

# ואדברה בעדתיך ב

מאמרים מבית המדרש  
תורת המדינה - בית אורות

כסלו תשפ"ב  
73 למדינת ישראל

יו"ל בעז"ה ע"י

'תורת המדינה', ע.ר. 580669935

בית אורות, הר הזיתים, ירושלים

כסלו ה'תשפ"ב

73 למדינת ישראל

© כל הזכויות שמורות

למחברי המאמרים ולמו"ל

לתגובות: [torathamedina@gmail.com](mailto:torathamedina@gmail.com)

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

הגהה ועימוד: אריאל יוסף פריימן

כריכה ושערים: יצחק למפרט – 054-8046613

# קובץ זה מוקדש לע"נ מרת שרה (סנדרה) קפלן ע"ה

וְאֵדְבָרָה בְּעֵדוּתִיךָ נֶגֶד מְלָכִים וְלֹא אֲבוֹשׁ:  
וְאֶשְׁתַּעֲשֵׂעַ בְּמִצְוֹתֶיךָ אֲשֶׁר אֶהְבֵּתִי:  
וְאֶשָּׂא כַּפֵּי אֵל מִצְוֹתֶיךָ אֲשֶׁר אֶהְבֵּתִי וְאֶשְׁיִיזָה בְּזִקְיָךָ:

דוד המלך מעיד על עצמו שלא בוש מפני איש לדבר דברי אמת ואמונה.

בפרק מפורסם זה, פרק קיט בתהילים, חוזר דוד מספר פעמים על כך שאת מצוות ה' הוא אוהב - לא מקיימן מתוך חובה בלבד אלא ממש כ"שעשוע" - ובתורתו הוא משוחח.

קובץ מאמרים זה יוצא לאור לע"נ אמי מרת שרה (סנדרה) קפלן ע"ה, אשר לא רק אהבה את מצוות ה' אלא האהיבה את התורה על כל משפחתה ועל אלפי תלמידיה. אמא ע"ה לא חששה אף פעם לומר את דעתה ולא חששה שיישמעו דבריה מוגזמים או מתלהבים מדי. כשדברה עמנו, ילדיה, או תלמידיה עוד בהיותנו בגולה על ארץ ישראל ועל ציונות, היא דברה עם ניצוץ התלהבות בעיניה שסחף את כולנו. לא רק נאה דרשה אלא גם נאה קיימה והעלתה יחד עם אבא ז"ל את כל המשפחה לארץ. לרגע לא הפסיקה להטיף לאהבת הארץ ואהבת התורה. אלפי תלמידיה מעידים שהיא היתה זו שקירבה אותם לאהבת ה' ותחושת שייכות לתורה. להאהיב את התורה והמצוות לא היתה מלאכה קלה, אך היא השקיעה בכך עשרות שעות מסירות וחינוך באהבה גדולה ומעוררת התפעלות.

קובץ זה עוסק בשבת ומועדי ישראל. אמא שלנו במשך שנים רבות היתה "אמא של שבת וחג"; אם במשך השבוע הקדישה את כל כשרונותיה היצירתיים בחינוך התלמידים בבית הספר, ימים אלו של שבת וחג היו אצלנו "ימי המשפחה" בהם היתה אמא כולה שלנו. היא לא ויתרה לילדיה על חידוש דברי תורה ורעיונות מפרשת השבוע, וככל שהתרבו הנכדים גם להם לא ויתרה, אם בשולחן השבת והחג, ואם בטלפון שלפנינו. זמירות השבת והשירה הייחודית סביב שולחן המשפחה בחגים היו שמחים ומגוונים. אמא אהבה לשיר שוב ושוב את המנגינות המסורתיות וגם ללמוד לחנים חדשים שהביאו הילדים והנכדים מהשיבות וכל חידוש יפה של הדור הצעיר.

אמא לא הפסיקה להודות לקב"ה על כל הטוב שעשה עם משפחתנו ועם הדור הזה. מורשתה היתה בזאת, וכך בפתק האחרון שכתבה בקושי רב ומסרה לי כמה ימים לפני מותה: "שירו לה' כי טוב".

רפי קפלן

מנכ"ל 'מעלה' - המרכז לציונות דתית



# תוכן העניינים

## הקדמה

7..... הרב יאיר קרטמן והרב יעקב יקיר, ראשי בית המדרש

**דברי ברכה והערה על מעמדו הפרטי והצבורי של החג בתורת א"י**

11..... הרב אלחנן בן נון, יו"ר בית אורות

**13 ..... עיונים במסכת ביצה**

**מלאכת אוכל נפש כמגדירה את המועדים**

15..... הרב יעקב יהודה יקיר, ראש בית המדרש

**יום שכולו טוב או יום שכולו שבת?**

31..... הרב בעז מלט

**מועדי ישראל ומועדי ה'**

43..... ר' רועי זאגא

**בין יום טוב לשבת**

53..... ר' אפרים יונה שחור

**שורשם ומהותם של החגים**

67..... ר' עזרא פרנק

**יקר מזולל' - על אכילה ביו"ט**

79..... ר' אליעזר פויכטונגר

**89 ..... מאמרים כלליים**

**תורת מלכות - מעשי מלכי ישראל כדרשות הפסוקים**

91..... הרב אוריה שחור

**ייחוסו של דוד המלך**

105..... ר' איל פישר

**טעמי גזרות חכמים**

123..... ר' בניה זאגא

## תקנות לזמנים מורכבים

133.....ר' חיים איינהורן.....

**ר' אליעזר ור' יהושע - מי בראש?**

143.....ר' אריאל קרמר.....

**מחלוקת ר"ת והגר"א בגדר בין השמשות**

155.....ר' יוסף תנעמי.....

**מעמד הר גריזים והר עיבל**

163.....ר' עזריה ברוך.....

**175.....מדיניות.....**

177.....**בג"ץ הבוגדת - רקע** | תורת המדינה.....

**בג"ץ הבוגדת ורובין הוד**

179.....הרב יאיר קרטמן, ראש בית המדרש.....

**הצעת חוק שיפוט בתי דין רבניים (נישואין וגירושין)**

183.....**(תיקון - שיפוט על פי דין תורה)** | תורת המדינה.....

**הצעת חוק יחסי ממון בין בני זוג**

185.....**(תיקון - נסיבות המצדיקות שינוי באיזון המשאבים)** | תורת המדינה.....

**הצעת חוק יחסי ממון בין בני זוג**

187.....**(תיקון - שיתוף נכס מקרקעין שאינו בר איזון)** | תורת המדינה.....

# הקדמה

## הרב יאיר קרטמן והרב יעקב יקיר, ראשי בית המדרש

המונח עש"ן<sup>1</sup> - עולם, שנה, נפש - כולל את ממדי הקיום: 'עולם' מתאר את ממד המקום, 'שנה' את ממד הזמן ו-'נפש' את ממד האדם.

השבת היא קדושה שיורדת לעולם כממד זמן מוחלט<sup>2</sup> ומובנית בבסיס יצירתו. היא מתקיימת ללא תלות בעם ישראל או בארץ ישראל. המועדים, לעומת זאת, נקבעים על פי הכרזת בית הדין בירושלים. המועד תלוי בבית הדין עד כדי כך, שהמועד חל בתאריך שנקבע, גם אם חלה טעות בקביעתו<sup>3</sup>. גם איסור המלאכה והניתוק מהעשייה העולמית מוחלטים בשבת, וביו"ט מותרת מלאכת אוכל נפש. תודעת הזמן והניתוק של המועדים הם, אם כן, דינמיים ביחס לתודעת הזמן וההינתקות השבתיים. השבת מטעימה את העולם מהעתיד, העל טבעי, הצפוי מראש והמקווה<sup>4</sup>. לעומתה, יו"ט הוא הקדושה והשמחה בעולם הממשי. השבת היא מקום השלווה והמנוחה, והמועד הוא מקום השמחה<sup>5</sup>. לכן השבת קבועה והמועד דינמי.

על הרקע הזה ניתן לבאר את הדינמיות המאפיינת את היתר אוכל נפש ביו"ט, ואת יחסיות הזמן של המועד; תודעת הזמן של המועד נובעת מאיחוד שלושת ממדי המציאות: העולם - ירושלים, השנה - מולד הלבנה, והנפש - הכרזת בית הדין. תודעת הזמן מתלכדת עם ממדי המקום והנפש ומקיפה את כל המציאות. מה שבארץ ישראל היווה ביטוי לדינמיות, בחו"ל הופיע כספק ביו"ט שני.

בהיות העם על אדמתו נעשו ניסיונות שונים על מנת לפגוע בהתלכדות הממדים: המינים ניסו לפגוע בדיוק הראיה<sup>6</sup> על מנת להסיט מציאותית את זמן המועדים ולפגוע במרכיב העולם. הכותים, עבורם היה הר גריזים המרכז הרוחני, התמקדו בפגיעה במרכזיות של ירושלים על מנת לפגוע בתודעת המקום<sup>7</sup>. עם שני גורמים אלו התמודדו חכמינו. אולם משגלינו מארצנו אבדו מרכיבי הנפש והמקום וממילא מרכיב הזמן. לוח השנה נקבע לדורות, ויסוד הדינמיות נעלם. עם ישראל המנותק מארצו איבד את החיוניות והדינמיות שאפיינו אותו. יו"ט הפך להיות דומה יותר ויותר לשבת.

<sup>1</sup> מקורו בספר יצירה פ"ו מ"א.

<sup>2</sup> שבת קביעה וקיימא, חולין קא ע"ב.

<sup>3</sup> ראש השנה כה ע"א: "הרי הוא אומר 'אתם', 'אתם', 'אתם', שלש פעמים, אתם - אפילו שוגגין, אתם - אפילו מזידין, אתם - אפילו מוטעין".

<sup>4</sup> תמיד פ"ז מ"ד.

<sup>5</sup> כמו שניכר בנוסח תפילת עמידה לרגלים: "שבתות למנוחה ומועדים לשמחה".

<sup>6</sup> ראש השנה פ"ב מ"א: "בראשונה היו מקבלין עדות החודש מכל אדם. משקלקלו המינין, התקינו שלא יהו מקבלין אלא מן המכירים".

<sup>7</sup> ראש השנה פ"ב מ"ב: "בראשונה היו משיאין משואות, משקלקלו הכותים, התקינו שיהו שלוחין יוצאין".

איסור ביצה שנולדה ביו"ט, על שמה נקראת מסכת ביצה, שונה בזמן הלוח הקבוע משאר דיני יו"ט; הרמב"ם<sup>8</sup> פסק שבזמן הלוח הקבוע יו"ט ראשון דאורייתא ויו"ט שני מנהג ולכן א"א להתנות על עירובי תבשילין והפרשת תרו"מ. לעומת זאת, ביצה שנולדה ביו"ט ראשון מותרת ביו"ט שני<sup>9</sup> משום ששני הימים ספק, וממילא או שנולדה בחול או שהיום חול.

מבאר ר' חיים מבריסק<sup>10</sup> שהדבר תלוי בנקודת המבט: כאשר נסתכל על כל יום בנפרד, הראשון יו"ט ודאי והשני מנהג. זו נקודת המבט של הפרשת תרומות ומעשרות, שדינם תלוי בהגדרת כל יום בפני עצמו, אולם איסור 'נולד' ודין הכנה קיימים רק אם באמת שני הימים יו"ט וכיוון ש"א להגדיר את שני הימים כוודאי, ביצה שנולדה בזה מותרת בזה.

אם כן, למרות ההסתמכות על חישובים מדויקים ולא על קידוש החודש, נשארה חו"ל בהנהגת שני ימים טובים. אע"פ שיודעים בוודאות שיו"ט חל ביום הראשון חוגגים יומיים כבעבר. רק איסור ביצה שנולדה ביו"ט משמר את יסוד הספק. איסור ביצה שנולדה ביו"ט הוא נקודת מבט שונה וייחודית ביחס ליו"ט.

המובן הערכי של יסוד זה הוא שמרכיב הוודאות שיצרה הגלות מתערער על ידי האיסור. ציינו כי מה שבארץ ישראל היה דינמיות הפך לספק בחו"ל. הגלות ביטלה את הדינמיות וממילא עקרה, לכאורה, את עיקר הספק. אולם, איסור ביצה משמר את יסוד הספק גם בחו"ל. הוודאות שהמירה את הדינמיות משמרת מרכיב קטן של דינמיות. ביצה שנולדה ביו"ט משמרת זיכרון של תודעת הזמן הגאולית. באיסור ביצה שנולדה ביו"ט נטמנת התקווה לשוב לשלושת מרכיבי הזהות של תודעת הזמן של יו"ט: עולם, שנה, נפש.

משזיכנו גואלנו לשוב לארצנו הטובה, חוזרת השאיפה לשיבה ליו"ט ארץ ישראל, דינמי, שמח וחגיגי, עם תודעה של חיבור ממדי הקיום של המציאות הממשית.

קובץ מאמרים זה הוא פרי עמלם של חברי בית המדרש. הוא מכיל מאמרים בנושאים שונים במגוון מקצועות התורה. הוא לא שועבד לתוכן שנלמד בבית המדרש, אולם רובו עוסק במסכת ביצה. מעבר לתוכן המאמרים, יש בהם משום פתיחת חלון אל עולמות התוכן והחזון של לומדים השואפים לגאולה שהתכנסו לחבורה אחת. הצצה זו מרתקת ומרוממת כאחד.

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

תקופת מבצע 'שומר החומות' מצאה את בית מדרשנו בלב הסערה הביטחונית ותושבי השכונה חוו עשרות אירועים ביטחוניים מסכני חיים. הבהירות הערכית ביחס להבחנה

<sup>8</sup> יו"ט פ"ו הי"ד.

<sup>9</sup> שם פ"א הכ"ד.

<sup>10</sup> שם פ"ו הי"א.



בין יהודי לגוי ובין אויב לאוהב, הובילה לרוח גדולה שהתמודדה עם האתגרים מתוך זקיפות קומה יהודית. הרוח הגדולה השפיעה גם על אנשי כוחות הביטחון להסיר את הבלבול הערכי שאחזו בהם. חלק מרוח זו משוקע בקובץ זה.

הנחת העבודה של מתודת הלימוד של בית המדרש היא כי בפרטי ההלכות טמונים אוצרות של חיים. האור הגדול של יו"ט יורד עד להדרכות מעשיות ספציפיות בהן אחוז כל אותו האוצר. שיטת לימוד זו היא ניסיון יישום של דברי הרב קוק באורות התורה<sup>11</sup>: "כשעוסק בתורה בדברים פשוטים, יראה איך ירד האור העליון בצורה נפלאה, עד שנתיישב כל כך יפה בעולם המעשה" ובכך אין כל חדש, אולם כיוון שאין בית מדרש בלי חידוש, שיטת הלימוד כוללת עימות עם עולמות ערכיים מקבילים וניסיון התמודדות איתם תוך חשיפת מוקדי עימות, הסכמה או מיזוג. העימות מוליד תובנות חדשות בהבנת התורה עצמה ומחדד את היכולת לאתר את עולם הערכים ואת הנחות היסוד של השיטה התורנית. מרכיב נוסף של חידוש מצוי בלימוד זה כלימוד מוכוון מדיניות, אם כי לא בשלב הלימוד הראשוני אלא כיעד. לימוד כזה מאפשר לבחון את עולם הערכים ככלי מעשי יישומי. מתודת הלימוד אפשרה לסוגיות שנלמדו בבית המדרש להפוך למעצבות מדיניות. דוגמא לסוגיה שהחלה בבית המדרש ותורגמה על ידי מכון 'תורת המדינה' להצעות חוק, מופיעה גם היא בקובץ זה.

את כתיבת המאמרים ליווה הרב יהודה דויטש, אשר רתם את כישרונותיו ויכולותיו הלמדניות והנפשיות להוליך את הכותבים למקום שליבם חפץ.

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

את הליווי הרגשי של החבורה, במיוחד לאור אתגרי השעה, והתבוננות משותפת כנה ועמוקה בעבודת ה', הוביל הרב רפי וינגרטן.

את הפעילות השוטפת של בית המדרש ניהל יוסף גבאי.

לכולם נתונה תודתנו הכנה.

נסיים בהכרת הטוב להנהלת בית אורות: הרב אלחנן בן נון, הודי ליברמן, אליהו קטן ושבי ספירו, על התמיכה במישורים הגשמיים והרוחניים המאפשרת לנו לעסוק בתורה כשאנו צופים אל מקום המקדש.

ואדברה בעדתיך נגד מלכים ולא אבוש.

יעקב יקיר

יאיר קרטמן

בית המדרש 'תורת המדינה – בית אורות'

ירושלים, הר הזיתים, נוכח הר בית ה'

---

<sup>11</sup> ב, ג.



## דברי ברכה

### והערה על מעמדו הפרטי והצבורי של החג בתורת א"י

#### הרב אלחנן בן נון, יו"ר בית אורות

ידוע שבקהלות הספרדים יש דגש חשוב על חשיבות סעודות החג בראש השנה כדברי נחמיה והלויים לעם בראותם את הבכי והצער שלהם במעמד הנשגב בר"ה לפני המקדש. כך כתוב בפסוקים<sup>1</sup>:

"וַיֹּאמֶר נְחֻמְיָה הוּא הַתְּרַשֶּׁתָּא וְעִזְרָא הַכֹּהֵן הַסֹּפֵר וְהַלְוִיִּם הַמְּבִינִים אֶת הָעָם לְכָל הָעָם הַיּוֹם קִדְשׁ הוּא לְד' אֱלֹהֵיכֶם אֶל תִּתְאַבְּלוּ וְאֶל תִּבְכּוּ כִּי בּוֹכִים כָּל הָעָם כְּשִׁמְעֵם אֶת דְּבָרֵי הַתּוֹרָה. וַיֹּאמֶר לָהֶם לָכוּ אֲכָלוּ מִשְׁמַנִּים וּשְׂתוּ מִמֵּתֻקִּים וּשְׁלַחוּ מְנוֹת לְאֵין נֶכֶן לוֹ כִּי קִדּוּשׁ הַיּוֹם לְאֲדֹנֵינוּ וְאֶל תִּעְצְבוּ כִּי חֲדוֹת ד' הִיא מְעֻזָּכֶם. וְהַלְוִיִּם מְחַשִּׂים לְכָל הָעָם לֵאמֹר הִסּוּ כִּי הַיּוֹם קִדְשׁ וְאֶל תִּעְצְבוּ. וַיִּלְכוּ כָּל הָעָם לֶאֱכֹל וּלְשִׂתוֹת וּלְשַׁלַּח מְנוֹת וּלְעֲשׂוֹת שְׂמֵחָה גְדוֹלָה כִּי הִבִּינוּ בְּדִבְרֵים אֲשֶׁר הוֹדִיעוּ לָהֶם".

החשש הגדול שמא גדולת היום תהפך לדכאון עמוק, הביא את ההדרכה החשובה הזאת לעם, שעם התעוררות התשובה בעקבות קריאת התורה ששמעו, ועם הצער על כשלונם בעבר, אסור היה שהדבר יעכב את ההתרוממות הרוחנית, מתוך שמחה המעניקה כחות לעם לעמוד באתגרים הרוחניים העומדים לפניו.

כך כמדומני צריך להבין גם את המחלקת בין ר' אליעזר לר' יהושע במסכת ביצה<sup>2</sup> לגבי קדושת יום טוב שבכל חג מהחגים, אם לדרוש עצרת לד' או עצרת לכם כדברי ר' אליעזר, או לדרוש חציו לד' וחציו לכם. ר' אליעזר שהיה מתלמידי בית שמאי כידוע דרש או כך או כך. זאת אומרת שהדבר תלוי במדרגת האדם, אם ראוי הוא. כאלה מתלמידיו שנשארו עד קרוב לכניסת יו"ט בבית המדרש ולא יצאו להכין את צרכי החג, או כאלה שהיו במדרגה אחרת; בעלי פטסין, חביות, כדים ולגינין, שאכן צריכים היו לצאת, כי זקוקים היו למאכל ומשתה כדי להרגיש ענג יו"ט. ר' אליעזר התאכזב אמנם, מכך שרבים מתלמידיו לא הגיעו למדרגה אליה שאף להביא אותם, ואף כעס על כך. לעומת זאת ר' יהושע דרש 'חלקהו' ז"א שכל אדם צריך לסגל לעצמו את היכולת להתרומם בתפלת החג וגם לשמוח בסעודותיו. ר' יהושע סבר שהחלוקה המעשית של הזמן – 'חלקהו', צריכה לאפשר לכל אדם להרגיש את חשיבות שני החלקים האלה בנפש.

<sup>1</sup> נחמיה ח, ט-יב.

<sup>2</sup> טו ע"ב.

אין זו מדרגת אמות העולם הנזכרת בתהלים<sup>3</sup> שהם יכולים להגיע רק ל"עבדו את ד' ביראה וגילו ברעדה". אמנם זו מדרגה הנצרכת גם בישראל בזמן תפלה כדברי הגמ' בברכות<sup>4</sup> או אפילו אצל משה רבנו בקבלת התורה כדברי הגמ' ביומא<sup>5</sup> אבל איננה צריכה ללוות את ישראל במשך כל יום החג. חשיבות ההתרוממות של הגוף מתוך הקדש, היא מיוחדת לישראל מצד סגולתם הרוחנית.

החשיבות של בירור שני החלקים הללו חשוב הוא במיוחד בבואנו לברר את הדרכת החכמים לכלל האומה במסגרת 'תורת המדינה'. גם במסגרת ההתנהלות האישית, וגם בהתנהלות הצבורית. יחודה של תורת ארץ ישראל שיודעת להנחיל לנו את ההדרכה הצבורית הנכונה מתוך עומק קדושת הארץ, המתגלה בעבודת האדמה וגלוי קדושתה בברכת יבולה. דורות אלה שמדרגתם מתאימה יותר לעבודה מאהבה, חייבים הם את ההדרכה הנכונה, כיצד לחיות חיי קדש עם מלוי הצרכים של הגוף, כדי שיזכה גם הוא לשמחה אמתית של החג. בלי דרך כזאת, אי אפשר יהיה להביא את דורנו לעלות בקדש. יש אמנם הסבורים ששטת ר' אליעזר נכונה גם היום, וחושבים שיש מקום לחלק בין מדרגות שונות. כאלה שיהיו שמחים בצרכי הגוף, וכאלה שיהיו שמחים בתורה ותפלה, אבל אין דרך של יצירת מדרגות שונות ומחולקות זו נכונה בהדרכה הצבורית בדורות אלה.

הדברים מקבלים משנה תוקף בעמדנו לפני ראש השנה שאפילו בו יש חשיבות גדולה לשמחת היום עם קבלת מלכות ד' המופיעה לכל השנה כולה. כפי שכתוב גם בפסוקים שהבאנו מנחמיה. חשיבות משולשת יש לדברים בערב שנת השמיטה שעליה נאמר: "וצויתי את ברכתי לכם ועשת את התבואה לשלש השנים"<sup>6</sup>. שיאה של ברכת השביעית אינו בהמנעות מאכילת פירותיה, הלוא כתוב "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה"<sup>7</sup>. לא שנה של סגופים, אלא שנה של ברכה גדולה.

על כן חשיבות גדולה יש לבירור דרכי תורת א"י בהלכות החג מתוך המסכת הזאת שזה עיקר ענינה. ברכה גדולה וחמה שלוחה בשם הנהלת העמותה לרבני בית המדרש הרב קרטמן והרב יקיר על מלאכתם הנאמנה, ולאברכי הישיבה השוקדים על תלמודם, ומבררים את תורת א"י בהדרכתה הצבורית.

---

<sup>3</sup> ב, יא.

<sup>4</sup> ל ע"ב.

<sup>5</sup> ד ע"ב.

<sup>6</sup> ויקרא כה, כא.

<sup>7</sup> שם, ו.

# עיונים במסכת ביצה





# מלאכת אוכל נפש כמגדירה את המועדים

## הרב יעקב יהודה יקיר, ראש בית המדרש

"אין בין יו"ט לשבת אלא אוכל נפש בלבד", כך למדנו במשנה במגילה<sup>1</sup>. מקראי קודש, שבת ויום טוב דומים זה לזה בציווי לשבות בהם ממלאכה ובאיסור לעשות מלאכה, אלא שביו"ט התירה התורה מלאכת אוכל נפש: "כָּל מְלָאכָה לֹא יַעֲשֶׂה בָהֶם אֶךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל נֶפֶשׁ הוּא לְבַדּוֹ יַעֲשֶׂה לָכֶם"<sup>2</sup>.

היתר מלאכת אוכל נפש נאמר בתורה תוך כדי הציווי על עשיית הפסח. פרשה זו, הכוללת את קידוש חודש - המצווה הראשונה שנאמרה לישראל כאומה - היא הצופנת בתוכה את מהותם של מקראי הקודש, הימים הטובים שניתנו לישראל.

### א. מועד – זמן התועדות

"החודש הזה לכם" – עדות זו תהא מסורה לכם<sup>3</sup>. קידוש החודש נמסר לבי"ד הגדול שבישראל<sup>4</sup>, יעיני העדה<sup>5</sup> ממשיכי ההנהגה של משה ואהרן. מכוחם של ישראל דקדשינהו לזמנים<sup>6</sup> קובעת הנהגת הציבור הישראלי את המועדים באמצעות קידוש החודש: "אֶלָּה מוֹעֲדֵי ד' מִקְרָאֵי קִדְשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם"<sup>7</sup> – "אתם אפילו שוגגין, אתם אפילו מזידין, אתם אפילו מוטעין"<sup>8</sup>.

בניגוד לשבת קודש, ה"קביעא וקיימא"<sup>9</sup> ו"מקדשא וקיימא"<sup>10</sup>, שקדושתה וזמנה קבועים מששת ימי בראשית, ישראל הם המקדשים את המועדים, ובידם לאחר ולהקדים את זמנם.

הרש"ר הירש ביאר בצורה נפלאה את צו התורה שנתן את קביעת זמן המועדים לישראל<sup>11</sup>: "מועדים כאן: זמנים שנקבעו, כדי שניועד בהם אנחנו עם ה'. התועדות זו צריכה להיות, אם לדבר בלשון בני אדם, חופשית משני הצדדים. לא כאדון, המצווה

<sup>1</sup> פ"א, מ"ה.

<sup>2</sup> שמות יב, טז.

<sup>3</sup> ר"ה כב ע"א.

<sup>4</sup> רמב"ם, קידוה"ח פ"ה, ה"א.

<sup>5</sup> במדבר טו, כד.

<sup>6</sup> ברכות מט ע"א.

<sup>7</sup> ויקרא כג, ד.

<sup>8</sup> ר"ה כה ע"א.

<sup>9</sup> חולין קא ע"ב.

<sup>10</sup> ביצה יז ע"א.

<sup>11</sup> שמות יב, א.

אליו את עבדיו, אלא ה' הוא, המבקש אליו את עמו, ועל כן יקבע את הזמן, בו יבוא אליו, בקווים כלליים בלבד, תוך השארת מירווח; ועל עמו יטיל את הקביעה המפורטת יותר במסגרת מירווח זה, למען יהיה מועד ההתוועדות תוצאה של בחירה הדדית... לא התופעה האסטרונומית ולא החישוב האסטרונומי, כי אם אנו, נציגות כלל ציבורנו, יוצרים את ה"חודש" שלנו, וקובעים את יום ה"מועד" שלנו, יום בו אנו מתוועדים עם ה'".

לדבריו, המועדים הם זמני מפגש בהם נקראים כל ישראל אל הקודש: "מקרא קדש... קובעת נציגות קהל עדת ישראל את ימי המועד, ומקדשתם להיות למיפגש מחודש עם ה'. על-ידי קביעה זו נקרא כל יהודי, בתור חבר הקהל, אל הקודש; הוא נקרא אפוא להיאסף בגופו, ואם נבצר ממנו - ברוחו, מסביב למרכז ייעודם המשותף והקדוש... על כל אחד לחוש בערכה הפנימי של אישיותו, ולתת ביטוי לערכה זה בהופעתו החיצונית"<sup>12</sup>.

## ב. אוכל נפש – אכילה בקדושה הנמשכת מרוממות שמחת יו"ט

פרשת החודש בה מופיע הציווי על חג הפסח, מלאה התייחסות לענייני אכילה והכנת המאכלים: "אִישׁ לְפִי אָכְלוּ תִכְסּוּ עַל הַשֶּׁה" <sup>13</sup>, "וְאָכְלוּ אֶת הַבֶּשֶׂר בְּלִילָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמִצּוֹת עַל מְרָרִים יֹאכְלֶהוּ. אֶל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נֶאֱוָבְשָׁל מִבֶּשֶׂל בְּמַיִם כִּי אִם צְלִי אֵשׁ רֹאשׁוֹ עַל כְּרָעֵיו וְעַל קִרְבּוֹ"<sup>14</sup>, "שִׁבַּעַת יָמִים מִצּוֹת תֹּאכְלוּ אֵף בְּיוֹם הָרִאשׁוֹן תִּשְׁבִּיתוּ שְׂאֵר מִבְּתִיכֶם כִּי כָּל אֶכָּל חֵמֶץ וְנִכְרַתָּה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מִיִּשְׂרָאֵל"<sup>15</sup>, "מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֹאכָה לֹא יַעֲשֶׂה בָּהֶם אֵף אֲשֶׁר יֹאכַל לְכָל נֶפֶשׁ הוּא לְבָדוֹ יַעֲשֶׂה לָכֶם"<sup>16</sup>.

חג הפסח, המועד הראשון עליו מצטווים ישראל, מתאפיין בציווי אכילה מיוחדים של הפסח והמצות ובו מגדירה התורה את היתר מלאכת אוכל נפש ביו"ט.

הראייה קוק ב'עולת ראייה' מחלק בין שני סוגי אכילה; אכילה מתוך הכרח הקיום ותחושת הרעב, ואכילה בקדושה מתוך אהבת החיים הטהורים וחפץ עינוגם. אכילת הפסח בפרט ואכילה ביו"ט ובשבת בכלל היא אכילה בקדושה: "אחרי התרוממות הנפש למעלת הקדושה, לאותה המעלה שמקדשת ג"כ את עצם ההנאה והענג, המכרת את האכילה לא לשם הכרח שאין להמלט ממנו לבד, כ"א עוד לדבר טוב המוסיף גם בעינוגו טוב וכבוד, מענגיה לעולם כבוד ינחלו'. מפני שגם הענג הוא מחיה המון כחות ורגשות, שאינם מתעוררים לתחיה בדרך ההכרח... בעלייתו של אדם בקדושה מושרשת יפה יפה, הבאה מהאור הגדול הזורח אל בתי נפשו בהכרח גדולה עמוקה ואדירה בתוכן החיים

<sup>12</sup> שם, טז.

<sup>13</sup> שם, ד.

<sup>14</sup> שם, ח-ט.

<sup>15</sup> שם, טו.

<sup>16</sup> שם, טז.



ומגמתו, אז כל רגש בריא גופני שמתעורר לחיים ומתפשט בכחו, הוא הוספה ליסוד האורה, השתכללות לבנין האשר הטוב היושר והצדק, שעלינו להיות עמו שמחים ומתקדשים על ידו<sup>17</sup>.

בהתרומם הנפש למדרגת קדושה ובהדבקה בה' בכל מעשיה בשבת וביו"ט בעונג ובשמחה, גם אכילתה בקדושה (כפי שכתב הרמח"ל<sup>18</sup> שכאשר ישראל מתקדשים אכילתם כקרבו העולה על המזבח).

בהמשך דבריו, מסביר הראי"ה כי מדרגת הקדושה אליה מגיעים ישראל בשבת ובמועדים הופכת את האדם הישראלי להיות נפעל עפ"י טבע נפשו האלקית, שיהיו כל חושיו ופעולותיו מכוונים לתכלית: "נפעל הוא כבר בטבע נפשו העדינה להיות כל חושיו וכחותיו הולכים לחפץ היותר נשגב, הנשפע משפע ההכרה של אדון כל המעשים צור ישראל ב"ה, עד שהוא לא רק רוצה בדרך ד', כ"א הוא נרצה, נפעל גם מבלי כל תחבולה מצדו"<sup>19</sup>.

נראה לומר, כי זהו ההסבר לכך שאיסור מלאכה והיתר מלאכת אוכל נפש ביו"ט נאמר בתורה בלשון נפעל - 'כָּל מְלָאכָה לֹא יַעֲשֶׂה בְּהֵם'; קדושת ישראל ביו"ט מובילה מאליה, בטבעיות, לאי עשיית מלאכה על ידם. 'אֵךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל נֶפֶשׁ הוּא לְבַדּוֹ יַעֲשֶׂה לָכֶם' – ההתעוררות הטבעית להנאות החג היא ההיתר לעשיית מלאכת אוכל נפש. אם כן, היתר מלאכת אוכל נפש, הוא היתר אכילה בקדושה הנמשכת מאליה משמחת היו"ט ורוממות קדושת ישראל במועדים<sup>20</sup>.

## ג. חיי הקדושה הישראליים והנאותיהם גדולים מקדושת יו"ט

החיים הישראליים המקודשים המתגלים ביו"ט, הם נעלים ביותר והם הסיבה המקדשת את המועדים. על כן, מלאכת אוכל נפש – היצירה לטובת חיי האדם הישראלי - מותרת ביו"ט כפי שכתב ר' מאיר שמחה הכהן מדוינסק: "ולכן שבת קביעה וקיימא, כי היא תלויה בקיום המציאות אשר ברא היחיד את עולמו. לא כן מועדים, ישראל מקדשי לה, הוא תלוי במציאות האומה וביחס האלקים להם, אשר להם נתגלה בזרוע נטויה וכו'.

<sup>17</sup> עולת ראייה, הגדה של פסח, יחץ.

<sup>18</sup> מסילת ישרים, כו.

<sup>19</sup> שם, נרצה.

<sup>20</sup> הרמב"ן, ויקרא כג, ז כתב: "וראייתי במכילתא דתני יאך אשר יאכל לכל נפשי, כל אוכל נפש דוחה י"ט ואין כל עבודה דוחה י"ט. ויהא מקצת אוכל נפש דוחה שבת, והדין נותן: ומה אם במקום שאין כל עבודה דוחה י"ט כל אוכל נפש דוחה י"ט, מקום שמקצת עבודה דוחה שבת אינו דין שיהא מקצת אוכל נפש דוחה את השבת, תלמוד לומר 'אשר יאכל לכל נפשי', מקצת עבודה דוחה את השבת ואין מקצת אוכל נפש דוחה את השבת. ופירוש מקצת עבודה, כגון חובת היום תמידין ומוספין, ואין כל עבודה דוחה י"ט נדרים ונדבות או עולת נדבה. אבל מקצת אוכל נפש לא נתברר לי פירוש, אלא שירמוז למה שאמרנו, שהבא בטורח גדול בדומה לעבודה יהיה בכלל איסור והבא בנקל כמנהגו של אדם לעצמו יהיה מותר. או מקצתו כדי חייו, וכולו תבשילין מרובין לתענוג. והכלל במלאכת עבודה שהוא להתיר אוכל נפש" ולפי דברנו נראה ששני ההסברים שכתב לימקצת או"ני מצטרפים כאחד.

ומפני זה הותרה ביום טוב מלאכת אוכל נפש מישראל, משום שישראל מקודשים מהשי"ת, והימים טובים מקודשים מישראל, שמציאותם תלוי במציאות האומה. לכן הותרו לישראל המקדשים אותם, ואוכל נפש מישראל גדול מקדושתם. מה שאין כן שבת - מקודש מהשם עצמו, כמו ישראל, לכן גם אוכל נפש אסור. וזה ישרי"21.

לדבריו, השבת קדושתה מה' יתברך וגם ישראל קדושתם מה' יתברך, ולכן אין השבת נידחת מפני אוכל נפש של ישראל. לעומת זאת, יו"ט קדושתו מישראל; ישראל הם המקדשים את הזמנים ולכן מלאכת אוכל נפש שלהם מותרת ביו"ט.

גם רש"ר הירש ביאר בדרך דומה. לדבריו, המלאכה שעניינה שכלול העולם הארצי נאסרה ביו"ט כי האדם היהודי נקרא לצאת מהארציות אל הקודש. מלאכת אוכל נפש, היא יצירה 'במישרין לטובת אישיות האדם' והיתרה ביו"ט נובע ממעלת האישיות היהודית הציבורית: "כאשר החומר משמש למזון האדם, ועיצובו הופכו ראוי לאכילה הרי זה 'מלאכת אוכל נפש', מלאכה, שתכליתה מזון האדם. כל מלאכה אחרת, בה אין האדם יוצר במישרין לטובת אישיות האדם, אלא פועל בראש וראשונה בשירות משימת התרבות, משכללת - העולם - הארצי, המוטלת עליו - 'לעבדה ולשמרה' - הריהי, בניגוד ל"מלאכת אוכל נפש", נקראת 'מלאכת עבודה'...

כזה הוא אפוא איסור המלאכה בימי מקרא-קדש של המועד: היהודי הקרוא אל הקודש נקרא מתוך פעילותו היוצרת בשירות הארץ. וכשהוא מזומן לעבודת ה', הוא מפקיע עצמו מעבודת הארץ. בחצרות מרכזו המקודש, מקור הדחף לכל פעילותו, יוענק לו תמיד מחדש רוח וגבורה שבקדושה למען עבודת חייו מעצבת-העולם. קידוש מחודש זה מלווה תודעה רמה של אישיות יהודית, ולכן כולל רעיון 'מקרא-קודש' הכנת הנאה עבור האדם היהודי. האדם היהודי נתפס בכלליותו, 'דבר השוה לכל נפש'; לא מעמדות ואנשים מיוחדים ומפונקים המה הקרואים. ואל יראה היהודי את עצמו כאילו הזמן כפרט; הזמנתו היא במשותף עם כל אחיו היהודים, וכל מה שעלול להנות ביום המועד איש יהודי, יהיה אשר יהיה - אינה מלאכה אסורה"22.

ה'משך חכמה' ממשיך ומפתח רעיון זה בפרשת המועדות: מלאכת אוכל נפש מותרת ביו"ט כי היא מקשרת את ישראל זה לזה. קישור האומה הישראלית הוא ביטוי למציאותו של 'כלל ישראל' - הציבור שקיבל את התורה וממשיך בעולם את הציווי האלקי עפ"י הגדרת חכמיו ומנהיגיו. היתר מלאכת אוכל נפש עניינו חיזוק והדגשת החיבור הציבורי הישראלי, כלאומיות קדושה ומיוחדת: "אבל יום טוב הוא מן המצוות המקשרין האומה זה לזה, לכן מלאכת אוכל נפש מותר. ואם יבואו אלף אורחים יאפה לחם, עד כי אמרו האופה מיום טוב לחול (רבה אמר) אינו לוקה (אמרינן): הואיל וחזי

<sup>21</sup> משך חכמה, דברים ה, טו.

<sup>22</sup> שמות יב, טז.

לאורחים. וכולם חייבים לעלות לרגל ולשמוח ולשמח. לכן הותרה הוצאה והבערה, שאם לא כן לא יהיו מקושרים ומאוגדים זה לזה כאחד...

אמנם בכל האומות, התקשרותם זה לזה הוא נימוסי וענין לאומי הבא מצד התולדה והדירה בארץ אחת והשתוות בדיעות. לא כן חלק יעקב, כי התקשרות הלאומי הוא גדול כל כך כי התורה נתונה להאומה, וכפי הסכמת חכמיה וגדוליה כן נמשכים דרכי האלקים והשגחתו. וכמו שאמרו: נרד אני ואתם לבית דין של מטה ונדע אימת ראש השנה ויום הכיפורים. ו'אתם' - אפילו שוגגים. ו'לא תסור... ימין ושמאל', וכמו שפירשו הך דאמרו 'השליך אמת ארצה', שכפי הוראת בית דין כן האמת...

ולכן אם האומה מקושרת באופן נפלא כזה, הלא צריכים להיות מקושרים על ידי שמחה והתרבות ההכנות מאחד לחבירו. וזה שאמרו: הכל מודים בעצרת דבעינן 'לכם', שיהיה כל האומה מקושרים זה לזה, מאי טעמא? יום שניתנה בו תורה לישראל. פירוש, ניתנה להם שיהא ההלכה כפי מה שיאמרו, ויתנהגו דרכי ההשגחה האלקית בהאומה על פי הוראת ישראל וגדוליה"<sup>23</sup>.

## ד. מלאכת אוכל נפש – מצות שמחת יו"ט

ביאור נוסף להיתר מלאכת אוכל נפש ביו"ט כתב בביאורו 'אור שמח' על הרמב"ם: ביו"ט ציוותה התורה על השביתה ועל השמחה. מלאכת אוכל נפש היא מצוות שמחת יו"ט וממילא אין מדובר בדחיית יו"ט מפני מצווה אחרת, אלא בקיום צביונו המלא: "ונראה טעמה דמילתא דאוכל נפש דדחי הוא מצוה השייך לקדושת יום טוב לשמוח בו ולהתענג בו, ולכן אף מכשיריו דוחין את היו"ט, והוא דוחה שביתה דיו"ט עבור שמחת יום טוב, ולכן לא דחי אוכל נפש את השבת, משום דשמחה אינו שייך לקדושת שבת, דאין מצוה בשמחת שבת, ולא דחינן השביתה של שבת עבור שמחת שבת [דבעונג שבת מצוה מדברי קבלה, ולא שמחה] אבל מילה שאין המצוה חלק מעניני יום טוב, ולא שייך לגבי יום טוב כלל, ויחוסה אצל שבת כאצל יום טוב, וכמו דמכשירי מילה לא דחו את השבת כן לא דחו היו"ט, ונמצא דכד תיזול בתר טעמא ליכא קו"ח כלל, דלעולם מילה חמורה מאוכל נפש דיום טוב, ומכשירי מילה שאינן יכולין להיות מערב שבת לא דחו שבת ולא יום טוב, ואוכל נפש דדוחה הוא וגם מכשיריו יום טוב, היינו שאינו בגדר דחייה, דגם זה קיום חלק מקדושת היו"ט, היינו שנדחה שביתתו של יום טוב עבור שמחת יום טוב, ולא

<sup>23</sup> ויקרא כג, כא.

שתדחה תורה מלאכת יום טוב עבור שיקויים אחר זה מצות מילה, אף שמצות מילה גדולה משמחת יום טוב, שכן בעצמה דוחה שבת<sup>24</sup>.

## ה. 'אשר יאכל לכל נפש' – אכילה או כל הנאה של הנפש?

התורה התירה מלאכת אוכל נפש ביו"ט. האם ההיתר כולל רק מלאכות לצורך אכילה ושתייה או גם מלאכות לצורך הנאות נוספות כגון רחיצה, סיכה ותשמיש המיטה? למדנו במשנה: "בית שמאי אומרים: לא יחס אדם חמין לרגליו אלא אם כן ראויין לשתייה ובית הלל מתירין. עושה אדם מדורה ומתחמם כנגדה"<sup>25</sup>, דהיינו לב"ש התורה התירה רק מלאכה לצורך אכילה ושתייה ואילו לבית הלל התירה התורה מלאכות גם לצורך רחיצה וחימום.

בדעת ב"ה נחלקו רבותינו הראשונים האם יסוד ההיתר לצורך רחיצה וחימום נלמד מפשט הפסוק או מדין "מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך". ר' אליעזר ממיץ<sup>26</sup> ביאר שהפסוק התיר כל הנאת נפש: "ולאו דוקא אוכל נפש התיר הכתוב אלא אפי' כל הנאת הנפש כדתנן בביצה בש"א לא יחס אדם חמין לרגליו אלא א"כ ראויים לשתייה וב"ה מתירין ותניא בש"א לא יעשה מדורה ויתחמם כנגדה וב"ה מתירין והלכה כב"ה וטעמא דכתיב 'אשר יאכל לכל נפש' ואמרינן בפסחים בין לחזקיה בין לר' אבוהי כל מקום שנאמר לא יאכל אכילה והנאה במשמע". לדבריו, כשם שלמדנו שאיסור אכילה משמעו גם איסור הנאה, כך היתר אכילה משמעו גם היתר הנאה.

גם הימשנה למלך<sup>27</sup> ביאר שאכילה גם היא הנאה, ובמקום שאמרה התורה 'לא תאכל' היינו אל תהנה בשום הנאה לא ע"י אכילה ולא בדרכים אחרות. לפי דבריו למדנו שהיתר אוכל נפש ביו"ט הוא היתר מלאכה לכל הנאות האדם בין בדרך אכילה ובין בדרכים נוספות.

הרמב"ם הסביר בפירושו המשנה<sup>28</sup> שנחלקו ב"ש וב"ה בהסבר הפסוק "אשר יאכל לכל נפש": "וכן אוסרים בית שמאי שיבעיר אדם אש להתחמם כנגדה לפי שהעיקר אצלם שזה

<sup>24</sup> מילה פ"ב, ה"י.

<sup>25</sup> ביצה כא ע"ב.

<sup>26</sup> ספר יראים סימן שד [דפוס ישן - קיג].

<sup>27</sup> יסודי התורה פ"ה ה"ח וז"ל: "ודע שאף לדעת הרמב"ן שהנהנה מבשר בחלב לוקה אין לומר שהאוכל בשר בחלב ילקה שתיים אחת משום אוכל ואחת משום נהנה וראיה לדבר מהא דאמרינן במכות דף כא המבשל גיד הנשה ביום טוב בחלב ואכלו לוקה חמש ואם איתא ילקה שש משום הנאה. ואף על גב דבכל האיסורין אם נצטרף בדבר אחד שני לאוין לוקה שתיים וכמ"ש רבינו בפ"ז מהל' ע"ז דין ב וכל הנהנה באחד מכל אלו לוקה שתיים כו' מ"מ נראה דלא דמו דשאני הכא בבשר בחלב דאכילה נמי הנאה היא והו"ל כאלו כתב קרא לא תהנה בבשר בחלב בשום הנאה לא על ידי אכילה ולא ע"י הנאה שלא ע"י אכילה" ועיין בחידושי רעק"א פסחים כא ע"ב, ד"ה 'דאמר ר' אבהו' שהאריך לדון בדבריו.

<sup>28</sup> ביצה פ"ב, מ"ה.

