם בבשר על ידי שבירת המפרקת, היות והוא למד זאת מאלדד הדני את עניין הבלעת הדם. רש"י בעצמו מעיד שהלך בזה אחר אלדד, כי זה לשונו :

ושהייה במיעוט דגרגרת וכל שכן בוושט טריפה, דהכי אשכחן בהלכות דר' אלייר (צריך לומר אלדד וכבר העירו על הטעות הזאת) שהייה אמאי אסורה, דבין דאישתהי במיעוט סימן כל דהוא ושהה כשיעור, ודאי מחמת ביעתותא מיסתליק דמה ומיבלע באברים ולא נפיק אפילו ע"י מילתא... וכן מה שהזהירו חכמים שאין שוברין מפרקת בהמה עד שתצא נפשה משום טעמא דמבלע דם באברים הוא.³¹

לפי זאת מכאן ברור שפירוש רש"י ושיטתו בהשובר מפרקתה של בהמה, מיוסדים בשיטת אלדד הדני ולקוחים ממנו. זוהי למעשה אחת ההלכות היחידות שפוסקי הלכה מתבססים על אלדד הדני ולא מביאים אותו כחיזוק נוסף לטענה שיש לה כבר עמוד שדרה הלכתי.

29 חולין קי"ג ע"א.

30 ראו עפשטיין עמ' XLVI.

31 בפרדס, קושטא תקס"ב, סימן רמ"ח.

איזכורים נוספים הינם בראב"ד³² שמביא את הלכות אלדד וכותב: "ונמצא כתוב בהלכות ישנות וכו'" ר' שמואל גמע בהלכות שחיטה שלו בלשון ערבית הביא דיני שחיטה וטרפות של אלדד.

השפעת אלדד הדני בעניין הלשוני

ר' חסדאי בן שפרוט, במכתבו למלך חכוזרים הזכיר את אלדד הדני על אודות עשרת השבטים שגלו מעבר לנהר סמבטיון³³. ר' יהודה בן קריש מפרש את הפסוק "באהבתה ישגה תמיד"³⁴ מעניין התעסקות באהבתה. ומביא ראיה לדבריו מאלדד הדני האומר "יש לי שגויה" במשמעות "עסק"³⁵. רש"י שם כתב "ראינו בדברי ר' משה הדרשן: תשגה - תעסוק תמיד. והיא לשון ערבי". ור' משה הדרשן לקח זאת מאלדד³⁶, וכן הביא מדבריו הרד"ק³⁷.

השפעת אלדד הדני על שיח יהודי אתיופיה:

ישנם קווי דמיון רבים בין אלדד הדני ובין יהדות אתיופיה, הן בייחוס המיקום הגיאוגרפי, והן בדמיון בהלכות שחיטה ועוד, הן מצד היחס המפקפק בקרב החוקרים ליהודי אתיופיה ולאלדד הדני והן ביחס העולם הרבני כלפיהם ואין זה פלא שפעמים רבות כורכים אותם בחדא מחתא.

ההשפעה המרכזית ביותר של אלדד הדני מצויה לעניות דעתי בתשובת הרדב"ז.

הרדב"ז נשאל אודות עבד מיהודי חבש שנקנה ע"י יהודי האם חלים עליו דיני עבד עברי. הרדב"ז השיב שאין לו דין עבד עברי אך בקנותו היהודי את העבד החבשי קיים מצוות פדיון שבויים הנהוגה ביהודים. בהמשך מברר האם הקונה יכול לנהוג בו מנהגי עבדות ושכירות. לאחר שדן הרדב"ז במעמדו של העבד ובשאלות הקשורות לפדיונו

32 בספר "האשכול" ה' שחיטת חולין פ"ב.

33 ראו בפתיחה לסיפורו של רבי יהודה הלוי, ספר הכוזרי, פראג תקצ"ח, וכן במהדורת ורשה תר"מ (עם פירושי "קול יהודה" ו"אוצר נחמד"), עמ' 6

34 משלי ה' י"ט.

35 ס' השורשים לאבן גנאח ע' "שגה", הוצאת באכער, ברלין, תרנ"ו, עמ' 497.

36 ש"ר תולדות ר' נתן הערה 47.

37 ספר השורשים לרד"ק, ברלין תר"ז, ערך 'שגה', עמ' 497.