שאמר ה' 'אך אשר יאכל לכל נפש' לא נכללו בו הנאות הגוף מבחוץ. ובית הלל אומרים שזה שנאמר לכל נפש כולל כל הנאות הגוף'. לדבריו, ב"ש נקטו שהתירה התורה דווקא אכילה שהיא הנאה 'מבפנים' ולא התירה הנאות 'מבחוץ', ואילו ב"ה סוברים שההיתר כולל את כל הנאות הגוף. גם במשנה תורה כתב כך: "רחיצה וסיכה הרי הן בכלל אכילה ושתייה ועושין אותן ביום טוב שנאמר 'אך אשר יאכל לכל נפש' לכל שצריך הגוף"<sup>29</sup>.

מדברי רש"י בפירושו למסכת ביצה<sup>30</sup> עולה שגם הוא סובר שכל הנאות הגוף כלולות בהיתר אוכל נפש בפשט הפסוק.

תוס'<sup>31</sup> מחלקים בין אכילה ושתייה לשאר הנאות הגוף. לדבריהם, דווקא מלאכה לצורך אכילה ושתייה היא מלאכת אוכל נפש ואילו ההיתר לחמם מים לרחיצה ולהבעיר אש להתחמם הוא מדין "מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך".

נראה להסביר את מחלוקת הראשונים עפ"י שני הכיוונים שהצענו בהיתר מלאכת אוכל נפש: רש"י והרמב"ם נקטו שמלאכת או"נ הותרה למעלת ישראל המקדשים את הזמנים ולכן לשיטתם כל הנאת הגוף כלולה בהיתר. לעומתם תוס' סוברים שההיתר נובע ממצוות שמחת יו"ט ולכן הוא מצטמצם לאכילה ושתייה המביאות לשמחה.

## ו. מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך

למדנו במשנה<sup>32</sup> שב"ה מתירים להוציא לרה"ר ביו"ט גם לא לצורך אוכל נפש – להוציא את הקטן, את הלולב ואת ספר התורה. הגמרא ביארה שב"ה סוברים: "מתוך שהותרה הוצאה לצורך הותרה נמי שלא לצורך". יש שביארו לדעת ב"ה שדין 'מתוך' רמוז בפסוק "אך אשר יאכל... יעשה לכם"; אחר שהתורה התירה ביו"ט מלאכות לצורך אכילה, אין

<sup>29</sup> יו"ט פ"א, הט"ז.

<sup>30</sup> לדוגמה: כב ע"א, ד"ה 'ר' יהודה' (בדין כיבוי עשן ותשמיש); כב ע"ב, ד"ה 'מחלוקת לגמרי' (בעניין ריח טוב).

<sup>31</sup> ביצה כב ע"א ד"ה 'ההיא ר' יהודה' בעניין מכשירי אוכל נפש דלא התיר ר"י אלא באוכל ולא בתשמיש ולא בעשן. וכן משמע בתוס' שבת כד, ע"ב ד"ה 'לפי שאין שורפין' שכתבו לגבי שריפת קודשים ביו"ט "ולא אמרינן מתוך שהותרה הבערה לצורך הותר' נמי שלא לצורך אלא שלא לצורך אוכל נפש אבל צריך שיהא קצת צורך להתחמם או לשום הנאה אבל הבערה לגמרי שלא לצורך לא הותרה".

<sup>32</sup> ביצה יב ע"א.

מלאכות אלו אסורות לכל צורך ישראל<sup>33</sup>. נראה שכך גם סובר רש"י שכתב<sup>34</sup>: "כיון שהותרה לצורך הותרה מן התורה לגמרי". גם לדעת הרמב"ם<sup>35</sup> היתר 'מתוך' מוחלט, אלא שלדבריו לא נאמר 'מתוך' אלא בהוצאה והבערה ולא בשאר מלאכות או"נ: "כל מלאכה שחייבין עליה בשבת אם עשה אותה ביום טוב שלא לצורך אכילה לוקה חוץ מן ההוצאה מרשות לרשות וההבערה שמתוך שהותרה הוצאה ביום טוב לצורך אכילה הותרה שלא לצורך אכילה... וכן מותר להבעיר אף על פי שאינו לצורך אכילה"<sup>36</sup>.

היראים<sup>37</sup>, ביאר את דין 'מתוך' ואת משנתנו בדרך ייחודית; לדבריו, מתוך שהותרה הנאת הגוף ביו"ט הותרה נמי הנאת הנשמה ולכן מותר לעשות מלאכות לצורך מצווה: "מתוך אותו מקרא עצמו שאתה למד היתר הנאת הגוף אתה למד היתר הנאת הנשמה, ד"אך אשר יאכל לכל נפש' כתיב פי' שיהנה לכל נפש כאשר פירשתי למעלה בסמוך וכל הגוף נקראת נפש". לשיטתו, מוציאים את הקטן דווקא למולו, דהיינו לצורך מצווה שהיא הנאת הנשמה<sup>38</sup>.

---

<sup>33</sup> שטמ"ק, כתובות ז ע"א: "וזה"ל שיטה ישנה א"ל רב פפי כו'. מאי דעתך מתוך שהותרה חבורה כו' כלומר כל אותן מלאכות שהותרו לצורך אכילה לא היו בכלל לא תעשה כל מלאכה והאי דכתב רחמנא אשר יאכל לכל נפש לסימנא בעלמא הוא דכתבוה שכל המלאכות הצריכות לאכילה יהיו מותרות ביו"ט ובלבד לצורכי ישראל".

פני"י ביצה יב ע"א, ד"ה 'בגמרא דאי ב"ה': "ותחלה ראוי לבאר הא דאמרו רבנן מתוך שהותרה מני"ל והיכא רמיזא באורייתא, כבר כתב מורי זקיני בספר מגיני שלמה דנפקא להו מדכתיב אך אשר יעשה לכל נפש ואם כן פשטא דקרא הכי הוא דאותן המלאכות דשייכי באוכל נפש הוא לבדו יעשה לכם והותרו לגמרי".

<sup>34</sup> ביצה יב ע"א ד"ה 'אלא מדלא'. בביאור שיטת רש"י עיין בדברי הרדב"ז בשטמ"ק על אתר. לדעתו, אליבא דרש"י המבשל מיו"ט לחול אינו לוקה לב"ה דאית להו 'מתוך'. רבה ור"ח בפסחים מו ע"ב לית להו 'מתוך', ולכן לדעתם לוקה בכה"ג, אם לא אמרינן 'הואיל'. למרות שדין 'מתוך' מתיר לגמרי, דברים שאסרה התורה בפירוש כמו 'לכם' ולא לנכרים אסורים מן התורה.

<sup>35</sup> יו"ט פ"א ה"ד.

<sup>36</sup> או"ש יו"ט פ"ד ה"י הסביר את החילוק בין הוצאה והבערה לשאר מלאכות או"נ: "וזה גופא טעמא דרבינו דסובר דלא הותרה שלא לצורך רק הבערה, משום דעיקר המלאכה אינו בהאוכל נפש, וכן בההוצאה ג"כ המלאכה מתיחסת אל האדם לטורחו, אבל לא שנעשה שנוי בגוף הדבר היוצא, ולכן אמרו הוצאה מלאכה גרועה היא, אבל בכל המלאכות שנעשה שנוי בגוף הדבר, וקרוי מלאכה, שהיא פעולה בעצם הדבר לעשותו באופן אחר מכפי שהוא עתה, והיא מלאכה באוכל נפש עצמו, שנתבשל האוכל, או שנשחט, לא אמרינן מתוך" ועיין שו"ת משיב דבר ח"א סי' לז שביאר את סוגיות הש"ס לשיטת הרמב"ם ויישב את דבריו עם דין 'מתוך' לגבי שחיטה וחבלה.

<sup>37</sup> סימן שד [דפוס ישן - קיג]. גם רבינו חננאל בביצה יב ע"א פירש שמוציאין את הקטן למולו, ואולי סובר כיראים בהגדרת דין 'מתוך'.

<sup>38</sup> לשיטתו כל מלאכה לצורך מצווה מותרת ביו"ט ועי"ש בהסברו מדוע מילה שלא בזמנה, שריפת קדשים ועולת חול אסורים ביו"ט.

תוספות<sup>39</sup> ביארו שמותר להוציא קטן גם לטיול משום שמלאכה הנעשית לצורך שמחת יו"ט מותרת, ואף בטיול יש שמחת יו"ט. צורך הנאת היום ומצוות היום<sup>40</sup> הותר גם הוא מהתורה ביו"ט.

הרמב"ן<sup>41</sup> הגדיר שכל מלאכת או"נ הנעשית לצורך האדם ולהנאתו מותרת אם היא צורך היום, וכן הנעשית לצורך חובת היום מותרת, אולם מלאכת או"נ הנעשית ביו"ט לצורך מחר או לצורך דבר שאינו חובת היום אסורה מן התורה ולוקים עליה<sup>42</sup>.

לפי דברינו נראה, שגם הגדרה זו תלויה בשאלה האם היתר מלאכת או"נ ביו"ט הוא משום מעלת ישראל או משום שמחת יו"ט; לדעת רש"י מלאכת או"נ הותרה למעלת ישראל המקדשים את הזמנים ולכן מלאכה שהותרה לצורך ישראל הותרה לגמרי. לעומת זאת, תוס' סוברים שההיתר נובע ממצוות שמחת יו"ט ולכן הוא מצטמצם למלאכות הנעשות לצורך היום, להנאה ולמצווה בלבד.

## ז. מכשירי אוכל נפש ביו"ט

למדנו בתוספתא<sup>43</sup>: "אין בין יו"ט לשבת אלא אוכל נפש בלבד, ר' יהודה מתיר אף מכשירי או"נ". ביארה הגמרא<sup>44</sup> ששורש המחלוקת בדרשת הפסוק "אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם"<sup>45</sup>; חכמים למדו 'הוא' ולא מכשיריו ור"י למד 'לכם' לכל צרכיכם - לרבות מכשירין שאי אפשר לעשותם מערב יו"ט ו-'הוא' למעט מכשירין שאפשר לעשותם מערב יו"ט. עוד ביארה הגמרא: "רב חסדא ואיתימא רב יוסף: אחד סכין שנפגמה ואחד שיפוד שנרצם ואחד גריפת תנור וכיריים ביו"ט באנו למחלוקת ר"י ורבנן", כלומר

<sup>39</sup> ביצה יב ע"א, ד"ה ה"ג רש"י. ועיין עוד בביצה לד ע"א ברש"י ד"ה ואין מתקנין את השיפוד.  
<sup>40</sup> עיין כתובות ז ע"א, תוס' ד"ה 'מתוך שהותרה' ועיין עוד שם תוס' ד"ה 'אמר ליה', שכתב בחד תירוצא דדווקא מלאכה לצורך ביאת מצוה הותרה מדין 'מתוך' ביו"ט כיוון שהיא צורך היום, אבל לשאר ביאות לא הותרה מלאכה.

<sup>41</sup> חידושי הרמב"ן, שבת קכד ע"ב, ד"ה 'הא דתנן'. 'והא דאמרינן בפ"ק דביצה אלא מעתה הוציא את האבנים לבי"ה ה"נ דלא מחייב היינו אבנים לבנין שלא לצורך היום כלל דבהא לא אמרינן מתוך ומילקא נמי לקי בכל כה"ג... כל חובת היום כדבר שהוא צורך היום הוא אלא שאינו לאכילה דומיא דאוכל נפש שהוא צורך וחובה ליום ולא מחייב ביו"ט אלא בדבר שהוא צורך מחר כגון אופה מ"ט לחול ומילה שלא בזמנה... הוצאה שהיא לצורך היום ולהנאת אדם כגון טלטול האיסטניסים והקטנים מותר'.

<sup>42</sup> הר"ן ביצה ו ע"א מדפי הרי"ף כתב: "אבל מדברי רש"י ז"ל נ"ל דהוצאת כלים אף על פי שאין בהם צורך ליום כלל כל שאינו מוציא אותן לצורך [מחר] שרי ואף דברי הרב אלפסי ז"ל מטיין כן". בגוף המאמר הלכתי בדרכו של הרדב"ז בביאור שיטת רש"י.

<sup>43</sup> מגילה פ"א ה"ז. הובאה בבבלי מגילה ז ע"ב וביצה כח ע"א.

<sup>44</sup> ביצה כח ע"ב.

<sup>45</sup> שמות יב, טז.

השחזת הסכין לחדדה, תיקון השיפוד שנשבר, וגריפת טיח התנור שנפל לתוכו הם מכשירי או"נ, שבהם נחלקו ר"י ורבנן.

רש"י<sup>46</sup> כתב שר"י מתיר להשחזו את הסכין ביו"ט במשחזת ולתקן את השיפוד שנשבר למרות שהיו מלאכה. לעומתו, בעה"מ<sup>47</sup> והר"ן<sup>48</sup> ביארו שר' יהודה התיר מכשירי או"נ ביו"ט דווקא אם אין עושה כלי גמור, אך אסר תיקון מנא, מלאכת מכה בפטיש, כיוון שהיא מלאכה הנעשית לימים רבים וכשם שאסורה מלאכה כזו לצורך או"נ היא אסורה גם במכשירין<sup>49</sup>.

למדנו בגמרא<sup>50</sup> שגריפת התנור מותרת אם אי אפשר לאפות אא"כ גורפו, ונחלקו רבותינו הראשונים האם מלאכה זו היא מלאכת אוכל נפש או מכשירין. לדברי רש"י<sup>51</sup> והרמב"ן<sup>52</sup> היא מכשירי או"נ, ואילו הרא"ש<sup>53</sup> כתב שהיא מלאכת או"נ ומותרת גם לרבנן. בשו"ע הרב<sup>54</sup> ביאר מחלוקתם כך: לדעת רש"י והרמב"ן, כל שאין המלאכה נעשית בגוף הדבר שנהנה בו מיקרי מכשירין, ולדעת הרא"ש מכשירין הינם כל שאי אפשר לאכול מאכל זה בלא מלאכה זו.

בעל מלאכת יו"ט<sup>55</sup> דן האם הוצאת תינוק למילה מיקרי מכשירין או חלק ממצוות המילה וכתב שבשבת מיקרי מכשירין וביו"ט מיקרי חלק מהמצווה עצמה. בשבת כל דבר שאינו מצוות היום, שאין זמנו קבוע לשבת, מוגדר מכשירין, ואילו ביו"ט מלאכה הנעשית באוכל עצמו נקראת מלאכת או"נ גם אם אפשר לעשותה מאתמול, ומלאכה שלא נעשית באוכל עצמו מוגדרת מכשירין.

לפי דרכנו נראה לומר, שאם מלאכת או"נ הותרה משום שמחת יו"ט, כל מלאכה שא"א לאכול בלעדיה מותרת גם אם אינה בדבר הנאכל עצמו, כלומר היתר מלאכת או"נ הוא

<sup>46</sup> ד"ה 'אחד סכין'.

<sup>47</sup> טו ע"א מדפי הרי"ף ד"ה 'אין משחזים'.

<sup>48</sup> שם, ד"ה 'ומיהו ה"מ לתקן', וד"ה 'וקסבר הלכה ואין מורין כן'.

<sup>49</sup> ר"ן שם: "ומשמע לי דהיינו טעמא דמודה ר' יהודה שאסור לעשות כלי אף על גב דכיון דשרא רחמנא מכשירין מדכת"י לכם ודאי מלאכה גמורה היא ולא שרא בהו היינו טעמא לפי שאי אפשר להתיר במכשירין יותר מבאוכל נפש עצמו וכיון שאסור לטחון ולרקד אלמא לא שריא באוכל נפש מלאכות הנעשית לזמן מרובה בין שתאמר שהוא מדאורייתא או מדבריהם ע"פ מה שכתבנו למעלה [ריש פירקין] וכיון שכן אי אפשר להתיר במכשירין יותר מזה וכל שהוא עושה כלי הדבר ברור שהיא מלאכה הנעשית לימים הרבה".

<sup>50</sup> ביצה לב ע"ב.

<sup>51</sup> שם, ד"ה 'ואם אי אפשר'.

<sup>52</sup> מלחמת ה' ביצה, יא ע"א מדפי הרי"ף, ד"ה 'אמר הכותב לא בירר'.

<sup>53</sup> ביצה פ"ד סי' ח.

<sup>54</sup> או"ח קונטרס אחרון הלכות יום טוב סימן תצה הערה ד, עיי"ש.

<sup>55</sup> מלאכת יו"ט אות יג: "וע"כ צ"ל דאין הפירושים שוין בזה דשם בשבת קרי מכשירין כל דבר שאין זמנה היום דוקא לעשותה כמו המילה עצמה דזמנה קבוע היום אבל כל מלאכה שאפשר לעשות מערי"ש מקרי מכשירין והכא לענין יו"ט מקרי מכשירין כל שעושה המלאכה לא באותו דבר עצמו שצריך לה וכמו לתקן שפוד לצלות בו דאינו צריך להשפוד עצמה רק משום האוכל אבל כל שעושה בהאוכל עצמו אף המלאכות שהי יכול לעשותם מעיו"ט וכמו טחינה והרקדה מ"מ מותר מה"ת".



משום מצוות היום ולכן כל פעולה הכרחית לצורך שמחת היום הותרה, גם אם אינה בדבר ממנו נהנה האדם.

לעומת זאת אם המותר ביו"ט הוא הנאת האדם הישראלי - אכילתו בקדושה - רק מלאכה במאכל עצמו היא מלאכת או"י, ולא מלאכה בדבר אחר המוגדרת מכשירין, כלומר דווקא מלאכה בדבר ממנו נהנה האדם תוגדר כמלאכת או"י הדוחה שביתת יו"ט.

הגמרא<sup>56</sup> הסיקה שהלכה כר' יהודה; מכשירי או"י שא"א לעשותם מערב יו"ט מותרים, אך 'הלכה ואין מורין כן'. לעומת זאת, בסוגיית כיבוי נר מפני דבר אחר<sup>57</sup> נראה שהלכה כחכמים שאסרו מכשירי או"י. בעל המאור<sup>58</sup> יישב את הסוגיות כך: אכן הלכה כר"י, אלא שהגמרא לא פירשה זאת בכיבוי הנר, כיוון שהלכה ואין מורין כן. הרמב"ן במלחמות<sup>59</sup> כתב שהלכה כר' יהודה במכשירין ולשיטתו מותר לכבות את הנר, אבל אין סומכים עליו אלא במכשירי עיקר או"י כדי שלא למנוע שמחת יו"ט. הר"ן<sup>60</sup> ביאר שלדבריו מדאורייתא מכשירין מותרים, אלא שחכמים לא רצו להתיר באופן גורף, אלא רק מכשירין הקרובים ומיוחדים לאו"י.

נראה לומר שגם מחלוקת זו קשורה להגדרת היתר מלאכת או"י: אם הותרה משום שמחת יו"ט מסתבר לחלק בין אכילה לשאר הנאות הגוף כיוון שעיקר שמחה באכילה ושתייה. לעומת זאת, אם ההיתר הוא משום מעלת חיי האדם הישראלי והנאותיו אין סיבה לחלק בין הנאות הנפש השונות.

---

<sup>56</sup> ביצה כח ע"א: "אמר ליה רבא לרב חסדא: דרשינן משמך הלכה כרבי יהודה. אמר ליה: יהא רעוא דכל כי הני מילי מעלייתא תדרשון משמאי... וקסבר הלכה ואין מורין כן".

<sup>57</sup> ביצה כב ע"א.

<sup>58</sup> ביצה יא ע"א מדפי הרי"ף ועיין ביצה כב ע"ב, תוס' ד"ה 'ההיא ר"י' שכתב כדבריו בתירוץ הראשון, וכדעת הרמב"ן בתירוץ השני.

<sup>59</sup> שם וז"ל: "ואלו הסוגיות מצריכות לומר שאע"פ שנפסקה הלכה כרבי יהודה לא סמכו עליה לגמרי אלא שבאותן הדברים שהם עיקר מכשירי גוף האוכל כגון גריפת התנור התירו לגמרי במקום דלא אפשר שלא יחרוך שאם אתה מחמיר עליו לפניך מן שורת הדין אתה מונעו לגמרי משמחת יום טוב".

<sup>60</sup> ביצה יא ע"ב מדפי הרי"ף: "דנהי דקיי"ל כרבי יהודה במכשירין היינו לומר שהן מותרין מן התורה ולא דרשינן הוא ולא מכשיריו ומיהו מדבריהם לא רצו להתירם אלא כפי מה שהן קרובים לאוכל נפש דגריפת התנור התירו לגמרי מפני שהוא מיוחד לאוכל נפש דאי לא שרית ליה אתי לאימנועי משמחת יום טוב".

## ח. נדרים ונדבות ביו"ט

למדנו במשנה<sup>61</sup>, שנחלקו ב"ש וב"ה בדין הבאת קורבנות ביו"ט. לדעת ב"ש עולת ראייה אינה קרבה ביו"ט אלא בשאר ימי החג ולדעת ב"ה קרבה ביו"ט ומודים ב"ש שמביאים שלמי חגיגה ביו"ט.

עולא<sup>62</sup> מבאר שיסוד מחלוקתם בדרשת הפסוקים: "וְחִגְתֶּם אֹתוֹ חֵג לַה' שְׁבַעַת יָמִים בְּשָׁנָה חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בְּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי תַחֲגוּ אֹתוֹ"<sup>63</sup>. ב"ש דרשו 'וחגתם' דווקא חגיגה, וב"ה דרשו 'לה' כל קרבן לה'. לדעתו, "נדרים ונדבות לדברי הכל אין קרבים ביו"ט", כלומר, אין מקריבים ביו"ט אלא קורבנות שהם חובת היום.

עוד למדנו בברייתא: "אמרו להם בית הלל לבית שמאי: ומה במקום שאסור להדיוט - מותר לגבוה, מקום שמותר להדיוט - אינו דין שמותר לגבוה? אמרו להם בית שמאי: נדרים ונדבות יוכיחו, שמותר להדיוט ואסור לגבוה! - אמרו להם בית הלל: מה לנדרים ונדבות שאין קבוע להם זמן, תאמר בעולת ראייה שקבוע לה זמן! - אמרו להם בית שמאי: אף זו אין קבוע לה זמן, דתנן: 'מי שלא חג ביום טוב ראשון של חג - חוגג והולך כל הרגל כולו, ויום טוב האחרון של חג!' - אמרו להם בית הלל: אף זו קבוע לה זמן, דתנן: 'עבר הרגל ולא חג - אינו חייב באחריותו!' - אמרו להם בית שמאי: והלא כבר נאמר 'לכם' - ולא לגבוה! אמרו להם בית הלל: והלא כבר נאמר 'לה' - כל דלה'. אם כן מה תלמוד לומר לכם? לכם ולא לנכרים, לכם ולא לכלבים"<sup>64</sup>.

בית הלל לומדים להתיר הקרבת עולת ראייה ביו"ט מק"ו: אם בשבת, שאסורה בה מלאכת או"נ עבודת תמידים ומוספים מותרת, יו"ט שהותרה בו מלאכת או"נ ודאי שעבודה מותרת בו. ב"ש מוכיחים שעבודה אסורה ביו"ט מכך שנדרים ונדבות אינם קרבים ביו"ט, וב"ה הסיקו שקורבנות שהם חובת היום קרבים ביו"ט ועולת ראייה היא חובת היום, אלא שנחלקו בדרשת הפסוקים: ב"ש דרשו 'לכם' ולא לגבוה וב"ה דרשו 'לה' כל קרבן הקרב לה'.

לפי רש"י<sup>65</sup> ב"ש דרשו את הפסוק: 'הוא לבדו יעשה לכם'<sup>66</sup> ולמדו ממנו שמותר דווקא דבר שיש בו אכילת הדיוט כשלמי חגיגה, אבל עולות שהן רק לגבוה אסורות, וב"ה דרשו את הפס': 'חג לה'<sup>67</sup>.

<sup>61</sup> ביצה פ"ב מ"ד וחגיגה פ"ב מ"ג.

<sup>62</sup> ביצה יט ע"א.

<sup>63</sup> ויקרא כג, מא.

<sup>64</sup> ביצה כ ע"ב.

<sup>65</sup> ביצה יט ע"א, ד"ה 'אבל לא עולות'.

<sup>66</sup> שמות יב, טז.

<sup>67</sup> ויקרא כג, מא.

לדעת הרמב"ם<sup>68</sup> מדובר בפסוקים אחרים: ב"ש דרשו את הפס': 'עצרת תהיה לכם'<sup>69</sup>, ובי"ה דרשו את הפס': 'עצרת לה' אלוקיך'<sup>70</sup>.

הסבר עולא ודברי הברייתא בוחנים את ההקרבה כחובת היום ביו"ט. דווקא מצוות היום מתירה הקרבה, אלא שנחלקו ב"ש ובי"ה, האם דווקא במקום שיש בו אכילה להדיוט התירה התורה.

בברייתא נוספת למדנו: "אבא שאול אומר בלשון אחרת: ומה במקום שכירתך סתומה כירת רבך פתוחה, במקום שכירתך פתוחה - אינו דין שכירת רבך פתוחה? וכן בדין שלא יהא שולחנך מלא ושולחן רבך ריקן"<sup>71</sup> והגמרא אומרת שלדעת אבא שאול נדרים ונדבות קרבים ביו"ט.

עוד למדנו<sup>72</sup>: "תני תנא קמיה דרבי יצחק בר אבדימי: השוחט עולת נדבה ביום טוב לוקה, אמר ליה: דאמר לך מני - בית שמאי היא". כלומר, לדעת בי"ה השוחט עולת נדבה ביו"ט אינו לוקה וביאר הרשב"א<sup>73</sup> דזהו לשיטת אבא שאול.

א"כ לדעת אבא שאול אף עולות נדבה קרבות ביו"ט למרות שהן רק לגבוה ואין בהן אכילת הדיוט<sup>74</sup>. בניגוד להסברים קודמים, אבא שאול אינו בוחן את ההקרבה ביו"ט מצד היותה חובת היום. לדעתו, נדרים ונדבות קרבים ביו"ט לשיטת בי"ה למרות שאינם חובת היום; הוא שם את אכילת האדם ואת אכילת המזבח כנושאי הדרשה ומגדיר את ההקרבה 'כירת רבך' ו'שולחן גבוה' ואת מלאכת או"נ כ'כירתך' ו'שולחנך'. בשבת כירת האדם סתומה, אסור לו לבשל, ואעפ"כ כירת הקב"ה, המזבח, פתוחה. אם כן, ביו"ט בו כירת האדם פתוחה, מותר לו לבשל ק"ו שכירת הקב"ה תהא פתוחה. כלומר, היתר מלאכת או"נ להדיוט מלמד על היתר אכילת מזבח לגבוה.

לפי דרכנו, לדעת אבא שאול היתר מלאכת או"נ הוא למעלת קדושת ישראל ואינו נובע ממצוות שמחת יו"ט וממילא למדנו ממנו היתר מלאכת אכילת מזבח לגבוה אפילו בנדרים ונדבות בק"ו: אם קדושת ישראל קודמת ליו"ט, ק"ו שקדושת הקב"ה קודמת ליו"ט. לעומת זאת, לדעת עולא והברייתא הראשונה, היתר מלאכת או"נ נובע מחובת היום, ממצוות שמחת יו"ט, ולכן מותרת רק הקרבה שהיא חובת היום.

<sup>68</sup> פירוש המשנה, ביצה פ"ב, מ"ד.

<sup>69</sup> במדבר כט, לה.

<sup>70</sup> דברים טז, ח.

<sup>71</sup> ביצה כ ע"ב.

<sup>72</sup> ביצה יב ע"א.

<sup>73</sup> ד"ה 'תני תנא'.

<sup>74</sup> עיין עוד בשיטת אבא שאול פסחים מח ע"א.

## ט. אכילה ביר"ט – ב"ש וב"ה

למדנו בברייתא<sup>75</sup>: "אמרו עליו על שמאי הזקן, כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת. מצא בהמה נאה אומר: זו לשבת. מצא אחרת נאה הימנה - מניח את השניה ואוכל את הראשונה. אבל הלל הזקן מדה אחרת היתה לו, שכל מעשיו לשם שמים. שנאמר 'ברוך ה' יום יום'". שמאי אכילתו לכבוד השבת והלל אכל גם אכילה של חול.

החת"ס<sup>76</sup> מבאר שמחלוקת זו היא תולדה של מחלוקתם על היחס בין העוה"ז לעוה"ב. למדנו בעירובין<sup>77</sup>: "תנו רבנן: שתי שנים ומחצה נחלקו בית שמאי ובית הלל, הללו אומרים: **נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא**, והללו אומרים: **נוח לו לאדם שנברא יותר משלא נברא**. נמנו וגמרו: נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא, עכשיו שנברא - יפשפש במעשיו. ואמרי לה: ימשמש במעשיו". לדעת ב"ש עולם הנשמות המתוקן, המקודש, שאין בו רע, עדיף על העוה"ז, מקום הבחירה החופשית המאפשרת להרע. לעומתם סוברים ב"ה שמוטב לבחור בטוב בעוה"ז ולהתעלות למעלות שלא ניתן להשיג בעולם הנשמות, כדברי ר' יעקב<sup>78</sup>: "יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא". הלל שכל מעשיו לשם שמיים מחובר לקודש גם בימי החול וגם בהם אכילתו בקדושה, ואילו שמאי הסובר שרק בשבת אפשר לקדש את החול אכל לכבודה בימי החול כדי לקדש גם אותם.

על מסקנת הגמ' שנוח לאדם שלא נברא כותבים התוס'<sup>79</sup>: "היינו בתחלת לידתו שאין ידוע מה יהא בסופו אבל כשהוא צדיק אשריו ואשרי הדור שהוא בתוכו". כלומר, לא כל אדם זוכה להיות צדיק ולכן בלידתו נוח לו שלא נברא, אך אם יצליח ויהיה צדיק - אשריו שנולד. לא כל אדם זוכה למדרגת הלל "שגם אכילתו והנאת גופו ביום חול היא קודש וקרוב לה"<sup>80</sup>, ולכן עלינו לפשפש במעשינו ולכוון אותם לכבוד השבת<sup>81</sup>. לחיות בעוה"ז כשזיכרון העוה"ב ניצב מולנו בכל עת. לעמוד בפרוודור עם פנים לטרקלין.

אמרה תורה: "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּאֲכַל מִצֹּת וּבֵיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עֲצַרְתָּ לָהּ אֶלְהִיךָ לֹא תַעֲשֶׂה מְלָאכָה"<sup>82</sup>, ומאידך גיסא: "בֵּיּוֹם הַשְּׁמִינִי עֲצַרְתָּ תְהִיָּה לָכֶם כָּל מְלָאכָת עֲבָדָה לֹא תַעֲשׂוּ"<sup>83</sup>.

<sup>75</sup> ביצה טז ע"א.

<sup>76</sup> שם, ד"ה 'ב"ש אומרים מחד', וד"ה 'א"נ'.

<sup>77</sup> יג ע"ב.

<sup>78</sup> אבות פ"ד מ"ח.

<sup>79</sup> ע"ז ה ע"א, ד"ה 'שאלמלא לא חטאו'.

<sup>80</sup> חת"ס שם.

<sup>81</sup> שם: "ויען רובא דרובא לא זכו לדבית הלל ע"כ נמנו וגמרו כב"ש דנוח שלא נברא והלואי ויעשו מחד בשבתך לשבתך כדאמרי התם עירובין יג ע"ש ועכשיו שנברא יפשפש במעשיו ע"כ יתישב פירש"י בחומש בפסוק 'זכור את יום השבת לקדשו' כב"ש ורמב"ן טען עליו ע"ש"י. רש"י כתב: "וכן פתרונו תנו לב לזכור תמיד את יום השבת, שאם נזדמן לך חפץ יפה תהא מזמינו לשבת" ומשמע לכאורה כב"ש, ולפי החת"ס מיושב דהוי לכו"ע.

<sup>82</sup> דברים טז, ח.

<sup>83</sup> במדבר כט, לה.

נחלקו ר' אליעזר ור' יהושע בדרשת פסוקים אלו: "ר"י אומר: חלקהו חציו לה' וחציו לכם"<sup>84</sup>, ו-"ר"א סבר או כולו לה' או כולו לכם". בהמשך אומרת הגמרא: "אמר רבה: **הכל מודים בשבת דבעינן נמי לכם**. מאי טעמא יוקראת לשבת ענגי". גם ב"ש מודים שיש מצוות אכילה בשבת; שבת היא מעין עולם הבא שכולו קודש ולכן גם האכילה בה בקדושה, ואילו יו"ט אכילתו ארצית ואין בה מצווה. לדעת ר' אליעזר (שמבית שמאי הוא) במשנה, שמחת יו"ט רשות<sup>85</sup>. עוד מצאנו דבריו בברייתא: "אין לו לאדם ביו"ט אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה"<sup>86</sup> דהיינו, ניתן לחגוג בלימוד תורה המשמח את הלב ואין חובת אכילה ביו"ט היא משום שהיא אכילה של חולין ואינה מצווה. לעומת זאת, לדעת ר' יהושע, העומד בשיטת בית הלל, הקדושה שייכת גם באכילת העוה"ז ובמיוחד ביו"ט ולכן בעינן 'לכם' גם ביו"ט<sup>87</sup>.

לפי דברינו נראה, שלדעת ב"ש ור"א מלאכת או"נ הותרה ביו"ט לא מחמת מצוות שמחת יו"ט אלא מפאת קדושת ישראל<sup>88</sup>; התורה התירה אכילה בקדושה ביו"ט למי שכל מעשיו לשם שמים, אך לא ציוותה עליה כיוון שרק מעטים זוכים לכך. ר"א עצמו "היה יושב ודורש כל היום כולו בהלכות יו"ט"<sup>89</sup> ומקיים שמחת יו"ט בתורה. לשיטת ב"ה ור' יהושע, היתר האכילה ביו"ט הוא מצווה; לאור מעלת קדושת ישראל ביו"ט מצווה עליהם לשמוח באכילה בקדושה. דהיינו: לבית הלל היתר מלאכת או"נ נובע ממעלת קדושת ישראל וממצוות השמחה גם יחד.

מצד שני, כאמור, ב"ש סוברים שאין מקריבים עולת ראיה ביו"ט כיוון שאין בה אכילה לאדם אלא שלמי חגיגה בלבד, בעוד לדעת ב"ה עולת ראיה קרבה למרות שאין בה אכילת אדם.

נראה להסביר את הסתירה בדבריהם עפ"י הגדרת רב הונא: "נדרים ונדבות כי קא זכו משולחן גבוה קא זכו"<sup>90</sup>. אכילת אדם את בשר הקורבן היא אכילה בקדושה, ולכן דווקא ב"ש המנסים להימנע מאכילת הדיוט ומעדיפים את השמחה הרוחנית בתורה על שמחת האכילה הגשמית שקשה לקדשה, מדגישים את מצוות האכילה משולחן גבוה. לעומתם,

<sup>84</sup> פסחים סח ע"ב, ביצה טו ע"ב.

<sup>85</sup> פסחים פ"ו מ"ב.

<sup>86</sup> פסחים סח ע"ב, ביצה טו ע"ב.

<sup>87</sup> ביצה יז ע"א: "תנו רבנן: יום טוב שחל להיות בשבת. בית שמאי אומרים: מתפלל שמנה [ואומר] של שבת בפני עצמה ושל יום טוב בפני עצמה. ובית הלל אומרים: מתפלל שבע, מתחיל בשל שבת ומסיים בשל שבת, ואומר קדושת היום באמצע". לדעת ב"ש שבת ויו"ט הם שני עניינים שונים לגמרי ולכן לכ"א מהם ברכה בפני עצמו, ולדעת ב"ה יש חיבור ביניהם; גם היו"ט מקודש כשבת ולכן ניתן לכוללם בברכה אחת.

<sup>88</sup> עיין בשפת אמת, פסחים סח ע"ב ד"ה יר"י לטעמי, שביאר בזה תמיהת התוס' בשיטת ר"א המודה בעצרת דבעינן נמי לכם: "אבל ר"א לטעמי אזיל דס"ל דכשיושב ושונה נמי מקיים המצוה א"כ היתר או"נ אינו מחמת המצוה ובהכי מיושב תמיהת התוס' בד"ה 'הכל' דנימא עצרת תוכיח ולהני"ל א"ש דנהי דעצרת מצוה הוא מ"מ כיון דגם בפסח וסוכות התירה התורה או"נ א"כ אין ההיתר מכח המצוה [ושבו ליכא הוכחה מעצרת להתיר שבות משום מצוה] כנ"ל".

<sup>89</sup> ביצה טו ע"א.

<sup>90</sup> ביצה כא ע"א.

ב"ה הסוברים שגם אכילת הדיוט ביו"ט היא מצווה, רואים בהקרבת הקורבנות ביו"ט לא רק את מצוות האכילה משולחן גבוה, אלא גם את אכילת המזבח עצמו.

# יום שכולו טוב או יום שכולו שבת?

## הרב בעז מלט

פתיחה

- א. חול מכין לשבת וחול מכין ליום טוב
  - ב. התבוננות בשיטת בית שמאי בנוגע לביצה שנולדה ביום טוב
  - ג. התבוננות בהנהגות שמאי הזקן והלל הזקן
  - ד. גילוי שם ה' בעולם בימים טובים
  - ה. מה בין ימות המשיח לעולם הבא
- סיכום

## פתיחה

מספר הבחנות מבחינה התורה בין שבת למועדים: בשבת אוסרת התורה כל מלאכה ומצווה לנוח ולהתענג. לעומת זאת, במועדים מצווה התורה לשמוח, ובימי השבתון שבהם הנקראים "מקראי קודש" מותרת מלאכת אוכל נפש ואסורה "מלאכת עבודה".

מבאר 'שפת אמת' את עומק הדבר<sup>1</sup>:

"יש מצות גדולות אשר מאירין החשכות של הגוף. וכמו כן בגי רגלים שעלו בני"י לבהמ"ק כדכתי' יראה כל זכורך. היינו שנזדככו הגופים ונתגלה בהם הפנימיות ולא הי' הגוף מחשיך הקדושה. וזה השבח 'מה יפו פעמיך בנעלים'. כי הגוף הוא מנעל ומלבוש להנפש וברגלים נתקנו הגופות. וזה ההפרש בין השבת למועדות כי השבת הוא מתנה בבית גנזיו והוא יומא דנשמתין ולא דגופא כדאיתא בזוה"ק והוא קודש ומועדות הם 'מקראי קודש אשר תקראו' שהוא קרוב יותר לנפשות בני"י ויכולין לקבל הארת הקדושה גם בגוף. לכן מלאכת אוכל נפש מותר ביו"ט כי אין הגוף מעכב הקדושה הבאה במועדות".

'שפת אמת' רואה בימים טובים אורות המתקנים את הגוף ובשבתות אורות המאירים את הנשמה. אפשר לראות בימים הטובים את המציאות האידיאלית של חיים בעולם הזה

---

<sup>1</sup> אמור תרמ"ז.

בהם גם הגוף שותף לשמחה, ואילו בשבת מעין עולם הבא; פחות עיסוק בשמחה ויותר בעונג הנשמה.<sup>2</sup> הימים הטובים נותנים טעימה מימות המשיח, והשבת מהעולם הבא.

## א. חול מכין לשבת וחול מכין ליום טוב

מובא במסכת ביצה<sup>3</sup>: "אמר רבה: חול מכין לשבת וחול מכין ליום טוב ואין יום טוב מכין לשבת ואין שבת מכינה ליום טוב". מה היחס בין השבת לבין יום טוב? מהי המשמעות הפנימית לכך שאינם מכינים זה לזה? מדוע הותרה ביום טוב מלאכת אוכל נפש? האם השאיפה שלנו צריכה להיות לדמות ככל האפשר את החגים לשבתות ולהכין את כל צרכיהם מראש? האם היתר אוכל נפש ביום טוב מורה שמצווה עלינו לעשות מלאכות אלו ביום טוב או שזהו רק היתר שמוטב שלא להזדקק לו (נפקא מינה, למשל, אם לשמוח בחגים בבשר על האש וכדומה)?

מובא במהר"ל ובספרי החסידות שכוונת דברי חז"ל 'חול מכין לשבת' היא שבעולם הזה אנו פועלים ומכינים לקראת יום שכולו שבת. העולם הזה לעשותם והעולם הבא לקבל שכר.<sup>4</sup>

כך כותב 'באר מים חיים'<sup>5</sup>:

"כי חז"ל (שבת ל ע"א) אמרו לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות קודם שימות שכיון שמת בטל מן התורה ומן המצוות ואין להקב"ה שבח בו והיינו דאמר ר' יוחנן מאי דכתיב (תהלים פח, ו) במתים חפשי כיון שמת אדם נעשה חפשי מן התורה והמצוות וכו'. והנה נודע אשר עולם הזה בכלל נקרא בבחינת ששת ימי המעשה נגד עולם הבא שנקרא שבת שעל כן אמרו חז"ל (עבודה זרה ג ע"א) שישב הקב"ה לאומות העולם שיבקשו שכר עולם הבא, מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת וכו'. וערב שבת נקרא כל ששת ימי החול המכינים לשבת כאומרם ז"ל (ביצה ב ע"ב) חול מכין לשבת".

---

<sup>2</sup> ישם משמואל' מקץ תרע"א: "ונראה דהנה בשבת אין בו מצות שמחה רק עונג וביו"ט יש בו מצות שמחה, וי"ל בזה הטעם משום דשבת הוא יומא דנשמתא והוא לגמרי פנימיות כמו הנשמה שהיא נעלמה בתוך הגוף, וע"כ אין בו מצות שמחה ששמחה היא התגלות הנעלם, כמו שאנו רואין שלפעמים מביא לידי ריקוד שהוא לגמרי באברים החיצונים, ובשבת הוא רק עונג להתענג על ה'... אך יו"ט הוא מצות שמחה בהתלהבות ובהלל ושירה וירונו מטוב לב, ונראה ששבת ויו"ט הם בחי' מוח ולב ששבת הוא בחי' מוח שהוא קר, ועונג המוח איננו בהתלהבות רק בהתגברות כח השכלי, ויו"ט הוא בחי' לב משכן חוס הטבעי ורשפי' רשפי אש וגוי', והוא בחי' בתי גואי ובתי בראי".

<sup>3</sup> ב ע"ב.

<sup>4</sup> עירובין כב ע"א.

<sup>5</sup> שמות כא, ו, ב.



מה מקומם של הימים הטובים במודל הזה?

ימים טובים הם ימי מנוחה ושמחה, ימי שבתון בהם בטלים מרוב מלאכות היום-יום, אך הקב"ה נתן לעם ישראל (וליתר דיוק: לסנהדרין) את הסמכות לקדש את החודשים ולהיות שותפים בקידוש הזמנים והחגים. לכן הם נקראים 'מקראי קודש'; אנו קוראים אותם.

הבנו שימי החול הם ימי עולם ההכנה, עולם הזה, ימי הפרוזדור. הבנו שיום השבת הינו טעימה מיום שכולו שבת ומנוחה - אור הטרקלין החודר לתוך הפרוזדור, אור שבא לחבר אותנו לנקודת המנוחה הפנימית שלנו. מה מכינים ימי חיינו בעולם הזה חוץ מהעולם הבא? נראה שיש רק אפשרות אחת: ימות המשיח.

אכן, כך מבאר המהר"ל מפראג את ימות המשיח<sup>6</sup>:

"ויש לפרש כי זה ענין מצות עירוב תבשילין. שיום טוב הסמוך לשבת מניח עירוב תבשילין מבעוד יום קודם יום טוב, ואז אף ביום טוב יכול לתקן מאכלו לשבת. כי מה שצריך לתקן סעודות שבת קודם שבת, רמז הוא שהשבת מענין עולם הבא, יומי שטרם בערב שבת יאכל בשבת, ומי שלא טרח בערב שבת מה יאכל? (עבודה זרה ג ע"א) ויום טוב הסמוך לשבת הם ימים טובים שיש לאדם, כמו ימי המשיח, וכל ימים טובים שיש לאדם. ואז לא יבשל בתחלה בהן לשבת, שאין יום טוב מכין לשבת שיהיה מתקן בו בימות המשיח שהם ימים טובים, או שאר ימים טובים שיש לאדם, לא יכול לתקן מה שיאכל לעולם הבא. שזה אינו, שאם מקיים מצות ומעשים בשביל שיש לו הרבה טובות, והוא מקיים מצות, אין זה כלום. לכך אין מבשלין מתחלה מיום טוב לשבת. וכמו שאמר הכתוב על איוב שהיה ירא אלהים (איוב א, ח): אמר השטן: "החנם איוב ירא אלהים? הלא אתה שכת בעדו ובעד ביתו ובעד כל אשר לו מסביב, מעשה ידיו ברכת, מקנהו פרץ בארץ ואולם שלח נא ידך וגו'". ולפיכך האדם אם הוא צדיק מפני הטוב אין זה דבר. ולכך אין מתקנין מיום טוב לסעודת שבת, רק אם התחיל לבשל לפני יום טוב הוא מבשל אף ביום טוב, שזה מוכח שלא בשביל יום טוב הוא מבשל לשבת, עד שלא יהיה רשאי לבשל מתחלה לשבת, שהרי התחיל כבר לפני יום טוב".

המהר"ל מתייחס לשתי הלכות ומאיר מהן יסוד חשוב ביחס לימות המשיח:

הלכה א - חול מכין לשבת וחול מכין ליו"ט ואין יום טוב מכין לשבת.

הלכה ב - עירוב תבשילין; המתחיל לבשל לשבת לפני יום טוב הסמוך אליה, מותר לו להמשיך בהכנות לשבת גם ביום טוב.

<sup>6</sup> נצח ישראל פרק מו.

מבאר המהר"ל שמי שלא חזר בתשובה לפני ימות המשיח לא יוכל כבר לתקן ולשוב בתשובה בהם, אלא אם התחיל בתשובה לפניהם.<sup>7</sup>

ישנן שני מבטים כיצד לראות את תפקידנו בעולם הזה: האחד: תיקון העולם והשני: תיקון עצמנו/דבקות בה'.

באופן אחר: האם אנו נציגי ה' בעולם או נציגי העולם מול ה'.

אנו יכולים למצוא את שתי המטרות הללו בנפשנו - התביעה לתיקון העולם והתביעה לדבוק בה'. השגת השלמות האישית תלויה בעיסוקנו בתיקון העולם בכללו ותיקון העולם אפשרי רק בידי מי שדבק בכל כוחו בה'.

אצל אברהם אבינו אנו רואים תביעה פנימית מאוד חזקה לתקן את העולם בכללו והקב"ה צמצם כביכול את פעילותו האוניברסלית, לא כדי למנוע אותה אלא שזו הדרך בה בחר הקב"ה לתקן את העולם: בניית ממלכה של שומרי דרך ה' לעשות צדקה ומשפט.<sup>8</sup>

אחריו בא יצחק אבינו בו ניכרת במיוחד התביעה הפנימית לדבוק בה'.

בחיי יעקב אבינו אנו רואים את שתי המגמות הללו יחדיו בחלום הסולם והן באות לידי ביטוי בנשותיו: רחל שייכת לעולם הגלוי ולאה לעולם הסמוי. המגמות הללו המשיכו אצל ילדיהן: יוסף רצה לתקן את העולם ומצא סיפוק בניהול ממלכת מצרים כפי אמונתו.<sup>9</sup> לעומתו בני לאה עסקו יותר בקשר עם ה'. הרב קוק מתאר<sup>10</sup> שמשאת נפשם היתה קדושה והשגת הנבואה, לעומת יוסף שמשאת נפשו היתה שלמות התורה. הנבואה הינה ההתקשרות עם ה' והתורה הינה התכנית לתיקון העולם. בדורות הבאים אנו רואים את יהושע בן נון - צאצא של יוסף המתקן את תפילת עלינו לשבת, המבטאת את חזונו וחלומו - "לתקן עולם במלכות שדי" ולעומתו דוד המלך, נעים זמירות ישראל, מחבר את ספר תהילים שכולו שירת ערגה וציפייה לדבקות בה' יתברך.. לאחר קפיצה הסטורית נוספת ניתן לראות את מחלוקת שמאי והלל הזקן: איננו יודעים מאיזה שבט שמאי אבל הלל צאצא של דוד המלך.

## **ב. התבוננות בשיטת בית שמאי בנוגע לביצה שנולדה ביו"ט**

המשנה במסכת ביצה פותחת במחלוקת בית שמאי ובית הלל בדין ביצה שנולדה ביום טוב: בית שמאי אומרים תאכל ובית הלל אומרים לא תאכל. על הסבר ר' נחמן שמדובר

<sup>7</sup> לדבריו, מסיבה זו גם לא מקבלים גרים בימות המשיח (יבמות כד ע"ב).

<sup>8</sup> בראשית יח, יט.

<sup>9</sup> עיין שמועות הראי"ה וישב תר"ץ: "יוסף אמר כי קדושת ישראל היא ללמד תועים בינה, להתערב בגוים וללמדם דרכי ה'".

<sup>10</sup> מדבר שור, הדרוש העשרים ושלושה.

בחשש מוקצה שואלת הגמרא כיצד פוסקים בית שמאי ביו"ט כרבי שמעון להקל ואילו בשבת כרבי יהודה להחמיר, וכן להיפך בית הלל?

עונה הגמרא שבשבת החמורה סוברים בית הלל שאין לגזור מוקצה, ואילו ביו"ט הקל שעלולים לבוא לזלזל בו החמירו כרבי יהודה.

הגמרא ממשיכה ומביאה שלוש שיטות נוספות:

לשיטת רבה, טעם האיסור לדעת בית הלל הוא חשש הכנה משבת ליו"ט ביום טוב שאחר השבת.

לשיטת רב יוסף טעם האיסור הוא משום פירות הנושרים מן האילן שמא יעלה לקטוף ביו"ט.

לשיטת רבי יצחק, ב"ה אוסרים את הביצה משום משקים שזבו מאליהן שנאסרו בו ביום שמא יבוא לסוחטם בידיים וסחיטת פירות היא תולדת דש.

לכל אחת מהשיטות - בין אם טעם האיסור הוא שלא יבואו לזלזל ביו"ט, חשש הכנה בשבת ליו"ט, חשש קטיפה ביו"ט או חשש סחיטה - עולה השאלה מדוע בית שמאי אינם חוששים לכך?

שואל תוספות בראש המסכת: למה דנה המשנה אם הביצה תאכל או לא ולא אם הביצה אסורה או מותרת? עונה התוס' שמהדיון על אכילה משתמע שבית שמאי מתירים אכילה וכל שכן טלטול שהאכילה תלויה בו.

מכאן ניתן לתרץ מדוע בית שמאי אינם חוששים לחששות שהעלו בית הלל: בית שמאי מחמירים בד"כ וגם כאן הם בעצם מחמירים: התורה ציוותה לשמוח בחגים ולשם כך התירה לנו מלאכת אוכל נפש. ממילא אם נולדה ביצה ביו"ט יש לנו הזדמנות לרתום אותה ולענג בה את החג וזו החומרה במקום זה.

מכאן ניגש לשאלה שהעלינו בתחילת הדברים: האם טוב יותר להכין את מאכלי יו"ט לפנינו ולנוח בו או שלכתחילה יש להכין ביו"ט עצמו את מאכלי החג?

בליקוטי הלכות<sup>11</sup> מאיר רבי נתן את הצד הלכתחילאי בעשיית מלאכת אוכל נפש בחג: נראה שאכן שבת הינה הופעת קדושה גבוהה יותר מהעידן שלאחר עולם התיקון, מקדושת יום שכולו שבת ומנוחה בו לא ניתן לעשות מלאכות שיוסיפו קדושה, אולם הימים הטובים שייכים לקדושה המופיעה בתוך עולם הטבע, להתוועדויות של הקב"ה עם עם ישראל. לכן נהם קראים 'מועדים' ולכן התורה גם מצוה עלינו לקרוא אותם 'מקראי קודש'. הם משקפים את חלום ימות המשיח בשיאם כאשר הדוד והשולמית יתוועדו וישמחו זה בזה.

---

<sup>11</sup> יום טוב ב, ב.

## ג. התבוננות בהנהגות שמאי הזקן והלל הזקן

מובא בגמרא<sup>12</sup>:

"אמרו עליו על שמאי הזקן כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת מצא בהמה נאה אומר זו לשבת מצא אחרת נאה הימנה מניח את השניה ואוכל את הראשונה, אבל הלל הזקן מדה אחרת היתה לו שכל מעשיו לשם שמים שנאמר (תהלים סח, כ) 'ברוך ה' יום יום'".

כבר במבט ראשון אפשר להבחין שיש כאן מחלוקת רחבה בהשקפת העולם: שמאי היה מתכוון מראשית השבוע ליום השבת ואילו הלל היה חי את הרגע ומנסה למצוא את הקב"ה כאן ועכשיו.

גדולי ישראל עסקו בביאור שורש המחלוקת ביניהם ונביא מספר דעות בנושא.

המהרש"א מבאר את מחלוקתם כך: שמאי היה מהדר בהכנות לשבת, בזכירת השבת בכל ימי השבוע ולעומתו הלל החשיב מאוד את הביטחון בה' וראה בהנהגת שמאי איזו פגיעה בו.

באר מים חיים<sup>13</sup> מבאר את מחלוקתם בדרך אחרת. לדבריו, ישנן שני סוגי נשמות בעולם: נשמות מסוג קין ונשמות מסוג הבל. ובשפה אחרת נשמות מצד הגבורות ונשמות מצד החסדים. שמאי היה משורש הגבורות והרגיש את הסכנה שבחיי החול במיוחד כאשר עסק בצרכי הגוף הגשמיים כמו אכילה ושתייה. העצה שיעץ לעצמו כדי להינצל ממנה היא להכין לשבת בכל עת, ובכך נכנס לכלל 'העוסק במצוה' כבר מיום ראשון. לעומתו, הלל היה משורש החסדים, ולא חשש כל כך מהקליפות והנפילות. הוא העדיף להתחבר לה' בכל דרכיו, יום יום.

רבי צדוק הכהן מלובלין מסביר, שהן שמאי והן הלל רצו שכל סעודותיהם יהיו בכלל סעודת מצוה; שמאי, מתוך שהכין לשבת, היה טועם טעם שבת גם בסעודות ימי החול ואילו הלל, ראה בכל אכילה גמילות חסד עם גופו<sup>14</sup>.

הרב קוק מחבר בין המחלוקת הזו לדברים שראינו בפרק הקודם: שמאי שאיפתו לתקן את העולם, ולעומתו הלל שואף לקרבת ה'<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> ביצה טז ע"א.

<sup>13</sup> בראשית כו, ב.

<sup>14</sup> פרי צדיק תולדות ב, ב.

<sup>15</sup> עין איה, שבת כא ע"ב, פסקה ז.

## ד. גילוי שם ה' בעולם בימים טובים

ראינו שהימים הטובים הינם טעימה מימות המשיח, יום שכולו טוב בו העולם יגיע לתיקונו. אז נפטר מקללת "בזיעת אפיך", מאימת הנחש ומעצב הבנים. לעומת זאת, יום השבת הינו טעימה מיום שכולו שבת, מהעולם הבא בו נזכה לקבל את שכר עמלנו. אם כן, הימים טובים עניינם יותר ציבורי וכללי ואילו השבת פרטית ונועדה לשכר כל אחד ואחד.

בפרק זה ברצוני להתבונן בחלוקה בין המועדים השונים.

פסח קרוב יותר לבחינת "שבת" בין הרגלים; היום הראשון שלו נקרא בתורה 'שבת'<sup>16</sup>. בפסח הוציאנו ה' מקרב גוי. מצד ה' מופיע אור חסדים גדול ואנו 'ערום ועריה'<sup>17</sup>. עד כמה שפסח נראה שונה משאר המועדים הוא מהווה דוקא את הבסיס אליהם. הוא ראש הרגלים<sup>18</sup>. בשונה משבת התגלה הקב"ה ביציאת מצרים כמנהיג העולם. היא נועדה להוציא לדרך את מהלך תיקון העולם על ידי עם ישראל. בפתיחת פרשת וארא, כשהקב"ה מסביר למשה רבנו למה הוא שולח אותו ולמה עם ישראל סובל במצרים הוא מסמן את היעד: גילוי שם ה' בעולם<sup>19</sup>. הרב קוק הגדיר זאת כך: "יציאת ישראל ממצרים, תישאר לעד האביב של העולם כולו"<sup>20</sup>.

בחג השבועות התכנית לתיקון העולם באמצעות עם ישראל עולה קומה. מעמד הר סיני פותח ב"אנכי ה' אלוהיך". כאן ניתנת ההדרכה הערכית-מוסרית ונחקקים חוקי היסוד לתיקון העולם. חג השבועות מהווה קדימון לברית החדשה שיכרות עמנו ה' בימות המשיח<sup>21</sup>. כשאנו מגיעים לחג הסוכות, אנו כבר ממש נכנסים לאווירה של ימות המשיח "ויעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם". לא בכדי אנו מתפללים להקמת סוכת דוד הנופלת, קוראים בהפטרה על מלחמת גוג ומגוג ואפילו נותנים מקום לאומות העולם להיכנס לסוכתנו. יותר משחג הסוכות בימינו עוסק בהיסטוריה, הוא עוסק בעתיד להיות בו<sup>22</sup>.

<sup>16</sup> ויקרא כג, טו.

<sup>17</sup> יחזקאל טז, ז.

<sup>18</sup> ר"ה ב ע"א.

<sup>19</sup> שמות ו, ג.

<sup>20</sup> מגד ירחים, חודש ניסן.

<sup>21</sup> ירמיהו לא, ל-לג.

<sup>22</sup> לא עסקתי כאן בחגים אחרים, אבל הכלל הוא שהקב"ה התערב במנהגו של עולם כדי לדחוף אותו למטרתו, יעודו ותיקונו השלם.

## ה. בין ימות המשיח לעולם הבא

אקדים לפרק זה, שבנושא בו נעסוק יש לא מעט ערפל וחוסר בהירות לצד אי אילו מחלוקות. חלקן אינן מהותיות אבל השלכותיהן משמעותיות. הסברתי ע"פ הדעה המרכזית בחז"ל וכפי הסבר הרמח"ל בספרו 'דרך ה'". בשלב ראשון ברצוני לתאר את המבנה, ובשלב שני אנסה להיכנס יותר לעובי הקורה להבין כפי האפשר למה כך סידר ה' את הדברים.

ה' ברא את העולם במתכונת של ששת ימים ובסופם שבת :

ששת אלפים שנה - עולם התיקון - העולם הזה. בהן עלינו להשלים את מעשה הבריאה ולהביא את העולם לתיקונו. על ידי כך אנו נעשים שותפים לקב"ה בתיקון העולם ויכולים ליהנות מהשכר והשפע שיגיעו לנו ללא בושה. כדי להשלים את מעשה הבריאה קיבלנו חופש בחירה המזכה אותנו בזכויות כאשר אנו בוחרים בטוב.

ימות המשיח - זוהי תקופה הנמצאת בסוף ששת אלפי השנים. יש מחלוקת בין החכמים ממתני מגדירים את התקופה כימות המשיח; האם מהימים המכונים את בואו או רק מבואו ממש. זוהי בעיקר מחלוקת בנתינת השם ולא בעצם הדבר, קרי: מוסכם שהגאולה באה כתהליך ואפשר לסמן בו שתי תקופות עיקריות :

שלב א - קיבוץ הגלויות, הפרחת השממה בארץ החוזרת לתת פירותיה, הקמת שלטון עברי ומערכת משפט. זהו שלב ראשון שלדברי שמואל בתלמוד<sup>23</sup> נקרא ימות המשיח ובמקומות אחרים משיח בן יוסף. חלקים בציבור החרדי קוראים לשלב זה גלות למרות שהם מסכימים שאנו נמצאים במהלך הגאולה. יהא שמו אשר יהא, זהו שלב א'<sup>24</sup>.

שלב ב - חזרת הנבואה, התגלות המשיח, בניין המקדש, מלחמת גוג ומגוג שתגלה לעין כל את מלכות ה' בעולם. בעקבותיה יגיע סוף עידן המלחמות, חזרה בתשובה כוללת, המלכת ה' למלך על כל הארץ הנחלת ערכי הצדק לכלל האנושות, הגעת עולם הטבע לשלמותו, ללא מחלות, עקרות ושאר צרות (ישנה מחלוקת בין החכמים בסדר הדברים, כגון האם ביאת המשיח קודמת לבניית המקדש או להפך). זהו חזון אחרית הימים של כל הנביאים כדברי רבי יוחנן בתלמוד. לכל הדעות אנו נמצאים כיום בשלהי שלב א' ועומדים להתחיל את שלב ב' המתחלק לשני שלבים עיקריים, כאשר בתחילה ישנן התמודדויות ולאחר מכן שלום ושלוה. נראה שדברי המהר"ל שהזכרנו לעיל על ימות המשיח מדברים על שלב ב'.

עולם הבא - תחילתו בתחיית המתים. זהו העולם שיבוא לאחר ימות המשיח. עולם בו אין כל עבודה ותיקון. זהו עולם קבלת השכר בדרגות שונות - כל אחד כפי זכויותיו. אין הרבה התייחסות בחז"ל על צורת החיים שתהיה בו. יש מחלוקת בין החכמים עד כמה הגוף שיהיה לנו בו דומה לגופנו בעולם הזה במידת גשמיותו. אע"פ שהעולם הבא יהיה

<sup>23</sup> סנהדרין צט ע"א.

<sup>24</sup> הדבר ניכר במקורות רבים: ראה דברים ל; יחזקאל לו.

נצחי, חסידי אומות העולם יזכו לקום בתחיית המתים ולחיות בעולם הבא חיים זמניים בלבד. עוד ידוע לנו שיום השבת הוא מעין עולם הבא; הוא נותן לנו איזו טעימה, איזה אור קלוש מאור היקרות שיאיר בו.

גן עדן - שם זה ניתן לשתי בחינות שונות: הוא ניתן לימות המשיח עת יגיעו לשיא שכלולם, והוא ניתן ל'חדר ההמתנה' של נשמות האנשים שנפטרו מן העולם וממתינות לתחיית המתים, לשוב לחיים בעולם הבא ולהשתתף בשמחת כל השותפים בתיקון עולם (יש מקורות המשתמשים במושג "עולם הבא" לשלב זה של גן עדן וממילא לשיטתם ישנם שני סוגי עולם הבא: זמני המיועד לנשמות בגן עדן ונצחי לאחר תחיית המתים). המשותף לגן עדן ולעולם הבא הוא שבשניהם יש עונג עילאי ודבקות בה', אולם לאחר תחיית המתים השכר והעונג יהיו לגוף ולנשמה יחדיו.

למה סידר ובנה כך הקב"ה את עולמו?

ה' ברא את העולם חסר כדי שנוכל להיות שותפים בתיקונו. הנשמה מושכת למעלה וכל רצונה לדבוק בה' והגוף דואג שהנשמה לא תתרומם לבד אלא תעלה יחד איתה את העולם הגשמי אל תיקונו. לכל אחד מהנבראים יש תיקון אישי וחלק בתיקון העולם הכללי. הצלחת התיקון הפרטי שלנו תלויה גם בתרומתנו לתיקון הכללי. לכן גם כן בנוי העולם: ימות המשיח זוהי התקופה בה יגיע העולם בכללותו להשלמתו ותיקונו ואליו אנו חותרים כבר אלפי שנים. גם מי שטרח ועמל, קידש את השם בחייו, עשה צדקות וגמל חסדים אבל לא ראה בשמחת ירושלים בתיקונה כי נפטר מן העולם חייב לקבל את שכרו המגיע לו כפי מה שטרח ועשה טוב בחייו. לכך נועד העולם הבא.

נמצא שיש לנו כאן שתי פסגות: פסגת ההצלחה של העולם הזה הכללית והציבורית - מימוש חזון הנביאים ופסגה פרטית של כל נשמה לחזור לארמון המלך ולהתענג על השכינה.

הלל ושמאי מבטאים את שתי השאיפות: הלל הזקן שהיה צאצא של דוד המלך המשיך את חלומו ולכן אומרת הגמרא שכל מעשיו היו לשם שמים; הוא השתדל לחיות גם בימי החול חיי ימות המשיח. לעומת זאת, שמאי הזקן היה עוסק כל ימיו בעבודת ה' כדי להתכונן לעולם הבא (ראה תולדות יעקב יוסף פרשת בהר). המגמות האלו מתבטאות ב"חול מכין לשבת" וב"חול מכין ליום טוב". הימים הטובים הינם ימי שמחה, ימים של הופעת שם ד' בעולם, של הנהגת היחוד הנסתרת בד"כ מאחורי הנהגת המשפט. הם נותנים לנו טעימה מימות המשיח; כשם שבחיי היחיד בחגים יש שמחה מיוחדת שבה שותף גם הגוף לחגיגה, כך בימות המשיח יגיעו ימים טובים בהם נשמח כולנו ונדבק בה'.

המהר"ל מפראג מבאר, שיכולת התשובה כשינוי מהותי מרשע לצדיק אפשרי רק בשלבים הראשונים של הגאולה. אולם בשלב השני שלה הגם שכולם ישובו בתשובה, אין לתשובה זו משקל אמתי אלא שאפשר גם בימות המשיח להמשיך ולהתעלות מדרגה לדרגה בעבודת ה':

"ויראה שאין לומר שלא יהיו ישראל קונים עוד שלימות ומעלה לימות המשיח, רק שלא יוכל הרשע לשנות מעשיו שיהיה צדיק. ודבר זה נקרא יציאה לפעל, אחר שהיה רשע כבר, שיהיה מעתה צדיק. ולכך הכתוב מזהיר האדם, שיהיה צדיק קודם שיתגלה המשיח, שאז בודאי אפשר שהחוטא יחזור בתשובה. אבל לימות המשיח לא יוכל לעשות תשובה, כי אין שם שנוי, שישנה עצמו מרע לטוב שיהיה הרשע צדיק, או מטוב לרע. אבל אם כבר הוא צדיק, אז בודאי אפשר שיקנה שלמות ומעלה יותר. והדעת נותן כך, כי אין ימי המשיח שיהיה העולם שכלי לגמרי, ויהיו כמו מלאכים נבדלים, שהרי יהיו אוכלים ושותים, ואינו עולם המשיח כמו עולם הבא. ולפיכך בודאי שייך בו קנין מעלה, רק שלא יהיה דבר זה שיהיה האדם משנה מעשיו מן הרע אל הטוב, או מן הטוב אל הרע. כי בודאי אם הוא רשע כל ימיו, אם יראה בימות המשיח, הטוב שיעשה ה' יתברך לישראל, בודאי יחזור בתשובה כדי לקבל הטוב, ודבר זה אין נקרא תשובה כלל. ולכך אמר הכתוב שיעשה תשובה קודם זמן המשיח, שזה נקרא בודאי תשובה שלימה. אבל התשובה שהיא כאשר יתגלה המשיח, אין זה תשובה. אבל מי שהיה כבר צדיק כל ימיו, לא התחיל בתשובה בשביל הטוב שה' יתברך עושה לצדיקים, רק כבר היה לפני ביאת המשיח צדיק, בודאי יקנה יותר מעלה אף בזמן המשיח"<sup>25</sup>.

בסגנון מעט שונה מבאר הרב חרל"פ את השינוי בבחירה החופשית בימות המשיח. הוא אומר שכיום אנו מכירים את הבחירה כבחירה בין טוב לרע, אבל זו דרגה נמוכה מאוד של הבחירה; מהותה של הבחירה לא תלויה באפשרות להרע. זו רק טעות אופטית שלנו. בשלב הבא של הגאולה נעלה לדרגה של בחירה בין טוב לטוב - בחירה הדומה הרבה יותר לבחירת הקב"ה.

הרב קוק כותב בעין איה שה' יעשה ניסים גדולים כימי צאתנו מארץ מצרים כדי להחזיר את כל הרחוקים בתשובה<sup>26</sup> ולכאורה נראה שהוא חולק על דברי המהר"ל.

אמנם, שתי תשובות בדבר:

1. מדובר בשלבים שונים; הרב קוק מדבר על תחילת שלב ב בו הניסים יעוררו את העם לתשובה, אבל יצר הרע עדיין קיים וממילא יש לתשובה משקל וערך ואילו המהר"ל מדבר על סוף שלב ב בו יגיע העולם לתיקונו השלם.
2. הרב קוק מדבר על אנשים ישרים הבוחרים בטוב, אבל מפאת אורך הגלות וההסתר לא מכירים את ה'. אי קיום המצוות נבע אצלם מחוסר ידיעה של

<sup>25</sup> נצח ישראל מו.

<sup>26</sup> עין איה, ברכות י ע"ב, פסקה קמג.



מציאות ה' ותורתו ועבורם ימות המשיח יהיו כמציאת אבדה משמחת. המהר"ל לעומת זאת מדבר על רשעים שחזרתם היא בלית ברירה.

לברור זה השלכה חשובה מאוד לדורנו: לאותם חילונים הנוהגים באמת וצדק אבל לא מכירים את הקב"ה, תועיל חזרת הניסים ותאיר את דרכם לתשובה שלמה, ואילו הבוחרים ברע (בין אם הינם "דתיים" או "חילונים") מצבם יהיה קשה.

תחיית המתים תחזיר לחיים את כל מי שפעל עם אל והיה שותף למרוץ השליחים לתיקון העולם. כך נוכל כולנו להיכנס ליום שכולו שבת בו כל אחד יקבל את שכרו כפי המגיע לו. בעולם הבא לא נצטרך לפעול ולתקן מאומה אלא רק ליהנות ולהתענג על ה'; "ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל לעולם הבא יעין לא ראתה אלהים זולתך"<sup>27</sup>.

## סיכום

אנו חיים כאן בעולם הזה עם שתי מגמות משולבות: המגמה לתיקון העולם והמגמה לדבוק בה'. הצלחת שתיהן תלויה אחת בשניה, קרי: השגת דבקות בה' מצריכה מעורבות ואכפתיות והצלחת תיקון העולם צריכה דבקות בה'. זהו חיבור עץ אפרים ועץ יהודה לאחד ביחזקאל הנביא<sup>28</sup>. שמאי הזקן הדגיש את האכפתיות והלל את הדבקות בה'. הרוצה לזכות לחיי העולם הבא יעסוק בתיקון העולם הזה. החגים והשבתות נותנים לנו חיבור בהווה לימות המשיח ולעולם הבא. הם מזכירים לנו לאן אנו הולכים ונותנים לנו כוח להתקדם לשם. החגים מחברים אותנו לימות המשיח - זמן הגעת העולם לשלמותו. השבת מחברת אותנו לעולם הבא - עולם המנוחה, קבלת השכר והתענוגות על ה'. מכאן נגזרת מערכת היחסים בין שתי קדושות אלו: "אין יום טוב מכין לשבת ואין שבת מכינה ליום טוב". אמנם, במידת מה ימות המשיח מכינים לעולם הבא בתנאי שהתחלנו להתכוון אליו לפני הופעת מלכות ה' בעולם במלואה.

וְעַבְדֵי דָוִד מְלָדְ עַלְיָהֶם וְרוּעָה אֶחָד יִהְיֶה לְכֻלָּם וּבְמִשְׁפָּטֵי יִלְכוּ וְחֻקְתֵי יִשְׁמְרוּ וְעֲשׂוּ אוֹתָם. וְיִשְׁבּוּ עַל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי לְעַבְדֵי לְיַעֲקֹב אֲשֶׁר יִשְׁבּוּ בָּהּ אַבְוֹתֵיכֶם וְיִשְׁבּוּ עָלֶיהָ הַמָּה וּבְנֵיהֶם וּבְנֵי בְנֵיהֶם עַד עוֹלָם וְדָוִד עַבְדֵי נְשִׂיא לָהֶם לְעוֹלָם. וְכָרְתִי לָהֶם בְּרִית שְׁלוֹם בְּרִית עוֹלָם יִהְיֶה אוֹתָם וּנְתַתִּים וְהָרַבִּיתִי אוֹתָם וְנָתַתִּי אֶת מְקוֹדְשֵׁי בְּתוֹכָם לְעוֹלָם (יחזקאל לז, כד-כו).

<sup>27</sup> ברכות לד ע"ב.

<sup>28</sup> לז, טו-יט.



# מועדי ישראל ומועדי ה'

## ר' רועי זאגא

הביטוי 'מועדי ישראל' לא משדר אותנטיות תורנית ויראת שמים. ביטוי זה נראה כלקוח מתוך תפיסה הרואה בחגים פולקלור ישראלי ולא מצות ה'. הביטוי התורני אינו 'מועדי ישראל' אלא 'מועדי ה' - "אלה מועדי ה' מקראי קדש"<sup>1</sup>. למרבה ההפתעה, כשמתבוננים בדברי חז"ל נראה כי דווקא הביטוי 'מועדי ישראל' הוא המביע נכונה את עניינם של החגים. בתפילה אנחנו חותמים "מקדש ישראל והזמנים" ופרשו בגמרא<sup>2</sup> שישראל מקדשים את הזמנים. אם כן, האם החגים הם מועדי ישראל או מועדי ה'?

רש"ר הירש<sup>3</sup> מבאר שהמילה 'מועד' לקוחה מהמילה 'התועדות'. בחגים ישראל ייועד עם ה'. לפי ביאור זה יש מקום לשני הביטויים, שכן המועד הוא זמן החיבור בין ישראל לה'. למרות זאת, נראה מדברי חז"ל שישראל מרכזיים יותר והם כביכול ה'מארחים' בהתועדות בינם לבין ה' המתרחשת בחגים. במאמר שלפנינו נעסוק בהתועדות זו מתוך התבוננות בסוגיות עירוב תבשילין וקרבנות החג.

## ימים טובים לישראל

בגמרא<sup>4</sup> נאמר שהשבת "מקדשא וקיימא" ואילו את החגים מקדשים ישראל. האם זהו חידוש של התורה שבעל פה או שמא הוא מופיע כבר בתורה שבכתב?

פרשיית המועדות שבפרשת אמור נפתחת בפסוק "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם, מועדי ה' אשר תקראו אתם מקראי קדש, אלה הם מועדי"<sup>5</sup>. הרש"ר הירש מבאר, שבפסוק זה נאמר תנאי להיותו של החג 'מועד ה': "זמן שה' יעדו למועד איננו נעשה מועד ה', אלא אם כן העם קראו מקרא קדש". הדגש בפסוק זה הוא שהחג לא קדוש מאליו, אלא ישראל צריכים לקרוא לו קודש. השבת לעומת זאת לא נקראת בתורה 'מקרא קדש', אלא רק 'קדש', שכן קדושתה לא תלויה בנו.

את ההבדל בין השבת לחגים ניתן לתאר כהבדל שבין הקביעות לחידוש; קדושתה של השבת קבועה, ואילו קדושת החגים מתחדשת על פי קידוש החודש ע"י בית הדין. הזוג המבטא יותר מכל את הקביעות והחידוש הוא החמה והלבנה; החמה נשארת בגדלה

<sup>1</sup> ויקרא כג, ד.

<sup>2</sup> ברכות מט ע"א.

<sup>3</sup> ויקרא שם, ב.

<sup>4</sup> ביצה יז ע"א.

<sup>5</sup> ויקרא שם.

באופן קבוע ואילו הלבנה נולדת מחדש בכל חודש, גדלה ושוב קטנה עד החודש הבא בו תיוולד שוב. לא רק דמיון ישנו בין החגים ללבנה, אלא אף קשר ממשי שכן זמן החגים נקבע לפי קידוש החודש במולד הלבנה והחגים הארוכים נחוגים כשהלבנה במילואה. קשר זה בין החגים ללבנה בא לבטא את מרכזיותם של ישראל בקידוש החגים, שכן ישראל נמשלו ללבנה<sup>6</sup> וכשם שהלבנה מתחדשת וגדלה ולאחר מכן קטנה, כך גם ישראל פעמים שהם מתעלים ומתגלים בימים וגדלם, ופעמים שהם נופלים וקטנים, רק כדי להיוולד ולהתחיל שוב לצמוח מחדש.

לא לחינם קשרה התורה את החגים בקדושת ישראל; בשלושת הרגלים היו ישראל מתגלים בכל ימים והדרם: כל העם כולו היה מגיע לירושלים ועולה לבית המקדש להראות לפני ה'. ישראל קדשו את הזמנים לא רק בפיהם אלא גם בנוכחותם בירושלים.

## עירוב תבשילין

עירוב תבשילין נועד להתיר בישול לצורך שבת ביום טוב. כדי שאדם יוכל לבשל לשבת ביום טוב החל ביום שישי, הוא צריך להכין תבשיל לשבת עוד ביום חמישי. תבשיל זה נקרא 'עירוב תבשילין'.

ננסה לרדת לעומקו של עירוב התבשילין על פי עניינם של השבת והחגים עליהם עמדנו עד כה.

מדוע תבשיל זה נקרא 'עירובי' איזה עירוב וחיבור נעשה בו? ללא העירוב ישנה הפרדה בין יום טוב לשבת; בחג מותר להכין רק את צרכי החג ולא את צרכי השבת. העירוב מחבר ומערב את השבת ואת החג ומתיר הכנה לשבת תוך כדי החג ומכאן שמו<sup>7</sup>. גם בשעה שאנו מרגישים את גדולת ישראל בשמחת החג הגדולה ובקיבוץ כל ישראל בירושלים, אנחנו זוכרים את ה' ואת השבת, בה כל אחד מאיתנו אורח אצל הקדוש ברוך הוא, מקדש השבת.

הגמרא מביאה על המשנה העוסקת בעירוב תבשילין דיון שלכאורה לא קשור לסוגיה לגבי מקומו של לימוד תורה ביום טוב: "ר' אליעזר אומר, אין לו לאדם ביום טוב אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה. ר' יהושע אומר חלקהו, חציו לה' וחציו לכם"<sup>8</sup>. ר' אליעזר סובר שאדם צריך לבחור אם ברצונו ללמוד תורה או לעסוק בסעודה ושמחה במשך היום כולו. ר' יהושע סובר כי יש לחלק את היום חציו ללימוד וחציו לשמחת יום טוב בסעודה. מסבירה הגמרא כי המחלוקת נובעת בהבנת הפסוקים: "אמר ר' יוחנן ושניהם מקרא

<sup>6</sup> רמ"א תכו ב.

<sup>7</sup> ראב"ד יו"ט פ"ו ה"ב.

<sup>8</sup> ביצה טו ע"ב.

אחד דרשו. כתוב אחד אומר 'עצרת לה' אלהיך' וכתוב אחד אומר 'עצרת תהיה לכם', הא כיצד? ר' אליעזר סבר או כולו לה' או כולו לכם, ור' יהושע סבר חלקהו חציו לה' וחציו לכם".

על פניו, דיון זה לא קשור כלל לסוגיית עירוב תבשילין, אולם לאחר שלמדנו שהחגים נובעים מקדושת ישראל והשבת מקדושת ה', הרי שדיון זה העוסק בשילוב בין 'לה' ו'לכם' מקביל לעירוב תבשילין המחבר את החג עם השבת.

גם המימרא הבאה בגמרא עוסקת בחיבור דומה: "אמר ר' יוחנן משום ר' אליעזר בר' שמעון הרוצה שיתקיימו נכסיו יטע בהן אדר שנאמר 'אדיר במרום ה'''' ופירש רבנו חננאל: "כלומר יעשה מהן צדקה חשובה לפני ה' במרום". החיבור בין נכסי האדם לה' דומה לחיבור בין ישראל לה' החורז את עירוב התבשילין ואת לימוד התורה ביום טוב.

לולא שהיינו מעמיקים להבין את ענינו של עירוב התבשילין, היתה נראית הגמרא בעינינו סתומה בהביאה נושאים שאינם ממין העניין, אך כעת אנו רואים שיש בהם סדר וטעם. מכאן ראוי ללמוד למקומות רבים בהם נראה שהגמרא מביאה מאמרים שאינם קשורים לסוגיה; אם נעמיק ונעמוד על טעמי הדברים יתבהר לנו כי יש ויש קשר וסדר במהלך הדברים.

## דג וביצה שעליו

המשנה<sup>9</sup> מביאה מחלוקת בענין עירוב תבשילין:

"בית שמאי אומרים שני תבשילין, ובית הלל אומרים תבשיל אחד. ושוין בדג וביצה שעליו שהן שני תבשילין".

הגמרא מביאה מחלוקת נוספת בין בית שמאי ובית הלל שבמבט ראשון איננה קשורה למחלוקת הקודמת:

"תנו רבנן, יום טוב שחל להיות בשבת, בית שמאי אומרים מתפלל שמנה ואומר של שבת בפני עצמה ושל יום טוב בפני עצמה. ובית הלל אומרים מתפלל שבע, מתחיל בשל שבת ומסיים בשל שבת ואומר קדושת היום באמצע. רבי אומר אף חותם בה מקדש השבת וישראל והזמנים"<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> שם.

<sup>10</sup> שם יז ע"א.

נחלקו בית שמאי ובית הלל האם לכלול את השבת והחג בברכה אחת, או לברך ברכה בפני עצמה לכל אחד מהם.

ננסה להבין את טעמי המחלוקת על פי ביאורנו לעירוב התבשילין. מאחר וראינו שתפקידו הוא לקשור בין השבת והחג, ניתן לומר שישנו בסיס אחד לשתי המחלוקות: האם ניתן לחבר את השבת והחג חיבור שלם בברכה אחת לשניהם, או שהם יכולים רק לעמוד זה לצד זה. לשיטת בית הלל השבת והחג מתמזגים לחלוטין והדבר בא לידי ביטוי בתבשיל אחד וברכה אחת. לעומת זאת בית שמאי סוברים שלעולם החג והשבת יעמדו זה לצד זה ולכן נדרשות שתי ברכות נפרדות ושני תבשילין.

עמדנו על מבנה המחלוקת, אך עדיין השיטות לא בהירות כל צרכן; מה המשמעות של חיבור שבת וחג בצורה שלמה או חלקית? כדי להבין זאת נביא את הנהגת שמאי והלל בימי החול המובאת אף היא בסוגייתנו<sup>11</sup>:

"תניא, אמרו עליו על שמאי הזקן, כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת. מצא בהמה נאה אומר 'זו לשבת', מצא אחרת נאה הימנה, מניח את השניה ואוכל את הראשונה. אבל הלל הזקן מדה אחרת היתה לו שכל מעשיו לשם שמים שנאמר 'ברוך ה' יום יום'".

ברצוני לטעון שמטרתם המשותפת של שמאי והלל היתה לקדש את ימי החול; שמאי עשה זאת בכך שכל ימיו התכוון לשבת, וניסה להרגיש את קדושתה גם בימי החול, אך הלל קידש את ימי החול בצורה אחרת: את כל מעשיו היה עושה לשם שמים. כך מעשי החול עצמם היו מתקדשים ומתחברים לה'.

באבות דר' נתן<sup>12</sup> מובא:

"כל מעשיך יהיו לשם שמים כהלל. כשהיה הלל יוצא למקום היו אומרים לו: להיכן אתה הולך? לעשות מצוה אני הולך. מה מצוה הלל? לבית הכסא אני הולך. וכי מצוה היא זו? אמר להן: הן, בשביל שלא יתקלקל הגוף. איכן אתה הולך הלל? לעשות מצוה אני הולך. מה מצוה הלל? לבית המרחץ אני הולך. וכי מצוה היא זו? אמר להן הן, בשביל לנקות את הגוף. תדע לך שהוא כן: מה אם אוקיינות העומדות בפלטיות של מלכים הממונה עליהם להיות שפן וממרקן המלכות מעלה לו סלירא בכל שנה ושנה ולא עוד אלא שהוא מתגדל עם גדולי המלכות, אנו שנבראו בצלם ודמות שנאמר 'כי בצלם אלהים עשה את האדם' (בראשית ט, ו) על אחת כמה וכמה. שמאי לא היה אומר כך אלא יעשה חובותינו עם הגוף הזה".

<sup>11</sup> שם טז ע"א.

<sup>12</sup> גרסה ב פרק ל.

נמצא שהלל היה מקדש את המעשים עצמם, ואילו שמאי היה מסמיך אותם לקדושת השבת. על פי הנהגות אלה נוכל להבין את המחלוקות בעניין עירוב תבשילין ותפילת יום טוב שחל בשבת: בית הלל סוברים כי ניתן לחבר חיבור שלם את מעשינו לה' ולכן כמובן שגם את שמחתנו ביום טוב ניתן למזג מיזוג שלם עם קדושת השבת ולברך ברכה אחת לשניהם. בית שמאי לעומת זאת סוברים כי לכל היותר ניתן לעסוק זה לצד זה בענייני האדם ובענייני הבורא, ולכן צריך ברכה מיוחדת לשבת וברכה נוספת ליום טוב וכן בחיבור שבת ויום טוב בעירוב תבשילין.

נחתום פרק זה בדרשה נאה הקושרת בין התבשיל לדברינו. המשנה אומרת "ושוין בדג וביצה שעליו שהן שני תבשילין"<sup>13</sup>. נראה לומר שהדג והביצה מסמלים את השבת והחג: הדג הוא מאכל של שבת; כבר הגמרא<sup>14</sup> נותנת אותו בתור דוגמה לעונג שבת. במהלך הדורות גם דרשו ש'דג' בגימטריה עולה שבע כמו היום השביעי. ביצה לעומת זאת מתקשרת אצלנו עם יום טוב, מכיוון שאנחנו קוראים למסכת העוסקת בהלכותיו בשם 'ביצה'.

## עולות וסמיכה ביום טוב

סמוך ונראה למשנת עירוב תבשילין נמצאת משנה נוספת הדנה בקרבנות היחיד ביום טוב<sup>15</sup>:

"בית שמאי אומרים מביאין שלמים ואין סומכין עליהן אבל לא עולות ובית הלל אומרים מביאין שלמים ועולות וסומכין עליהן".

בית שמאי אוסרים הקרבת עולות ביום טוב ואוסרים סמיכה על הקרבן אף בשלמים ובית הלל מתירים את שניהם.

הברייתא<sup>16</sup> מפרשת את טעמי המחלוקות:

"אמרו להם בית שמאי, והלא כבר נאמר 'לכם' ולא לגבוה. אמרו להם בית הלל, והלא כבר נאמר 'לה' כל דלה'".

כבר במבט ראשון ניכר כי לא במקרה נסמכה משנה זו למשנת עירוב תבשילין; אותם חולקים ואותם מושגים בהם עסקנו בפרקים הקודמים, חוזרים שוב בשנינו אדרת, אך

<sup>13</sup> ביצה טו ע"ב.

<sup>14</sup> שבת קיח ע"ב.

<sup>15</sup> ביצה יט ע"א.

<sup>16</sup> שם כ ע"ב.

כשנתבונן במשנה זו נראה כי היא מצריכה אותנו לחדד את השיטות עליהן עמדנו בפרק הקודם.

התורה התירה מלאכה ביום טוב לצורך אוכל נפש ושמחת יום טוב - 'לכם' בלשון הגמרא. בית הלל הסוברים כי ניתן לחבר חיבור שלם בין מעשי האדם הנעשים לצורך עצמו לכוונה לשם שמים, סוברים כי אין הפרש גדול כל כך בין 'לכם' ובין 'לה' וניתן לחבר להיתר השלמים גם את העולה שכולה לה'. כמובן שהם דורשים זאת מפסוק - "וחגותם אותו חג לה"<sup>17</sup> - אך בסיס הדרשה הוא הסברה המחברת באופן טבעי בין לכם ובין 'לה'. לעומתם, בית שמאי הסוברים שלא ניתן לחבר בצורה שלמה את המעשים הנעשים לצורך האדם עם המעשים הנעשים לשם ה', לא מסכימים להרחיב את היתר המלאכה שניתן לצורך האדם אל מה שבעיניהם הוא תחום נפרד ושונה - הקרבנות הנעשים לה' בלבד.

זו גם הסיבה לכך שבית שמאי אוסרים סמיכה ביום טוב; תפקיד הסמיכה הוא לקשר את האדם עם קרבנו כדי שהעבודה הרוחנית הנלוות לקרבן תהיה שלמה והוא ירגיש בשעת העלאת הקרבן שגם הוא עצמו כביכול עולה עד לפני כסא הכבוד<sup>18</sup>, ולא לעבודה הפיזית המתירה את אכילת הבשר, שהרי הסמיכה אינה מעכבת את כשרות הקרבן<sup>19</sup>. לפיכך בית שמאי הסוברים כי רק 'לכם' הותר ביום טוב אוסרים את הסמיכה 'לה', אך בית הלל המתירים אפילו את הקרבת העולות שכולן לה', ודאי מתירים את הסמיכה.

גם את הדעה המובאת בגמרא<sup>20</sup> שע"פ בית שמאי לא נדרשת כלל סמיכה בשלמי חובה ניתן לפרש באופן דומה, אך נקדים לכך שאלה: מדוע בית שמאי מתירים לזבוח ביום טוב שלמי חגיגה? הרי יש בהם גם דברים הנעשים לה', דוגמת החלבים! אם בית שמאי מתירים דבר שיש בו צרכי אוכל נפש אף על פי שחלק ממנו לה', מדוע לא יתירו גם שלמי נדבה? התשובה לשאלה מופיעה בגמרא המסבירה שבית שמאי דורשים את היתר הקרבת החגיגה מהפסוק "וחגותם אותו חג לה"<sup>21</sup>, אך מדוע רק חגיגה? נראה שבית שמאי הבינו כי מטרת קרבן החגיגה הוא סעודת חג בקרבן שלמים ולכן הוא מותר ביום טוב. לפי זה מובנת הדעה הסוברת שלבית שמאי לא צריך כלל סמיכה בשלמי חובה; הסמיכה נצרכת לשם העבודה הרוחנית שבקרבן, ומכיוון שחגיגה עיקרה לאכילה לא נצרכת בה סמיכה.

עד כאן עמדנו על הצד השווה בין סוגית עירוב תבשילין לסוגית עולה וסמיכה ביום טוב, אך נמצא שלמרות שבית שמאי שללו היתר מלאכה לצורך עולות 'לה', הודו אף הם שניתן לבשל ביום טוב לצורך שבת אף שהיא חלקו של הקדוש ברוך הוא<sup>22</sup>. מדוע?

<sup>17</sup> ויקרא כג, מא.

<sup>18</sup> על פי רמב"ן ויקרא א, ט.

<sup>19</sup> מנחות צג ע"ב.

<sup>20</sup> ביצה כ ע"א.

<sup>21</sup> ויקרא כג, מא; שם יט ע"א.

<sup>22</sup> ישנו דיון בפוסקים (או"ח רמב, א) איך לחלק את יום השבת בין לימוד תורה ואכילה בו הם משתמשים במושגים 'לה' ו-'לכם'. גם הגמרא (פסחים סח ע"ב) אומרת: "הכל מודים בשבת דבעינן נמי לכם" ומוכח



הגמרא בפסחים<sup>23</sup> מביאה שתי אפשרויות ליסוד ההיתר של עירוב תבשילין: אפשרות אחת היא שמדאורייתא צורכי שבת נעשין ביום טוב גם בלי עירוב תבשילין והאפשרות השנייה היא שמדאורייתא אין איסור בבישול לצורך שבת מכיוון שהאוכל המתבשל ראוי גם ליום טוב, ואף על פי שהמבשל סיים לאכול, מותר לו לבשל הואיל ואם יזדמנו לו אורחים יוכל להאכילם.

נראה לומר שטעמים אלה מתאימים לשיטות בית שמאי ובית הלל; בית הלל הסוברים שהיתר המלאכה לצורך האדם יכול להתרחב גם לדברים שהם לצורך ה', סוברים כשיטה שצורכי שבת נעשים ביום טוב, ובית שמאי הסוברים שרק צורך אוכל נפש הותר, תולים את היתר עירוב תבשילין בטעם שאם יזדמנו לו אורחים ביו"ט יוכל להשתמש באוכל שבישל וממילא הוא נכלל בהיתר אוכל נפש. נמצא שלבית שמאי הותרה מלאכה ביום טוב רק לצורך 'לכס', אלא שצורכי שבת יכולים להיחשב 'לכס' מכיוון שניתן לאכלם ביום טוב.