ושעבודו, דן הרדב"ז שוב האם דינם כיהודים שמצווה לפדותם או כקראים שכן הדין שונה בהם.

אבל אלו הבאים מארץ כוש הם משבט דן בלי ספק ומפני שלא היו ביניהם חכמי בעלי קבלה תפסו להם כפשוטי הכתובים אבל אם היו מלמדים אותם לא היו פוקרים בדברי רבותינו ז"ל והי כתינוק שנשבה לבין הגויים, תדע שהרי צדוק וביתוס בבית שני היו ושבט דן גלה קודם. ואפילו אם תמצא לומר שהדבר ספק - מצווה לפדותם.³⁸

בקטע זה מתוך התשובה הוא מתארך את גלותם בתקופת בית ראשון, פריט זהה לסיפור אלדד הדני שאותם היהודים גלו בבית ראשון מלבד הזיהוי שמוצאם משבט דן. את השפעת אלדד הדני והזיקה הישירה כלפי העמדה ההלכתית של יהודי אתיופיה אנו מוצאים אצל הרב שלמה גורן. הרב הצבאי הראשון לצה"ל התייחס לכך בפסיקתו ההלכתית³⁹ בשנת 1985, שבו הוא פוסק שיהודי אתיופיה הינם יהודים גמורים שאף לא אמורים לעבור גיור לחומרא. תשובתו מתבססת על אלדד הדני שהוא רואה בו נציג אותנטי של יהדות אתיופיה ומהיחס אליו בין היתר של תלמידי הגר"א שבבקבות כך ניסו להגיע לאתיופיה במטרה לחדש את הסמיכה ובכך להחיש את הגאולה, הוא מסיק את מסקנתו ההלכתית לגבי יהודי אתיופיה.

בפסק ההלכה אחרי ההפגנה גדולה של יוצאי אתיופיה כנגד דרישת הרבנות לחייבם גיור לחומרא מגולל הרב גורן בצורה כרונולוגית את השקלא וטריא של יהודי אתיופיה מעשרת השבטים וממשיך באלדד הדני. הוא מקדיש פרק נרחב תשובת הרדב"ז ומסיים בגר"א ובתלמידיו והתייחסותם לעשרת השבטים ובפרט ליהודי אתיופיה ובניסיונם לחדש את הסמיכה. מבחינת הרב גורן עצם קבלת אלדד הדני ע"י רב צמח גאון ורב ניסים גאון היא הראייה שישנו ישוב יהודי באזור כוש היא אתיופיה. הרב גורן מבטל את כל הספיקות כלפי אלדד היות וגאוני עולם קיבלו אותו. בהמשך הרב גורן מוכיח שגם הרמב"ם ובנו רבי אברהם קיבלו את דברי אלדד הדני ולכן אין לפקפק בו. בהתייחסו לפסקו של הרדב"ז לגבי יהודי אתיופיה הרב גורן מקשר באופן ישיר בין ייחוס אלדד הדני לקביעת הרדב"ז שיהודי אתיופיה הינם משבט דן.

השפעה מכרעת לטענת הרב גורן הייתה לכתבי הגר"א שבו אנו מוצאים קשר באופן ישיר בין יהודי אתיופיה לבין אלדד הדני. בפירושו "אבני אליהו" על סידור התפילה בדרך הגר"א, נזכרים נדחי ישראל הרחוקים ביותר ומהם כאלה הקשורים, כפי הנראה,

38 שו"ת דברי דוד, הלכות אישות, סימן ה'.

39 ראו תורת המדינה, 2011, הוצאת ידיעות ספרים עמ' 172-207.