האם כל דברינו בעניין חיבור בין 'לכס' ו'לה' בעירוב תבשילין הוא רק לשיטת בית הלל? נראה שלמרות שהבישול לשבת הותר רק כי הוא ראוי ליום טוב, סוף סוף הוא נעשה לצורך השבת ובוהו ישנו חיבור בין שבת ויום טוב, בין ישראל לה'.

ואם ישאל השואל: איך נחלקו האמוראים במחלוקת בית הלל ובית שמאי? הלא כולם מסכימים שהלכה כבית הלל. כבר כתב הבית יוסף<sup>24</sup> בדעת הרמב"ם ששני האמוראים מודים שצורכי שבת נעשים ביום טוב (כבית הלל), ונחלקו רק אם ניתן לומר שהואיל ואם יבואו אורחים האוכל יוכל לשמש ליום טוב מותר לבשלו, או שרק אם יש צורך באוכל מותר לבשלו.

## נדרים ונדבות ביום טוב

לסיום, נעסוק בסוגיה נוספת העוסקת בקרבנות היחיד ביום טוב, שיש בה כדי לסייג ולאזן את היסוד בו פתחנו את המאמר.

הגמרא<sup>25</sup> מסייגת את הדיון שהבאנו בפרק הקודם בדין הקרבת קורבנות ביו"ט ואומרת שהוא חל רק על קרבנות המיוחדים לחגים (עולת ראייה ושלמי חגיגה) אבל נדרים ונדבות

---

שגם אכילה בשבת נקראת 'לכס', ולא רק אכילה ביו"ט. אך נראה שזהו ביטוי מושאל מיו"ט שהרי הפסוקים הנידונים בסוגיה עוסקים בו, וכן התנאים, השו"ע והרמב"ם. לכן ניתן לומר שאכילת שבת נקראת 'לה' לעומת אכילת יו"ט ורק ביחס ללימוד התורה בשבת כינו אותה הפוסקים 'לכס'. מעין זאת מובא בליקוטי מוהר"ן רעז: "אכילת שבת יקרה מאד כי הוא כולו אלהות, כולו קדש".

<sup>23</sup> מו ע"ב.

<sup>24</sup> או"ח תקכז, א.

<sup>25</sup> ביצה יט ע"א.

אסורים בהקרבה ביום טוב לכל הדעות. בסופו של דבר מוצאת הגמרא גם מי שמתיר להקריב נדרים ונדבות ביום טוב: יש המתיר רק שלמים הראויים לאכילה<sup>26</sup> ויש המתיר אף עולה<sup>27</sup>. להלכה אנו פוסקים<sup>28</sup> שאין להקריב נדרים ונדבות ביום טוב אלא רק את קרבנות החג.

הגמרא לא מביאה טעמים למחלוקת זו, אך אם נבין את המושגים נדרים ונדבות ואת שייכותם ליום טוב, נגלה שהטעם נמצא בגמרא בצורה נסתרת.

התורה מזכירה בהקשר לחגים את הבאת הנדרים והנדבות:

"אלה מועדי ה' אשר תקראו אתם מקראי קדש להקריב אשה לה' עלה ומנחה זבח ונסכים דבר יום ביומו. מלבד שבתת ה' ומלבד מתנותיכם ומלבד כל נדריכם ומלבד כל נדבותיכם אשר תתנו לה'" (ויקרא כג, לז-לח).

"אלה תעשו לה' במועדיכם לבד מנדריכם ונדבותיכם לעלתיכם ולמנחתיכם ולנסכיכם ולשלמיכם" (במדבר כט, לט).

ישנה מצות עשה להביא את הנדרים והנדבות ברגל ואם איחר להביאם במשך שלושה רגלים עובר בבל תאחר (ר"ה ד ע"ב).

ניתן להבין שמבחינה טכנית הכי נח להביא את הנדרים והנדבות בחגים כשאדם עולה לרגל בלאו הכי, אך ישנו קשר מהותי בין הנדרים והנדבות לחג: נדרים ונדבות הם קרבנות שאדם לא מצווה להביא אלא מתעורר מעצמו להקדישם ולהביאם. כפי שראינו, גם החגים מתקדשים על ידי האדם, ומביאים לידי ביטוי את קדושתם וגדלם של ישראל. אך טבעי הוא שכשישראל מקדשים את החג יוסיפו ויביאו את כל שעלה ברצונם להתנדב ולנדור לה'.

אם כן מדוע נדרים ונדבות אינם קרבים ביום טוב?

הגמרא מביאה תוך כדי הדיון בנדרים ונדבות שאלה ששאל ריש לקיש את ר' יוחנן: "האומר הרי עלי תודה ואצא בה ידי חגיגה... מהו? אמר ליה נדור ואינו יוצא"<sup>29</sup>. חגיגה היא קרבן שאדם מחויב להביא ואינו רשאי לשלו מבהמות הקדושות לקרבן אלא רק מן החולין. שאל ריש לקיש: אם אדם התנה בשעת הקדשת התודה שיצא בה ידי חגיגה האם תנאו מועיל או לא? ענה לו ר' יוחנן שהנדר חל ומקדש את התודה, אך התנאי שהתנה לא יכול לשנות את הדין ולכן לא יצא בבהמה זו ידי חובת חגיגה.

<sup>26</sup> ר' שמעון בן אלעזר.

<sup>27</sup> עיי רשב"א (ביצה יב ע"א ד"ה יתני תנאי).

<sup>28</sup> רמב"ם חגיגה א, ח.

<sup>29</sup> ביצה יט ע"ב.

בתשובה זו רמוז הטעם לדין שנדרים ונדבות אינם קרבים ביום טוב; גם כשאדם מקדיש בהמה הוא עושה זאת לפי הכללים שקבעה התורה להקדש ומאחר והבהמה התקדשה שוב אי אפשר להקריבה לחגיגה. באותו אופן, אף על פי שאנחנו מקדשים את הזמנים אין אנחנו יכולים לעשות זאת כרצוננו ומאחר והחג התקדש שוב אי אפשר לעשות בו מלאכות שלא שייכות אליו. התורה אמנם רוצה שנקדש אותו אך לא השאירה את אופיו של החג בידינו. לכן הנדרים והנדבות אכן מתאימים לחג, אך לא ביום טוב אלא בחול המועד בלבד.

פתחנו באמירה שהביטוי 'מועדי ישראל' נשמע כלקוח מתפיסות הרואות בחגים פולקלור ותו לא. ראינו שביטוי זה דווקא מתאים לתיאור החגים: ישראל מקדשים את החגים ועם ישראל מתגלה בכל הדרו בקיבוץ הגדול של כל ישראל בירושלים, עסקנו בסוגיות המחברות את האדם עם הבורא בצורות שונות, ולסיום מתבררת הטעות שבתפיסה המנסה להיאחז בשם 'מועדי ישראל'; גם אם החג שלנו, הוא נכנס לכללים ולצורה אותה נתנה לו התורה.



# בין יום טוב לשבת

## ר' אפרים יונה שחור

### הקדמה

החילוק בתורה בין שבת ליום טוב עיקרו בפסוק: "אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם"<sup>1</sup>, וכן מצינו במשנה: "אין בין יום טוב לשבת אלא אוכל נפש בלבד"<sup>2</sup>. להלכה נפסק שלא כמשנה זו, אלא כדעת ב"ה ש'מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך', ורוב הפוסקים פסקו כדעת ר' יהודה המתיר גם מכשירי אוכל נפש. אולם מעבר לכך, ישנם מספר הבדלים מרכזיים נוספים בין שבת ליו"ט וחלקם אף נוגעים למעשה. במאמר נעמוד על הבדלים אלו וכן על השפעות עקיפות של היתר אוכל נפש ומכשיריו על מעמדו ההלכתי של יום טוב. איני מתיימר להקיף את כל החילוקים (בפרט בדיני דרבנן הרבים), אך סיכומם עשוי להועיל לעצם ידיעתם, וכן ליצירת תמונה מקיפה יותר על קדושת יו"ט.

## הבדלים מן התורה

### א. קביעת הזמן

אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אתם. בין בזמן בין שלא בזמן אין לי מועדות אלא אלו<sup>3</sup>. קדושת הזמנים מסורה לישראל ותלויה בקידוש החודש ע"י בית דין. בגמ'<sup>4</sup> נדרש שקידוש החודש חל אף אם בית הדין לא קידש את החודש ביום מולד הלבנה - 'אתם אתם אתם ג' פעמים, אתם ואפילו שוגגין אתם אפילו מזידין אתם אפילו מוטעין'. יתירה מכך, בית הדין אף רשאי לכתחילה לעבר את השנה כדי לשנות את זמן המועד לפי צרכיהם של ישראל - 'עשה מועדות שיהיו ישראל מלומדין בהם, שמעברים את השנה על גליות שנעקרו ממקומם לעלות לרגל ועדיין לא הגיעו לירושלים'<sup>5</sup>. השבת לעומת זאת יקביעא וקיימא<sup>6</sup> ע"י הקב"ה, ואינה משתנה לעולם<sup>7</sup>. זהו המקור לנוסח התפילה: 'מקדש השבת וישראל והזמנים' - השבת קודמת לישראל וישראל קודמים לזמנים.

<sup>1</sup> שמות יב, טז.

<sup>2</sup> מגילה פ"א מ"ה.

<sup>3</sup> ר"ה פ"ב מ"ט.

<sup>4</sup> ר"ה כה ע"א.

<sup>5</sup> רש"י ויקרא כד, ב.

<sup>6</sup> חולין קא ע"ב.

<sup>7</sup> יוצא דופן הוא דין ההולך במדבר ואינו יודע מתי שבת המונה שישה ומשמר אחד מיום שזכר (שבת סט ע"ב), אך ברור מכל הדינים בסוגיה שהוא נוהג כמסופק מתי שבת האמיתית.

## ב. חיוב המחלל

שבת עונשה חטאת בשוגג, כרת במזיד וסקילה במזיד עם עדים והתראה. המחלל יו"ט במזיד עונשו ל"ט מלקות. מכאן ששבת חמורה מיום טוב. ביתר חידוד, סקילה היא החמורה שבמיתות ביי"ד והיא עונש על עבירות של כפירה בעיקר. חילול שבת הוא פגיעה בעיקר האמונה בחידוש העולם ע"י הקב"ה. לכן דינו של מומר לחילול שבת כעובד ע"ז המומר לכל התורה כולה<sup>8</sup>. ביו"ט חיוב המלקות הוא כלאו רגיל והמחללו בפרהסיא דינו כמומר לדבר אחד<sup>9</sup>.

הבדל נוסף הוא במספר החיובים; רבה סובר<sup>10</sup> שיחילוק מלאכות לשבת ואין חילוק מלאכות ליו"ט, וכך נפסק ברמב"ם<sup>11</sup>. פירוש הדבר, שהמחלל יו"ט במלאכות שונות בהתראה אחת לוקה פעם אחת, ואילו המחלל שבת אחת יכול להגיע לידי חיוב ל"ט חטאות מכיוון שכל מלאכה היא מקור חיוב בפני עצמו. הגמ' בשבת<sup>12</sup> מביאה שלושה מקורות לכך: לשמואל, 'מחלליה מות יומת' - התורה רבתה מיתות הרבה, ומכיוון שא"א להמית מזיד מספר פעמים, מרבים שוגג ש'יומת' בממון - בריבוי חטאות. לר' נתן, הבערה לחלק יצאת. לר' יוסי, "ועשה מאחת מהנה" פעמים שחייבין אחת על כולן ופעמים שחייבין על כל אחת ואחת". רש"י מבאר<sup>13</sup>, שמכיוון שהפסי ממנו למד שמואל נאמר דווקא על שבת, אין למדין ממנו ליו"ט (וכך לכאורה יש לומר גם על לימודו של ר' נתן). הלימוד של ר' יוסי הוא ריבוי בפסוקי חטאת ואינו שייך ליו"ט שענשו מלקות.

## ג. לה' או לכם

בגמרא<sup>14</sup> מובאת מחלוקת תנאים האם שמחת יו"ט רשות או מצווה:

"רבי אליעזר אומר: אין לו לאדם ביום טוב אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה. רבי יהושע אומר: חלקהו חציו לה' וחציו לכם. אמר רבי יוחנן: ושניהם מקרא אחד דרשו; כתוב אחד אומר (דברים טז, ח): 'עצרת לה' אלקיך', וכתוב אחד אומר (במדבר כט, לה): 'עצרת תהיה לכם', הא כיצד? רבי אליעזר סבר או כולו לה' או כולו לכם, ורבי יהושע סבר חלקהו חציו לה' וחציו לכם... אמר רבה הכל מודים בשבת דבעינן נמי לכם. מאי טעמא? (ישעיהו נח, יג) 'וקראת לשבת עונגי'."

<sup>8</sup> בהקדמת המשני"ב להלכות שבת ביאר באריכות את מעלת השבת ויסודיותה בתורה.

<sup>9</sup> חלקת מחוקק אבן העזר קכג ס"ק יא, בית שמואל וט"ז שם סק"ח, ופמ"ג בפתיחה להלכות שבת.

<sup>10</sup> פסחים מח ע"א; מכות כא ע"ב.

<sup>11</sup> הלי יו"ט פ"א ה"ג.

<sup>12</sup> ע"א.

<sup>13</sup> מכות כא ע"ב ד"ה 'ואין'.

<sup>14</sup> פסחים סח ע"ב.

לכל הדעות יום השבת חלקו לכם<sup>15</sup>, ואילו יום טוב נתון במחלוקת בין ר' אליעזר ור' יהושע האם 'לכם' רשות או מצווה. בדינים הקודמים ראינו את מעלת השבת על יום טוב, אך מדין זה עולה לכאורה שיו"ט מוקדש לגבוה יותר משבת, שהרי לדעת ר' אליעזר ביו"ט יש רשות לוותר על חציו לכם. ייתכן שהסיבה לכך היא, שיו"ט מתקדש ע"י ישראל והשביתה בו מעמל העולם הזה אינה מוחלטת; הוא שייך לישראל וממילא לשאלה עמוקה וכללית יותר מהו תפקידם בתיקון העולם הזה. שיטת ר' אליעזר היא עיסוק ישיר בדבקות עליונה ושלימה בקב"ה ולכן הוא מלמד כל היום בביהמ"ד. תענוג גשמי לשיטתו שייך רק בשבת שהיא מעין עולם הבא - שביתה מוחלטת מעמל העולם הזה. ר' יהושע עוסק בתיקון העולם הזה והעלאתו ע"י שמחה גשמית (כידוע ר"א היה מתלמידי ב"ש - 'שמותי הוא'<sup>16</sup>, ור' יהושע מתלמידי ב"ה, ושיטתם באה לידי ביטוי במחלוקות רבות). מהסבר זה מתחדד הקשר בין יו"ט לקדושת ישראל.

חילוק זה בין שבת ליו"ט עיקרו בדעת ר' אליעזר אך הלכה כר' יהושע שיו"ט חציו לה' וחציו לכם<sup>17</sup>.

#### ד. מלאכת אוכל נפש

היתר אוכל נפש הוא בעל ההשלכות ההלכתיות הגדולות ביותר, אך גם מבטא באופן הברור ביותר את המדרגות בקדושת היום - צרכי נפש של אדם מישראל גוברים על איסור מלאכה.

אולם, לא כל מלאכה הותרה לצורך אוכל ביו"ט: במשנה במסכת ביצה<sup>18</sup> מפורש שאסור לצוד ביו"ט, ובגמרא<sup>19</sup> מפורש שאסור לתלוש ולסחוט פירות ביו"ט למרות שאלו מלאכות לצורך אכילה.

בביאור הדבר מצינו כמה שיטות בראשונים ובפוסקים:

א. התורה אכן התירה כל מלאכה שיש בה צורך אכילה ואפי" משלב הצידה והקצירה. איסורים אלו הם מדרבנן שאסרו מלאכות שאפשר לעשותן מערב החג או שיש בעשייתן טרחה מרובה. כך פשטות לשון השו"ע שפסק: "קצירה וטחינה ובצירה וסחיטה וצידה אע"פ שהם מלאכת אוכל נפש אסרום חכמים"<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> לא בהכרח חציו דווקא כמו יו"ט (ב"ח או"ח רמב; רמ"א רצב, ב).

<sup>16</sup> שבת קל ע"ב, רש"י ד"ה 'שמותי ותוד"ה 'דרי אליעזר'.

<sup>17</sup> רמב"ם יו"ט פ"ו הי"ט; שו"ע או"ח תקכט, א.

<sup>18</sup> פ"ג מ"א.

<sup>19</sup> שם ג ע"א.

<sup>20</sup> או"ח תצה, ב. כשיטה זו סוברים הר"ן, הרא"ש ותוס' בחלק מהמקומות. לשיטה זו הדרשות המובאות בירושלמי לאיסור טחינה ודומיה הן אסמכתא.

ב. 'אוכל נפשי' שהתירה התורה היינו דווקא דבר שנפגם אם יעשה אתמול, אך כל מלאכה שאפשר לעשותה מאתמול לא התירה התורה ולכן מלאכות כצידה וקצירה שאפשר לעשותן מאתמול אסורות מהתורה<sup>21</sup>.

ג. התורה לא התירה באופן גורף כל מלאכת אוכל נפש אלא 'מסרן הכתוב לחכמים'<sup>22</sup> שאסרו כל מלאכה שדרכה להיעשות לימים הרבה כגון קצירה וטחינת חיטים, והתירו מלאכות הנעשות באופן יומיומי כמו טחינת תבלינים, לישה ואפיה. הביטוי 'מסרן הכתוב לחכמים' מופיע בגמ' בחגיגה<sup>23</sup> לגבי איסור מלאכה בחול המועד ובביאורו כתב ספר החינוך<sup>24</sup>:

"ואי זו מלאכה אסורה או מותרת מסרן הכתוב לחכמים, ואחר שהדבר מסור בידם שלא אסרה התורה אלא במה שיאמרו הם, חילקו המלאכות כפי רצונם ודעתם, ונמצא שכל מלאכה שאסרו הם זכרונם לברכה אסורה לנו מדאורייתא, ואשר התירו גם כן מותר מן התורה, כי בידם נמסר איסור זה לפי משמעות הנדרש בכתוב".

ע"פ הסבר זה<sup>25</sup>, התורה שבכתב אומרת דין כללי ומוסרת את פרטיו להכרעת שכלם של חכמים שתקבל תוקף מדאורייתא וא"כ גם לשיטה זו איסור מלאכות אלו מן התורה.

שיתוף חכמים בקביעת דין דאורייתא מתאים בפרט ליום טוב ולחול המועד, כהמשך ישיר ל'אשר תקראו אתם'; לא רק קביעת הזמן מסורה לישראל, אלא גם קביעת המלאכות האסורות.

להלכה, נראה שרוב האחרונים הבינו שלדעת השו"ע חלק ממלאכות אוכל נפש נאסרו מדרבנן<sup>26</sup>, והם מביאים את הדעה שמלאכות אלו נאסרו מהתורה.

---

<sup>21</sup> כ"כ הסמ"ג ובאופן דומה תוס' במגילה (ז ע"ב ד"ה 'כאן'), וכך ביארו הגר"א והחת"ס את שיטת רש"י בתחילת פרק 'אין צדין'.

<sup>22</sup> ביטוי זה מופיע ברשב"א (עבודת הקודש, בית מועד, שער א פ"א), ובאופן אחר במרדכי בביצה (סי' תרמג). נראה שההבדל ביניהם הוא שהמרדכי מסתמך על המיעוט מ'ושמרתם' המופיע בירושלמי והרשב"א מסתמך על המיעוט השני בירושלמי מהמילים 'הוא-ילבדו-ילכס'. מדברי א"ר ופמ"ג (תצה), אשל אברהם ס"ק ד) עולה שיש מקום לבאר גם את דברי הרמב"ם והשו"ע 'אסרום חכמים' שכוונתם מדאורייתא כשיטה זו.

<sup>23</sup> יח ע"א.

<sup>24</sup> מצוה שכג.

<sup>25</sup> יש לציין שבסוגיה שם ישנה מחלוקת דומה האם איסור מלאכה בחוה"מ כולו מדרבנן או שיש לו יסוד מדאורייתא.

<sup>26</sup> המ"א, הטי"ז, הגר"א והמשנ"ב הביאו את הסוברים שאיסור המלאכות מהתורה כדעה החולקת על השו"ע.



## ה. איסורים שאינם מל"ט מלאכות

נחלקו הפוסקים האם שבת ויו"ט שווים בלאוים שאינם מל"ט מלאכות:

1. שביתת עבדיו – בב"י<sup>27</sup> מובאת מחלוקת האם אדם מצווה על שביתת עבדיו ביו"ט: בה"ג כתב שחייב, אך הרמב"ן חלק וסבר שיגזירת הכתוב בשבת אין למדין ממנה ביו"ט שאין דנין קל מחמור להחמיר עליו.

2. שביתת בהמתו – הב"י<sup>28</sup> דקדק בדברי שיבולי הלקט שלדעתו איסור שביתת בהמה אינו נוהג ביו"ט וכך פסק הרמ"א<sup>29</sup>. היש"ש<sup>30</sup> חלק וכתב שלא מסתבר כלל לחלק בין שבת ליו"ט בשביתת בהמתו מאחר שאינה מעניין אוכל נפש וכך ביאר הגר"א את דעת השו"ע<sup>31</sup>.

3. איסור מחמר – המנהיג בהמה<sup>32</sup> טעונה משא בשבת עובר על איסור "לא תעשה כל מלאכה אתה ובהמתך"<sup>33</sup> אך להלכה חיובו אינו בחטאת וסקילה כשאר מלאכות<sup>34</sup>. נחלקו הפוסקים אם איסור זה חל אף ביו"ט<sup>35</sup>.

המשני"ב<sup>36</sup> מביא כמה אחרונים שכתבו ששלוש המחלוקות תלויות זו בזו ונובעות מהשאלה האם יו"ט ושבת הוקשו רק לל"ט מלאכות ותולדותיהן או גם לאיסורי לאו<sup>37</sup>. להלכה הכרעתו שיש להחמיר.

לדינים אלו ניתן לצרף דעה שלא נפסקה להלכה, הסוברת שאין איסור הוצאה ביו"ט<sup>38</sup>. גיליון התוס' מבאר דעה זו בשני אופנים: א. מיעוט מפסי' בירמיה' ולא תוציאו משא מבתיכם ביום השבת' - שבת ולא יו"ט. ב. 'שאני הוצאה דגרועה היא משאר מלאכות'. בביטוי זה משתמש תוס' בשבת<sup>39</sup> כדי לבאר מדוע הוצאה לא היתה נאסרת בשבת לולא היתה התורה מציינת זאת בפירוש ושאיין למדים בה דין מחברו. גם כאן נראה שהכוונה

<sup>27</sup> או"ח תקכו.

<sup>28</sup> או"ח שה (בסוף הסימן).

<sup>29</sup> או"ח רמו, ג.

<sup>30</sup> ביצה פ"ה סימן ו.

<sup>31</sup> או"ח תצה, ג.

<sup>32</sup> אפילו אינה שלו - משנ"ב רסו, סק"ח.

<sup>33</sup> שמות כ, י.

<sup>34</sup> רמב"ם שבת פ"כ ה"א.

<sup>35</sup> ב"י או"ח תצה, ג.

<sup>36</sup> רמו ס"ק יט, ובשעה"צ כב.

<sup>37</sup> במג"א (תצה, סק"ה) מבואר שאיסור שביתת בהמתו ממשא לא שייך ביו"ט, מפני שהאדם עצמו מותר להוציא ולכן אין גם איסור בבהמה המוציאה משא. עפ"י שורש דין זה תלוי אף הוא במלאכת הוצאה בדומה לכמה דינים שיובאו לקמן. אמנם הגר"א כתב שעל בהמה לא חל דין 'מתוך שהותרה הוצאה לצורך הותרה שלא לצורך'.

<sup>38</sup> ביצה יב ע"א.

<sup>39</sup> ב ע"א ד"ה 'פשטי'; צו ע"ב ד"ה 'הוצאה'.

לעקרון המופיע ברמב"ן לעיל שבדבר חידוש אין לך אלא חידושו, אולם למסקנת הגמ' יש איסור הוצאה ביו"ט<sup>40</sup>.

איסורים אלו הם מעגל נוסף בשבתון (מחייבים שביתה מוחלטת של כל סביבתו או תחום אחריותו של ישראל), וניתן לראות שהפוסקים לא קבלו כהנחת יסוד מוכרחת ששבת ויו"ט שווים בהם כל עוד התורה לא אמרה בפירוש אחרת (כביכול יו"ט דינו כשבת עם הקלות מסוימות), אלא יו"ט הוא קדושה בפני עצמו; איסור מלאכה שנאמר בו בפירוש - נאמר, ולא נאמר - לא נאמר.

## ו. מצוות עשה

"זכור את יום השבת לקדשו"<sup>41</sup> היא מצוות עשה מן התורה ועיקר חיובה הוא זכירת השבת בדברים בקידוש<sup>42</sup>. בנוסף, זכירת השבת מתקיימת בהתכוננות במהלך השבוע לכבודה<sup>43</sup>. לעומת זאת, ע"פ המג"א<sup>44</sup> והמשנ"ב<sup>45</sup> חובת הקידוש ביו"ט היא מדברי סופרים. בנוסף, לדעה אחת בגמ'<sup>46</sup> עירוב תבשילין נסמך על הדרשה "זכור את יום השבת לקדשו" – זכרהו מאחר שבא להשכיחו". כלומר, יו"ט שחל בערב שבת עלול לגרום מיעוט בכבוד השבת (בשל העיסוק בשמחת יו"ט וצרכי הסעודה) וע"כ הוזהרנו על שכחת השבת מפני יום טוב.

"ושמחת בחגך"<sup>47</sup> היא מצוות עשה שאינה חלה בשבת. כך נפסק בשו"ע<sup>48</sup>: "חייב אדם להיות שמח וטוב לב במועד, הוא ואשתו ובניו וכל הנלווים אליו. כיצד משמחן? הקטנים, נותן להם קליות ואגוזים; והנשים, קונה להם בגדים ותכשיטין כפי ממונו. וחייב להאכיל לגר ליתום ולאלמנה עם שאר עניים". בנוסף, פסק המחבר שבגדי יו"ט יהיו טובים משל שבת בשל חיוב השמחה<sup>49</sup>.

---

<sup>40</sup> אע"פ שהוצאה הותרה לצורך אוכל נפש, ואף נאמר בה דין 'מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך', מ"מ לא גרעה משאר מלאכות אוכל נפש. נפק"מ למשל היא פסק השו"ע (או"ח תקיח, א-ב) שנאסרה הוצאת אבנים והוצאה לצורך גוי.

<sup>41</sup> שמות כ, ח.

<sup>42</sup> או"ח רעא, ב.

<sup>43</sup> ביצה טז ע"א, משנ"ב רנ סק"ב.

<sup>44</sup> רעא סק"א.

<sup>45</sup> שם סק"ב. בשו"ת חזו"ע (ח"א ס"י) הכריע כדעת כמה ראשונים ואחרונים שאף ביו"ט חובת קידוש מהתורה.

<sup>46</sup> ביצה טו ע"ב.

<sup>47</sup> דברים טז, יד.

<sup>48</sup> או"ח תקכט, ב.

<sup>49</sup> שם א ובמשנ"ב ס"ק יב. בגמ' בפסחים (קט ע"א) וברמב"ם (יו"ט פ"ו הי"ז) עולה שעיקר מצוות השמחה היא באכילת שלמים בזמן הבית, והב"ח (סי' תקכט) ביאר שמעלתה בכך שזוהי שמחה המפורשת בתורה: "וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת" (דברים כז, ז).

## ז. ירידת המן, חיוב לחם משנה ושלוש סעודות

נאמר בתורה<sup>50</sup>:

"ויהי ביום הששי לקטו לחם משנה שני העמר לאחד ויבאו כל נשיאי העדה ויגידו למשה. ויאמר אלהם הוא אשר דבר ה' שבתון שבת קדש לה' מחר את אשר תאפו אפו ואת אשר תבשלו בשלו ואת כל העדף הניחו לכם למשמרת עד הבקר. ויניחו אתו עד הבקר כאשר צוה משה ולא הבאיש ורמה לא היתה בו. ויאמר משה אכלהו היום כי שבת היום לה' היום לא תמצאהו בשדה. ששת ימים תלקטהו וביום השביעי שבת לא יהיה בו".

מפסוקים אלה לומדת הגמרא<sup>51</sup> שני דינים: החיוב לבצוע על שני ככרות (מהמילים 'לחם משנה'), וחיוב שלוש סעודות (מהמילה 'היום' המופיעה שלוש פעמים בפס'). למרות שחיובים אלו מדרבנן הם נסמכים על פסוקי התורה וגם החילוק ביניהם להלכה ביו"ט תלוי בדרשת הפסוקים.

בתחילת מסכת ביצה<sup>52</sup> מביא תוס' מחלוקת מדרשים האם כשם שלא ירד מן בשבת כך לא ירד מן ביו"ט<sup>53</sup>. לכאורה, לדעה שהמן היה יורד ביו"ט כבחול, אין ביו"ט חיוב לחם משנה ושלוש סעודות, אולם, להלכה הפוסקים מחייבים לחם משנה ביו"ט<sup>54</sup>, ופוטרים משלוש סעודות<sup>55</sup>. בביאור דעת המחלקים ביניהם כתב רבינו מנוח<sup>56</sup> בשם בעל העזר<sup>57</sup> שבציווי הראשון של משה נאמר 'שבתון שבת קודש' לרבות ימים טובים, וע"כ דין לחם משנה המוזכר בו שייך אף ביו"ט<sup>58</sup>, אולם, הפס' ויניחו אותו הפסיק העניין, והציווי השני של משה 'אכלהו היום' שאין בו ריבוי ליו"ט הוא דין בשבת דווקא.

ניתן להסביר זאת כך: אנו פוסקים כדעה שלא ירד מן ביו"ט אלא בערב יו"ט ירד לחם משנה<sup>59</sup>, ולכן רבתה התורה רמז לחיוב לחם משנה אף ביום טוב, אולם הציווי של משה

<sup>50</sup> שמות טז, כב-כה.

<sup>51</sup> שבת קיז ע"ב.

<sup>52</sup> ב ע"ב ד"ה 'והיה'.

<sup>53</sup> ייתכן שבמחלוקת זו תלויות שתי ההבנות בגמ' לעיל האם יש עירוב והוצאה ביו"ט, שהרי לשיטת תוס' בעירובין (ז ע"ב ד"ה 'לאו') המקור למלאכת הוצאה הוא 'אל יצא איש ממקומו' האמור בפרשיית המן, וא"כ אם המן ירד ביו"ט אין איסור הוצאה ביו"ט. האיר עיני בעניין זה הרב יהודה דויטש.

<sup>54</sup> רמב"ם חמץ ומצה פ"ח ה"ו; שו"ע או"ח תקכט, א.

<sup>55</sup> ברמב"ם (שבת פ"ל ה"ט) משמע שיש חיוב ג' סעודות ביו"ט וכ"כ בשמו הטור (או"ח תקכט), אך הב"י (שם) כתב שאין זה מוכרח בדבריו, ובשו"ע פסק שלא נהגו לערוך בו סעודה שלישית (המשנ"ב שם מביא שיש עושים סעודה שלישית על פירות או מוסיפים תבשיל בסעודה שניה אע"פ שבשבת אין יוצאים בזה יד"ח סעודה שלישית).

<sup>56</sup> חמץ ומצה פ"ח ה"ו ובאופן דומה כתב הפרישה (או"ח תקכט, ג).

<sup>57</sup> ספר אבוד שנכתב ע"י ר' מאיר בר יצחק מקרקסון, בו הוא מגן על הרי"ף מפני השגותיו של בעל המאור (ויקיפדיה).

<sup>58</sup> וכך גם דין עירוב תבשילין ביו"ט שנסמך בביצה (טו ע"ב) על הפס' 'את אשר תאפו אפו' המוזכר בציווי זה.

<sup>59</sup> משנ"ב תקכט, סק"י. חיזוק לכך ניתן למצוא באיסור תחומין שמקורו מ"אל יצא איש ממקומו' האמור בפרשיית המן ונוהג ביו"ט, וא"כ צריך לומר שגם ביו"ט לא יצאו ישראל ממקומם. בנוסף, לשיטת תוס'

הרומז על החיוב לאכול שלוש סעודות אינו קשור בהכרח לשביתת המן אלא לכבודה של השבת ואין חיוב לכבד יו"ט בסעודה נוספת. ייתכן שסעודה נוספת מבטאת אכילה שאינה נצרכת לאדם אלא לכבוד היום, ואילו ביום טוב אין נוהגים בו כבוד כמלך, אלא חיוב הסעודות נקבע ע"פ צרכינו, בדומה לקביעת הזמן ולמלאכות אוכל נפש. בנוסף, בשבת יש 'נשמה יתירה' כהסבר רש"י<sup>60</sup>: "רוחב לב למנוחה ולשמחה ולהיות פתוח לרוחה ויאכל וישתה ואין נפשו קצה עליו", וביום טוב אין נשמה יתירה<sup>61</sup>.

## הבדלים מדרבנן

ננסה לעמוד על סיבת השינוי במקומות בהם חילקו חכמים בין יו"ט לשבת ונראה שחלק מהשינויים הינם תוצאה של היתר אוכל נפש, וחלקם קשורים לאופיו של היום.

### א. מוקצה

לדעת רב נחמן בתחילת מסכת ביצה<sup>62</sup>, רבי, מסדר המשנה, סידר במסכת שבת את שיטת ב"ה ואת סתמי המשניות כשיטת ר' שמעון דלית ליה מוקצה, ואילו במסכת ביצה סידר את שיטת ב"ה ואת סתמי המשניות כשיטת ר' יהודה דאית ליה מוקצה:

"מכדי, מאן סתמיה למתניי? רבי! מאי שנא בשבת דסתם לן כרבי שמעון, ומאי שנא ביו"ט דסתם לן כרבי יהודה? אמרי, שבת דחמירא ולא אתי לזלזולי בה סתם לן כרבי שמעון דמיקל. יום טוב דקיל ואתי לזלזולי ביה סתם לן כרבי יהודה דמחמיר".

רב נחמן הסביר שב"ה אוסרים ביצה שנולדה ביו"ט מטעם מוקצה, אולם הגמי מקשה עליו ומביאה הסברים אחרים.

---

בעירובין (ז' ע"ב ד"ה 'לאו') פסי' זה הוא גם המקור למלאכת הוצאה, וההלכה היא שיש איסור הוצאה ביום טוב, כאמור.

<sup>60</sup> ביצה טז ע"א ד"ה 'נשמה יתירה'.

<sup>61</sup> תוס' פסחים קב ע"ב ד"ה 'רב אמר', משנ"ב תצא סק"ג.

<sup>62</sup> ב ע"ב.

להלכה נחלקו בכך הראשונים :

רש"י ותוס' <sup>63</sup> פסקו שרב נחמן נדחה והלכה כר' שמעון במוקצה בין בשבת בין ביו"ט. טעמם הוא, שכיוון שלהלכה נפסק שביצה נאסרה לדעת ב"ה משום 'הכנה דרבה', ממילא אין צורך לומר שהמשנה החמירה במוקצה ביו"ט.

הרי"ף, הרמב"ם, ועוד ראשונים <sup>64</sup> פסקו כרב נחמן שהלכה בשבת כר' שמעון וביו"ט כר' יהודה. הרמב"ן מבאר שאע"פ שרב נחמן נדחה בסוגייתנו, הלכה כמותו מכיוון שבהמשך המסכת <sup>65</sup> ישנה משנה האומרת שקורה שנשברה ביו"ט אסור לבקע ממנה עצים להסקה כדעת ר' יהודה.

רבינו חננאל <sup>66</sup> ובעל העיטור פסקו כר' יהודה במוקצה מחמת איסור ובנולד אך בשאר מוקצה, כגון בעל חיים שלא הוכן לשחיטה (למשל נקבה המיועדת לוולדות), פסקו כר' שמעון.

נראה לבאר את שיטתם ע"פ ביאור הרמב"ן לעיל שהפסיקה כר' יהודה מבוססת על המשנה האוסרת שימוש בקורה שנשברה ביו"ט משני טעמים: מוקצה מחמת איסור (בכניסת החג היה אסור להשתמש בה משום איסור סתירה) ונולד (בכניסת החג היתה שלימה ומיועדת לבניין ורק במהלך החג נשברה ונעשתה מיועדת להסקה). א"כ דווקא בשני מוקצים חמורים אלו <sup>67</sup> מצאנו שהחמירה המשנה כר' יהודה ביו"ט, אך בשאר מוקצה הלכה כר"ש.

להלכה, השו"ע <sup>68</sup> פסק כשיטת הרי"ף והרמב"ם להחמיר במוקצה ביו"ט, והרמ"א מחמיר בנולד דווקא כשיטת ר"ח <sup>69</sup>.

כאמור, הטעם לחומרת מוקצה ביו"ט הוא 'יו"ט דקיל ואתי לזלולי ביה סתם לן כר"י דמחמיר'. הרמב"ן <sup>70</sup> מבאר זאת כך: "וכל עיקר לא דברו חכמים במוקצה אלא כדי שיברור ויזמין לעצמו צרכיו מעיו"ט ולא יצטרך למחר לחזר ולטרוח בסעודה שמא יבוא

<sup>63</sup> לב ע"א רש"י ותוס' ד"ה 'והלכתא', ותוד"ה 'דרש'.

<sup>64</sup> הרמב"ן במלחמות והמאירי. גם בעל המאור (ביצה ב ע"א בדפי הרי"ף) פסק כר' יהודה, אך רק בדברים שבשבת בלאו הכי אסורים גם לר"ש כגון עז שאסור לשחטה וקורה שנשברה שאסור להבעירה. לשיטתו, מוקצה ביו"ט אינו חמור בשום דבר מבשבת. הראב"ד (בהשגתו על המאור) פסק ג"כ כר' יהודה, אך ביאר שסתימת רבי במשנה נועדה להחמיר על שאינן בקיאים, 'וממי שהוא בקי אין חורבא יוצאה שהוא יודע העיקר ויודע שלא סתם ביו"ט להחמיר אלא לשאינן בקיאים'.

<sup>65</sup> פ"ד מ"ג.

<sup>66</sup> ביצה מ ע"ב.

<sup>67</sup> בשבת מה ע"ב ובביצה ב ע"א מבואר שנולד חמור ממוקצה ובשבת קנו ע"א יש דעה שהלכה כר"ש מלבד מוקצה מחמת איסור.

<sup>68</sup> או"ח תצה, ד.

<sup>69</sup> שם. נראה שהרמ"א מצרף לשיטה זו את שיטת רבינו תם שבכל שבת יש להחמיר בנולד כר' יהודה. שיטתו מובאת ברא"ש בביצה פ"ה סי' י"ד ובב"י או"ח תצה, ד, אך בתוס' בשבת (קמ"ג ע"ב ד"ה 'שמואל') לא סבר כן.

<sup>70</sup> מלחמות, ב ע"א בדפי הרי"ף.

לעשות בה מלאכה או טלטול האסורין לו". כלומר, ביו"ט אדם עלול להיגרר במלאכות להכנת הסעודה ולכן החמירו חכמים במוקצה כדי שיזמן מראש את הבהמות והכלים הנדרשים לו. נמצא שאיסור מוקצה אינו סעיף של מלאכה ספציפית, אלא כעין 'תשובת משקלי' של חכמים להיתר אוכל נפש של התורה<sup>71</sup>.

## ב. תקנות חכמים שהושפעו מהיתר הוצאה

אחת ממלאכות אוכל נפש שהותרה ביו"ט היא הוצאה. נמנה כאן שלושה איסורי דרבנן, עצמאיים לכאורה, שהושפעו מהיתר הוצאה (אין הכוונה למנות כאן איסורי דרבנן במלאכת הוצאה עצמה כגון הוצאה כלאחר יד וכדו' שקיימים בכל המלאכות והם סעיפים ישירים של היתר אוכל נפש):

1. טרחה מפני הפסד ממון – "משילין פירות דרך ארובה ביום טוב (רש"י: ראה גשמים ממשמשין ובאין התיירו לו לטרוח), אבל לא בשבת"<sup>72</sup>. במשנה זו מפורש שבטרחה מפני הפסד ממון הקלו ביו"ט יותר מבשבת<sup>73</sup>. הגמ'<sup>74</sup> מבארת שקולא זו היא כשיטת ב"ה שביו"ט הותרה הוצאה שלא לצורך, ו'אטו טלטול לאו צורך הוצאה?!", כלומר, כיוון שהוצאה הותרה ביו"ט אף טלטול הפירות קל יותר<sup>75</sup>.

2. טרחה לצורך היום – המשנה בביצה<sup>76</sup> מלמדת שאף טרחה המותרת ביו"ט יש לעשות בשינוי – "המביא כדי יין ממקום למקום לא יביאם בסל ובקופה אבל מביא הוא על כתפו או לפניו (רש"י: דנראה כמעשה דחול לשאת משאות)", אלא, שע"י שינוי זה נוצר ריבוי בהילוך. לעומת זאת, במסכת שבת<sup>77</sup> הגמ' מסתפקת בשאלה דומה, האם כאשר מפנים מקום לאורחים או ללומדי ביהמ"ד עדיף לשנות בצורת הנשיאה ולהרבות בהילוך או לשאת כדרכו ע"מ למעט בהילוך, ושם דחיית הגמ' "דכו"ע מיעוטי בהילוכא עדיף".

---

<sup>71</sup> ע"פ דברי הרמב"ן, ניתן להסביר שמסכת ביצה פותחת בדין מוקצה הדורש מהאדם התכוננות מראש, כדי ללמד שליו"ט נדרשת התכוננות יתירה מאשר לשבת.

<sup>72</sup> ביצה פ"ה מ"א.

<sup>73</sup> קולא נוספת משבת היא בכמות הפירות; דעת רב חסדא (שבת קכו ע"ב) שאסור לפנות מפני אורחים בשבת יותר מחמש קופות וכך דעת ר' יוחנן (ביצה לה ע"ב) בעניין משילין פירות ביו"ט, אך הגמ' מסתפקת בדבריו. להלכה המאור פסק כר' יוחנן, אך הרי"ף והרמב"ם הקלו ביו"ט אף ביותר מארבע וחמש קופות, משום שספק דרבנן לקולא, וכך נפסק להלכה (קרבן נתנאל מעיר שהרי"ף לא פסק בפירוש כרב חסדא, וא"כ לשיטתו שבת שווה ליו"ט לקולא).

<sup>74</sup> לז' ע"א.

<sup>75</sup> ישנם כמה מקומות נוספים בהם מפורש שטרחה ביו"ט קלה מבשבת בדינים שלכאוי שבת ויו"ט שווים בהם, ואיני יודע אם סיבת הדבר משום היתר הוצאה כמו בסוגיה זו; בשבת (פ"כ, מ"ב): "עושיין אנומלן בשבת. רבי יהודה אומר: בשבת בכוס, ביו"ט בלגין, ובמועד בחבית"; בסוכה (פ"ג, ט"ו): "רבי יהודה אומר: בשבת מחזירין, ביום טוב מוסיפין, ובמועד מחליפין" ובביצה (פ"ב מ"ח) היתר קירוד בהמה קיים רק ביו"ט ע"פ תוס' (שבת נג ע"א ד"ה 'מהו' בתירוץ השני) וכן ע"פ רמב"ם, טור ושו"ע. גם ההיתר לסעד בהמה שילדה ולרחם על ולדה (שבת קכח ע"ב), הכריעו האחרונים שאע"פ שהובא במסכת שבת הוא ביו"ט דווקא (משנ"ב שלב סק"א, שלא כשיטת הטור).

<sup>76</sup> פ"ד מ"א.

<sup>77</sup> קכו ע"א.

תוסי' 78 מבאר, שביו"ט החמירו לשאת בשינוי ולהרבות בהילוך מפני שמותר להוציא לרה"ר ובפני רבים יש יותר זילותא, אך בשבת שההוצאה אסורה והטלטול ברה"י בלבד, מוטב למעט בהילוך. עפ"י כתבו האחרונים<sup>79</sup>, שבמבוי שמצויים בו רבים יש להחמיר אף בשבת למעט במשא ולהרבות בהילוך, והרמ"א<sup>80</sup> כתב שכשמפנה בתוך ביתו עדיף למעט בהילוך אף ביו"ט. א"כ, היתר הוצאה לרה"ר שיש בה זילותא לחג גרם לחומרה בדין טרחה ביו"ט (אם כי חומרה זו מצד עצמה קיימת גם בשבת במבוי שמצויים בו רבים). דעת התוס' מובאת להלכה ברמ"א, ובשם י"א בשו"ע<sup>81</sup>.

3. עירוב חצרות – השו"ע פסק<sup>82</sup> שאין צורך בעירוב חצרות ביו"ט. סיבת הדבר היא שהלכה כב"ה שמתוך שהותרה הוצאה לצורך אוכל נפש הותרו רוב ההוצאות מרשות לרשות בחג. האחרונים כתבו שיש לכלול בעירוב החצרות השנתי גם יו"ט כדי לצאת ידי המצריכים עירוב בשביל ההוצאות האסורות (כגון שלא לצורך כלל / לצורך גוי).

## ג. שמחת יו"ט

כשם שהתורה התירה מלאכת אוכל נפש, הקלו חכמים בכמה איסורים כאשר יש בכך תועלת לצרכי הסעודה ושמחת היום אף בסייגי מלאכות שאינן שייכות לאוכל נפש.

דוגמא לכך הוא דין חיבור מנורה של פרקים (כלי מתפרק) – תוסי' בביצה<sup>83</sup> כתב שב"ה סוברים שאין בניין וסתירה בכלים מדאורייתא, אך מדרבנן גזרו בשבת על מנורה של חוליות שלא לזקפה אם נתפרקה וביו"ט לא החמירו. כך נפסק ברמב"ם<sup>84</sup> ובשו"ע<sup>85</sup>: "כלים שהם מפוצלים כגון מנורה של חוליות וכסא ושולחן שהם חתיכות חתיכות מעמידין אותן ביו"ט". תיקון כלי אינו מלאכת אוכל נפש, אך כיוון שזהו איסור דרבנן התירוהו לצורך היום. ע"פ הלכה זו, התיר מהרי"ל לפתוח ביו"ט מכתב שסתירת חותמו אסורה מדרבנן. בביאור הגר"א נשאר בצ"ע על מהרי"ל שהרי הקלו חכמים במנורה שולחן וכיסא ששייך בהם יותר שמחת יו"ט ואין זה דומה למכתב. כלומר, הדיון הוא בהגדרת שמחת יום טוב ולא בהיתר אוכל נפש<sup>86</sup>.

<sup>78</sup> ביצה כט ע"ב ד"ה 'המביא'.

<sup>79</sup> משנ"ב שכג, ס"ק כה.

<sup>80</sup> או"ח תקי, ח.

<sup>81</sup> או"ח שכג, ה.

<sup>82</sup> או"ח תקכח, א.

<sup>83</sup> כב ע"א ד"ה 'וב"ה' בתירוץ הראשון.

<sup>84</sup> יו"ט פ"ד ה"ג.

<sup>85</sup> או"ח תקיט, ב.

<sup>86</sup> דוגמאות נוספות: שיטת רב יוסף (ז ע"ב) המתיר לשחוט בלי שהכין אפילו עפר שתחת הדם; טבילת כלים (י"ח ע"א וע"ב) - ע"פ המהרש"א והשפ"א הותר לצורך יו"ט איסור נראה כמתקן; רש"י (לא ע"ב ד"ה 'א"ר זירא') בביאור היתרו של ר"מ לפחות לכתחילה וליטול פירות משום שמחת יו"ט; חד תנא אליבא דר' נחמיה מקל בטלטול ביו"ט (לב ע"א); שיטת ריצב"א בשלושה מקומות בתוסי' (ח ע"א ד"ה 'אמר'; כח ע"ב ד"ה 'גר'יפת'; לא ע"ב ד"ה 'אמר') נפסקה ברמ"א (או"ח תקט, ז) שאיסור מוקצה נדחה

בחלק מהסוגיות במסכת ביצה הגמי' מתלבטת בשאלה זו גופא: האם תנא שהקל בדין דרבנן מסוים סבר שזהו גדר האיסור מדבריהם, או שמא הקל מחמת שמחת יו"ט. הנפק"מ היא האם ההיתר חל אף בשבת. למשל, בסוף פרק שלישי חולקים חכמים על ר' יהודה ומחמירים בשימוש במאזנים לשקילת בשר ביו"ט: "אין משגיחין בכף מאזנים כל עיקר", ואילו ר' יהודה מחמיר בשימוש בכלי מדידה: "אם היה כלי של מדה לא ימלאנו". כך מקשה הגמי'<sup>87</sup>:

"אלמא גבי שמחת יום טוב ר' יהודה לחומרא ורבנן לקולא, והא אפכא שמעינן להו, דתנן רבי יהודה אומר שוקל אדם בשר כנגד הכלי וכנגד הקופיץ וחכמים אומרים אין משגיחין בכף מאזנים כל עיקר - אלמא ר' יהודה לקולא ורבנן לחומרא? קשיא דר' יהודה אדר' יהודה קשיא דרבנן אדרבנן! דר' יהודה אדר' יהודה לא קשיא, התם בשאינו עומד למדה הכא בעומד למדה. דרבנן אדרבנן נמי לא קשיא, התם קא עביד כדעבדין בחול הכא לא קא עביד כדעבדין בחול".

תחילה הבינה הגמרא ששני הדברים אמורים להיות אסורים מצד עובדא דחול, אלא שהקלו בהם לצורך שמחת יו"ט, ולכן בדברי כל תנא ישנה סתירה מדוע במקום אחד הקל ובמקום אחר החמיר. תירוץ הגמי' הוא שאין כאן קולא משום שמחת יו"ט אלא מחלוקת בכל מקרה האם להקל בגדר איסור עובדא דחול מצד עצמו<sup>88</sup>.

#### ד. קבורת מת

ניתן לומר באופן כללי שההבדלים שהובאו עד כה (מוקצה, השלכות של הוצאה ושמחת יו"ט) הם כולם השלכות של היתר אוכל נפש והעיסוק בהכנת הסעודה. מכאן ואילך נראה דינים שאינם שייכים לעיסוק בסעודה אלא בעיצומו של יום טוב. נפתח בדין מת<sup>89</sup>:

"אמר רבא: מת ביו"ט ראשון יתעסקו בו עממים. מת ביו"ט שני יתעסקו בו ישראל ואפי' בשני ימים טובים של ר"ה... יו"ט שני לגבי מת כחול שווה רבנן אפילו למיגז ליה גלימא ולמיגז ליה אסא".

ביום טוב ראשון שאיסורו מהתורה הותרה קבורה ע"י גוי דווקא, וביו"ט שני שאיסורו מדרבנן הותרה קבורה אפי' ע"י ישראל. הרא"ש פסק שההיתר ביו"ט ראשון הוא אפילו

---

לצורך אוכל נפש ושמחת יו"ט; היתר המשני"ב (תצו ס"ק יז) לצוד לצורך שחיטה ביו"ט בע"ח החוזרין לכלובן לערב וניזונין בבית (שאסורים בצידה בשבת לשיטת הרמ"א באו"ח שטז, יב).<sup>87</sup> כט ע"א.

<sup>88</sup> סוגיה דומה (י ע"א) דנה האם בית הלל הקלו בכל המשניות בפרק ראשון משום שהם אכן סוברים שזהו גדר האיסור מדרבנן אף בשבת, או משום שמחת יו"ט.  
<sup>89</sup> ביצה ו ע"א.



כשהמת אינו מסריח, מפני שילא מסתבר כלל שלא יהא כבוד הבריות דוחה אמירה לנכרי'. טעם נוסף המופיע ברא"ש הוא שיש בהלנת המת תוספת צער לאוננים<sup>90</sup>.

קשה לומר שיש כאן היתר רגיל של איסור דרבנן מפני כבוד הבריות (כפי שמצאנו בכמה דינים<sup>91</sup>) משתי סיבות: א. הביטוי 'כחול שוויה רבנן' הוא לשון של היתר מופלג, וכך מפרש רש"י<sup>92</sup> שגלימא ואסא שהתירה הגמרא היינו מעיל והדסים לכבוד בעלמא, ולא רק חציבת הקבר וחיתוך תכריכים ההכרחיים לקבורה. ב. הראשונים<sup>93</sup> פסקו שאין לקבור מת בשבת אפי' באופן המותר במקרים אחרים (דהיינו בשבות דשבות המותרת לצורך מצווה), מפני שגנאי הוא לו שיאמרו שנקבר בשבת וכך נפסק בשו"ע<sup>94</sup>. המשנ"ב הוסיף שאדרבא, כבוד המת הוא שלא יתחללו על ידו שבת ויו"כ דחמירי. א"כ הדברים הפוכים ממש: בקבורת מת בשבת החמירו באופן חריג וביום טוב הקלו באופן חריג! מדוע לא נאמר בשבת כדברי הרא"ש שלא מסתבר כלל שלא ידחה כבוד הבריות אמירה לגוי, או שנאמר לאידך גיסא שביו"ט כבודו של המת הוא שלא יתחלל יו"ט על ידו?

טעם ההבדל אינו שייך להיתר אוכל נפש, שהרי הותרו מלאכות כגון תפירה וחפירה שאין בהן חילוק בין שבת ליו"ט. ע"פ הטעם השני שהובא לעיל בשם הרא"ש, ניתן לומר שבשמחת יו"ט דווקא חששו יותר למעט בצער החיים, אך נראה יותר שחכמים קבעו את דין מת ביו"ט גם ע"פ כבוד המת בעצמו ע"פ סדר הקדושות 'השבת וישראל והזמנים' – שבת קדושתה אלוקית, קביעא וקיימא ע"י הקב"ה, לכן החמירו בה וקבעו שכבוד ישראל שלא תתחלל שבת על ידו. קדושת יו"ט תלויה בישראל המקדשים את הזמנים, ולכן הקלו ואמרו שכבוד יו"ט למנוע הלנת מת ישראל וצער מהאוננים<sup>95</sup>.

## ה. ליווי היום ביציאתו

1. הבדלה – ברכת הנר מברכים דווקא במוצ"ש בו נבראה האש ולא במוצאי יו"ט, וגם ברכת הבשמים נועדה להשיב את הנפש הכואבת ביציאת הנשמה היתירה, ואינה שייכת ביו"ט שאין בו נשמה יתירה<sup>96</sup>. בנוסף, מי שלא הבדיל במוצ"ש מבדיל עד יום ג', משום שקדושתה נמשכת עד אז, אך לא ניתן להבדיל אחר מוצאי יו"ט. השו"ע<sup>97</sup> מביא דעה

<sup>90</sup> טעם נוסף להיתר הוא שלא יהא המת מושלך מפני הטומאה (שעה"צ תקכו, ס"ק סט בעניין היתר קבורת נפלים ביו"ט).

<sup>91</sup> ברכות יט ע"ב, שבת פא ע"ב ועוד.

<sup>92</sup> ד"ה 'דאיכא'.

<sup>93</sup> רמב"ן, ר"ן וריב"ש.

<sup>94</sup> או"ח תקכו, ג.

<sup>95</sup> להלכה (או"ח תצו, ב) נפסק שרק בשני דברים יו"ט שני קל מראשון: קבורת מת וכיחול עין (דהיינו רפואה למי שאין בו סכנה) ע"י ישראל משום הנאת הגוף (משנ"ב שם סק"ו בשם הלבוש), וכן עולה מהגמ' בביצה (כב ע"א), שלר' יהודה הדורש 'לכם - לכל צרכיכם' מותר לכוול עין אף ביו"ט ראשון. א"כ, גם שתי הקולות המתווספות ביו"ט שני שייכות לכבוד גופו של אדם מישראל.

<sup>96</sup> תוסי' פסחים קב ע"ב ד"ה 'רב אמר', משנ"ב תצא סק"ג.

<sup>97</sup> או"ח רצט, ו.

נוספת שמי שלא הבדיל במוצ"ש מבדיל והולך רק ביום א' משום שהיום הולך אחר הלילה של מוצ"ש, והמשנ"ב<sup>98</sup> מביא שרעק"א צידד שביום שאחר יו"ט יכול להבדיל.

2. זמירות – המשנ"ב כתב שהטעם שמזכירים את אליהו במוצ"ש מפני שאינו יכול לבוא בערבי שבת וימים טובים. ע"פ טעם זה לכאוי צריך להזכירו אף במוצאי יו"ט, אך האבודרהם (סוף סדר תפילת שבועות) כתב שאין מזכירים, ובשערי תשובה<sup>99</sup> כתב כדבריו.

3. מלווה מלכה (סעודה רביעית) – בגמ' ובשו"ע לא מוזכר חיוב סעודה רביעית ביו"ט, ושמעתי מהרב ליאור שליט"א שהדבר פשוט מכיוון שאין אפי' חיוב סעודה שלישית. ניתן להסביר זאת באופן נוסף: לשון השו"ע<sup>100</sup> היא "יסדר שולחנו במוצ"ש כדי ללוות את השבת אפי' אינו צריך אלא לכזית", ומבואר בפוסקים<sup>101</sup> שעיקר החיוב אינו דווקא בתוספת אכילה, אלא ליווי לשבת בכך שישאיר מפה ושולחן מכובד לאכילת מוצ"ש כמלווה את המלך. אם כן מתחדד כאן עניין נוסף, שיום טוב אינו מלך, ושבת דווקא מכונה מלכה<sup>102</sup>.

בדינים אלו אנו מוצאים הגדרות נוספות על יו"ט: אין בו נשמה יתירה, אין קדושתו נמשכת ג' ימים ואין מלווים אותו כשבת המלכה.

### שיר סיום

שבת כלה מלכתא	יומא טבא, לה' ולך
קיימת היא וקבועה	חג לישראל מצוותו בשמחה
זכירת היום מצוותה	תקראו אתם, מזידים אפילו
עדות חידוש הבריאה	שיירות נתקעו – אדר תכפילו
מחללה בסקילה דינו	בשר שלמים ויין, תכשיטים וקליות
ובפהרסיא יְנַסֶּף יינו	השמר אל תשכח יתומים ואלמנות
שביתתה מוחלטת	נפש מלאכותיו מסרן לחכמים
לט"ל רסיסים מפורטת	קציר, שחיטה וציד הם קוים אדומים
איש עבדו יעצור	מותר מיעוטן של טוחן, בורר ודש
בה ינוח אף השור	וכללן של שחיטה, אופה, מבעיר ולש
בסעודות משולשת	הותרה גם הוצאה, הוקל עירוב חצרות
יבדיל עד ימים שלוש	יתעסקו עממים בבית הקברות
בצאתה יסדר שולחנו	לשמחת היום קלים דברי סופרים
וזמר אליהו על לשונו	אך מוקצה לשולחן ונולד למפה - חמורים

<sup>98</sup> שם ס"ק טז.

<sup>99</sup> שם סק"ב.

<sup>100</sup> או"ח ש, א בדומה ללשון הגמ' בשבת (קיט ע"ב).

<sup>101</sup> משנ"ב שם, ס"ק א.

<sup>102</sup> שבת קיט ע"א, ב"ק לב ע"ב.

# שורשם ומהותם של החגים

## ר' עזרא פרנק

### מבוא

החגים, אותם ימים טובים שכולנו מכירים, קיימים מאז ומעולם ונראה שכל דת ותרבות הקיימות בעולם יצרו לעצמן חגים משלהן. החגים פוגשים את כולנו, בין אם דרך הדת, ובין אם דרך המשפחה, הלאום או הארץ. הם מגוונים את חיי היוס־יום ומוסיפים להם עניין והם גם מגוונים בעצמם, כאשר לכל חג זמן משלו, כל חג נחגג באופן שונה ולכל חג יש מקור, סיבה ומשמעות אחרים.

נראה שביהדות החגים תופסים מקום משמעותי עוד יותר מאשר בתרבויות אחרות, הן במספרם, הן במשמעות ובמחויבות שבהם והן במקום הרב שהם תופסים בספרות היהודית לדורותיה.

במאמר זה ננסה להבין מה הן הסיבות לקיומם של החגים באנושות בכלל – מה גרם להם להיווצר ולשם מה הם קיימים ומתוך כך להיכנס לנבכי החגים היהודיים ולהבין מהי הסיבה להיווצרותם, מהי מטרתם ומה מהותם. לשם כך איעזר תחילה בהיגיון ובספרות הכללית, ולאחר־מכן אנסה להתבונן על החגים דרך שמותם, זמנם ותוכנם.

## א. על מה החגיגה?

אם היו מבקשים ממני להגדיר בשתי מילים מהו חג הייתי אומר: זמן שמח. אם כן, שני המאפיינים הבסיסיים של חג הם קביעות בזמן מסוים, ושמחה מיוחדת. נראה שזוהי המשמעות גם של השם הנוסף שאנחנו מכירים - 'יום־טוב': יום מייצג את הזמן, וטוב את השמחה. אם נדקדק יותר, נראה שגם המילה 'חגי' עצמה היא בעלת אותה דו־משמעות: 'חגי' כביטוי לזמן, מועד הסובב ומגיע שוב לאותה נקודה, ו'חגי' כביטוי לחגיגות, מעגלים ושמחה.

### חגים על בסיס שמחה

נראה שאחת הסיבות הראשונות לקיומו של חג היא הצורך לשמח. ימי החול הרגילים מתאפיינים בעבודה ועיסוקים חדגוניים ושוחקים, ורגשותיו החיוביים של האדם - בראשם השמחה - אינם מקבלים מקום וביטוי. אמנם כל אדם יכול למצוא לעצמו את הדרך לבטא את שמחתו, אך השמחה לבד אינה מספקת באשר האדם הוא יצור חברתי,

וממילא גובר הצורך להגדיר זמן בו יוכל להוציא לפועל את שמחתו לצד משפחתו וחבריו. את כיוון ההסתכלות הזה אפשר למצוא במקורותינו<sup>1</sup>:

”משרשי המצוה לפי שהאדם נכון על ענין שצריך טבעו לשמוח לפרקים כמו שהוא צריך אל המזון על כל פנים ואל המנוחה ואל השינה... והנה קבע לנו זמנים בשנה למועדים לזכור בהם הנסים והטובות אשר גמלנו, ואז בעתים ההם צונו לכלכל החומר בדבר השמחה הצריכה אליו...”.

ספר החינוך משווה בין הצורך באכילה ובמנוחה לבין הצורך בשמחה. דברים אלה הינם צרכים הטבועים באדם, והחגים, לפחות ביהדות, נועדו לתת מענה לצורך זה<sup>2</sup>.

על־פי הבנה זו, הסיבה האמיתית לקיום החג הינה השמחה, והזמן מאפשר את קיומה של אותה שמחה עלידי מתן קביעות והגדרה.

### חגים על בסיס זמן

המילה הנוספת שמגדירה את החג לדעתנו היא 'זמן'. אם עד כה השמחה במרכז והזמן משרת אותה, ניתן גם להפוך את הסדר ולשים את הזמן במרכז כאשר השמחה משרתת אותו, או צומחת מאליה.

מרבית החגים אינם מתקיימים בזמן שרירותי, אלא חלים דווקא בתאריך מסוים על בסיס מאורע היסטורי או טבעי (כגון שיא החורף, שיא הקיץ וכיו"ב)<sup>3</sup>. נתונים אלה שמים את הזמן כגורם המרכזי ואילו השמחה נספחת אליו כמחזקת את ערך הזמן או שכאשר מצוין הזמן מתעוררת השמחה.

במקרים מסוימים האמת היא הפוכה והחג הוא הקובע את הזמן כאשר מטרתו היא ציון מאורע טבעי חוזר המייצר מחזוריות מוסכמת של זמן או ציון מאורע היסטורי, כהקמת מדינה או המלכת המלך כאשר זמני הממלכה נקבעים על פיו.

---

<sup>1</sup> חינוך, תפח.

<sup>2</sup> ייתכן שמכוח הסתכלות זו נוח לאנשים בימינו לחגוג חגים שאינם שלהם; אם תשאלו יהודי מה לו ולחגיגות הסילבסטר, סביר מאוד שתשובתו תהא בסגנון "סיבה למסיבה, למה לא?". אכן אם החגים באים רק כדי לתת מקום לצורך האוניברסלי בשמחה, אין סיבה שהאדם לא יחליף את חגו בחג חברו, או אף יחגוג את שניהם.

<sup>3</sup> "לפי התפיסה הפנומנולוגית מופיע החג בעיקר בעתות מעבר ומשבר, הן בעתות של שינויים אסטרונומיים מחזוריים וקבועים (ראש חודש, ליל ירח מלא, היום הקצר בשנה, ימי שוויון, חילופי עונות ותקופות), והן בעתות של תמורות פתאומיות ומרחיקות לכת בחיי החברה או בחיי האדם" (זכריה גורן, חגיו ומועדיו של יהודי חילוני).

## חגים על בסיס אירוע היסטורי

חגים אלה נקבעים כאשר מתרחש אירוע משמעותי ומכונן הקשור בחיי מדינה או עם. האירוע המצוין יהיה אירוע משמח (בניגוד לימי זיכרון אשר לרוב אינם מכונים 'חג'), ובכך מובנת החגיגה המתרחשת באותו יום. השאלה היא מדוע יום זה ממשיך להיות מצוין גם בשנים הבאות? איזו משמעות יש לציון אירוע שהיה?

נראה שישנן שתי אפשרויות: האחת היא העובדה שציינו לעיל בדבר קביעת הזמנים; אירוע בקנה מידה לאומי כהקמת מדינה, המלכת מלך או ניצחון גדול, הופכים לנקודת יחס לזמן.

השניה היא הערך הטמון באותו אירוע; יום של מהפכה נחגג על מנת להעצים ולהטמיע בקרב העם את ערכי מחולליה, יום הקמת מדינה על מנת לבסס את האתוס הלאומי, ויום שחרור מעול הממלכה השכנה על מנת להעלות על נס את ערך העצמאות והחירות.

לשמחה במקרים אלה ישנן מספר סיבות: שמחה טבעית העולה עם זיכרון האירוע המשמח (בייחוד כאשר תוצאות האירוע קיימות), שמחה טבעית מה'ביחד' הייחודי ליום זה, או שמחה המשמשת ככלי להנחלת הערכים והפיכת יום זה ליום מיוחד. בסוג זה של חגים בולטת מאד הלאומיות והקבוצתיות בסיבת החגיגות ובאופיין.

## חגים על בסיס אירוע טבעי

חגים אלה נקבעים על פי מאורע טבעי החוזר על עצמו מידי שנה. ישנן שלוש סיבות אפשריות לקביעת חג בזמן כזה: האחת היא צורך במחזור זמנים קבוע הנותן מסגרת לימי החול. לסוג זה שייכים כנראה החגים אשר נקבעו במספר תרבויות סביב היום הארוך או הקצר בשנה, או בימים בהם היום והלילה שווים<sup>4</sup>. בסוג זה החגיגה נספחת ליום המיוחד או משמשת כלי לציון ייחודו.

השניה קשורה במחזור החקלאי; בתרבויות שונות נקבעו חגים על בסיס זמן איסוף התבואות, בתחילת הקיץ כאשר אוספים את הדגן, או בסופו כאשר אוספים את הפירות. יתכן שחגים אלה נקבעים בצורה ספונטנית יותר על ידי השמחה הנוצרת כשמגיע היבול החדש.

אפשרות שלישית קשורה בטבע ובמיסטיקה; בתרבויות רבות נתנו משמעות לסדר הכוכבים והמזלות, כאשר בתאריכים שונים שולטים כוחות שונים. יתכן שחגים נקבעו

<sup>4</sup> "חגים הם תמיד מרכיב בולט בחייה ובתרבותה של כל חברה אנושית והם ממלאים תפקיד חשוב בתפיסת מושג הזמן של בני האדם. החגים יוצרים את פסקי הזמן החוזרים על עצמם בין 'הימים הרגילים', 'ימי החול'. חוקרי תרבות רבים קושרים את התהוות החגים הראשונים במפגש שבין הצורך לתת פשר לכוחות הטבע ובין הצורך לתת משמעות למחזוריות הטבעית של השמש (יומית), של הירח (חודשית) ושל עונות השנה המתחלפות. לפיכך, במרבית התרבויות חגי הטבע הראשונים קשורים בחילופי עונות השנה ובהשתנות אורכם של היום ושל הלילה" (תרבות il, חג חילוני שמח).

על מנת לתת ביטוי לכוח מסוים המתעורר באותו יום על פי סידור הכוכבים והמזלות<sup>5</sup>. אפשרות זו מתרחבת בעזרת החגים ההיסטוריים; כאשר אירוע משמעותי מתרחש בתאריך מסוים זהו סימן למזל הקשור באותו תאריך וממילא חזרת אותו מזל באותו תאריך בשנים הבאות היא סיבה לציון חג.

## חגים של ערכים

עד עתה עסקנו רק במאפיינים הכלליים של החג - הזמן והשמחה, אך כמעט כל החגים נושאים תוכן ייחודי נוסף המביא אותנו לנקודה נוספת:

"החג מהווה מנגנון לחיזוק הסולידריות בין בני אותה חברה ולחיזוק המחויבות שלהם לזהותם הקבוצתית. כאשר אנשים מזדהים עם הפעילות הטקסית של החג ועם הסמלים המשותפים, הם מביעים תחושת שייכות והזדהות עם החברה ועם ערכיה" (ד"ר מוטי נייגר, כתבי הקודש של האדם החילוני).

"החג והמועד אינם עומדים כאיים בודדים בים של חולין, אלא מהווים ביטוי מגובש ומרוכז של תפיסות מציאות המשתקפת בחיי החולין" (רינה חבלין, זמן יהודי ישראלי, עמ' 74).

כלומר, החגים נועדו להנחיל ערכים מסוימים לחברה החוגגת אותם, אך בניגוד לאפשרויות שצוינו לעיל שהיוו סיבה להיווצרות החג, הערכים הם כנראה יותר מטרה מאשר סיבה; על בסיס חג שנוצר מהסיבות שנמנו לעיל הולבשו ערכים המתאימים לחיי החברה החוגגת אותם. אמנם דווקא בימינו ישנם ימים שנוצרו על בסיס ערכים כאשר התאריך נקבע באופן שרירותי או על פי הקשר כלשהו (אירוע היסטורי הקשור בנושא, או אפילו הקשר סמלי, כמו יום העיוורים שנקבע ב6/6), - ימים שאינם מכונים חגים כיון שאין בהם מאפיין של חגיגה, אך יתכן שבדומה להם נקבעו חגים אחרים בתרבויות שונות מתוך רצון להנחיל ערכים מסוימים.

כנראה רוב החגים נוצרו בשילוב בין מספר סיבות, כגון צורך טבעי בשמחה המתמזג עם צורך לתת מסגרת זמנים לאומית, כאשר שניהם יחד מקבלים ביטוי על פי מאורע היסטורי גדול. בדומה לכך כותב אליעזר שביד:

"כיצד נקבעים סדרי זמנים של עם? הוי אומר: על ידי ציון של מאורעות או מעשים במסלול חוזר ונשנה. נאחזים קודם כול במאורעות טבעיים החוזרים ונשנים בקצב קבוע, שלפיהם אנו מודדים יחידות שוות של זמן... על שנים אלה מתוספים מאורעות שמחזוריות ציונם היא ענין הסכמי לחלוטין. אלה הם

<sup>5</sup> "בתרבויות רבות, הייתה הנחה רווחת שאיכות ההתרחשויות מושפעת עלידי התאריך או העונה בשל השפעתם של המזלות או גרמי השמים. אכן, האמונה באמיתותה של האסטרולוגיה נחשבה בימי הביניים נימוק מספק לשיבוצם הקלנדרי של חגים בעיניהם של תיאולוגים רציונליסטיים" (ד"ר ניחם רוס, "חגים במעגלים").

מאורעות או מעשים המבטאים תכליות ויעודים שהאדם קבע לעצמו בבחירתו. מאורעות המציינים הישג גדול או מפלה גדולה בדרך מאבקיו של עם לקראת התכלית שהציב לעצמו...” (ספר מחזור הזמנים, עמ' 13).

החגים מיצרים מסגרת זמן המתחילה מהטבע, ועל גביה נוספים אירועים היסטוריים וערכים.

לסיכום, הסיבות המרכזיות האפשריות להיווצרות חגים הן: א. צורך טבעי בשמחה (ביחוד קבוצתית). ב. קביעת סדר זמנים לאומי (על פי היסטוריה או טבע). ג. אירוע היסטורי. ד. אירוע טבעי חקלאי. ה. אירוע טבעי מיסטי. ו. הנחלת ערכים.

## ב. חגים לשמחה

הסיבה הראשונה שציינו בתור אפשרות לקיומו של חג הינה השמחה. נתבונן בדברים ונתחיל בשמו של החג:

”חג, ע”ש תנועת השמחה בנסיעתם למעון קדשו ית”” (הכתב והקבלה, שמות כג, יד).

”מלת חג הנחתו על המחול והריקוד” (תוספות יו”ט, ר”ה פ”א מ”ב).

בפירושים אלו עצם המילה 'חג' מורה שמהותו היא השמחה (אפשר לראות גישה זו בדברי ספר החינוך שהבאנו לעיל).

יותר מהשמחה הפרטית נמצא על השמחה המשותפת<sup>6</sup>:

”יום טוב הוא מן המצוות המקשרין האומה זה לזה, לכן מלאכת אוכל נפש מותר, ואם יבואו אלף אורחים יאפה לחם עד כי אמרו האופה מיום טוב לחול אינו לוקה הואיל וחזי לאורחים. וכולם חייבים לעלות לרגל ולשמוח ולשמח”.

אותה גישה נמצאת גם בהלכה ומובאת במשנה תורה<sup>7</sup>:

”שבעת ימי הפסח ושמנת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ותענית, וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב... וכשהוא אוכל ושונה חייב להאכיל לגר ליתום ולאמנה עם שאר העניים האמללים, אבל מי שנועל דלתות

<sup>6</sup> משך חכמה, ויקרא כג, כא.

<sup>7</sup> הלי יום טוב פ”ו, הי”ז-הי”ח.

חצרו ואוכל ושותה הוא ובניו ואשתו ואינו מאכיל ומשקה לעניים ולמרי נפש אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו...".

אם כן, השמחה הציבורית<sup>8</sup> בסיסית בקיום החגים.

## ג. חג שהוא מועד

הצד השני של החג הוא הזמן. על דבר זה מעיד הכינוי 'מועד':

"מועד' מציין נקודה זמנית שנגבלה על ידי הסכמת האנשים או על ידי הגבלת הדת, ואינו מורה זמן טבעי אלא דתי או הסכמי שהוסכם בין האנשים לקבוע מועד לדבר מה" (ספר הכרמל, ערך מועד).

"מועד' משורש 'יעד', לזמן התוועדות, והוראתו: מקום שנקבע להתוועד בו או זמן שנקבע להתוועד בו. וזה פירושו של 'מועדים' כאן: זמנים שנקבעו, כדי שניוועד בהם אנחנו עם ה'" (רש"ר הירש, שמות יב, א).

אלא שישנו צורך לברר את הצדדים השונים של הזמן המרכיבים את החגים.

תחילה נתייחס לאפשרות בה החגים הם היוצרים את מעגל השנה<sup>9</sup>:

"ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר. החדש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה. דברו אל כל עדת ישראל לאמר בעשר לחדש הזה ויקחו להם איש שה לבית אבת שה לבית".

בפסוקים אלו נמצא הציווי על קידוש החודש לצד הציווי על חג הפסח והקשר ביניהם פשוט; הזמן בו יחול ראש חודש קובע את הזמן בו יחול חג הפסח. בנוסף לקידוש החודש על ידי בית דין הקובע את תחילת החודש הבא, ישנו ציווי על עיבור השנה - הוספת חודש לשנת הלבנה על מנת לשמור על מעגל השנה מקביל לעונות השנה. לכאורה קידוש החודש ועיבור השנה משפיעים על החגים, אך על פי ההלכה החגים הם הנותנים סיבה לקידוש ולעיבור; עיבור השנה נועד על מנת שחג הפסח יחול באביב ככתוב: "את חג המצות תשמור... למועד חודש האביב" וסוכות יחול בעת איסוף התבואה: "חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים באספך מגרנך ומיקבך". בחלק מהמקרים בית הדין היה משנה את זמן קידוש החודש על מנת למנוע התנגשויות מסוימות בין החגים לשבת.

<sup>8</sup> "אבל הימים הטובים הם כולם לשמחה ולקיבוצים שיש בהם הנאה שבני אדם צריכים אליהם ברוב; ויש מהם תועלת גם כן בענין האהבה שצריך שתהיה בין בני אדם בקיבוצים המדיניים" (מ"נ חלק ג, מג).  
<sup>9</sup> שמות יב, א-ג.



החגים השונים גם אינם עומדים כל אחד לעצמו אלא יוצרים מהלך אחד הנותן מסגרת זמנים לכל השנה<sup>10</sup> :

"וכמו שמצינו ביחיד שמקודם זוכה לנפש, זכה יתיר יהבין ליה רוח, זכה יתיר יהבין ליה נשמה. כמו כן בכלל ישראל ביציאת מצרים זכו לנפש דקדושה... ואחר כך בקבלת התורה זכו לרוח ממללא... ואחר כך בכניסתן לארץ זכו אל הנשמה... כמו כן בכל הג' רגלים זוכין להארת נפש רוח נשמה".

החגים יוצרים תהליך מקביל לנפש, רוח ונשמה' ובדומה לכך אפשר לראות את התהליך גם כלידה, התבגרות וחתונה, ועוד<sup>11</sup>.

על בסיס מה נקבע חג בזמן מסוים? בפרק הראשון הצגנו שלוש אפשרויות והן: היסטוריה, טבע ומיסטיקה. נבחן את אפשרויות אלו בחגי ישראל.

הפן ההיסטורי בולט מאד ברוב חגי ישראל; חלקו מוזכר כבר בפסוקים כמו פסח: "וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה לְכֶם לְזָכְרוֹן וְחֻגְתֶּם אֹתוֹ חַג לַה' לְדֹרֹתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם תִּתְּנֶהוּ"<sup>12</sup>, חלקו בדברי חז"ל ובתפילה כמו שבועות "זמן מתן תורתנו", ראש השנה המקושר לזמן בריאת העולם או יום כיפור החל ביום בו מחל הקב"ה על חטא העגל. כל אלה ועוד מקורות רבים מלמדים על חשיבות ההיסטוריה בקביעת מועדי ישראל.

הפן הטבעי תופס אף הוא מקום בולט בזמני החגים ומודגש גם כן כבר בפסוקים בפרשת המועדות המקבילה את הקציר, הביכורים ואיסוף התבואה לפסח, שבועות וסוכות. הקבלה זו קיימת גם בתרבויות אחרות<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> שפת אמת פסח תרמ"ז, ד"ה 'איתא במשנה'.

<sup>11</sup> "ויש בשנה התחלת הויה וזהו בחודש ראשון שהוא חדש האביב שבו יתחדשו הנבראים בכל שנה, ויש זמן האסיף והחזרה וזהו בתקופת השנה שהוא זמן האסיף ויש זמן שהעולם הוא בשלימות ההויה וזה בזמן הקציר" (מהר"ל, גבורות ה', מו).

"כיצד נקבעים סדרי זמנים של עם? הוי אומר: על ידי ציון של מאורעות או מעשים במסלול חוזר ונשנה. נאחזים קודם כול במאורעות טבעיים החוזרים ונשנים בקצב קבוע, שלפיהם אנו מודדים יחידות שוות של זמן... סוג אחר של מאורעות מחזוריים טבעיים, שאנו נאחזים בהם לקביעת סדרי הזמנים, הוא מאורעות הצמיחה הביולוגית המציינת את מסלול החיים האישי: ילדות ובגרות וזיקנה, מחזור הדורות "בבוא זה אחר סור זה"... על שנים אלה מתוספים מאורעות שמחזוריות ציונם היא ענין הסכמי לחלוטין... ציון המאורעות המסמלים את התכליות שהעם חי לקראתן. מאורעות המבטאים את ההכרעות הערכיות הקובעות אורחות חיים" (אליעזר שביד, ספר מחזור הזמנים, עמ' 13).

<sup>12</sup> שמות יב, יד.

<sup>13</sup> "וכבר זכר אריסטו במאמר התשיעי מספר המדות שכן היה הענין המפורסם באומות מקדם - אמר בזה הלשון 'הקרבות הקדומים והקיבוצים היו אחרי אסוף התבואות והפרות כאילו היו קרבנות מפני הרוחה'" (מו"נ שם).

"וחג הקציר. שהוא ידוע לחג גם בלי צווי ה'. באשר הוא חק הקציר שמנהג בכל האומות ג"כ לחוגג בקציר ואסיף. אבל ישראל נזהרו שיהיה חגייה לשמו ית'. וכן בחג האסיף וגו'" (העמק דבר, שמות כג, טז).

בנקודה זו אנו נתקלים בבעיה: אם הזמן נקבע על פי ההיסטוריה הוא לא נקבע על פי הטבע, ואם הטבע קובע מה משמעות ההיסטוריה? סתירה זו תתיישב על פי הדרך השלישית - מיסטיקה:

נניח שחג מבוסס על אירוע היסטורי; מה ההיגיון בחגיגתו בשנים הבאות? אפשרות אחת שהעלינו היא הערך שאותו אירוע מייצג. אפשרות זו מסבירה את עצם ציון המאורע אך לאו דווקא בתאריך מסוים; אפשר לציין ולחגוג אותו בזמן אחר לפי הצורך, אך אפשרות שניה ועמוקה יותר מופיעה בדברי הרמח"ל<sup>14</sup>:

"שכל תיקון שנתקן ואור גדול שהאיר בזמן מהזמנים בשוב תקופת הזמן ההוא יאיר עלינו אור מעין האור הראשון, ותחדש תולדת התיקון ההוא במי שקבלו. והנה על פי זה נצטוינו בחג הפסח... כי בהיות התיקון ההוא תיקון גדול מאד שנתקנו בו וכמו שזכרנו למעלה הוקבע שבשוב תקופת הזמן ההוא יאיר עלינו אור שהאיר אז ותחדש בנו תולדת אותו התיקון..."

המאורע ההיסטורי מופיע במציאות אור רוחני המקשר את האור לתאריך זה וכך בשנים הבאות ניתן לקבל את אותו האור החוזר ומופיע בו. ע"פ עקרון זה, נקבע חג החנוכה לדורות רק שנה לאחר שהתרחש, לאחר שראו את האור חוזר ומופיע באותם התאריכים<sup>15</sup>.

דרך עמוקה יותר מובילה לקשר שבין הטבע וההיסטוריה: במקורות מופיע כי חג פסח נחגג עוד לפני יציאת מצרים, אצל אברהם, יצחק ולוט<sup>16</sup>. היינו יכולים להבין זאת אילו היו חוגגים את 'חג האביב', אך לפי המקורות הם חגגו דווקא את חג הפסח, עם קרבן ומצות. לכן עולה השאלה; אם החג היסטורי ונוצר מתוך יציאת מצרים, כיצד חוגגים

<sup>14</sup> דרך ה', חלק ד, פרק שביעי.

<sup>15</sup> "לשנה אחרת קבעום וכו', רצ"ל דבשנה הראשונה סברו שהאור הזה היה רק נס לשעה... אבל לא ידעו בבירור אשר האור ההוא שוב יתגלה בכל שנה ושנה. אבל לשנה אחרת כשראו חכמי הדור ברוח הקדש אשר האור ההוא שוב נתגלה בגבהי מרומים ויש הארה גם למטה מן האור הגנוז, הנה הבינו שנקבע הדבר לדורות" (בני יששכר, מאמרי חדשי כסלו טבת, מאמר ג).

"והנה ישנו נס אשר נתגלה איזה אור לשעה הצריכה לכך ולא יותר, וישנו נס אשר נתגלה איזה אור ומהיום ההוא ומעלה לא יפסוק אותו האור בימים ההם בזמן הזה כשהגיע אותו הזמן בכל שנה ושנה יתגלה שוב אותו האור ויהיה לו יתרון ליום הזה על שאר הימים, והחכמים ז"ל המביטים ברוה"ק כאשר ראו נס שהוא לשעה היינו שלא יתמיד אותו האור בכל שנה לא קבעו לדורות, וכאשר התבוננו שיתמיד האור בכל שנה ושנה קבעו אותו הזמן ליו"ט לדורות, ולפי זה תבין כאשר רצו לגזור ולקבוע הדבר לדורות לא התבוננו בדבר עד לשנה הבאה שראו ברוה"ק שההתגלות ההוא שוב ממשמש ובא" (חידושי מהרצ"א על חנוכה, שבת כא ע"ב).

<sup>16</sup> "ישני גדיי עזים. וכי שְׁנֵי גְדֵי עִזִּים הָיָה מֵאֶקֶל שֶׁל יַצְחָק? אֵלֶּא הָאֶחָד הַקָּרִיב לְפִסְחוֹ... (רש"י בראשית כז, ט); "ומצות אפה". פֶּסַח הָיָה" (רש"י בראשית יט, ג).

"כי לה' יתברך עוד טעמים נעלמים ונסתרים אשר על פניהם היה החיוב גם ליוצאי מצרים להקריב הפסח גם טרם מונח לזכרון" (המגיד מדובנא, אהל יעקב, פרשת נח).

בדברי הרמב"ן נמצא קשר נוסף למזלות בצורה ניגודית: "איש שה לבית אבות טעם המצוה הזאת, בעבור כי מזל טלה בחדש ניסן בכחו הגדול, כי הוא מזל הצומח, לכך צוה לשחוט טלה ולאכול אותו, להודיע שלא בכח מזל יצאנו משם אלא בגזרת עליון" (שמות יב, ג).

אותו לפני שהמאורע ההיסטורי עצמו קרה? התשובה טמונה ברוחניות; על פי המבנה הרוחני לכל זמן יש תכונה משלו, ותכונה זו הייתה קיימת מאז ומתמיד. אותה תכונה רוחנית היא הפועלת על העולם ומופיעה גם בטבע<sup>17</sup>, ואותו שורש רוחני הוא הגורם לבואו של פסח בזמן זה דווקא:

"כי אף שהאביב הוא דבר טבעי הרי גבוה מעל גבוה שומר כי יש עוד הויה על הויה יותר כמו שיתבאר והוא הדביקות בו יתברך, וכן זמן הקציר שיש בו שלימות הויית העולם הטבעי עוד יש שלימות יותר עליון במעלה והוא שלימות האחרון... ולפיכך ראוי בעצמו שיהיו הזמנים האלו מקודשים אליו יתברך"<sup>18</sup>.

על בסיס זה נוצרת הרמוניה בחגי ישראל; הזמן טומן בחובו כוח רוחני המתבטא בהתנהגות הטבע בארץ ישראל ומעורר את המאורעות ההיסטוריים המתאימים במהותם לאותו כוח. כך נוצרת התאמה בין הטבע, ההיסטוריה והמיסטיקה.

כדוגמה, פסח טומן בחובו כוח רוחני של חירות<sup>19</sup>, כתוצאה מכך הטבע בארץ ישראל פורח וגורם לפיתוחו של חג חקלאי, במקביל הזוכים לכך מרגישים את אותו כוח ומציינים אותו. במהלך ההיסטוריה, כאשר הגיע זמנו של עם ישראל לצאת לחירות, הוא יוצא באותו זמן של התעוררות כוח החרות. כך נוצר חג של רוחניות, טבע והיסטוריה.

## ד. הערכים שבחגים

"ההנחה שלוח השנה היהודי, שבתותיו, חגיו ומועדיו, הוא הביטוי המגובש ביותר של השקפת עולם יהודית, ושאין דרך חינוכית מתאימה יותר להכיר את היהדות כמורשת חיה מלימוד וחיווי של החגים - הנחות אלה ידועות ומקובלות בישראל מימיס-ימימה. הרי חגים ומועדים מעיקרם הם "מוסדות" המיועדים לחינוך, וכיון שהצד הלימודי היה תמיד חלק מהותי מן הפעילות החגיגית עצמה, מעולם לא הסתפקו בישראל בהוראת המצוות והדינים"<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> "מכווננים הם מקריה הפרטיים של ארץ ישראל אל המאורעות הגדולים של הופעת הקדושה של אור ה', אשר באו בגללה. על כן חקוק אותו הרושם של מועד האביב בשלמותו בארץ הקדושה בתור אספקלריא מכוונת המראה לנו את האור והזוהר את חדוש החיים והחרות אשר נעשה לנו בימי אביבנו הגדול במועד צאתנו ממצרים בחוזק יד של אדון כל המעשים ברוך הוא" (עולת ראייה א, עמ' לח).

<sup>18</sup> גבורות ה' מו.  
<sup>19</sup> משמעותה של החירות בהקשר זה היא נאמנות לעצמיות, שהיא שחרור משעבוד חיצוני ופריחה של העצמיות.

<sup>20</sup> ספר מחזור הזמנים, עמ' 10.

עיקרון זה מופיע גם בדברי מפרשים אחרים, כמו הרמב"ם<sup>21</sup>:

"ושני המועדים האלה - רצוני לומר סוכות ופסח<sup>22</sup> - מלמדים דעות ומדות...".

נוכל לראות זאת גם בשמות החגים כדוגמת הפירוש ל'רגלי'<sup>23</sup>:

"קרוב לוודאי שפירוש 'רגלים' כאן איננו 'פעמים' אלא הליכות בדרכים... וזה אפוא הפירוש המילולי של "שלוש רגלים תחג לי בשנה" שלוש הליכות בדרכים תערוך בשנה, על מנת ליצור חוג מסביבי, המועד נקרא 'רגלי' על שם מצוות העליה לרגל לעזרה שבמקדש...".

פירוש זה נזכר גם על ידי מפרשים אחרים<sup>24</sup>, והנצי"ב ממשך כיוון זה<sup>25</sup>:

"הזהירם לעשות רגלים גם בשביעית כדי שיבואו ברגל לעזרה להשריש עבודה ואמונה".

מצוות העליה לרגל מטרתה לאחד את העם סביב ערך משותף, כך שכל הציבור יתאחד סביב עבודת האלוקים. הרש"ר הירש מרחיב עקרון זה לכל שלושת השמות כך שכל שם מגדיר ערך מרכזי אחר<sup>26</sup>.

דרך נוספת לגשת אל מהות החג היא התבוננות במצוותיו: המשותף לכלל החגים הוא איסור המלאכה שאפשר לראות כאמצעי על מנת להפסיק את עיסוקי האדם הקבועים כדי שיהיה פנוי לקלוט את ערכי החג, ומנגד היתר אוכל נפש הינו ערך בפני עצמו; העצמת השמחה והחיבור עם העם.

בנוסף לכך יש לכל חג מצוות המיוחדות לו. בהקשר זה נראה לדייק ולומר כי החגים אינם מנותקים משאר ימות השנה, אלא מטרתם היא לנצל את ההזדמנות והזמן המתאים לכך להשריש בלב האדם ערכים הרלוונטיים בכלל השנה<sup>27</sup>.

---

<sup>21</sup> מו"נ, שם.

<sup>22</sup> ומה עם החגים האחרים? הרמב"ם עצמו מסביר באותו פרק מה החגים האחרים באים לפעול על האדם כדוגמת "כן ראש השנה" יום אחד מפני שהוא יום תשובה והערת בני אדם משכחתם", ולכן לא ברור לי מדוע הזכיר רק את סוכות ופסח, אך אין זה עניין מאמרנו.

<sup>23</sup> רש"ר הירש, שמות כג, יד.

<sup>24</sup> "ונקראו שלשת הרגלים חג הפסח, חג השבועות חג הסוכות, ע"ש הקבוץ והאסיפה שהיו בזמנים אלו לכל ישראל בעיר הנבחרת" (הכתב והקבלה, שמות כג, יח).

"מהשם 'רגלי' המציין את איבר ההליכה נקראו המועדים, ימי החגים, גם בשם 'רגלים', כמו: 'שלוש רגלים תחוג לי בשנה' על שדרכם היה אז לעלות לרגל ברגליהם" (ספר הכרמל, ערך 'רגלי').