ביהודי אתיופיה. הם נזכרים בהקשר לברכת קיבוץ הגלויות בתפילת י"ח. בקטע זה מוזכר אלדד הדני והרדב"ז :

וכן כשיבוא משיח צדקנו יבואו תחילה עשרת השבטים ואח"כ יהודה ובנימין יעלו כמ"ש: ובאו האובדים בארץ אשור-תחילה הם עשרת השבטים, ואח"כ הנדחים בארץ מצרים - הם פליטת בית יהודה ובנימין... וכן אמר מיכה (ד, ו): "ביום ההוא נאום ה' אספה הצלעה והנדחה אקבצם ואשר הריעותי..." אמר נגד שלוש גלויות אלו: אותם שגלו להרי חושך קראם 'צלעה' שהם צולעים על ירך אחת שיש להם רק תורה אחת שבכתב ולא זכו לתושב"ע כידוע מס' אלדד הדני ומובא במרדכי ר"מ (ריש מסכת) חולין ושבט יהודה ובנימין קראם 'נדחה' לארבע כנפות הארץ ואותן שמאחורי נהר סמבטיון אמר עליהם 'ואשר הריעותי' כידוע מתשובת הרדב"ז וס' [ספר] ערך לחם שר"א בן הרמב"ם גייר מהן כמה אלפים...⁴⁰

יש לציין שבעקבות האמונה של תלמידי הגר"א שבגילוי עשרת השבטים נעוץ קידום תהליך הגאולה ושיבת ציון. גיסיונות שנעשו להגיע אל השבטים באיזור תימן ואתיופיה, התבססו על המידע שבסיפוריו, גם כעבור מאות רבות של שנים. בשנת תקצ"א (1830) נחתמה איגרת, שנשלחה עם שליח מיוחד אל עשרת השבטים. על האיגרת חתמו חכמי הפרושים בארץ ישראל ובראשם רבי ישראל משקלוב. הם האמינו שבזכות כך תחודש הסמיכה.

אך אין ספק שההשפעה הציבורית הרבה ביותר, הינה בפסק ההלכה של הרב עובדיה יוסף. בשנת 1973 עם כניסתו של הראשון לציון הרב עובדיה יוסף לתפקיד הרב הראשי לישראל, שלח ארגונו של הכהן הראשי של יהודי אתיופיה ברהן ברוך (אורי בן ברוך) מכתב דרך פעיל העלייה עובדיה חזי בשאלה ובקשה בהכרת כביתא ישראל כיהודים לכל דבר⁴¹. פסיקתו של הרב עובדיה לממשלת ישראל בראשות גולדה מאיר הייתה חד משמעית וקבעה כי דינם של ביתא ישראל כדין תינוק שנשבה ומצווה לפדותם. הרב עובדיה ציין את פנייתו של ארגון "קהילות בית ישראל" בתשובתו הידועה למר עובדיה חזי :

"...בהסתמך על הגאון הרדב"ז בתשובה (שאלות ותשובות דברי דוד הלכות אישות סימן ח) שאלו הפלשים בלי ספק משבט דן ורק מפני שלא היו

40 סידור אשי ישראל, עפ"י דרך הגר"א עם פירוש אבני אליהו שנלקט ע"י אליהו לאנדא, ירושלים, תרצ"ה, עמ' 120.

41 מכתבו של הכהן הגדול של העדה אורי בן ברוך פורסם בעיתון הצופה ב30 בינואר 1973.

ביניהם חכמים מבעלי הקבלה תפסו להם פשטי המקראות, ודינם כתינוק הנשבה לבין הגויים, ודינם בישראל שאנו מצווים לפדותם ולהחיותם... וגם אני הצעיר בשבטי ישראל חקרתי ודרשתי היטב בענייניהם... והחלטתי כי לפע"ד הפלשים הם יהודים שחייבים להצילם מטמיעה ומהתבוללות ולהחיש עלייתם ארצה, ולחנכם ברוח תורתנו הקדושה ולשתפם בבניין ארצנו הקדושה ושבו בנים לגבולם.⁴²

בעקבות פסיקה היסטורית זו הוחל חוק השבות בתאריך 3 במרץ 1975 כ' באדר תשל"ה על ביתא ישראל ובכך נסללה הדרך להבאתם לישראל⁴³.

יחס חכמי ההלכה אל אלדד הדני

כאמור לעיל, בעקבות תשובת רב צמח גאון יחס חכמי ההלכה אל אלדד היה לאורך כל הדורות חיובי מאוד.

חשיבות מיוחדת יש לתשובתו של הגאון רבי נסים בן יעקב מיקראון, שחי כ 150 שנה לאחר אלדד. הוא נשאל אודות אמת קיומם של עשרת השבטים. בסוף תשובתו כתב:

"וסיפורי אלדד הדני והאגרת אשר לו ושיטת חולין אשר נשמרה ונמסרה ממנו וגם הדיבורים הנזכרים בשמו, הם הראייה היותר נכונה בעניין זה"⁴⁴.
יש לציין שתשובה זו גם נמצאת בכתבי רבי אברהם בן הרמב"ם⁴⁵.