<sup>25</sup> שמות לד, כב.

<sup>26</sup> "שלושה ביטויים מצינים את המושג של יום טוב: מועד, רגל, חג. מועד – על שם היוועדותנו עם ה', רגל – על שם היוועדותנו עם תורתו במקדשו, חג – על שם היוועדותנו עם האומה בחוג המתכנס מסביב לה" (ויקרא כג, ו).

<sup>27</sup> "החג והמועד אינם עומדים כאיים בודדים בים של חולין, אלא מהווים ביטוי מגובש ומרוכז של תפיסות מציאות המשתקפת בחיי החולין" (רינה חבלין, זמן יהודי ישראלי, עמ' 74).

## ה. סיכום

נושא החגים הוא נושא רחב מאד, הן בהתבוננות הכללית ועוד יותר מכך באפיון כל חג לעצמו. למרות רוחב זה, ואולי דווקא בגללו, נראה שיש ערך בהתבוננות הבסיסית על הסיבה והמטרה בקיום החגים. מההצצה לתוך חגי ישראל שראינו בפרקים הקודמים עולה תמונה יפה המשמחת את הנפש:

החגים פועלים בהרמוניה יפה, כפופים לזמן אך גם משפיעים עליו, מחנכים לכל ערך בזמן המתאים לו על פי הטבע הארץ־ישראלי המתגלה בהיסטוריה על ידי הרוח, וכל זאת תוך מתן מקום וסיבה לשמחה האנושית.

בנוסף לכל זאת בולטת הלאומיות בכל החלקים המדוברים: ההיסטוריה הלאומית מתבטאת בשמחת האזרחים אחד עם השני ומאגדת את הפרטים סביב ערכים משותפים וחזון עתידי לאומי ואלוקי.

---

"לוח השנה שכמבנה קבוע של סדר הזמנים, יש לו חשיבות עיקרית בכל התרבויות... קביעת סדרי זמנים כמוה כקביעת גבולי מקום שעליו מבקשת החברה להחיל את חוקת חייה... בלי סדרי זמנים קבועים אין לו לאדם מבט כולל על מהלך חייו יחד עם כל בני חברתו... כל תרבות מפענחת איפוא את קצב ההתרחשויות הטבעיות, שבהן תלוי קיומה, ומיסדת עלפי קצב זה את המוסדות המשווים לקצב הזה את המשמעות המבטאת את אמונותיה ואת הערכותיה. לוח השנה הוא איפוא אחד המפתחות העיקריים להבנתה של כל תרבות כמבנה כולל של משמעויות" (אליעזר שביד, ספר מחזור הזמנים, עמ' 11).



# 'יקר מזולל' - על אכילה ביו"ט

## ר' אליעזר פויכטונגר

מאמר זה מבוסס על טיוטת מחקר מקיף בעניין תפיסת הימים הטובים והשתלשלותה בין המקרא לחז"ל<sup>1</sup>. דברי כאן יהיו בקצירת האומר ובמבט חלקי. כמו כן אסתפק באמירה כללית וסינכרונית, ולא אחלק בין המקרא לחז"ל, שחילוק זה עיקר עבודתי במחקר הנזכר.

בפרק הראשון אעסוק בדגש המיוחד על אכילה בימים טובים. בפרק השני אטען שהאכילה נתפסה כסמל לזמניותן של ההנאות העומדות מול הנצחיות. בפרק השלישי אציע שהאכילה ביום טוב באה לתת מקום חיובי להנאת האכילה כפי שבאה לידי ביטוי בדברי ילתא: "כל דאסר לן רחמנא שרא לן כוותיה".

בהפניות לגמ', רמב"ם ומפרשיהם בסתמא, הכוונה למסכת ביצה ולהלכות יום טוב.

## א. אכילה בימים טובים

היו לו  
נבלות וטרפות בתוך ביתו ואמר  
אלך ואתגייר  
ואהיה ביניהם של אלו  
שאכילתן יפה  
ויש להם ימים טובים ושבתות  
(ילקוט שמעוני, שלח)

הקדים הטור להלכות יום טוב<sup>2</sup>:

"והנני מסדר הלכותיו על סדר תיקון המאכל: צידה, זימון, ושחיטה, והפשט, ומליחת העור והחלבים, ולקיחת הבשר, ועצים הראוין להסקה, ותיקון האש והתבשיל. וסדר הפת: מדידת הקמח, והרקדה, ולישה, והפרשת חלה, ותיקון הפת ואפייתו, והיסק התנור".

<sup>1</sup> ראו: הנשקה, 'שמחת הקָּל בתלמודם של תנאים', מאגנס, תשס"ז; יואל בן-נון, "זכור ושמור": טבע והיסטוריה נפגשים בשבת ובלוח החגים'.

<sup>2</sup> תצו, ב.

נראה כי הבחירה לסדר את הלכות יו"ט לפי סדר תיקון המאכל, קדומה בהרבה לטור; כבר הראה תבורי<sup>3</sup>, שהפרק הראשון במסכת, בעיקרו, עוסק בדיני בישול ביו"ט וסדרו לפי סדר הפעולות הכרוכות בהכנת אוכל<sup>4</sup> (במיוחד הבשר), ואף הפרקים השלישי והרביעי, מסודרים לפי סדר פעולות הבישול<sup>5</sup>.

מסתבר שסדר העריכה אינו מקרי<sup>6</sup>, ומטרתו להדגיש את מצוות האכילה ביום טוב<sup>7</sup>.

התורה התיירה<sup>8</sup> ביו"ט מלאכת אוכל נפש: "וּבַיּוֹם הַרְאֵשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ וּבַיּוֹם הַשְּׂבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָּכֶם כָּל מְלֶאכֶה לֹא יַעֲשֶׂה בָהֶם, אֶדְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל נֶפֶשׁ הוּא לְבַדּוֹ יַעֲשֶׂה לָּכֶם", ואף נחמיה<sup>9</sup> אמר לעם הבוכה: "לָכוּ אֲכָלוּ מִשְׂמֵנִים וּשְׂתוּ מִמֵּתִיקִים וְשַׁלְחוּ מְנוֹת לְאֵין נֶכֶן לוֹ כִּי קְדוֹשׁ הָיִים לְאֲדֹנָינוּ, וְאֵל תַּעֲצְבוּ כִּי חֲדָת ד' הִיא מְעַזְכֶם".

כמדומה שניתן לראות את עניין האכילה בלא מעט דברי חז"ל בהלכה ובאגדה, כגון הא דאיתא בברייתא<sup>10</sup>:

"בשבת מקדימין לבוא ומאחריי לצאת מקדימין לבא כדי לקרות קריאת שמע כוותיקין עם הנץ החמה ומאחרין לצאת כדי שישמעו פירו' של הסדר אבל ביו

<sup>3</sup> 'לסדרן של המשניות בפרק א' של מסכת ביצה', בתוך: מכתם לדוד, אוניברסיטת בר-אילן, תשל"ח, עמ' 57.

<sup>4</sup> שמא בכך תיושב תמיהת התוס' (ב ע"א, ד"ה 'ביצה') מדוע לשון המשנה 'תאכל' או 'לא תאכל', ולא 'אוסרין' או 'מתירין' שהפרק סודר ע"פ הכנת האכילה.

<sup>5</sup> תבורי, שם, עמ' 66.

<sup>6</sup> ראו: וולפיש, 'שיטת העריכה הספרותית במשנה על פי מסכת ראש השנה' (הקדמה, עמ' 35-1). עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"א.

<sup>7</sup> אם היתר מלאכת אוכל נפש מראה את עניין האכילה, יש לבוא חשבון עם שלושה עניינים:

א. מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע, ועל כך ראה להלן. וראה גם בדברי רבינו חננאל (פסחים פד ע"א).  
ב. מהפרשנויות לדין "מתוך שהותרה הוצאה לצורך הותרה נמי שלא לצורך" - אפשר לראות שני צדדים: בקריאה אפשרית בדברי השיטה הישנה שהובא בשיטה מקובצת (כתובות ז ע"א) אפשר ללמוד שאין העניין באכילה ביו"ט אלא שמלאכות האכילה הן סימן למלאכות שהותרו ואותן מלאכות הותרו מסיבה אחרת, נניח, משום שאינן מלאכת עבודה. לעומת זאת בפרשנות המגיד משנה (פ"א ה"ד וה"ה) את שיטת הרמב"ם, עיקר הדגש הוא האכילה.

ג. האם מלאכת אוכל נפש הותרה או דחוייה. עיי' שולחן ערוך הרב (קונטרס אחרון, סימן תקל): "ואין אומרים יו"ט דחוי אצל מלאכת אוכל נפש, שהרי האכילה אינה כל כך מצוה גדולה שתדחה עשה ולא תעשה דיו"ט, אלא על כרחך יו"ט הותרה לגמרי לצורך אכילה וא"כ לא מהדרין כלל אהתירא". לפי דבריו לכאורה מתמעטת חשיבותה של האכילה. אך כידוע, נחלקו הראשונים והאחרונים האם המלאכות הותרו או נדחו. ראו באנצ"ת ערך יו"ט ציונים 471-496.

אבני נזר (או"ח קלא יא) כתב שאין האוכל נפש דוחה את המלאכה, שהרי בשעת המלאכה עצמה אינו אוכל. אלא מלאכת אוכל נפש אינה מלאכת מחשבת. האבני נזר פירש בכך את איסור תחומין, אבל לדברי כאן, איני רואה שינוי כל שהוא בעקבות פירושו.

<sup>8</sup> שמות יב, טז. מעניין לציין שבמכילתא דרשב"י (פרק יב) היה צד לדרוש להיפך, שאוכל נפש אסור: "אילו אומר לא יעשה בהם אשר יאכל לכל נפש הייתי אומר את שהוא אוכל נפש לא יעשה בהם ואת שאינו אוכל נפש יעשה בהם. ת"ל 'אד' הפסיק הענין, דברי ר' יוסי הגלילי".

<sup>9</sup> ח, י. בלשון זו נפרד רבי אליעזר מתלמידיו, עת נפטרו מדרשתו ביום טוב (טו ע"ב). וראה בדברי פני יהושע והמהרש"ל (ים של שלמה, סימן ד) שפירשו שאין הכוונה לפרש את דברי נחמיה, אלא השאלה מלשון הכתוב.

<sup>10</sup> מסכת סופרים פי"ח מ"ד.



טוב מאחרין לבא שהן צריכין לתקן מאכל של יום וממהרין לצאת שאינו מן הדין לפרש להן".

גם מדרכו של רש"י<sup>11</sup> בשיטת רבא בטעם תקנת תבשילין שמחמת ריבוי המאכל ביו"ט ישכח להכין לשבת, ניתן ללמוד על העניין הרב שבאכילה בימים טובים.

ברם, אף שחשיבות האכילה וההנאה<sup>12</sup> ביו"ט בולטת, קיימות שיטות ומגמות בכמותה וחשיבותה. מסתבר שקשורים הדברים למחלוקת רבי אליעזר רבי יהושע המפורסמת<sup>13</sup>, האם כולו לה' או לכס, או חציו לה' וחציו לכס.

אף אם מחלוקת ר"א ור"י לא קשורה בוודאות<sup>14</sup>, הרי שמחלוקת האמוראים שבירושלמי בוודאי קשורה. שכך איתא בירושלמי:

"רבי חגי בשם רבי שמואל בר נחמן לא ניתנו שבתות וימים טובים אלא לאכילה ולשתייה. על ידי שהפה זה מסריח התירו לו לעסוק בהן בדברי תורה. רבי ברכיה

---

<sup>11</sup> טו ע"ב. ראו שאגת אריה (סי' קב). המיוחס לרש"י פירש את דברי רבי אלעזר המודעי (אבות, ג, יא) על המבזה את המועדות: "יעושה בהן מלאכה או שנוהג בהן מנהג חול באכילה ושתייה" (וראו גם קרבן העדה ופני משה על ירושלמי פסחים פ"ו ה"ב).

<sup>12</sup> נוכח בימים טובים גם המרכיב החברתי והתרבותי שבאכילה (ראו להלן הערה 24) - "וְאֵין בּוֹדֵד בְּמוֹעֲדָיו" (ישעיה יד, לא). את החשיבות חברתית שבמועדים מצינו בחגיגה (כו ע"א): "ובשעת הרגל אף על התרומה. מנהגי מילי אמר רבי יהושע בן לוי דאמר קרא (שופטים כ, יא): 'ויאסף כל איש ישראל אל העיר כאיש אחד חברים' הכתוב עשאן כולן חברים". אמנם יש לעיין האם עניינו של חיבור העם נבע מהמועדים או מהעלייה לרגל, ומסתבר וכך גם נראה במקבילה בירושלמי (חגיגה פ"ג ה"ו) שהעלייה לרגל היא העניין. ולעומת זאת ר' במורה (ח"ג פמ"ג) שכתב: "אבל הימים הטובים הם כולם לשמחה ולקייבוצים שיש בהם הנאה שבני אדם צריכים אליהם ברוב; ויש מהם תועלת גם כן בענין האהבה שצריך שתהיה בין בני אדם בקייבוצים המדיניים" וכן כתב משך חכמה (ויקרא כג, כא): "אבל יום טוב הוא מן המצוות המקשרים האומה זה לזה, לכן מלאכת אוכל נפש מותר".

עניין חברתי - תזונתי נוסף בימים טובים, הוא משלוח מנות. המנהג הקדום לשלוח מנות ביום טוב, ניכר היטב לדעתי. הן במקורות ראשית התקופה, אסתר ונחמיה. והן במשניות מסכת ביצה (יד ע"ב ומ ע"א). וכבר עמדו על עניין זה, ראו אצל תבורי (לעיל, עמוד 65). על רקע זה ניתן לפרש בכך את הדין הייחודי "הואיל ומקלעי אורחים", שכידוע התקשו ודנו בטעמו מכמה פנים. והנה, הנצי"ב בשו"ת משיב דבר (ח"ב סכ"ט) ביאר את חידוש המהרי"ל והרמ"א (תקכז, כ) שהמתענה ביו"ט אסור לבשל לאחרים אף לצורך יו"ט. את החידוש התמוה ביאר שם הנצי"ב, שהמהרי"ל סבר שהיתר הבישול לאורחים "עיקרו משום דצורך דידיה הוא להאכיל את האורח עמו". ואף שכתב הנצי"ב שההגדרה נקראת "מזונותיו עליו", נראה לומר שאין כוונתו שלדינא מזונותיו עליו. אלא כוונתו שבאכילה שהתירה תורה, התירה את הסעודה שכלול בה גם המרכיב החברתי - האורחים. ועוד יש לעיין.

<sup>13</sup> טו ע"ב. גם בדברי ר"א עצמו מצינו שבסיום דרשתו דווקא אמר לתלמידיו "אכלו משמנים", כפי שצינו שם תוס', ואף בפרשנותו לשונו "בעלי פטסין", הביא השיטה מקובצת את פירוש הריטב"א "שהלשון הזה כולל שני עניינים, דאפשר לומר שהיה משבחן שהולכין לקיים עונג שבת. או אפשר לומר שהיה מגנה להם שהם גרגרנים שמניחין דברי תורה מפני שובע בטנן. וכן כשאמר בעלי מארה וכו".

<sup>14</sup> יעוין פסחים סח ע"ב ושם בתוס' ד"ה 'הכל', בעל המאור ד"ה 'ורבי' ובשאגת אריה סי' קב. רק לפירוש השאגת אריה זו מחלוקתם שם.

בשם רבי חייא בר בא לא ניתנו שבתות וימים טובים אלא לעסוק בהן בדברי תורה<sup>15</sup>.

דרך שלישית המשלבת ביניהן, נראה שניתן לראות בירושלמי<sup>16</sup>:

"רבי אבא בן ממל א"ר: אילו היה לי מי שימנה עמי היתרתי בשר בכור להישקל בליטרא והיתרתי שיהו עושין מלאכה בחולו של מועד... אסרו לעשות מלאכה בחולו של מועד אלא כדי שיהו אוכלין ושותין ויגיעין בתורה ואינן אוכלין ושותין ופחזין".

לעיל טענתי שבהלכות יום טוב ניכר ערך האכילה בו, אך כבר בהיתר אוכל נפש רבו המחלוקות. במשנה<sup>17</sup> אמנם הוא נשנה בפשטות "אין בין יום טוב לשבת אלא אוכל נפש בלבד", אבל בתוספתא<sup>18</sup> מופיעה שיטת רבי יהודה החולקת "אין בין יום טוב לשבת אלא אוכל נפש בלבד. ר' יהודה אומר אף מכשירי אוכל נפש". רב פפא<sup>19</sup> העמיד שמשנה זו נשנתה אליבא דבית שמאי ולא בית הלל ומשם ואילך בפוסקים הראשונים והאחרונים רבו השיטות כידוע.

גם בפרשנות ובדרשנות לאורך הדורות אפשר לראות מגמות שונות בעניין. אמנם דרשו<sup>20</sup>: "וכן אתה מוצא שלא נתנו המועדות לישראל אלא להנאת עצמן" אבל במקום אחר מצינו<sup>21</sup>:

"ד"א ייספת לגויי (ישעיה כו, טו), אומו' העולם אם את מרבה להם ימים טובים הן אוכלים ושותים ופוחזים ונכנסים לבתי תייאטריאות ולבתי קרקסאות ומכעיסין אותך בדבריהם ובמעשיהם, אבל ישר' את נתן להם ימים טובים והן

---

<sup>15</sup> שבת פט"ו ה"ג. במדרש (פסיקתא רבתי, ובמדרש תנחומא שהובא ביתה יוסף או"ח, רפח, א. ואף גרסאות בירושלמי שם) יישבו את המחלוקת דלא פליגי, ור"ש דיבר על פועלים שלא לומדים כל השבוע, ורב חייא דיבר על ת"ח שצריכים לנוח. אבל נראה מלשונם שדיברו רק על שבת ולא על יו"ט. כך גם מסתבר, שבסדר קבוע אחת לשבעת ימים ת"ח צריכים מנוחה מה שאין כן בימים טובים, וכך גם פסק הרמ"א (או"ח רצ, ב) בעקבות הבי"י שיש הבדל בין ת"ח לשאר העם לעניין היחס בין העונג לתורה ואילו ביו"ט לא ראיתי אף פוסק (בסי' תקכט) שכתב כך. אך ראו במאירי (שבת קיח ע"א) שאמנם דן בשבת, אבל כלל גם יום טוב.

<sup>16</sup> מועד קטן, פ"ב ה"ג.

<sup>17</sup> ביצה לו ע"ב; מגילה ז ע"ב.

<sup>18</sup> מגילה פ"א.

<sup>19</sup> ביצה לו ע"ב.

<sup>20</sup> תנחומא (ורשא) בראשית ד.

<sup>21</sup> פסיקתא דרב כהנא (מנדלבוים) פיסקא כח. ראה גם במדבר רבה א כג. תבורי (מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד'. מאגנס, תשנ"ה. עמ' 58) הביא שגם פילון ציין את ההבדל בין החגים הפגניים לבין חגי ישראל: החגים הפגניים הוקדשו להוללות, ואילו חגי ישראל הוקדשו להתבוננות בחיי הנפש ובפילוסופיה. אמנם נראה שבייחוד בנושא זה, אין להביא ראיה מדברי פילון שכנראה היה נאמן למשנתו הכללית על חומר ורוח. ראו, אורבך 'אסקיזיס וייסורים בתורת חז"ל' (בתוך: מעולם של חכמים, מאגנס תשס"ב, עמ' 439).

אוכלים ושותים ושמחין ונכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ומרבין בתפילות ומרבין במוספין ומרבין בקרבנות".

עוד מצינו הבדל מסוים בצורת חגיגת החגים בין בני ארץ ישראל לבני בבל<sup>22</sup>; לפי רב אסי "מפני מה מועדים שבבבל שמחים מפני שהן עניים"<sup>23</sup> ואמנם הגמי שם הביאה שרבי יוחנן גער ברב אסי, וטען: "מפני מה מועדים שבבבל שמחים מפני שלא היו באותה קללה דכתיב (הושע ב, יג): 'והשבת כל משושה חגה חדשה ושבתה וכל מועדה'".

נראה לומר שעל אף הבדלי הגישות, כולי עלמא מודו שיש עניין מיוחד בהנאת האכילה ביו"ט.



## ב. כל מי שאין התורה עובר על פיו אין בו דרך ארץ<sup>24</sup>

גְּעֵרְתִּיהוּ "דָּם, דָּם, / עָלִי זֹאת אֵיךְ תִּקְדָּם -  
וּבֵית קִדְשׁ וְהָדוּם / אֱלֹהִים לְעָרְלִים!  
בְּכִסְלָה דְבָרְתָ / וְעֲצָלָה בְּחָרְתָ  
וְהִבֵּל אֲמַרְתָ / כְּלָצִים וּכְסִילִים,  
וְעֲזַבְתָּ הַגִּיּוֹן / בְּתוֹרַת אֵל עֲלוּן  
וְתִגִּיל - וּבְצִיּוֹן / יְרוּצוּן שׁוֹעֲלִים.  
וְאֵיךְ נִשְׁתָּה יֵין / וְאֵיךְ נָרִים עֵין -  
וְהֵינּוּ אֵין / מְאִוִּסִים וְגֵעוּלִים!"

וְנִשְׁתָּה בְּעֲרוּגוֹת / בְּשׁוֹשְׁנֵים סוּגוֹת,  
וְנָנִיס הַתּוּגוֹת / בְּמִינֵי הַלּוּלִים,  
וְנֹאכַל מִמֵּתִקִּים / וְנִשְׁתָּה מְזֻרְקִים  
וְנִנְהַג כְּעֵנְקִים / וְנִשְׁתָּה בְּסַפְלִים,  
וְנֶאֱקוּם בְּבִקְרִים / אֲנִי לְשַׁחַט פְּרִים  
בְּרִיאִים נִבְחָרִים / וְאֵילִים וְעֵגְלִים,  
וְנִמְשַׁח שְׁמֶן טוֹב / וְנִקְטִיר עֵץ רְטֹב  
בְּטָרָם יוֹם קָטוֹב / וְבֹאֲנוּ נְשָׁלִים."

וְאוֹמֵר "אַל תִּישֶׁן! / שְׁתֵּה יֵין יָשׁוּן -  
וְכִפֵּר עִם שׁוֹשֶׁן / וּמֵר עִם אֶהְלִים  
בְּפִרְדֵּס רְמוֹנִים / וְתִמֵּר וּגְפָנִים  
וְנִטְעֵי נְעֻמָּנִים / וּמִינֵי הָאֶשְׁלִים,  
וְרָגַשׁ צְנוּרִים / וְהִמְנִית כְּנוּרִים  
עָלֶי פֶה הַשָּׁרִים / בְּמִנִּים וּנְבִלִים,  
וְשֵׁם כָּל עֵץ מוֹנֵף / יִפֶּה פְּרֵי עֵנֵף  
וְצִפּוֹר כָּל כְּנָף / יִרְגֵן בֵּין עָלִים,  
וְיִקְהוּ הַיּוֹנִים / כְּהוֹגִים נְגוּנִים,  
וְהַתּוֹרִים עוֹנִים / וְהוֹמִים פְּחִלִּים."

תשובה על הזמנה למשתה יין  
דונש הלוי בן לברט<sup>25</sup>

נוסף לחלק התאוותני חומרני שבה, נתפסה האכילה כסמל לזמניותן של כלל ההנאות<sup>26</sup> למול הנצח.

<sup>22</sup> השווה למדרש (ב"ר בראשית, פי"א): "רבי ישמעאל ברי יוסי שייליה לרבי, א"ל בני בבל בזכות מה הן חיים, א"ל בזכות התורה, ובני ארץ ישראל בזכות מה, א"ל בזכות מעשרות. ואנשי חוצה לארץ בזכות מה, א"ל בזכות שהן מכבדין את השבתות וימים טובים".

<sup>23</sup> שבת קמה ע"ב. השווה כתובות קי ע"ב: "כתוב בספר בן סירא (משלי טו, טו): "כל ימי עני רעים והאיכא שבתות וימים טובים כדשמואל דאמר שמואל שינוי וסת תחלת חולי מעים בן סירא אומר: 'אף לילות בשפל גגים גגו ובמרום הרים כרמו ממטר גגים לגגו ומעפר כרמו לכרמים'".

<sup>24</sup> כלה פי"א ה"ג.  
<sup>25</sup> על תוכן שיר זה, ראה יוסף טובי, 'ואומר אל תישן' (בתוך, דפים למחקר בספרות, כרך 19, אוניברסיטת חיפה).

<sup>26</sup> אפשר שהדברים קשורים לשיטת רבי אבהו (פסחים כא ע"ב): "דא"ר אבהו דכל מקום שנאמר 'לא יאכלי' 'לא תאכלי' 'לא תאכלו' אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה". אמנם עיי"ש בחידושי הר"ן.

במדרש בראשית רבה<sup>27</sup> נשאלה שאלה קיומית :

"הלא צבא לאנוש עלי ארץ' (איוב ז, א) וכל צביונו של אדם אינו אלא על הארץ ומה הנייה לו? 'וכימי שכיר ימיו' (שם)".

נחמן בריה דר' שמואל בר' נחמן השיב לשאלה זו בשלוש אפשרויות : א. "אם זכה צבא לו ואם לאו צבא עליו". כלומר, אם זכה וחי כראוי חייו הם ההישג שלו ואם לא חייו הם הכישלון שלו. ב. "בנה בנין עלה בידו צבא לו, נפל ממנו ומת צבא עליו". המצליח במעשיו, זו הצלחתו בבחינת "אֲשֶׁר נָתַן לוֹ הָאֱלֹהִים עֲשֶׂה וְיִנְכָסִים וְהַשְׁלִיטוּ לְאָכַל מִמֶּנּוּ וְלִשְׂאֵת אֶת חֶלְקוֹ וְלִשְׁמַחַת בְּעֵמְלוֹ זֶה מִתַּת אֱלֹהִים הִיא"<sup>28</sup>. ג. "אכל פתו והנייתו צבא לו, עמדה בתוך גרונו וחנקתו צבא עליו". נראה שכאן כוונתו להנאות יותר גשמיות אותן מסמלת האכילה, בחינת הכתוב "לִשְׁחֹק עֲשִׂים לָחֶם וַיֵּינן וְשִׂמַח חַיִּים"<sup>29</sup>.

נראים בדברי נחמן בריה דר' שמואל, שני סוגי הנאה : הקבועה כרכוש וכדומה והרגעית יותר שסמלה אכילה<sup>30</sup>. מובן ששני סוגי ההנאה הללו קרובים אחד לשני<sup>31</sup>, ולפעמים כלל לא יבדילו ביניהם (ראו למשל ברכות לב ע"א שעירבו ביניהם בכמה מימרות בנושא זה), אלא שלעיתים ידגימו את בעיית הנהנתנות והחומריות דווקא בהנאות הזמניות בגלל שהבעיה היא התעסקות בדבר הזמני במקום בנצחי<sup>32</sup>.

בפרשת ברכת המזון<sup>33</sup> פתח הכתוב בנהנתנות האכילה ורק לאחר מכן עסק בשאר הנאות. בהמשך<sup>34</sup> מצינו הדגשה ייחודית להנאת האכילה :

"וְהָיָה אִם שָׁמַעַתְּ מִשְׁמַעוֹ אֶל מִצְוֹתַי אֲשֶׁר אֲנִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם לְאַהֲבָה אֶת ד' אֱלֹהֵיכֶם וּלְעִבְדוֹ בְּכָל לְבַבְכֶם וּבְכָל נַפְשְׁכֶם. וְנָתַתִּי מִטַּר אֲרֻצְכֶם בְּעֵתוֹ יוֹרֵה וּמְלַקֹּשׁ וְאֶסְפַּת דָּגָנְךָ וְתִירְשֶׁךָ וְיִצְהַרְךָ. וְנָתַתִּי עֵשֶׂב בְּשִׂדְךָ לְבַהֲמֹתֶיךָ וְאֶכְלֹתָ וְשָׂבַעְתָּ. הַשְּׁמְרוּ לָכֶם פֶּן יִפְתָּה לְבַבְכֶם וְסָרְתֶם וְעַבַדְתֶּם אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְהִשְׁתַּחֲוִיתֶם לָהֶם".

<sup>27</sup> פ"י, ה.

<sup>28</sup> קהלת ה, יח.

<sup>29</sup> שם י, יט.

<sup>30</sup> כוונתי בדברים כאן אוכל כמקור לעונג ולא לסמלים תרבותיים (ראה בהערה הבאה) וכל שכן שלא לתזונה בסיסית (וראה משלי ל, ח-ט).

<sup>31</sup> ואף משתלבים יחד, כמו סעודה שמרכיביה התרבותיים והחברתיים מעורבים עם הנאת האכילה (וראו לעיל הערה 10).

<sup>32</sup> ניתן להרחיב רבות על עניין זה, מהמצווה הראשונה שנאמרה לאדם הראשון דרך קברות תאוה ועד מקורות רבים שכתבו ברוח דברי על האכילה. אך כמו שכתבתי בהקדמה לא ארחיב ואסתפק בכמה הפניות, ראו : ישעיה כב, יג. אבות דר"נ נוסח ב פכ"ז, פסחים מט ע"א עירובין נד ע"א, חינוך מצוה רמח, פירוש מגן אבות לרשב"ץ ג א, מסילת ישרים פרק יג. וראו גם בהצעת הפרשנות של פרופ' זהר עמר את פרשיית קברות התאוה. (מסורת העוף, תל אביב, תשס"ד. עמ' 102-88)

<sup>33</sup> דברים ת, א-יח. ראה גם בדברי המשך חכמה שם ובדברי רבי ישראל נג'ארה בספרו כלי מחזיק ברכה פ"ב.

<sup>34</sup> שם יא, יג-טז.

כמדומה שזו הייתה הבנת חז"ל בדרשותיהם על מקרא זה (בספרי שם, ובספרי דלהלן) ונראה שהם ראייה טובה לדברי כאן :

"וואכלת ושבעת - השמרו לכם פן יפתה לבבכם" - אמר להם : הזהרו שלא תמרדו בהקב"ה, שאין אדם מורד בהקב"ה אלא מתוך שביעה, שנאמר (דברים ח, יב-יג) : 'פן תאכל ושבעת ובתים טובים תבנה וישבת. ובקרך וצאנך ירביון וכסף וזהב ירבה לך'. מהו אומר אחריו? – 'ורם לבבך ושכחת את ה' אלהיך'. כיוצא בו אתה אומר (דברים לא, כ) : 'כי אביאנו אל האדמה אשר נשבעתי לאבותיך ארץ זבת חלב ודבש'. כיוצא בדבר אתה אומר (שמות לב, ו) וישב העם לאכול ושתה - ויקומו לצחק. וכן באנשי דור המבול, שלא מרדו אלא מתוך שביעה... וכן אתה מוצא באנשי המגדל, שלא מרדו בהקב"ה אלא מתוך שביעה, שנא' (בראשית יא, א-ב) : 'ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים. ויהי בנסעם מקדם וימצאו בקעה בארץ שנער וישבו שם'. ואין ישיבה האמורה כאן אלא אכילה ושתיה, שני (שמות לב, ו) : 'וישב העם לאכול ושתה ויקומו לצחק'... וכן אתה מוצא באנשי סדום, שלא מרדו אלא מתוך שביעה, שנא' בהם (איוב כח, ה) : 'ארץ ממנה יצא לחס' - יתחיתה נהפך כמו אש' ; אמרו אנשי סדום הרי מזון אצלינו, נעמוד ונשכח תורת רגל מבינינו".

לסיכום, נראה שהנאת האכילה נתפסה בעיני המקרא וחז"ל כמייצגת נהנתנות. לאו דווקא מחמת ההנאה עצמה, אלא מחמת היותה סמל לזמניות הנאות העולם הזה.



## ג. זה מתן שכרו בעה"ז ולעה"ב איני יודע כמה

בפרק א' של המאמר ניסיתי להראות שהאכילה ביו"ט עיקרית ובולטת במצוות היו"ט ובפרק השני הצעתי שהנאת האכילה בעייתית גם כסמל לזמניות ההנאות בכלל. את עניין האכילה ביו"ט צריך לברר בכל מקרה, אולם אם נכונים דברי, הצורך התעצם ; מהו תוכנם של ימים טובים? האם הותר בהם<sup>35</sup> להניח חיי עולם ולעסוק בחיי שעה<sup>36</sup>!?

<sup>35</sup> מחג העצרת תגדל השאלה, לאור דברי רבי אלעזר (פסחים סח ע"ב) על מחלוקת ר"א ור"י : "הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם מ"ט יום שניתנה בו תורה". האם מתן תורה הוא סיבה לעיסוק מוגבר בחיי שעה? <sup>36</sup> א. הדברים הבאים, ולמעשה כל המאמר, נוגעים לנושאים עמוקים ורחבים מאד, כעניין היחס בין חומר לרוח. את גודל הנושא ניתן לראות במשפטו של הגרי"ד סולובייצ'יק (ובקשתם משם, עמ' 207, וראה שם הלאה ובייחוד בעמ' 212) : "העלאת הגוף היא כל התורה, ואידך פירושה זיל גמור". גם בנושא היחס ליו"ט ולשמחה בו ולמחלוקות ב"ש וב"ה בדברים יתכן שסברות המחלוקות נעוצות במשנותיהם הכלליות בנושאים אלו, וראו, לאו, "בית הלל ובית שמאי - בין קודש לחול" (בתוך : חכמים - כרך ראשון : ימי בית שני. הוצאת משכל (ידיעות ספרים), תשס"ט). ראו גם בהערה 17 לגבי פילון.

בספרי<sup>37</sup> נדרשו דרשות דומות לאלו שהבאתי בפרק הקודם ובהן הדרשה הבאה :

”שמנת עבית כסית’ - אלו ג’ דורות שלפני ימות המשיח, שנאמר (ישעיה ב, ז-ח) : ותמלא ארצו כסף וזהב... ותמלא ארצו אלילים” ובמכתב שכתב הראי”ה לחותנו האדרת, כתב לו כך : ”אגלה להדרת גאונו מסתמא לא חדת היא לו, מיסתפינא מהא דספרי : שמנת עבית, כסית. אלו שלושה דורות שלפני ימות המשיח”<sup>38</sup>. יש להניח שהמספר שלוש טיפולוגי וקשה לשים את האצבע על זמן מדויק לתחילת תרבות השפע בכלל ובישראל בפרט : האם הוא קשור לתיעוש או לחילון, או אולי לדברים אחרים (ראו למשל בדברי הגרי”ד במסה הגדולה ‘איש האמונה’), ובכל מקרה מובן שהיו שינויים, עליות ומורדות, תקופות צנע וכדומה.

רש”י הירש<sup>39</sup> טען שהחומרניות הייתה בעייתו ההיסטורית של עם ישראל :

”שמנת עבית כשית’ הוא מאמר מוסגר הפונה אל דורו של משה ואל כל דור שבעתיד השומע את שירתו. הוא כולל את תמצית כל דברי ימי ישראל. בדרך כלל עמד ישראל יפה במבחן הייסורים, אולם רק לעתים נדירות היה בכוחו לשאת את האושר... אלה הם דברי ימי ישראל. העם לא ניצל את השפע ואת מותר הטובה כדי לגבר חילים בפעולות רוחניות ומוסריות וכדי למלא את תפקידו בשלמות גדולה יותר. השתלמותו המוסרית פיגרה אחרי העליה במצבו החומרי והוא לא השכיל להיות אדון לעושרו ולאושרו<sup>40</sup>. הוא לא קנה בהם מעלות מוסריות של עשיית חובה. העושר והאושר התגברו עליו, והוא עצמו בעצמיותו הרוחנית והמוסרית אבד ברוב הטובה”.

רש”י הזכיר את דורו של משה, אבל החומרניות לא הייתה בעיית דור המדבר. כך לפי הדרשה במכילתא<sup>41</sup> :

”ד”א : כי קרוב הוא בקרוב ירשו כנעניים את הארץ, שנא’ (בראשית טו, טז) ‘ודור רביעי ישובו הנה’. לא הביאן הקב”ה דרך פשוטה לארץ ישראל, אלא דרך המדבר. אמר הקב”ה : אם אני מביא עכשיו את ישראל לארץ, מיד מחזיקים אדם בשדהו ואדם בכרמו, והן בטלים מן התורה. אלא אקיפם במדבר ארבעים שנה, שיהיו אוכלין מן ושותין מי הבאר, והתורה נכללת בגופן. מכאן היה ר’ שמעון אומר : לא ניתנה התורה לדרוש אלא לאוכלי המן, ושיון להם אוכלי תרומה”.

---

ב. חשוב לציין שהמינוח חיי שעה יכול לשמש גם כלפי מצוות בעת השוואה ביניהן למצוות חשובות מהן, ראה פני יהושע שם.

<sup>37</sup> פ’ האזינו, עה”פ וישמן ישורון ויבעט’.

<sup>38</sup> שו”ת אורח משפט, או”ח סו”ס מח.

<sup>39</sup> דברים לב, טו.

<sup>40</sup> השווה לחולין פט ע”א : ”לא מרבכם מכל העמים חשק ה’ בכם וגו’ אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל חושקני בכם שאפילו בשעה שאני משפיע לכם גדולה אתם ממעטין עצמכם לפני”.

<sup>41</sup> שמות יג, יז.

מקובל לומר שרבי שמעון דרש לבני עלייה, ויש לשאול איפה עומדים שאר האנשים; האם בקצה השני או - כפי שיותר מסתבר - באמצע. האם יש הבדל בין הזמנים והטבעים? אציע מתווה כללי, עפ"י הסבר האגדתא בבעל הציצית והזונה ולאחר מכן אטען בקצרה שזו הייתה גישת חז"ל גם באכילת יום טוב.

איתא במנחות<sup>42</sup>:

"תניא א"ר נתן אין לך כל מצוה קלה שכתובה בתורה שאין מתן שכרה בעה"ז ולעה"ב איני יודע כמה צא ולמד ממצות ציצית מעשה באדם אחד שהיה זהיר במצות ציצית שמע שיש זונה בכרכי הים שנוטלת ד' מאות זהובים בשכרה שיגר לה ארבע מאות זהובים וקבע לה זמן כשהגיע זמנו בא וישב על הפתח נכנסה שפחתה ואמרה לה אותו אדם ששיגר לך ד' מאות זהובים בא וישב על הפתח אמרה היא יכנס נכנס הציעה לו ז' מטות שש של כסף ואחת של זהב ובין כל אחת ואחת סולם של כסף ועליונה של זהב עלתה וישבה על גבי עליונה כשהיא ערומה ואף הוא עלה לישב ערום כנגדה באו ד' ציציותיו וטפחו לו על פניו נשמט וישב לו ע"ג קרקע ואף היא נשמטה וישבה ע"ג קרקע אמרה לו גפה של רומי שאיני מניחתך עד שתאמר לי מה מום ראית בי אמר לה העבודה שלא ראיתי אשה יפה כמותך אלא מצוה אחת ציונו ה' אלהינו וציצית שמה וכתוב בה (במדבר טו, מא) 'אני ה' אלהיכם' שתי פעמים אני הוא שעתיד ליפרע ואני הוא שעתיד לשלם שכר עכשו נדמו עלי כד' עדים אמרה לו איני מניחך עד שתאמר לי מה שמך ומה שם עירך ומה שם רבך ומה שם מדרשך שאתה למד בו תורה כתב ונתן בידה עמדה וחילקה כל נכסיה שליש למלכות ושליש לעניים ושליש נטלה בידה חוץ מאותן מצעות ובאת לבית מדרשו של ר' חייא אמרה לו רבי צוה עלי ויעשוני גיורת אמר לה בתי שמא עיניך נתת באחד מן התלמידים הוציאה כתב מידה ונתנה לו אמר לה לכי זכי במקחך אותן מצעות שהציעה לו באיסור הציעה לו בהיתר זה מתן שכרו בעה"ז ולעה"ב איני יודע כמה".

אגדה חשובה זו נידונה במחקר לא מעט<sup>43</sup> (אבל פחות אצל רבותינו) ולענ"ד נראה לפרש אותה כך: מצוות ציצית נועדה להזכיר את ה'<sup>44</sup> ועל כן כשאמרו על אדם שהיה זהיר בציצית, אפשר שהיו לו לא מעט ניסיונות והתגבר עליהם באמצעות הציצית.

חכמים נדרשו כאן לשאלה הגדולה איך מנצחים במלחמת היצר. האמצעי הקלאסי, ציצית, לא מספק בניסיון יוצא דופן, בעל הנאה רבה מאד ומעולמות אחרים. כך קרה לאותו אדם שעם כל זהירותו בציצית, כששמע על אותה זונה מפורסמת חשק בה עד כדי תשלום ממון רב והפלגה לכרכי הים. במשך כל הזמן הזה, לא נזכר בציציותיו ולא התגבר אלא רק ברגע האחרון בצורה ניסית. על כן אומר רבי נתן: "אין לך כל מצוה קלה שכתובה

<sup>42</sup> מד ע"א ובספרי במדבר קטו, בשינויי נוסח.

<sup>43</sup> ראו סקירה אצל מרקוס 'ציצית כסימן זהות', נטועים י"ט, תשע"ד.

<sup>44</sup> במדבר טו, לט-מ.

בתורה שאין מתן שכרה בעה"ז ולעה"ב". רבי נתן אומר פה, לענ"ד, שמשוה מהגמול המפורש בברכות שהבטיחה התורה בעולם הזה, עדיין נצרך ואף שבעולם של הסתר פנים נדרשים אנו לשאלה "היכן טובו של זה", ועונים "אמור מעתה למען ייטב לך בעולם הטוב והארכת ימים בעולם ארוך"<sup>45</sup>. עדיין נזקקים אנו גם לפירותיהם בעולם הזה ואומרים: "אותן מצעות שהציעה לו באיסור הציעה לו בהיתר זה מתן שכרו בעה"ז ולעה"ב איני יודע כמה". נמצא ששונה השכר בעולם הזה בין התקופות; התורה מברכת בהצלחה מיוחדת: "וְהָיָה אִם שָׁמַעַתְּ אֶת שְׁמֵעוּ אֶל מְצוֹתַי... וְנָתַתִּי מָטָר אֲרָצְכֶם בְּעֵתוֹ". ואילו חכמים מכירים בהנאות העולם ברוח האמרות<sup>46</sup> 'אסרתי לך - התרתי לך'. המוכרת שבהן היא אמרתה של ילתא<sup>47</sup>: "כל דאסר לן רחמנא שרא לן כוותיה. אסר לן דמא - שרא לן כבדא, נדה - דם טוהר, חלב בהמה - חלב חיה, חזיר - מוחא דשיבוטא, גירותא - לישנא דכורא, אשת איש - גרושה בחיי בעלה, אשת אח - יבמה, כותית - יפת תאר". הוי אומר, גם בעולם הזה ישנן הנאות מותרות<sup>48</sup>.

אסתפק בדברים אלו למרות שיש להרחיב בהם טובא ואומר שכך גם בימים טובים כפי שכתב החינוך (הבאתי לעיל הערה – וראה שם שכעין זה כתב רמב"ם במו"ג): "משרשי המצוה. לפי שהאדם נכון על ענין שצריך טבעו לשמח לפרקים, כמו שהוא צריך אל המזון על כל פנים, ואל המנוחה ואל השנה, ורצה האל לזכותנו, אנחנו עמו וצאן מרעיתו, וצונו לעשות השמחה לשמו למען נזכה לפניו בכל מעשינו"<sup>49</sup>.

---

<sup>45</sup> תוספתא, חולין י, ג.

<sup>46</sup> ראו: דברים רבה ד, ט; ויקרא רבה כב, י; תנחומא שמיני ח; מדרש תהלים (שוחר טוב; בובר) מזמור קמו.

<sup>47</sup> חולין קט ע"ב.

<sup>48</sup> ניתן כאן מקום נוסף להבדל בין תפיסת העולם של חז"ל לתפיסות פרישות בנות התקופה. ראו על כך אצל אורבך (לעיל הערה 17, ובעיקר בעמ' 457) וראו עוד: נאה, "חרותא" (בתוך: סוגיות במחקר התלמוד, האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ירושלים, תשס"א. תודתי לפרופ' נאה שהמציא לי את מאמרו) שם הרחיק לדרוש את היחס בין היהודים בבבל לחברה הנוצרית סביבם.

<sup>49</sup> בסוף דבריו כתב החינוך "ואשר עמו התבוננות מבלי החפץ בקטרוג ימצא טעם בדבריו".



# מאמרים כלליים





# תורת מלכות - מעשי מלכי ישראל כדרשות הפסוקים

## עיון בהסברי המפרשים להנהגות המלכים

### הרב אוריה שחור

#### א. משפט המלך בין אדם למקום

##### גישת הר"ן

הר"ן בדרשותיו<sup>1</sup> מבסס את משפט המלך בישראל. חידושו הוא שהמלך שופט קבוע ותפקידו שמירת הסדר החברתי. משפט זה אינו דתי אלא מקורו בהגיון אנושי. הסנהדרין אחראים על דיני התורה ואילו המלך אחראי על "הסדר המדיני". הר"ן מחדד את הדברים ומבאר שכשם שדיני התורה בדברים שבין אדם למקום אינם קשורים כלל לענייני החברה, כך משפטי התורה בעניינים שבין אדם לחברו נוטים יותר אל התכלית העליונה - "חול השפע האלוקי בעולם" - מאשר לסדר חברתי. חידושה של התורה הוא בחוקים שעניינם אלוקי. לכן נמצא לעתים את חוקי הגויים נראים כשלמים יותר מחוקי התורה בכל הקשור להנהגת מדינה - חוקים הקיימים גם אצלנו אך מכוח חקיקת המלך. כבר הרמב"ם<sup>2</sup> הביא אפשרות שהמלך יתערב במשפט ויחייב את הרוצח גם ללא עדים והתראה: "ובכל אלו הרצחנים וכיוצא בהן שאינן מחוייבים מיתת בית דין אם רצה מלך ישראל להורגם בדין המלכות ותקנת העולם, הרשות בידו. וכן אם ראו בית דין להרוג אותן בהוראת שעה אם הייתה השעה צריכה לכך, הרי יש להם רשות כפי מה שיראו" אך בעוד מהרמב"ם נראה שהדבר תלוי ברצון המלך ובהוראת שעה ולא בעניין קבוע, מהר"ן נראה שמדובר במערכת קבועה המקבילה לסנהדרין<sup>3</sup>.