לעומת שורה נכבדה של גדולי ישראל שהזכרנו לעיל, רבי אברהם אבן עזרא הטיל ספק ביסוד דברי אלדד הדני בכותבו: "וכלל אומר לך: כל ספר שלא כתבוהו נביאים או חכמים מפי הקבלה אין לסמוך עליו ואף כי יש בו דברים שמכשישים הדעת הנכונה וככה ספר זרובבל וגם ספר אלדד הדני והדומה להם"⁴⁶.

42 מתוך תשובה שניתנה לחזי עובדיה בתאריך ז' באדר א' תשל"ג, 9 בפברואר 1973.

43 ראו עוד בספרו של הרב ד"ר בני לאו "ממרן עד מרן" ביוגרפיה על הרב עובדיה יוסף בפרק העוסק בימיו כראשון לציון.

44 ראו נויבויער, עמ' 62-63: עפשטיין עמ' 70-71.

45 ראובן מרגליות, תולדות רבינו אברהם מיימוני בין הרמב"ם, לבוב, תרצ(?) , סימן י"א, עמ' 45-46, מלחמת הם לרבי אברהם בן הרמב"ם, מהודרת ר. מרגליות, סימן י"א, עמ' קכ"ה: ר. מרגליות, מרגליות היים, ירושלים תשל"ז, דף ק"י, ב'; סק"ז דף ק', א'.

46 בפירושו על התורה, שמות ב', כ"ב.

המהר"ם מרוטנבורג אף התבטא בחריפות כלפי בעל ההלכות שדבריו מנוגדים לתלמוד: "הרוצה לחדש והשמחים ללא דבר כתבוהו"⁴⁷. תלמידו הרא"ש נקט בגישה דומה: "ואותו חכם שכתב הלכות א"י כתב חומרות מדעתו"⁴⁸.

על אף זאת דעתם אינה מתקבלת על רוב חכמי ישראל, כמו שראינו לעיל, שקיבלו את סיפורי אלדד והלכותיו כאמת בדוקה.

המחקר המדעי אף שהוא נוטה לערער אודות האמת בסיפורי אלדד הדני⁴⁹ אין בו כדי למעט כהוא זה מעצם ההשפעה הרבה שהייתה לדבריו במשך הדורות, כספר היסוד על מקומות גלותם ומצבם של עשרת השבטים.

סיכום

העולה מכל הנאמר לעיל הוא, שתקדים אלדד הדני רלוונטי מאין כמותו בתהליך הגאולה שאנו מצויים בו ואחד מסממניו הבולטים הינו קיבוץ הגלויות ונדחי ישראל. מדיניות קליטת העלייה במדינת ישראל צריכה להיות מושתת לא רק על קליטה חומרית, אלא על קליטה רוחנית של אותן מסורות נוספות שיכולות להגיע אף עד לתקופת בית המקדש.

אל לנו לצמצם את ההשתדלות והפעילות למען קיבוץ הגלויות ונדחי ישראל למישור הפיזי בלבד, אלא לפעול גם במישור הרוחני של קליטת מסורות ישראל, לבררם ולהטמיעם במרחב התורני ציבורי.

כשם שחכמי ישראל במהלך הדורות לא נרתעו וקיבלו את אלדד הדני והלכותיו כדעה לגיטימית לכל דבר ועניין ובזכות כך השיח ההלכתי והאמוני הועשר, כך גם עולם התורה בימינו חשוב שיהיה מוכן להרתם למשימה חשובה של קבלת מסורות נוספות כמובן לפי העקרונות שהנחה רב צמח גאון בתשובתו לאנשי קירואן בעניין אלדד הדני, ובזכות כך נזכה לקדם את תהליך הגאולה במהרה בימינו, אכי"ר!

47 שו"ת מהר"ם מרוטנבורג, סדיקלאב, תקצ"ג, סימן קצ"ג.

48 מסכת חולין, פרק ראשון, סימן א'.

49 ראו עפשטיין עמ' XXV-XXIV.