נקודה חשובה לענייננו הוא מקומו של ספר התורה אצל המלך: על פי התורה חייב המלך "כשבתו על כסא ממלכתו" לכתוב "את משנה התורה הזאת"<sup>4</sup>. לדעת הר"ן משמעות כתיבת הספר היא יצירת **בלם** שיגביל את כוחו המשפטי הנובע מההגיון האנושי באמצעות תזכורת מתמדת לשייכותו לתורת ה' וכן משתמע מלשון הפסוקים<sup>5</sup>:

"וְהִיְתָה עִמּוֹ וְקָרָא בּוֹ כָּל יְמֵי חַיָּו, לְמַעַן יִלְמַד לְיִרְאַת אֱת ה' אֱלֹהָיו לְשֹׁמֵר אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת וְאֶת הַחֻקִּים הָאֵלֶּה לַעֲשׂוֹתָם. לְבִלְתִּי רוּם לְבָבוֹ מֵאֲחֵיו וּלְבִלְתִּי

<sup>1</sup> דרשות הר"ן, דרוש יא, הוצאת מוסד הרב קוק עמוד תיא.

<sup>2</sup> הלכות רוצח ושמירת הנפש, פרק ב' הלכה ד'.

<sup>3</sup> הרב הרצוג (בצומת התורה והמדינה, עמ' 8 ואילך) הסתייג מדברי הר"ן וטען שאין מקום למערכת כפולה. הפסוקים המתארים שפיטה ע"י המלכים, עוסקים לדעתו בשפיטה על פי התורה ולא במערכת משפט מלוכנית.

<sup>4</sup> דברים יז, יח.

<sup>5</sup> שם, יט-כ.

סור מן המצוה זמין ושמואל, למען יאריך זמנים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל".

נוכרת כאן היראה והאזהרה לבלתי רוס לבבו ולבלתי סור מן המצוה.

כך גם משמע מלשון הרמב"ם<sup>6</sup>:

"המלך אסור לשתות דרך שכרות, שנאמר: 'אל למלכים שתה יין' אלא יהיה עוסק בתורה ובצורכי ישראל, ביום ובלילה שנאמר: 'והייתה עימו וקרא בו כל ימי חייו'. וכן לא יהיה שטוף בנשים: אפילו לא הייתה לו אלא אחת לא יהיה מצוי אצלה תמיד כשאר הטיפשים, שנאמר 'אל תיתן לנשים חילך', על הסרת ליבו הקפידה תורה, שנאמר: 'ולא יסור לבבו שליבו הוא לב כל קהל ישראל ולפיכך דיבקו הכתוב בתורה יתר משאר העם שנאמר 'כל ימי חייו'".

כך גם כתב ספר החינוך<sup>7</sup>:

"משרשי המצוה לפי שהמלך ברשות עצמו, לא יעציבהו אדם על מעשיו ולא יגער בו, ובשבט פיו יכה ארצו וברוח שפתיו ימית מי שירצה בכל עמו, על כן באמת צריך שמירה גדולה וזכרון טוב יעמוד נגדו, יביט אליו תמיד למען ילמד יכבוש את יצרו ויטה ליבו אל יוצרו".

## גישת הראי"ה

בדברי הרב קוק זצ"ל מצאנו גישה אחרת. ספר התורה של המלך הוא המקור ממנו הוא שואב את כוחו למלך:

"התורה והממלכה בישראל קשורים זה עם זה קשר בל ינתק, המלך בשבתו על כסא ממלכתו, כתב לו את ספר התורה המיוחד לו, משנה התורה, כתיבה מיוחדת בתור מלך מושל על העם ומנהיג את החיים החברתיים של הכלל, חוץ מהספר הרגיל שכל אחד מישראל צריך לכתוב לעצמו, בתור בן ישראל מצד החובה של 'ואתם כתבו לכם את השירה הזאת'. מה אנו למדים מחובה ממלכתית זו? שקבלת התורה בישראל קבלה כפולה היא, קבלת חובת היחיד בתור היותו שייך

<sup>6</sup> הלכות מלכים ומלחמות פ"ג ה"ו.

<sup>7</sup> מצוה תקג.

להכלל, לכללות האומה בקדושתה, וקבלת התורה בתור קבלתה של האומה המננהיגה את חייה החברותיים, בתור לאום<sup>8</sup>.

במשפט כהן<sup>9</sup>, חושף הרב משהו מהקשר המיוחד בין המלך לספר התורה שלו:

"ואולי הוא (עניין המלחמה, א.ש.) מכלל משפטי המלוכה, שהיו ודאי רבים ונמסרים באומה, כמו שכתב הרמב"ם פ"ג דמלכים ה"ח דאין רשות למלך להרוג אלא בסייף, וכן שאין לו כח להפקיר ממון ואם הפקיר הו"ל גזל, וכמו הרוגי מלך נכסיהם למלך (סנהדרין מח ע"ב) ופסקה הרמב"ם שם, וכל אלה ועוד כיוצא בהם הם שרידים שנשארו לנו ממשפטי המלוכה, שהם אינם ע"פ גדרי התורה של הלכות יחיד (ובמקום אחר בארתי, שגם אלה יש להם מקור בתורה, אלא שדרכי הדרשה בזה נמסרו לכל מלך כבינתו הרחבה, ומשום הכי צריך שיכתוב לו שני ס"ת, וכל אחד לשם קדושה מיוחדת, ועל הס"ת ששייך לכל בן ישראל נאמר 'לבלתי רום לבבו ולבלתי סור' וגו' אעפ"י שבס"ת דמצד המלוכה מלך פורץ לעשות לו דרך ואין מוחין בידו), ומהם ג"כ דיני המלחמה, בין מלחמת מצוה ובין מלחמת רשות, וא"א ללמוד מזה למקום אחר".

ישנם בדברי הרב מספר חידושים: החידוש הראשון הוא שההלכות שיש בידינו בענייני מלוכה הם שרידים מהלכות רבות שהיו נוהגות בזמן מלוך מלך בישראל. חידוש שני הוא שהלכות אלו אינן לפי גדרי הלמדנות של תורת היחיד. חידוש שלישי הוא שהדרשן של הלכות המלוכה הוא המלך ומלכי ישראל הצדיקים ידעו לדרוש את התורה כבינתם הרחבה. החידוש הרביעי, שכבר עמדנו עליו, הוא שספר התורה הוא מקור פריצת הגדר של המלך.

גם בבבלי וגם בירושלמי משמשים שרי המלך מקור להלכות יסודיות במקומה של התורה בחיינו. על פי הגמרא במגילה<sup>10</sup> מספר העולים לתורה נלמד משרי המלכות:

"הני שלשה חמשה ושבעה כנגד מי? פליגי בה רבי יצחק בר נחמני וחד דעמיה ומנו רבי שמעון בן פזי, ואמרי לה ר' שמעון בן פזי וחד דעמיה ומנו רבי יצחק בר נחמני ואמרי לה ר' שמואל בר נחמני, חד אמר כנגד ברכת כהנים, וחד אמר כנגד שלשה שומרי הסף חמשה מרואי פני המלך שבעה רואי פני המלך. תני רב יוסף שלשה,

<sup>8</sup> מאמרי הראי"ה א עמודים 173 - 174.

<sup>9</sup> עמוד שטז.

<sup>10</sup> כג עא.

חמשה ושבעה: שלשה שומרי הסף, חמשה מרואי פני המלך, שבעה רואי פני המלך<sup>11</sup>.

בירושלמי סנהדרין<sup>12</sup> מובאים שרי המלך כמקור למספר בתי הדין הדנים בקידוש החדש:

"בר קפרא שמע כולהון מהדא: 'יברכך ה' וישמרך' מיכן שמתחילין בשלשה. 'יאר ה' פניו אליך ויחנך' מיכן שנושאים ונותנים בחמשה. 'ישא ה' פניו אליך וישם לך שלום' מיכן שגומרין בשבעה. רבי יהושע בן לוי שמע כולהון מהדא: 'ויקח רב טבחים את שלשת שומרי הסף' מיכן שמתחילין בשלשה. 'וחמשה אנשים מרואי פני המלך' מיכן שנושאים ונותנים בחמשה 'ושבעה אנשים רואי פני המלך' מיכן שגומרין בשבעה. א"ר יונתן מיכן לסנהדרין גדולה של כל ישראל: 'ויקח שר הטבחים את שריה כהן הראש ואת צפניה כהן הרי שנים 'ושבעה אנשים מרואי פני המלך' הרי תשעה 'וששים איש מעם הארץ' הרי שבעים חסר אחד 'ומן העיר סריס אחד' הרי שבעים. אית תניי תני שבעים ואחד: 'ויקח רב הטבחים את שלשת שומרי הסף ושבעה מרואי פני המלך וששים איש מעם הארץ ומן העיר לקח סריס אחד' הרי שבעים ואחד ולמה קוריהו סריס? שמסרס את ההלכה כתוב אחד אומר חמשה וכתוב אחד אומר שבעה להביא שני סופרי הדיינים".

כך מנתח הרב סולביצ'יק<sup>13</sup> את המקורות הללו: היו הרכבי בית דין סמוכים למלך שתפקידם להורות איתו ועימו את התורה. דברים פשוטים היו נדונים בשלשה, אם הסתבך הדין היו מרחיבים את ההרכב לחמישה ואם היה מתגלה קושי נוסף היה מתרחב ההרכב לשבעה. למרות שבתורה נזכר שרק כתיבת ספר התורה היתה "לפני הכהנים הלויים", הכוונה היא שחכמי התורה מלווים את כל לימוד התורה של המלך. כשעלה עזרא מבבל ויסד קריאה בתורה הונצחו ההרכבים הללו במספר העולים לתורה.

הרב סולביצ'יק לא נכנס לתכני הלימוד ולא דיבר על דרישת התורה על ידי המלך, אבל ביסס את התורה שנלמדה אצל המלך ו"יצר" את בית המדרש של מלכות ישראל.

אחד ההבדלים המרכזיים בין שתי הגישות הוא דברים שבין אדם למקום. לפי הר"ן המלך אחראי על הסדר המדיני החברתי ולכן ברור שהוא אינו עוסק כלל בעניינים שבין אדם למקום, אך לפי דברי הרב זצ"ל נראה כי ספר התורה כולו הוא מקור כוחו של המלך - אף דברים שבין אדם למקום. המלך קורא את התורה כל ימי חייו ומשם שואב כוח להנהגת האומה.

<sup>11</sup> עיין שם ברש"י ובתוספות שנחלקו האם מלכות אחשורוש יכולה להוות מקור לדין זה או שמדובר במלכות ישראל.

<sup>12</sup> פ"א ה"ב.

<sup>13</sup> שיעורים לזכר אבא מארי ז"ל א, עמ' קסח.

## שבע מצוות בני נח

בספר 'משפט המלכים בתנ"ך'<sup>14</sup>, קושר המחבר את המלך לשבע מצוות בני נח וטוען שמלכי ישראל היו דנים בכל הנוגע אליהן. אפילו את איסור אבר מן החי הוא קושר לשאול שלימד את העם הלכות שחיטה. חלקן קשורות, לכאורה, לדברים שבין אדם למקום ומלכי ישראל אכן ביערו עבודה זרה ואף את ה"קדשים", דהיינו הזנות. הוא אף מוכיח כי מלך ישראל דן את המברך את השם<sup>15</sup>, אך אפשר לדחות את דבריו ולומר ששבע מצוות בני נח כולן הן בכלל דרך ארץ שקדמה לתורה ולכן מלך ישראל דן בהם.

ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק<sup>16</sup> יוצא מתוך נקודת הנחה שהמלך אינו עוסק כלל בעניינים שבין אדם למקום. הוא מתקשה מדברי התלמוד הירושלמי<sup>17</sup> על שניים שחטאו בגילוי עריות ואיימו על חסיד אחד שראה אותם שלא ילך להעיד לפני דוד המלך. אם המלך אינו דן בדברים שבין אדם למקום כיצד ידון אותם דוד? הרב הרצוג מסתפק לומר<sup>18</sup> שתועבה האסורה על בני נח גם המלך יכול לדון, אולם היאור שמח' כנראה ממאן בכך ומציע פירוש מקורי: אולי המלך היה מעמיד את החוטאים בקשרי המלחמה כמו שעשה לאוריה החיתי. עיקר פירושו של הרב הרצוג הוא שבהוראת שעה היה שיתוף פעולה בין המלך לסנהדרין.

כיצד יתמודדו הסוברים שמלך אינו עוסק בשבע מצוות בני נח עם פעולות המלכים בביעור עבודה זרה וזנות? נראה שיראו בפעולות אלה פעולות מעשיות הנובעות מדרגתו הרוחנית של המלך ומכפיפותו לתורה אך לא פסיקת הלכות.

## ב. דרשות פסוקים על ידי מלכי ישראל

בפרק זה נביא מס' דוגמאות לדרישת פסוקים בעניין המלכות ודרשות שנדרשו ע"י מלכי ישראל בדקדוק המראות שהתורה הנחתה את מנהיגותם כפי שהוסברו ב'משך חכמה' לר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק, ב'העמק דבר' לנצ"ב, בדברי הרב קוק וב'אבני שהם', לסבי, הרב משה לייב שחור.

<sup>14</sup> הרב מנשה יוסף מילר, התשי"ע, עמוד לב ואילך.

<sup>15</sup> זו הסיבה שחזקיהו קרע את בגדיו כשהעידו בפניו על חירוף השם של רבשקה. המלך היה חייב לשמוע את החירוף באזניו אולם לא כשופט במשפטי התורה שאין דנים אדם אלא בפניו, אלא כמלך. עיי"ש.

<sup>16</sup> "אור שמח", הלכות מלכים ומלחמות, פ"ג ה"י.

<sup>17</sup> סנהדרין, פרק נגמר הדין.

<sup>18</sup> 'בצומת התורה והמדינה', עמוד 10, הערה 4.

נתחיל מביאור שני פסוקים בספר דברים המהווים פנייה ישירה של התורה אל המלכים.

**"ותלית אותו על עץ"**<sup>19</sup> – על פי הנצי"ב, פסוק זה מתייחס לתליית נידון למוות על ידי מלך שדרכו לתלות "למען יראו וייראו". תליית הנסקלים או המברך את השם אינה חלק ממיתת ביי"ד שאינה כוללת תליה אלא שייכת למשפט המלך באשר הם מורדים במלכו של עולם ואותו ציוותה התורה, ע"פ פשוטו של מקרא, שלא ילין את התלוי על העץ.

**"לא יומתו אבות על בנים"**<sup>20</sup> – על פי הגמרא בסנהדרין, פסוק זה משמש מקור לפסול קרובים לעדות; לא יומתו אבות בעדות בנים ובנים לא יומתו בעדות אבות. הגמרא לומדת שיש לפסול לעדות עד רמת קרבה של בני-דודים (שני בשני). לא עלה על דעת חכמי הסנהדרין להרוג אב בעוון בנו ולהיפך, שהרי כמעט מן הנמנעות להרוג אפילו את העובר עבירה בעצמו וסנהדרין ההורגת אחת לשבע שנים או לשבעים שנה נקראת חבלנית<sup>21</sup>. ממילא למדו מכאן חכמים דרשה על פסול קרובים. המלך, לעומתם, דורש את הפסוק כפשוטו; סביר שיחפוץ להרוג את בני המורדים בו מחשש שגם הם מורדים אם כי לא בגלוי ועל כן באה האזהרה "לא יומתו אבות על בנים".

הנצי"ב מדייק זאת מפסוק בדברי הימים<sup>22</sup> על אמציה: "וְאֵת בְּנֵיהֶם לֹא הִמִּית פִּי כְּפָתוֹב בְּתוֹרָה בְּסֵפֶר מִשָּׁה אֲשֶׁר צָנָה ה' לְאמֹר לֹא יָמוּתוּ אָבוֹת עַל בָּנִים וּבָנִים לֹא יָמוּתוּ עַל אָבוֹת פִּי אִישׁ בְּחֻטְאוֹ יָמוּתוּ". מעבר לדין המורדים במלכות, המלך דורש את הכתוב "בספר משה" דהיינו פשט התורה שבכתב הפונה אל המלך - אותן דרשות שדרשו "מלכי ישראל הצדיקים כבינתם הרחבה", כדברי הרב קוק זצ"ל - לעומת "תורת משה" שהוא ביטוי המכוון ל"פלפולה של תורה" שהן דרשות ממידות שהתורה נדרשת בהן<sup>23</sup>.

## משא הארון בעגלה

דוד הורה לשאת את הארון בעגלה בעת שהביא אותו מבית שמש<sup>24</sup>, למרות ציווי מפורש "בכתף ישאו". על פי הסבר הנצי"ב<sup>25</sup>, הוראת דוד נובעת מהדרשה "כי עבודת הקדש עליהם בכתף יסעו"; "עליהם" - הלויים - בכתף ישאו, אבל כהנים או ישראלים יסעו בעגלה.

<sup>19</sup> דברים כא, כב.

<sup>20</sup> שם כד, טז.

<sup>21</sup> מכות פ"א מ"י.

<sup>22</sup> ב כה, ד.

<sup>23</sup> הרחב דבר, דברים כד, טז.

<sup>24</sup> שמואל ב, ו.

<sup>25</sup> עמק הנצי"ב, נשא, פמ"ו, ד"ה 'כא'.



בגמרא<sup>26</sup> תלה רבא את טעותו של דוד בפסוק "זמירות היו לי חקיך"<sup>27</sup>. הדרשה הנכונה היא: 'עליהם' דווקא, ובנוסף 'בכתף יסעו'. לכן אמר דוד: "כי למבראשונה... לא דרשנוהו כמשפטי"<sup>28</sup>. אפשרות נוספת היא (למ"ד שעוזא ואחיו בני עמינדב היו לויים) שדוד חשב שדווקא בני קהת ישאו בכתף ולויים אחרים יכולים לשאת בעגלה.

לפי דברי הרב משה לייב שחור<sup>29</sup> ניתן להסביר את הבנת דוד במספר אופנים:

1. אפשרות אחת היא שבזמן שדוד העלה את הארון לירושלים לא היו הלוחות בארון שכן חז"ל מוסרים<sup>30</sup> ששאל חטף אותן מידי הפלשתים (מובא גם ברש"י). דוד סבר שדין המשא בכתף לא חל כאשר אין לוחות בארון. הרב שחור מביא מקורות המורים שהארון נועד ללוחות והם הנותנים לו את מעמדו, כמו למשל הביטוי: "מה ארון שלא נעשה לא לשכר ולא להפסד אלא לשברי לוחות שבו"<sup>31</sup> ומיישב בזה מדוע לא עשו ארון בבית שני ועוד. אין זו דרשת פסוק אלא תפיסה עקרונית והלכתית של מהות הארון.
2. אפשרות נוספת היא שבזמן המלחמה נשברו בדי הארון ורק בימי שלמה כשנבנה הבית "ויאריכו הבדים"<sup>32</sup> כלומר, נעשו חדשים ארוכים מהמקוריים בגלל גודל קדש הקדשים<sup>33</sup>. דוד דרש "והבאת את הבדים בטבעות... לשאת את הארון בהם" - בזמן שיש בדים יש משא בכתף, בזמן שאין בדים אין משא בכתף. לאחר שהובררה טעותו הוא הורה לשאת את הארון בכתף: "וַיִּשְׂאוּ בְנֵי הַלְוִיִּם אֶת אֲרוֹן הָאֱלֹהִים כַּאֲשֶׁר צִוָּה מֹנְשֶׁה כְּדָבָר ה' בְּכַתְּפָם בְּמִטּוֹת עֲלֵיהֶם"<sup>34</sup>. מדוע מוטות ולא בדים? משום שלא היו אז בדים כלל.
3. אפשרות שלישית היא שדוד הורה לשאת את הארון בכתף, אלא שהכתפים ישבו בעגלה. גם כאן לא מובאת דרשה אלא תפיסה הלכתית: האיסור לשאת את הארון בעגלה אינו מונע מהגלגלים להיות תחליף להליכת הרגליים אלא מחייב הנחת הבדים על הכתף בלבד.

לעני"ד יש להציע את הפירוש הבא:

משה חילק את שש העגלות למשפחות הלויים, שתי עגלות לבני גרשון וארבע לבני מררי<sup>35</sup>:  
"את שתי העגלות ואת ארבעת הבקר נתן לבני גרשון כפי עבודתם ואת ארבע העגלות ואת

<sup>26</sup> סוטה לה ע"א.

<sup>27</sup> תהלים קיט, נד.

<sup>28</sup> דברי הימים א טו, יג.

<sup>29</sup> אבני שהם, במדבר ז, ט.

<sup>30</sup> מדרש שמואל יא, א; מדרש תהילים ז; ילקוט שמעוני שמואל א.

<sup>31</sup> ספרי עקב, לח.

<sup>32</sup> דברי הימים ב ה, ט.

<sup>33</sup> בגדי כהונה עמודים שפ-שפא.

<sup>34</sup> דברי הימים א טו, טו.

<sup>35</sup> במדבר ז, ז.

שמנת הבקר נתן לבני מררי כפי עבודתם **ביד איתמר בן אהרן הכהן**". מדוע נזכר כאן איתמר בן אהרן הכהן? איתמר הוא האחראי על בני גרשון<sup>36</sup> ומררי<sup>37</sup> ואילו אלעזר קשור לבני קהתים<sup>38</sup>. בימי דוד היה הכהן הגדול מזרע עלי, בני איתמר, ודוד חשב שהאיסור לשאת בעגלה קשור לכהונת בני אלעזר דווקא. את טעותו אפשר להסביר בכך שמאז קללת עלי נגזר דינם של בני איתמר לעזוב את הכהונה הגדולה, והדבר התעכב והתגלה כאשר צדוק - מזרע אלעזר - היה לכהן גדול.

## הריגת יואב בן צרויה

הנצי"ב מפרש<sup>39</sup> שהמלך קורא את התורה קריאה שניה, "משנה תורה", והריגת רוצחים ע"י המלך נדרש ע"י שלמה מפסוק שהסנהדרין דרשה באופן שונה: "כי יזיד איש על רעהו להרגו בערמה מעם מזבחי תקחנו למות"<sup>40</sup>. חז"ל מפרשים שכהן שרצח במזיד, בערמה, על פי עדים והתראה, לא יעבוד וירד מהמזבח, אבל המלך דרש: "בערמה" - בהתחכמות, **כשאינן עדים והתראה**, והמלך הוא שדן אותו - "מעם מזבחי תקחנו למות", דהיינו, אפילו אם הרוצח יאחז בגגו של המזבח וירצה להנצל מדין המלך ייקחנו משם ויהרגו, בניגוד למורד במלכות שהמזבח קולט ומציל אותו. יואב חשב ששלמה רוצה להרגו על מרד אדניה ולכן חשב שהמזבח יציל אותו<sup>41</sup>, אך שלמה הסביר שהוא מורה להרוג אותו בגלל רצח אבנר בן נר ועמשא בן יתר ובמקרה כזה אין המזבח קולט ומציל את הרוצח.

## יום הכיפורים בחנוכת המקדש

חנוכת המקדש ארכה שבועיים ויום הכיפורים חל בתוכם. שלמה פסק שיש להמשיך בשמחה ולאכול ולשתות גם ביום הכיפורים. הגמרא<sup>42</sup> מסבירה את החידוש שבחנוכה זו:

"א"ר פרנך א"ר יוחנן: אותה שנה לא עשו ישראל את יום הכפורים והיו דואגים ואומרים: שמא נתחייבו שונאיהן של ישראל כלייה. יצתה בת קול ואמרה להם: כולכם מזומנין לחיי העולם הבא. מאי דרוש? אמרו קל וחומר; ומה משכן שאין

<sup>36</sup> שם ד, כח.

<sup>37</sup> שם, לג.

<sup>38</sup> שם ג, לב; ד, טו.

<sup>39</sup> העמק דבר, שמות כא יב.

<sup>40</sup> שמות כא, יד.

<sup>41</sup> מלכים א ב, כח.

<sup>42</sup> מועד קטן ט ע"א.

קדושתו קדושת עולם וקרבת יחיד דוחה שבת דאיסור סקילה מקדש דקדושתו קדושת עולם וקרבת צבור ויום הכפורים דענוש כרת לא כל שכן".

סוגיה זו היא, במידה רבה, המשך הסוגיה בדבר משא העגלות את המשכן שכן שני הדברים קשורים למתנת הנשיאים בחנוכת המשכן. הנשיאים הביאו מתנות שהיה בהן חידוש שהיתה לו השפעה לדורות: העגלות והקרבת שהוקרב בשבת (נשיא אפרים, ביום השביעי). הק"ו שנדרש והביא להתיר את יום הכיפורים לא היה פשוט: "התם צורך גבוה הכא צורך הדיוט"; במשכן הוקרב קרבן בשבת לצורך גבוה אבל במקדש ההיתר היה לצורך אכילת בני אדם. מכל מקום הק"ו נדרש וזהו עוד חידוש של המלך.

### דחיית הפסח

חזקיהו איחר בחדש את הפסח בגלל טומאה שלא אפשרה את קיומו בזמנו<sup>43</sup>. בפסוקים עצמם יש בקורת על הפסח שנעשה באותה שנה אך לא ברור כלפי מי מופנית הביקורת<sup>44</sup>.

ישנן שתי שיטות מרכזיות בחז"ל<sup>45</sup> כיצד ערך חזקיהו פסח שבעת ימים חודש אחר התאריך המקורי: שיטה ראשונה היא שעבר את השנה וגרם שניסן יחול חודש מאוחר יותר. לשיטה זו הביקורת עוסקת בלגיטימיות העיבור (מתי עיבר את אדר או שעבר את ניסן), אבל שיטת ר' יהודה היא שחזקיהו עישה (חייב) את ישראל לעשות פסח שני ביד באייר והביקורת עליו היא משום שלא עושים פסח שני לציבור. הקושי על פירוש זה הוא מדוע עשה חזקיהו פסח שבעת ימים, הלא פסח שני חל רק יום אחד? המפרשים מסבירים, ששבעת הימים לא היו חלק מחג הפסח אלא חגיגות הקמת המקדש. ה'משך חכמה' מחדש כי חזקיהו דרש: "וּבַחֲדָשׁ הָרִאשׁוֹן בְּאֶרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֲדָשׁ פֶּסַח לְה'. וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֲדָשׁ הַזֶּה חָג שִׁבְעַת יָמִים מִצּוֹת יִאָכְל" <sup>46</sup> שחג שבעת ימים אינו בחודש הראשון דווקא, אלא בחדש הזה - החדש בו נשחט הפסח, ואם נשחט באייר גם שבעת הימים יהיו באייר למשל: כאשר בית המקדש אינו קיים בניסן או כשאין אפשרות לשחוט. הדרשה מן המילה "הזה" מדויקת, לדעת ה'משך חכמה', משום שהנוסח כאן שונה מהנאמר בחגי תשרי בהם אין תלות בין החגים וכולם קבועים בזמנם<sup>47</sup>.

<sup>43</sup> דברי הימים ב, ל, ב-ג.

<sup>44</sup> שם, יז-יח.

<sup>45</sup> סנהדרין יב ע"א, ירושלמי פסחים פ"ט ה"א. תוספתא פסחים פ"ח ה"ב.

<sup>46</sup> במדבר כח, טז.

<sup>47</sup> משך חכמה, שם.

## מלכות מקימה תורה

יאשיהו הורה לערוך שיפוצים במקדש ובמהלך השיפוצים התגלה ספר תורה. על פי מסורת חז"ל<sup>48</sup>, נפתח הספר במילים "יולך ה' אותך ואת מלכך אשר תקים עליך בגויים"<sup>49</sup>. הדברים היו נראים כמכוונים אל יאשיהו ואכן, חולדה הנביאה אישרה זאת. חז"ל מוסרים<sup>50</sup> כי יאשיהו קישר בין הפסוק "מלכך אשר תקים עליך" לפסוק אחר בתחילת הפרשה: "ארור אשר לא יקים את התורה הזאת"<sup>51</sup>. לעומת זאת, במדרש הגדול על דברים נאמר<sup>52</sup>:

"ועל דבר זה קרע יאשיהו המלך את בגדיו בשעה שמצא חלקיהו הכהן את ספר העזרה מצאו נגלל על פיסוק זה: 'ארור אשר לא יקום' (אולי צ"ל יקים) דאמר רב הונא ורב יהודה בשם שמואל: על הדבר הזה קרע יאשיהו את בגדיו ואמר עלינו להקים".

אם כן, לפנינו מדרשים סותרים: איזה פסוק נגלה ליאשיהו? על פי הגמרא ביומא נגלה לו הפסוק "יולך ה' אותך ואת מלכך אשר תקים עליך" ואילו לפי מדרש הגדול נגלה לו הפסוק "ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת". מהמשך לשון מדרש הגדול נראה שגם הפסוק "מלכך אשר תקים עליך" היה לנגד עיניו: "ומי גנזו (לארון הקדש, א.ש.)? יאשיהו מלך יהודה. ועל מה גנזו? מצא כתוב בתורה: "יולך ה' אותך ואת מלכך", פיקד ללויים וגנזוהו".

המרחק בין הפסוקים אינו גדול (31 פסוקים) ויתכן שהיו כתובים על יריעה אחת. לכן נראה שאת שני הפסוקים ראה יאשיהו. אם נכונים הדברים הרי שיאשיהו חיפש את המילה המנחה שתאיר את עיניו. מתוך התבוננות בספר שלפניו הבין שצמד המילים "תקים" ו"יקים" הם הפתרון למצבו ומצב העם: העם אמנם יגלה, אך עליו, על המלך, להקים את התורה: לכרות ברית, לבער ע"ז, לעשות פסח גדול שלא היה כמוהו, לגנוז את הארון ולהתחיל תקופה של לימוד תורה שבע"פ. הרמב"ן מביא את ההסברים השונים לפסוק הראשון, אבל הרעיון הוא ש"הקמת" התורה הוא מפעל המתאים למלך, כמו שחזקיה העמיד תאורה בכל בתי המדרש וגרם שמדן ועד באר שבע ידעו הלכות טהרה<sup>53</sup>.

<sup>48</sup> יומא נב ע"ב.

<sup>49</sup> דברים כח, לו.

<sup>50</sup> ירושלמי סוטה פ"ז ה"ד.

<sup>51</sup> דברים כז, כו.

<sup>52</sup> הוצאת מוסד הרב קוק עמי תרח.

<sup>53</sup> סנהדרין צד ע"ב.

## בקר בקרבן פסח

קרבן פסח בא מן הצאן, אך בדברים<sup>54</sup> נאמר: 'וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר'. חז"ל תירצו<sup>55</sup> שכאשר אבד הצאן שהוקדש לפסח ונמצא אחרי שהוקרבו אחרים, ישמשו הראשונים כשלמים הבאים אף מן הבקר. משך חכמה<sup>56</sup> מסביר שאחר שנפתח ספר התורה שנמצא בעזרה בחומש דברים, יאשיהו למד שאע"פ שמבחינה הלכתית הפסח בא מן הצאן ונצלה, מבחינת המלכות החפצה ליצור בפסח ברית בין קהל ישראל לה', יש חובה לדאוג לצאן ובקר ולבשלם<sup>57</sup>: "ויצו המלך... עשו פסח... ככתוב על ספר הברית הזוה". אכן יאשיהו דאג למימון בהמות רבות לצורך פסח ש"לא היה כמוהו". חידושו של המשך חכמה הוא שמבחינת המלכות זהו חלק אורגני מהפסח ולכן הם שווים בפסוק. גם כאן, כמו בהדגשת הנצי"ב על הפסוק "לא יומתו", נאמר "וירם יאשיהו לבני העם צאן כבשים ובני עזים הכל לפסחים... ובקר שלשת אלפים... וישחטו הפסח... **ככתוב בספר משה** וכן לבקר... ויבשלו הפסח באש והקדשים בשלו בסירות ובדודים". יאשיהו נצמד לספר דברים שם מופיע הבקר והפועל ב.ש.ל (לכן גם הפסח עצמו מתואר כ"בושל באש").

## וחרב לא תעבור בארצכם

יאשיהו אף סירב לאפשר מעבר לפרעה נכה בארץ ישראל למלחמתו בצפון, מפני שרצה להתרחק ממציאות של ע"ז בארץ ישראל. הוא דרש: אם "נתתי שלום בארץ" מה התוספת "וחרב לא תעבור בארצכם"? אלא שאפילו חרב של שלום לא תעבור. ירמיהו אמנם התנגד לכך משום שסבר שמצבו הרוחני של העם אינו מתאים להגדרה "בחקתי תלכו", אבל עצם דרשתו של יאשיהו שרירה וקיימת.

## שינוי הכתב

על פי הגמרא בסנהדרין עזרא שינה את הכתב מכתב עברי עתיק "כתב ליבונאה" לכתב האשורי על סמך דרשת הפסוק "והיה כשבתו על כסא ממלכתו וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר מלפני הכהנים הלויים". "משנה" נדרש במשמעות שינוי; כתב העתידי להשתנות. משמעות השינוי היא פתיחת השורות של לומדי התורה בעזרת כתב שניתן ללמד בקלות לרבים. דרשה זאת, בנוסף לתקנות נוספות של עזרא, גרמו להרחבת התורה בישראל.

<sup>54</sup> טז, ב.

<sup>55</sup> זבחים ע"ב.

<sup>56</sup> דברים טז, ב.

<sup>57</sup> מלכים ב כג, כא.

ר' מאיר שמחה והרב קוק עומדים על משמעות ההחלטה; לפי המשך חכמה<sup>58</sup> עזרא ידע שהרחבת השורות תגרום ללומדים שאינם ראויים לדרוש בתורה שלא כדין כפי שאכן קרה עם הצדוקים והבייתוסים, אך עזרא "שפט ברוח קדשו" שהרווח גדול מהנוק ושינה את הכתב.

הרב קוק<sup>59</sup> מציג צד הפוך: הכתב העברי העתיק, בגלל היותו קשה ומלופף, היה כתב "העתידי להשתנות"; טלטולי הגלות יגרמו לשינויים בצורת האותיות ואיבוד "כל הונה של תורה". לכן בא עזרא וקבע את הכתב בעל האותיות האשוריות, שאותיותיו מאושרות ומבוררות. לפי דברי הרב זצ"ל נראה שהמלך כותב מחדש את התורה, שהיא, בטרם השינוי, כתב העתידי להשתנות, כתב רעוע.

## תליית בני שאול

דוד נתן לגבעונים שבעה מבני שאול לתלייה והם נשארו תלויים כך כחצי שנה עד רדת הגשם. בכך עבר, לכאורה, על שני ציוויים הכתובים במפורש: "לא תלין נבלתו על העץ" ו-"לא יומתו אבות על בנים" כפי שהובא לעיל והגמרא מבארת שאכן דוד נהג שלא כתורה מפני חילול השם<sup>60</sup>.

לענין דוד דרש את פשוטו של מקרא; הפסוקים מדגישים שאין לתלות ואין להמית בנים על אבות **כאשר החוטא וחטאו לפנינו**: "כי יהיה באיש חטא משפט מות והומת, ותלית אותו על עץ לא תלין נבלתו" - אין להלין נבלתו על עץ - "כי קללת אלוקים תלוי" כלומר התליה לא רק מבזה את החוטא, אלא גם יכולה להזכיר לכל שלחטא יש מקום בעולם ואסור להנציח חטא. בבני שאול לא היה "חטא משפט מות" אלא קפיידא על מעשה אבותיהם ולכן תלייתם לא מנציחה חטא. הציווי השני מדגיש "לא יומתו... איש בחטאו יומתו" לאמור: אל תמית את הבן כשהאב, החוטא, קיים וצריך להישפט על חטאו, כמו אמציה שהרג את המורדים עצמם. שאול היה נקי מחטאיו - "מחר אתה ובניך עמי"<sup>61</sup> ונותר רק רושם החטא מול הגבעונים אותו נדרש דוד לתקן<sup>62</sup>.

לסיום פרק זה אביא הלכה שהתחדשה ממלך אך לא מצאתי את הפסוק בתורה אותו דרש המלך. יאשיהו לחם בעבודה זרה מלחמת חורמה, עקר משורש עובדי ע"ז מתקופות

<sup>58</sup> דברים לא, ט.

<sup>59</sup> הקדמה לעין אי"ה.

<sup>60</sup> יבמות עט ע"א.

<sup>61</sup> שמואל א כח, יט.

<sup>62</sup> שמעתי מהרב יעקב אריאל שליט"א ומהרב יגאל אריאל שליט"א, שבני שאול שנמסרו לתליה היו, כנראה, מעורבים במעשי שאול ממש. ניתן לדייק זאת מלשון הגמרא: "מה טיבן של אלו? בני מלכים! מה עשו? פשטו ידיהם בגרים גרורים" - דהיינו בני שאול עצמם פשטו ידיהם ולא האומה פשטה באמצעותם. לדברי הרב יעקב אריאל, השילוב בין הקביעה ששאול לא נספד כהלכה ובין ההתחשבות בטענת הגבעונים כלפיו הם שני צדדים שונים אצל שאול: על מה שראוי לו לקבל הערכה - יקבל, ועל מה שיש לבקר אותו - יבוקר.

קדומות, הוציא את עצמות כהני הבעל מקברם וזרק אותם. המשנה במנחות<sup>63</sup> לומדת ממנו פסול עובדי ע"ז לשמש במקדש:

"הכהנים ששמשו בבית חוניו, לא ישמשו במקדש בירושלים, אין צריך לומר לדבר אחר, שנאמר (מלכים ב כג, ט), 'אך לא יעלו כהני הבמות אל מזבח ה' בירושלים כי אם אכלו מצות בתוך אחיהם', הרי הם כבעלי מומין, חולקין ואוכלין, אבל לא מקריבין".

## סיכום

א. על פי דברי הר"ן, ר' מאיר שמחה מדווינסק והרב הרצוג נראה שלמלך ישראל אין נגיעה כלל לעניינים שבין אדם למקום. מדברי הרב קוק זצ"ל נראה שהוא קשור לכל חלקי התורה, כולל בין אדם למקום. בעניין שבע מצוות בני נח ראינו שחלוקת הדעות: ר' מאיר שמחה שולל, הרב הרצוג מסתפק שמא יש לו יכולת לפעול בהם, והרב מילר מראה שהוא דן בהן.

ב. המלכים הצדיקים עסקו בדיוקי מקראות ועל פיהם הנהיגו את מלכותם. הדברים תואמים את גישת הרב קוק שכתבת משנה התורה על ידי מלך ישראל היוותה מקור לפעולתו ולא רק בלם. המלך עוסק אף בדברים שבין אדם למקום בעלי משמעות ציבורית כמו משא ארון ברית ה', פסח שני וכתב התורה. גם בנושאים שבין אדם לחברו בהם הוא אמור להפעיל שיקול דעת אנושי, כמו הריגת רוצחים, הוא נזקק לתורה ומדקדק באותיותיה.

---

<sup>63</sup> פייג מ"י.





# ייחוסו של דוד המלך

## ר' איל פישר

### קריאת כיוון

בפרשיות העוסקות בפסולי חיתון התורה מגבילה שני עמים - עמון ומואב - בצורה גמורה ומוחלטת מלהצטרף לעם ישראל<sup>1</sup>:

"לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה' גם דור עשירי לא יבוא להם בקהל ה' עד עולם".

לאיסור זה נותנת התורה שתי סיבות:

1. "על דבר אשר לא קידמו אתכם בלחם ובמים בדרך בצאתכם ממצרים".

2. "ואשר שכר עליך את בלעם בן בעור מפתור ארם נהרים לקללך".

במאמר זה ננסה להבין את ההגדרה ההלכתית של איסור זה, וכן את דרכיה וטעמיה. בנוסף ננסה להבין כיצד השפיע איסור זה על בניין האומה הישראלית.

### תולדות העמים עמון ומואב

לוט, בן הרן, אחיו של אברהם אבינו, מתלווה לאברהם בשליחות האלוהית אל ארץ ישראל. עם חזרתם ממצרים אליה ירדו בגלל הרעב, מתפתח ריב בין רועי לוט לרועי אברהם והם נפרדים זה מזה. לוט קובע את מקום מושבו בסדום, מקום בו המערכת השלטונית אוסרת הכנסת אורחים ועשיית חסד ובעצם ממסדת את המידות המושחתות במחוקים המחייבים את כלל האזרחים. פעמיים ניצל לוט בזכות אברהם אבינו: כאשר מגיע שליח לאברהם ומודיע לו שלוט נתפס בשבי אברהם יוצא למלחמה כדי להצילו, וכאשר מגיעים מלאכים להודיע לאברהם שנגזר על סדום להיחרב, הוא נחלץ להתפלל עליה אך תפילתו אינה מספיקה והוא מציל את לוט בלבד<sup>2</sup>:

"ויהי בשחת אלוהים את ערי הכיכר, ויזכור אלוהים את אברהם וישלח את לוט

מתוך ההפכה בהפוך את הערים אשר ישב בהן לוט".

לוט, אבי האומות עמון ומואב, לא ניצל לבדו; שתי בנותיו ניצלות עימו מתוך ההפכה, ויחדיו הם מגיעים למערה ומבינים שהעולם נחרב. פירוש 'עץ יוסף' על מדרש רבה<sup>3</sup> אומר

<sup>1</sup> דברים כג, ד-ה.

<sup>2</sup> בראשית יט, כט.

<sup>3</sup> וירא פנ"א, ז.

שבנות לוט ניצלו בזכות דוד שעתיד לצאת מהן. שתי בנות אלו מחליטות שזו שעת דחק, ואף על פי שגם אומות העולם היו גדורות מעריות בעת ההיא, הן משקות את אביהן יין ומחיות את העולם מחדש על ידי זרע אביהן.

האחות הבכורה החלה וקראה לבנה מואב, והאחות הצעירה יותר קראה לבנה עמון. השם 'מואב' מקבל בחז"ל התייחסויות הפוכות: יש שדרשו אותו לגנאי ולחוסר צניעות באשר הבת הבכורה מפרסמת שבנה נולד מאביה, ויש שדרשו אותו לשבח ומבארים שכוונתה לקבע את ייחוסה לאברהם אבינו ולהכיר לו תודה על שהציל את אביה<sup>4</sup>:

"אמר ר' יהודה בר ר' סימון ר' חנין בשם ר' יוחנן בנותיו של לוט הולכות לעבור עברה ונתפקדו, באיזה זכות? בזכות מואב, מי – אב שנאמר באברהם: 'כי אב המון גוים נתתיך'".

'עץ יוסף' מבאר שלא הוכרע אם המקרא נדרש לשבח או לגנאי, עד ליום בו היה צריך להכריע בעניין ייחוסו של דוד המלך.

בניגוד ליחס חז"ל לבנות לוט, היחס ללוט נוקב יותר<sup>5</sup>:

"דרש רבא: מאי דכתיב (משלי יח, יט) 'אח נפשע מקירת עוז ומדינים כבריך ארמון?' 'אח נפשע מקרית עוז' זה לוט שפירש מאברהם, 'ומדינים כבריך ארמון' שהטיל מדינים כבריחין וארמון (דברים כג, ד) לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה'".

כלומר, כתוצאה מפרישת לוט מאברהם בא על שתי בנותיו וגרם להיפרדות עמון ומואב עד עולם.

"ואויל שפתים ילבט' (משלי י, ח) זה לוט שהיה אויל בשפתיו שהיה צריך לומר לבנותיו, דבר שלקה בו העולם אנו באים לעשות! אלא 'ילבט'. מה גרם לו ילבט? הביא עליו לבטי לבטים, מה להלן לא יבוא טמא לכל דבר, אף כאן 'לא יבוא עמוני מואבי בקהל ה'".<sup>6</sup>

מפרש 'עץ יוסף', שחטא בשפתיו שלא הוכיח את בנותיו וזו הסיבה שנכשל והתרחק מקהל ה'.

"לתאווה יבקש נפרד בכל תושיה יתגלע' (משלי יח, א). 'לתאווה יבקש נפרד' זה לוט, 'ובכל תושיה יתגלע' נתגלה **קלונו** בבתי כנסיות ובבתי מדרשות דתנן: עמוני ומואבי אסורין ואיסורן איסור עולם"<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> בראשית רבה פנ"א, יא.

<sup>5</sup> נזיר כג ע"א.

<sup>6</sup> בראשית רבה וירא פנ"ב, ג.

<sup>7</sup> נזיר שם.

**בבניין העמים עמון ומואב** **אנו רואים התייחסות שונה לציר הזכרי לעומת הציר הנקבי.** שוני זה ישפיע לבסוף על פסיקת ההלכה בנוגע לעם זה ויצור הבחנה בין פועל הזכרים לבין פועל הנקבות.

### **המפגש בין ישראל למואב**

עם ישראל בעליתו ממצרים שולח מלאכים מקדש אל מלך אדום ומבקש לקצר את דרך המסע לארץ ישראל על ידי מעבר בארצו. אדום מסרב בתקיפות ועם ישראל נאלץ להקיף את ארצו. לא מצינו פנייה דומה למואב שארצם צמודה לאדום, אך כדי להגיע לנחל ארנון בגבול מואב והאמורי היו ישראל צריכים לעבור בארץ מואב או להקיפה. רש"י<sup>8</sup> משלים את הפרטים בעניין זה:

"...ארנון שהוא גבול מואב, ושם חנו ישראל ולא באו לגבול מואב, כי ארנון גבול מואב והם לא נתנו להם רשות לעבור בארצם, ואף על פי שלא פירשה משה, פירשה יפתח".

רש"י מתבסס על פסוק מהנביא<sup>9</sup>:

"וישלח ישראל מלאכים אל מלך אדום לאמור אעברה נא בארצך ולא שמע מלך אדום, וגם אל מלך מואב שלח ולא אבה...".

רמז נוסף לעניין זה בתורה<sup>10</sup>:

"אוכל בכסף תשברני ואכלתי, ומים בכסף תיתן לי ושתיתי רק אעברה ברגלי. כאשר עשו לי בני עשו היושבים בשעיר והמואבים היושבים בער...".

מובן שגם מואב לא נתנו רשות לעבור בארצם.

המפגש עם עמים אלו מתואר שוב בספר שופטים<sup>11</sup>:

"וישלח ישראל מלאכים אל מלך אדום לאמור אעברה נא בארצך ולא שמע מלך אדום, וגם אל מלך מואב שלח ולא אבה...".

<sup>8</sup> במדבר כא, יג.

<sup>9</sup> שופטים יא, יז.

<sup>10</sup> דברים ב, כח – כט.

<sup>11</sup> יא, יז.

## ציווי התורה ביחס למואב

"ונעבור את אחינו בני עשיו היושבים בשעיר... ונפן ונעבור דרך מדבר מואב. ויאמר ה' אלי אל תצר את מואב ואל תתגר במלחמה כי לא אתן לך מארצו ירושה כי לבני לוט נתתי את ער ירושה"<sup>12</sup>.

רש"י מעיר על הגבלה זו:

"לא אסר להם על מואב אלא מלחמה אבל מיראים היו אותם ונראים להם כשהם מזויינים לפיכך כתיב (במדבר כב, ג) 'ויגר מואב מפני העם' שהיו שוללים ובוזזים אותם אבל בבני עמון נאמר 'ולא תתגר במ' שום גירוי, בשכר צניעות אמם שלא פרסמה על אביה כמו שעשתה הבכירה שקראה שם בנה מואב".

שפתי חכמים מוסיף שהשם 'מואב', הוא לשון פריצות. צניעות האימהות שהן שורש האומה, לפי פירוש זה, קובעת את היחס לאומה בכללה.

## מעמד העמים נוכח היחס שהתקבל מהם

מעשיו מתקבל יחס של מלחמה וממואב היחס הראשון הוא התעלמות - כפיות טובה שהיא תכונה מאוסה לאחר שמואב מבחין בניצחונות ישראל הוא מחליט לעשות שלום עם מדין ולשכור את בלעם על מנת לקלל אותם. התורה מתייחסת לכך בחריפות<sup>13</sup>:

"לא יבוא ממזר בקהל ה'... לא יבוא עמוני ומואבי... עד עולם... על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים בדרך... ואשר שכר עליך את בלעם... לקללך... לא תתעב אדומי כי אחיך הוא".

המפרשים עמלו להבין הוראה זו למעשה. החקירה מתמקדת בניסיון להבין אל מי בדיוק מכוון איסור זה, לאור הסיבות שהתורה נתנה, מה ההוראה לגבי איש או אישה המגיעים להתגייר מעמים אלו.

מתברר ששאלה זו לא נפתרה במשך שנים רבות וההלכה לא נפסקה בצורה ברורה. כנראה שנושא זה לא עלה לדיון בבתי המדרש משום שלא היתה מציאות שדרשה זאת.

<sup>12</sup> דברים ב, ח – ט.

<sup>13</sup> דברים כג, ג – ו, ח.

## השתלשלות פסיקת ההלכה

במגילת רות מסופר בהרחבה על פועלה ותכונותיה של רות המואביה ועל רצונה להדבק בעם ישראל ולהתגייר. בועז, קרוב משפחה של אלימלך, חמיה של רות, מבחין בשתי תכונות בולטות אצל רות: חסד וצניעות. בועז נשמר ומדגיש שיש גואל קרוב ממנו.

### היתר נשות מואב ועמון

באותה עת טרם נפסק אם איסור התורה על ביאת עמון ומואב בקהל כולל גם נשים. במסכת כתובות<sup>14</sup> מתואר שבועז כינס עשרה חכמים על מנת להכריע בנושא. פלוני אלמוני – הגואל הקרוב יותר – הסתפק בהלכה זו, לא רצה שעל זרעו יהיה פסול וסירב לישא את רות. בועז נושא אותה בזקנותו ומהם נולד עובד, סבו של דוד המלך.

נכדה של רות, ישי, אביו של דוד, הסתפק גם הוא לגבי הלכה זו – דבר שגרם לו לפרוש מאשתו לתקופה ארוכה מחשש שהוא פסול קהל. דוד המלך נולד לאחר פרישה ארוכה זו ולכן נחשד כממזר ואחיו דחו אותו (החיד"א, יוסף תהילות, בשם תורת קדמון. הרמ"ע ז"ל בספר עשרה מאמרות מסביר למה רצה ישי לבוא על שפחתו).

### שמואל הנביא פוסק הלכה בהמלכת דוד

שמואל נשלח בנבואה למצוא בבני ישי את המלך החדש. לאחר בירור נמשח דוד למלך. במעשה זה שמואל פוסק הלכה למעשה שדוד ראוי לבוא בקהל ושני החששות מתנקים, חשש הממזרות על דוד וכן כשרות זרע ישי. כאשר מחפש שאול מנגן שיטיב את הרגשתו מגיע דוד לארמון המלך ומתמנה לנושא כליו של שאול.

מלחמה מתפתחת מול הפלישתים ודוד נשלח על ידי אביו להביא אוכל לאחיו שבשדה הקרב. בהגיעו לשדה הקרב מבין דוד את המבוכה המתמשכת ארבעים יום מול גוליית ושומע את התמורה שהוצעה למי שיצליח לנצח את גוליית; הזכות לישא את בת שאול. דוד מציע להלחם בגוליית בשם כל ישראל. לאחר שהוא משכנע את שאול בדבר יכולתו לעמוד במשימה שתכריע את המלחמה, שאול מסכים ודוד יוצא לקראת גוליית.

---

<sup>14</sup> ז ע"ב.

חז"ל מתארים כיצד השתתפותו של דוד במלחמה עוררה מחדש את הדיון בכשרותו לבוא בקהל. נציג תחילה את נוסח הילקוט שמעוני<sup>15</sup>:

"וכראות שאול את דוד יוצא לקראת הפלישתי אמר וגו' בן מי זה הנער? ולא ידע ליה?!, והא כתיב 'ויאהבהו מאד ויהי לו נושא כלים'. אאבוה קא משאיל ליה.

ולא ידע ליה?! והא כתיב 'והאיש בימי שאול בא באנשים' ואמר רב ואי תימא ר' אבהו, זה ישי אבי דוד שיצא באוכלוסא ונכנס באוכלוסא. הכי אמר שאול: אי מפרץ קאתי אי מזרח קאתי. אי מפרץ קאתי מלכא להוי, שהמלך פורץ לעשות לו דרך, אי מזרח קאתי חשיבא בעלמא הוי. ומאי טעמא קא משאיל עליה? דכתיב 'וילבש שאול את דוד מדיו כמדתו' ובשאול כתיב 'משכמו ומעלה גבוה מכל העם'. אמר ליה דואג: עד שאתה משאיל עליו אם הגון למלכות אם לאו, שאל עליו אם ראוי לבוא בקהל. מאי טעמא? דקאתי מרות המואביה. אמר לו אבנר: תנינא עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית'.

אלא מעתה ממזר ולא ממזרת! ממזר כתיב [מוס זר]. מצרי ולא מצרית! שאני הכא דדריש טעמא דקרא 'על דבר אשר לא קדמו' - דרכו של איש לקדם ואין דרכה של אישה לקדם. היה להם לקדם אנשים לקראת אנשים ונשים לקראת נשים!

אישתיק. מיד: 'ויאמר המלך שאל אתה בן מי זה העלם'.

התם קרי ליה נער והכא קרי ליה עלם! הכי קאמר ליה: הלכה נתעלמה ממך. צא ושאל עליה בבית המדרש. שאל. אמרו לו: 'עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית'.

מקשי להו הני קשיותא. אשתיקו. בעי לאכרוזי עליה. מיד 'ועמשא בן איש ושמו יתרא הישראלי' וכתוב 'הישמעאלי'. אמר רבא: מלמד שחגר חרבו כישמעאלי ואמר: כל מי שאינו שומע הלכה זו ידקר בחרב, כך **מקובלני** מבית דינו של שמואל הרמתי, עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית...".

בהמשך המדרש<sup>16</sup> מתוארת הפגישה בין אבנר לשמואל בבית דינו:

"כיון שבא אבנר אצל שמואל אמר לו: הדא מנא לך? לא משל דואג היא? מין הוא ואינו יוצא בשלום מן העולם. להוציאך חלק אי אפשר, אלא 'כל כבודה בת מלך פנימה'. לאיש יש לו ליתן שכר ולא לאשה שנאמר: 'ואשר שכר עליך את בלעם בן בעור'".

<sup>15</sup> רמז קכז.

<sup>16</sup> רמז קכח.

ברות רבה<sup>17</sup> כתוב שהלכה זו נשתכחה מאבנר לשעה.

בבבלי<sup>18</sup> מובא שנחלקו תנאים על טעם היתר הנשים :

”כתנאי : עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית דברי רבי יהודה.

רבי שמעון אומר : 'על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים' - דרכו של איש לקדם עוברי אורח בלחם ובמים, ואין דרכה של אשה לקדם עוברי אורח בלחם ובמים”.

מבאר רש”י :

”דאיכא דנפקא ליה מעמוני ואיכא דנפקא ליה מעל דבר”<sup>19</sup>.

כאשר הדיון הגיע לנקודה גורלית בה רצו להכריז שדוד פסול לבוא בקהל, נשלפה חרב בבית המדרש, אך לא מובן מה הוסיף עמשא על דברי אבנר באומרו שוב שההלכה היא עמוני ולא עמונית, מואבי ולא מואבית.

ננסה לעמוד על דיוק יסודי חשוב בפסיקת הלכה זו. לצורך העניין נציג ביאור של הגרי”ז סולוויצ’יק מבריסק<sup>20</sup> :

”כבר בימי בועז נדרשה ונפסקה כבר ההלכה ד’עמוני ולא עמונית’ וכו’, ואיך זה היה יכול דואג לפוסלו ע”י שהקשה על הלכה זו? ומה הדיונים עוד בהלכה זו, הא מקודם כבר פסוקה היתה שכך הוא?

והנראה דהנה בית דין הגדול היה קובע ופוסק הלכה על פי ב’ דרכים :

א. ממה שהיו דורשין באחד מ”ג מדות שהתורה נדרשת בהם.

ב. ממה שנמסר בקבלה מהלכה למשה מסיני, כמו שכתב הרמב”ם בפ”א הלכות ממרים ה”ב ‘ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה’ אלו דברים שלמדו אותם מן הדין באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהם, ‘מכל דבר אשר יגידו לך’, זו הקבלה שקבלו איש מפי איש, עד כאן לשונו. והנפקא מינה בזה, שאם הלכה זו קבעו **מדרש שבאחד מ”ג מדות**... ועמד אחריהם בית דין אחר ונראה לו טעם אחר לסתור אותו הדין הרי זה סותר ודן כפי מה שיראה בעיניו שנאמר ‘אל השופט אשר יהיה בימים ההם’, אין אתה חייב ללכת אלא אחר בית דין שבדורך, עד כאן לשונו (של הרמב”ם – א.פ.).

<sup>17</sup> ד, ו.

<sup>18</sup> יבמות עז ע”א.

<sup>19</sup> בהמשך הגמרא (שם) נוסף מקור ממנו לומדים זאת : “במערבא אמרי ואיתימא רבי יצחק אמר קרא : ויאמרו אליו איה שרה אשתך ויאמר הינה באוהל”.

<sup>20</sup> חידושי הגרי”ז סימן קצג.

אבל כשההלכה קבועה על פי **הלכה למשה מסיני**, אי אפשר לבית דין אחר לסתור ההלכה דהא הלכה מקובלת מהלכה למשה מסיני היא, עיין שם בפ"א ה"ג דברי קבלה אין בהם מחלוקת לעולם, עד כאן לשונו (של הרמב"ם – א.פ.). ולפי זה מתבאר היטב פרשה זו של "דוד" שדנו עליו אם כשר הוא, אחרי מה שמעידן עידנים פסק בועז כבר ההלכה ד"עמוני ולא עמונית", במדרש באחד מ"יג מדות היה, ולזה יכול דואג (לחלוק עתה) דבית דין אחר היה, ודרש הוא אחרת שמצא טעם לסתור ההלכה הפסוקה כפי כל סוגיות הגמרא שהקשה על טעם המתירים ויכול לפסוק אחרת, כיון שנפסקה ב"יג מדות שהתורה נדרשת בהן כמו שכתבתי, וכמו כן מה שהביא בתחילה תנינא 'עמוני ולא עמונית', היינו דלמדין כן מדרש באחד מ"יג מדות הוא, אבל עמשא שאמר כך **מקובלני** מבית דינו של שמואל הרמתי, **היינו הלכה למשה מסיני**, וכן מפורש בסמ"ג לאוין מצוה קיג עיין שם. ולזה אין יכולים לסתור ההלכה גם אם ימצאו טעם אחר לסותרת כיוון שהלכה מקובלת היא מהלכה למשה מסיני. ועל פי זה מבואר היטב מה שאמר הגואל פן אשחית נחלתי ולא אמר שאסור לו לישא כיוון שטעה בעמוני ולא עמונית, דבאמת גם הגואל קיבל להלכה זו מבועז שעמוני ולא עמונית אלא שטען לבועז דאע"פ שאני יכול לישאנה דהא בשעה זו הדין כך, אבל זה רק מכח מדרש דא' מ"יג מידות ואם יבוא ב"ד אחד ויסתור הדין אזי אשחית את נחלתי דיפגמו זרעי דאזי כבר יהיה הדין דעמוני **וגם** עמונית. אבל הוא טעה (נ"א: ובאמת טעה בזה) דהלכה מקובלת היא מהלכה למשה מסיני, ואי אפשר לסתור אותה כמו שכתבתי".

לפי דבריו ולפי המדרשים נחלק את הדרך לפסיקת ההלכה לשלושה חלקים: שני חלקים בתוך דרך הפסיקה על פי י"ג מידות כמו שרש"י רומז בדיון הגמרא דאיכא דנפקא ליה מ'עמוני ואיכא דנפקא ליה מ'על דבר'. ודרך נוספת של 'הלכה למשה מסיני'. ננסה להבין גם את המשמעות לימינו.

## **פסיקה על פי י"ג מידות שהתורה נדרשת בהן – אופן ראשון**

התוספות ביבמות מסבירים למה לא נגיד שלגבי עמוני ומואבי היה לו לקצר ולכתוב 'עמוני' ו'מואבי' הלכך מזה שכתב 'עמוני' ו'מואבי' יש לנו לדרוש שזה נכתב בצורה כזו בכדי שנמעט את העמוניות והמואביות אם היה כותב 'מצרים' במקום 'מצרי' היה מאריך יותר.

על דרך זו כתוב גם בתלמוד הירושלמי<sup>21</sup> ומפרש קרבן העדה:

"עמוני כתיב ולא כתיב 'עמוני ומואבי' אלא יו"ד יתירא לטפויי קאתי להתיר נקבות דעמוני ומואבי, עמוני ולא עמונית".

---

<sup>21</sup> פ"ח ה"ג.



והבן איש חי בדרשותיו<sup>22</sup>:

"ההיתר של דוד וזרעו מרות המואביה והיתר רחבעם שבאה מנעמה העמונית הוא מן שתי יודיי"ן הכתובים ב"עמוני ומואבי", שהיה צריך לכתוב עמון ומואב. ונכתב כך כדי להגיד שהנקבות מותרות... מי שאינו מבין דקדוק שתי יודיי"ן הוא עם הארץ".

ימשך חכמה<sup>23</sup>, מבאר מתי לשון זכר תתייחס גם לנשים ומתי לא:

"...דאם בא על האומה בכללה אז אין שולל נקיבות, אבל אם בא על היחיד בפרט אז עמוני ולא עמונית כמו שכתוב (דברים טו, יב) '...העברי או העבריה...' וכאן מוכח דמדבר על כל פרט ובדיוק עמוני ולא עמונית".

**מתחדש מפירוש זה** שלמרות שבכל התורה לשון זכר כולל נקבה, בענין עמון ומואב צורת הכתיבה יכולה לשמש כתיאור אומה הכולל נשים או פרט המשתייך אליה ואז אינו כולל נשים. בכך מניח הימשך חכמה יסוד פרשני המאפשר שתי דרכי הבנה: האחת כוללת נשים והשנייה מוציאה אותן (בהמשך הדיבור פרט מדוע מבחינה פרשנית האפשרות שמפרשת כמסייג נשים היא האפשרות הפרשנית הנכונה, עיין שם).

### סיכום נתיב פסיקה ע"פ י"ג מידות – אופן ראשון

כיוון פרשני זה מדגיש את הצד הטכני ובנוי על דיוקים וכללים לשוניים. קיבלנו מפירושו של הימשך חכמה הבחנה רעיונית: בפנייה בלשון זכר לקהל יש צורך להבחין אם הוא פונה לכלל הקהל או לפרטיו ולהבין אם הקהל מייצג אומה והפרטים מרגישים שייכות אליה וממילא נכללים בתוכה.

### משמעויות לימינו

סגנונות דיבור מסוימים מתעקשים בדורנו לפנות לציבור מעורב בשני לשונות (זכרי ונקבי). אולי ניתן לתת טעם לדבר ולהסביר שעם התעוררות משיח בן דוד, עולה שוב הדיון בדבר ייחוסו וסגנון דיבור זה מחזק את האמירה שכאשר התורה אוסרת עמוני ומואבי היא מתכוונת לזכרים בלבד. כך מתחזקת הזיקה לזרע דוד וקביעת ההלכה בדבר כשרותו.

<sup>22</sup> פרשת ויחי, ד"ה 'חכלילי עינים'.

<sup>23</sup> דברים כג, ד.

## פסיקה על פי י"ג מידות שהתורה נדרשת בהן – אופן שני

כותב הרמב"ן<sup>24</sup> על דברי הגמ' ביבמות המובאים לעיל: "...ואין האשה **דרכה** לקדם שתוציא מזון **מחוץ לגבול הארץ**..." , כלומר, משום שבני ישראל לא נכנסו לגבול עמון ומואב, נשות עמים אלו לא נתבעות לעשות פעולה המנוגדת לטבען.

הראשונים דנים בטעמים לאיסור עמון ומואב ומבררים אם הטעמים מתייחסים לשני העמים.

ממשיך הרמב"ן:

"והנראה אלי כי הכתוב הרחיק שני האחים האלה שהיו גמולי חסד מאברהם, שהציל אביהם ואמם מן החרב והשב (בראשית יד, טז), ובזכותו שלחם השם מתוך ההפכה (שם יט, כט) והיו **חייבין** לעשות טובה עם ישראל, והם עשו עמהם רעה. **האחד** שכר עליו את בלעם בן בעור והם המואבים, **והאחד** לא קדם אותו בלחם ובמים כאשר קרבו למולו..."

מובן מדברי הרמב"ן שעמים אלו הורחקו על כפיות טובה קיצונית; הם לא עשו חסד בסיסי עם ישראל בעת נדידתו במדבר ועוד ניסו לפגוע.

גם הרשב"א והריטב"א מפרשים כך.

לעומתם כותב המאירי:

"ודאי נראה דקרא דעל דבר אשר לא קדמו קאי אבני עמון, וקרא דואשר שכר אבני מואב".

והוסיף:

"יש מפרשים, דמכל מקום הואיל ונכתבו בפסוק אחד הוקשו זה לזה לכל עניין. ומכל מקום לי נראה דקרא דעל דבר אשר לא קדמו אתרוייהו קא מהדר, אלא שהוסיף במואב טעם שכירותו של בלעם".

נוכחנו לדעת שלגבי מואב יש מחלוקת אם הורחק רק משום ששכר את בלעם לקלל או שבנוסף לכך הורחק משום שלא קדם בלחם ובמים.

---

<sup>24</sup> דברים כג, ה.

המהרש"א<sup>25</sup> מסכים עם ההבנה הסופית במאירי וחולק על דרך הפירוש של הרמב"ן :

"א"ר יוחנן משום רבי יוסי בן קסמא: גדולה לגימה שהרחיקה שתי משפחות מישראל שנאמר 'על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים'... מרחקת את הקרובים מעמון ומואב..."

בהמשך דבריו הוא דוחה את החילוק שהביא המאירי.

דרך פרשנית זו מגדירה הבדל מהותי בדרכם של אנשים ונשים לפעול - איש דרכו לקדם, לשכור ולייעץ ואין דרכה של אשה בכך לכן לא יכול להיות שהפסוק התכוון לאוסרה - ומבססת את מהות האיסור על תכונות נפש לקויות שנמצאו בעמים אלו.

חידושי הרי"ם מבאר שדמות האישה נבחנה ממש ברגעים בהם הייתה החלטה בשמיים אם לאפשר לעמון ומואב קיום או שמא לכלות את שורשם עם אנשי סדום.

בפרשת וירא מגיעים אל אברהם אבינו שלושה מלאכים: אחד לבשר את שרה על לידת יצחק, שני לרפאות את אברהם ושלישי להפוך את סדום. רש"י מעיר<sup>26</sup> שהמלאך שריפא את אברהם הלך משם להציל את לוט.

מדברים אלו עולה השאלה מדוע המלאך האחראי על הפיכת סדום מגיע לאוהל אברהם?

חידושי הרי"ם מבין שכאשר המלאכים שואלים 'איה שרה' הם בעצם שואלים אם היא מופקדת גם על הכנסת אורחים וצריכה לצאת לקראתם. אברהם משיב להם שאינה מופקדת ואינה יוצאת, היא משתתפת בהכנסת האורחים אותה יוזם אברהם אבינו אך מרחב פעילותה הוא בתוך האוהל:

"... מה שאיתא בש"ס יבמות ע"ז מואבי ולא מואבית שתלוי אי אשה מצווה לקדם ומפקדת אהכנסת אורחים עי"ש, וזה ששאלו איה שרה כו' כי מחויבת גם כן אהכנסת אורחים והשיב להם הנה באהל שאינה מופקדת, ובזה נראה לפרש מה שהלכו המלאכים של הפיכת סדום והצלת לוט לאברהם לכאן כיון שנשתלחו למקום אחר, אולם עיקר הפיכת סדום והצלת לוט **עבור בנות לוט**... שהיה הכנה להולדת דוד ומשיח בן דוד, **ולכך המתינו על תשובת אברהם 'הנה באוהל' שאינה מחויבת, שבה היה הצלה לבנותיו לפי שעל ידי זה מותר לדוד לבוא בקהל**, שזה עיקר פלוגתת דואג כמבואר בש"ס, ואח"כ הלכו משם להציל את לוט. הנה אין מלאך יכול לעשות דין קודם שהוא מוסכם מלמטה, וממילא שהלך להציל את לוט כדי שיצא ממנו דוד, הוצרך לשאול את אברהם איה שרה אשתך והשיבו הנה באוהל, **ממילא נעשה הדין שאין דרכה של אישה לקדם אף לקראת נשים**,

<sup>25</sup> סנהדרין קג ע"ב.

<sup>26</sup> בראשית יח, ב.

ודרשינן שפיר מואבי ולא מואבית ומותר לבוא בקהל ובלא זה היה הדין כפשטיה דקרא שאף מואבית נכלל ועל כן שאל איה שרה כדי שיוכל לילך להציל".

אותו המלאך שהגיע לרפא את אברהם מקבל משימה נוספת: להציל את לוט ובנותיו בכדי שדוד יצא מזרעם. משימה זו התקבלה רק לאחר ששרה קבעה שאין דרכה של אישה לצאת גם לא לקראת נשים. שרה הגדירה שהעולם הנשי לא שייך למעשה זה של קידום.

הערוך לנר<sup>27</sup> מבאר שאבנר לא אמר טעמים אלו מפני כבוד מלכות שאול שאשתו לא נהגה כן אלא לאחר מעשה פילגש בגבעה, נשבעו שבטי ישראל שלא לתת את בנותיהם לשבט בנימין ונשארו מאתיים בחורים בלי זיווג<sup>28</sup>. הוחלט שבנות ישראל יצאו לחולל בכרמים ובני שבט בנימין יחטפו מהן נשים וכך לא יעברו על השבועה<sup>29</sup>. ראתה אותו כשהיתה בין המחוללות וחטפה אותו בעצמה ובכך עברה על 'כל כבודה בת מלך פנימה' כפי שמבאר רש"י<sup>30</sup> על דברי שאול ליונתן: "בן נעות המרדות הלוא ידעת כי בוחר אתה לבן ישי לבשתך ולבשת ערות עמד".

אבל בית דינו של שמואל וחכמי התלמוד, שלא ניצבים בפני שאול, יכולים לומר תירוץ זה.

אם כן, נחלקו שאול ודוד בדבר מהות דמותה של האישה, שלפי הנהגת רות, אם מלכות דוד, לא היה לה לקדם ועל כן מותרת לבוא בקהל ולפי הנהגת אשת שאול, אכן קושיית דואג, ראש הסנהדרין של שאול, במקומה, והיה לנשים לקדם בלחם ובמים.

רש"י הירש<sup>31</sup> מוצא חוט מקשר בין המקרים אותם הרחיקה התורה מחיתון:

"אם נסכם את פסולי הקהל שנידונו בפסוקים ב-ט, הרי זה הכלל העולה מביניהם: החוג היהודי הלאומי ייבנה תוך שמירת השלמות הגופנית והמוסרית של חיי המין (איסור פצוע דכה וממזר), תוך טיפוח רגשות של **אנושיות, קורבה והכרת טובה** (פסול עמוני ומואבי, היתר עמונית ומואבית מיד ואדומי ומצרי בדור שלישי)".

אור החיים הקדוש מוסיף סיבה הקשורה למהות האישה<sup>32</sup>:

"... ראיתי שאין טענה על הנקבות לקדם לנשים כי הגע עצמך שירצו בלבם לקדם היכול ילכו עשות בלא רשות בעליהן ומה גם בראות בעליהן אויבים להם אנוסים

<sup>27</sup> יבמות עז ע"א.

<sup>28</sup> רד"ק שופטים כא, יד.

<sup>29</sup> מלבי"ם שם, יט.

<sup>30</sup> שמואל א כ, ל.

<sup>31</sup> דברים כג.

<sup>32</sup> שם, ד-ה.

הם הגם שלא יקדמו אותם, ומעתה אין טענת אשר לא קדמו אלא על הזכרים ועמד הדין עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית".

### מתוך הדברים ננסה להגדיר את דמות האישה:

- א. שומרת על צניעותה ולא יוצאת לקדם, גם לא נשים.
  - ב. נאמנה ומכבדת את בעלה ודבר טוב שהוא צריך לנהוג ולא נוהג אין עליה דרישה לנהוג כי לא תצא ללא רשותו.
  - ג. לא יוצאת מחוץ לגבולות ארצה למשימות.
  - ד. בעלת רגשות אנושיים, קורבה והכרת טובה.
- כותב הירושלמי<sup>33</sup>: "אחורי אמר לה... אילו באת אצלינו מאתמול שלשום לא היינו מקבלין אותך" ומפרש הפני משה: "דעדיין לא נתחדשה ההלכה אלא היום... בבית דין של בועז כבר נתחדשה ההלכה".

דהיינו, לו יצויר שלא הייתה רות מגיעה לא הייתה מתחדשת ההלכה. הירושלמי מוסיף ומסביר איך ראה בועז לחדש הלכה זו: "על ידיה (של רות) נתחדשה ההלכה". על כך כותב החתם סופר<sup>34</sup>:  
"מה ראה בועז לקרב כך את רות? משום הצניעות היתירה שראה בה ושלא הלכה אחר הבחורים".

רש"י הירש<sup>35</sup> מסביר באופן אחר מה ראה בועז ברות שעזר לו לפסוק את ההלכה:

"הנביאים היו מוכיחים את מואב ומתרים בו שעליו לשוב אל מידת החסד. לפי ההלכה, לנשי מואב לא היה חלק במידות הללו; הן לא גירשו מלבן רגשות אנושיות כלפי אומות אחרות ולא פיתחו גאווה לאומית ייחודית. דבר זה נזקף לזכותן בכפליים, מאחר שהיה עליהן להתגבר על השפעת הגברים. כך גם עלינו להעריך את רות, מבנות מואב, אישה בעלת אנושיות אצילית, שהייתה אם למלכות בית דוד. בלבה בערה שלהבת אהבה לאדם, אהבה המגשרת על המחיצה המפרידה בין עם לעם".

כאשר נעמי התחילה ללמד את רות תורה, פתחה עימה כפי שמתואר בתלמוד הבבלי<sup>36</sup>, דווקא מנושאים מסוימים הקשורים למהותה של האישה. לימדתה תחילה שאסור לבת

<sup>33</sup> יבמות פ"ח ה"ג.

<sup>34</sup> סוף פרשת וירא.

<sup>35</sup> דברים כג.

<sup>36</sup> יבמות מז ע"ב.

ישראל לצאת חוץ לתחום שבת. ניתן לשאול מה ההדגשה שאסור דוקא לבת ישראל ולא לזכרים. נראה שנעמי לימדה את רות על מהותה ומבנה נפשה של האישה ועל כן שאין דרכן של בנות ישראל לצאת מביתן, בדרכה של שרה אימנו.

הלימוד התקיים לפני שבועז פסק שהיא מותרת. בלי פסיקת הלכה זו, רות תתגייר אך תשאר פסולת חיתון. נעמי מבינה שיש צורך ללמדה את מהות האישה והנהגותיה ורק כאשר מהותה האישה תתקבל אצל רות עד שתהיה המשך של שרה אימנו, שאין דרכה לקדם אורחים אפילו מחוץ לאוהלה, תוכל רות לבוא בקהל.

כאשר בועז מבחין ברות הוא מזהה שרות חיה בצורה של 'כל כבודה בת מלך פנימה' וקושייתו של דואג נופלת. בועז מבין שנשות מואב לא נאסרו, מכנס את הזקנים ופוסק את ההלכה.

עיקר קושיית דואג היא על דרך פסיקה זו. קושייתו השרתה מבוכה גדולה בבית המדרש עד שכמעט הכריזו שדוד המלך פסול לבוא בקהל, חס ושלום.

דואג האדומי היה ראש הסנהדרין, "אביר הרועים אשר לשאול"<sup>37</sup>, ו-"...שקול כנגד כל ישראל"<sup>38</sup>. דמות עוצמתית מאוד ובעלת תפקיד מכריע. בבית המדרש של שמואל הנביא סותרים את קושייתו וקובעים שטענתו טענת מין, כמו שאמר אחיה השילוני<sup>39</sup>. הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה כתב: "ואחיה השילוני מיוצאי מצרים היה ושמע ממשה והוא קיבל מדוד ובית דינו"<sup>40</sup>.

**קושיית דואג בשורשה טוענת שמהות האישה הפוכה מההבנות שהבאנו לעיל ובכך הוא מערער על מלכות בית דוד.**

בימינו נראה, שהרוצים לערער על מלכות בית דוד טוענים שדרכה של אישה לצאת ולקדם במלחמה. בשביל כוחות אלו ההפרדה בין גברים לנשים היא טכנית בלבד ויכולה להיפתר על ידי מחיצות ומגורים שונים לגברים ונשים. כוחות אלו יסרבו להבין וימחו בכל תוקף נגד הטענה שאלו מהויות ומבני נפשות נבדלים.

**מאחורי הדיון בשאלה האם אישה יכולה לשרת בצבא או לעמוד בחזית המלחמתית או הציבורית, עומדת טענה המערערת את מלכות בית דוד.** דיון על מהות האישה הוא דיון על כשרותו של זרע דוד ולמעשה ניצבת בפנינו השאלה האם אנו נותנים כח, מאשרים וממליכים את דוד המלך או שומעים לעצת המערערים כדואג האדומי.

<sup>37</sup> שמואל א כא, ח.

<sup>38</sup> ילקוט שמעוני נ"ד, רמז קכא.

<sup>39</sup> רות רבה ד, ט.

<sup>40</sup> אור החיים הקדוש (דברים כג, ד) כותב: "שאמרו לפניו (לפני אחיה השילוני) קושיא זו הפירה ואמר מינאה כאמור במדרש".

בפני שאול המלך ניצבו שני קצוות רוחניים סותרים: שמואל ובית דינו ומנגד דואג האדומי. שאול בחר ללכת אחר דואג, ראש הסנהדרין והגיע להחלטות מוסריות שפלות מאוד. הליכה אחר כוחות המתנגדים למלכות בית דוד מביאה להרס בעולמה המוסרי של המלכות ולנפילתה: "ויאמר שמואל אל שאול, לא אשוב עמך כי מאסתה את דבר ה' וימאסך ה' מהיות מלך על ישראל"<sup>41</sup>.

### אימת הדין של שמואל הנביא

בתלמוד הבבלי<sup>42</sup> מסופר על העלאת שמואל הנביא ע"י בעלת האוב:

"רבי אלעזר כי מטי להאי קרא בכי: 'ויאמר שמואל אל שאול: לא הרגזתני להעלות אותי?' (שמואל א כח, טו). ומה שמואל הצדיק היה מתיירא מן הדין אנו על אחת כמה וכמה. שמואל מאי היא? דכתיב (שם, יג) 'ותאמר האישה אל שאול: אלהים ראיתי עולים...' עולים תרי משמע חד שמואל ואידך דאזל שמואל ואתייה למשה בהדיה. אמר ליה דלמא חס ושלוס לדינא מתבעינא, קום בהדי שליכא מילתא דכתבת באורייתא דלא קיימתיה".

אמרי אמת כותב על כך שהיה שמואל מתיירא שמעמידים אותו לדין על שהתיר את דוד ומשפחתו לבוא בקהל על ידי שדרש 'עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית' וידע על התנגדות ראש הסנהדרין לפסק זה. על כן שמואל מבקש ממשה רבינו שיבוא ויעיד שגם הוא דרש עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית, כדי לקבוע שזו אכן ההלכה.

### משמעויות לימינו

ההתנהלות הממלכתית הלאומית באותם ימים התנהלה בין שני קטבים שמשכו לכיוונים מנוגדים בהתייחסם לבית דוד. **בבסיס ההתפלגות עמדה הגדרת מהות האישה**. מלכות בית דוד נבנתה מעיצוב דמותה המדויק והשמרני של האישה. היסודות המונחים כאן והקטבים הללו שעמדו מול מלכות שאול, עומדים בבסיס הברור גם היום ומתוכם מתקיימים הרבה דיונים בדבר ההתנהלות שבה צריכה לנהוג מדינת ישראל וצבא ישראל.

---

<sup>41</sup> שמואל א טו, כו.

<sup>42</sup> חגיגה ד ע"ב.

## פסיקה על פי 'הלכה למשה מסיני'

כעת יובנו דברי עמשא<sup>43</sup>: "כך מקובלני מבית דינו של שמואל הרמתי" ומה הוסיף על דברי אבנר.

הירושלמי אומר<sup>44</sup>: "אמר ר' שמואל בר נחמן אני אין לי אלא משנה..." מפרש על כך קרבן העדה: "דהלכה למשה מסיני היא, דנקבות עמונית ומואבית מותרין מיד ולא מיו"ד יתירא קדריש".

וברמב"ם<sup>45</sup>:

"...עמוני ומואב איסורן איסור עולם זכרים ולא נקבות שנאמר לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה' וגו' והלכה למשה מסיני שהעמוני הזכר והמואבי הזכר הוא שאסור לעולם... עמונית ומואבית מותרת מיד כשאר האומות".

נראה שהרמב"ם מתחיל את הפסיקה עם הצורה המילולית של הפסוק אך אחר כך מייחס את הפסיקה להלכה למשה מסיני ולא לדרשה על ידי י"ג מידות.

הסמ"ג כותב<sup>46</sup>:

"...עמוני ומואבי אסורין ואיסורן איסור עולם הזכרים... אבל הנקבות מותרות מיד כשאר האומות וכן קבלו מבית דין של שמואל הרמתי והוא קיבל דבר זה הלכה למשה מסיני, עמוני ולא עמונית, מואבי ולא מואבית והטעם מפרש המקרא 'על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים'".

נראה כי הסמ"ג הולך בדרכו של המדרש שבבית דינו של שמואל קבעו שזו ההלכה ורק לאחר מכן נתנו לה טעם. הפסק הוא הלכה למשה מסיני ולא ישתנה לפי הדרשות.

כך גם כותב המהרש"א<sup>47</sup>: "...וכל הני דאקשי להו דואג כדלעיל, למה לא השיבו לו כן, ונראה דלרבי יהודה היה זה הלכה למשה מסיני, עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית כדקאמר כך מקובלני מבית דינו של שמואל הרמתי, דהיינו, הלכה למשה מסיני... דואג וסיעתו חשבו לאסור עמונית ומואבית ולא האמינו בקבלתם...".

---

<sup>43</sup> יבמות מו ע"ב.

<sup>44</sup> יבמות פ"ח ה"ג.

<sup>45</sup> הלכות איסורי ביאה פ"ב הי"ח.

<sup>46</sup> לא תעשה, מצווה ק"ג.

<sup>47</sup> חידושי הלכות יבמות עז ע"א.



## סיכום

במאמר זה העמקנו בהבנת ההלכה המכשירה את דוד המלך, ראינו את האפיקים דרכם מתבררת הלכה זו, נוכחנו לדעת שבבסיס פסיקת הלכה זו, לפי טעמא דקרא, עומדת הגדרת מהותה של האישה, וראינו שהדבר השפיע על התנהלות המלכות בכללה.



# טעמי גזרות חכמים

## ר' בניה זאגא

### הקדמה

שאלת טעמי מצוות דרבנן ותוקפן מתחילה כבר מתקופת הקראים שטענו, בין השאר, שחז"ל מוסיפים על התורה. כמעט בכל דור ודור עולה מחדש השאלה מדוע חז"ל גזרו גזרות, האם הן רלוונטיות, מדוע התורה לא גזרה אותן בעצמה וכדומה.

בדורנו שאלת טעמי מצוות דרבנן עולה מכמה כיוונים; ישנן הלכות שנשמכות על הבנת המציאות שהתגלתה לכאורה כלא נכונה, יש הנראות כחששות רחוקים שאין לחשוש להם וכדומה. מתוך כך, מגיעים לעיתים לרפורמה או פרשנות מחודשת לכללים הלכתיים כאלה ואחרים, או מצפים לכינון הסנהדרין כדי שנוכל להסיר את 'הנטל המכביד' מעל צווארינו (אם כי לקמן יבואר שגם על הסנהדרין יחולו הגבלות).

כבר בירושלמי<sup>1</sup> מובא שר' אבא בר ממל רצה לבטל איסור מלאכה בחוה"מ ובמקרים שונים מצינו הכרעה שגזרה מסוימת אינה תקפה עוד במציאות הנוכחית: גזרת גילוי<sup>2</sup>; מחיאת כפיים לפי תוספות<sup>3</sup>; יציאה בשבת בטבעת ללא חותם<sup>4</sup> ועוד, אך ברוב הגדול והמכריע של הגזרות הפוסקים לא רוצים לגעת ודוחים את הביקורת על גזרות אלה.

אם כן, יש להבין מדוע חז"ל גזרו גזרות אלה ומדוע הן אכן רלוונטיות גם כיום. שלושה כיוונים עיקריים יש לפתרון בעיה זו: יש כאלה שנקטו בגישה המהווה 'פורמליסטיקה של ההלכה', כלומר טענו שחלק מהגזרות נגזרו בצורה פורמלית ומכלילה ובאמת מהותית אין סיבה לגזור<sup>5</sup>. החוק התורני אוסר בכללות וכל עוד הנידון הספציפי לא הוחרג ממנו הוא אסור אע"פ שאין צורך אמיתי לאוסרו<sup>6</sup>. ודאי שאם היתה לנו סנהדרין היינו מבטלים גזרה זו, כיוון שאין בה כלל איסור, אלא אם יש היגיון גם בימינו לגזור גזרות כלליות. האפשרות השנייה, הקלאסית יותר, היא שבימי חז"ל היה היגיון בגזרה, כי אנשים באמת היו מדמים זה לזה דברים שבימינו נראה רחוק לדמות. האפשרות השלישית היא לטעון שקיים טעם נוסף לגזרות שעל פיו הגזרה מובנת.

<sup>1</sup> מו"ק פ"ב ה"ד.

<sup>2</sup> תוסי' ע"ז לה ע"א ד"ה 'חדא'.

<sup>3</sup> ביצה ל ע"א ד"ה 'תנן'.

<sup>4</sup> ספר התרומה סימן רמ.

<sup>5</sup> עיין למשל אגרות משה א, קסא ועיין מבקשי תורה הלכות יו"ט במאמרו של הגרז"ן.

<sup>6</sup> אמנם גם בדברי חז"ל מצינו 'לא פלוג' ויש מן האחרונים שאומרים שגם בדאורייתא אומרים 'לא פלוג', אך כמדומה שכלל זה מהותי כדי לא לבלבל בהבחנות דקות.

בפורום אוצר החכמה<sup>7</sup> מצאתי דוגמה לשיטות שהבאנו. הפותח (עקביה) מציין שלפעמים גזירות חז"ל נראות רחוקות ולא סבירות לאדם בן זמננו, ושואל מדוע חז"ל השוו ביצה שנולדה ביום טוב לפירות הנושרין או למשקין שזבו? האם יש חשש סביר שמישהו יתבלבל? בפורום מוצגות שלוש תשובות עיקריות לשאלתו. הראשונה (ביליצר) – בימי קדם, כשלאנשים היו תרנגולות ועצים אכן חשש זה היה מציאותי ואנשים יכלו להתבלבל. השניה (ישא ברכה) – חכמים גזרו באופן של קביעת גדר כללי ולא על פירות הנושרין בלבד וגם ביצה נכנסת בגדר הזה. השלישית (סגי נהור) – חכמים ראו לנכון לאסור עניין מסוים כמו יציאת דבר מדבר וביצה בכלל זה.

במאמר זה נעסוק בטעם האחרון המופיע כבר בראשונים. ננסה לבסס אותו בתלמוד (אם כי ביסוס זה לא הושלם כל צרכו במאמר זה), לאסוף את המקורות המביאים אותו ולנתחם.

## סוגי המצוות מדרבנן

המצוות שחז"ל תיקנו כוללות שני סוגים עיקריים: גזרות ותקנות. כך מחלק הרמב"ם<sup>8</sup> בהקדמה לפירוש המשניות<sup>9</sup> ובהקדמה למשנה תורה, וכן המהר"ל<sup>10</sup> ועוד.

תקנות הן ציוויים שנועדו לחזק את מגמת התורה, בדרך כלל בצורה של מצוות עשה כגון: לולב במדינה שבעה ימים זכר למקדש<sup>11</sup> או ברכה לפני האוכל ואחריו<sup>12</sup>.

גזרות הן סייג לתורה בצורה של מצוות לא תעשה. היכולת והסמכות של חז"ל לגזור גזרות מקורן לדעת רמב"ם<sup>13</sup> ורש"י<sup>14</sup>, בפסוק ממנו ניתן ללמוד גם את מטרתן: "ושמרתם את משמרתיי"<sup>15</sup> ע"פ דרשת חז"ל<sup>16</sup> – "עשו משמרת למשמרתי". הקב"ה ציווה את חז"ל לוודא שלא נעבור על מצוות התורה ע"י עשיית סייג. ממשה רבנו ועד התלמוד (ובמידה מסוימת עד ימינו אלה) נגזרו גזרות רבות - רובן בתקופת המשנה והתלמוד. לא כולן מוסכמות ויש מחלוקות במשנה ובגמרא האם לגזור גזרה מסוימת וכיצד.

הגזרות מופיעות בכמה צורות: ישנן שרק אחר העיון מבינים שהן גזרות ולכן לפעמים יש מחלוקת בראשונים האם הלכה מסוימת היא מדאורייתא או גזרה מדרבנן, לעיתים

<sup>7</sup> "גזירת חז"ל בעניין ביצה שנולדה ביום טוב", <http://forum.otzar.org/viewtopic.php?t=24776>

<sup>8</sup> הרמב"ם מחלק בין גזרות ליתקנות ומנהגות. לא נדון כאן בהבדל בין תקנה למנהג.

<sup>9</sup> עמי' מא-מב במהדורת הרב שילת.

<sup>10</sup> באר הגולה, באר ראשון, בחלוקה על פי הסיבה להוספת חז"ל על התורה.

<sup>11</sup> סוכה מא ע"א.

<sup>12</sup> ברכות לג ע"א.

<sup>13</sup> בהקדמה לפירוש המשנה.

<sup>14</sup> משתמע מביצה ב ע"ב ד"ה 'והתניא'.

<sup>15</sup> ויקרא יח, ל.

<sup>16</sup> יבמות כא ע"א.

מובאת גזרה רק כבדרך אגב, ישנן גזרות הנסמכות על פסוקים מן התורה וישנן גזרות שטעמן בצידן.

## הדומה לאיסור והמביא לאיסור

בתוך הגזרות אפשר למנות סוגים רבים (באנציקלופדיה התלמודית בערך גזרה מונים כ- 16 סוגים שונים), אבל הסוגים המרכזיים בהם נדון הם המוזכרים ברמב"ם<sup>17</sup>: גזרה שמא יבוא לידי איסור כרת ודברים הדומים לאיסור.

נבחר את ההבדל בין שני סוגים אלה על ידי דוגמה. אחת ממלאכות שבת היא מלאכת קוצר ותולדתה: תולש. חז"ל גזרו שלא לעלות באילן שמא יתלוש<sup>18</sup>. העלייה באילן עצמה אינה דומה לאיסור, אבל כשאדם עולה באילן, הוא עלול לטעות<sup>19</sup> ולתלוש מתוך שכחה. לכן חז"ל אסרו לעלות באילן – שמא יגיע לידי איסור כרת. חז"ל גזרו גם שלא לרדות דבש מכוורת בשבת, מפני שהדבר דומה לתלישה - הוצאת דבר ממקום גידולו<sup>20</sup>, וישנו חשש שאם יהיה מותר לרדות דבש מכוורת, אדם יחשוב שמותר גם לתלוש פרי או עלה מעץ.

אם ננסה להגדיר במילים אחרות את שני סוגי גזרות אלה, ניתן להגדירם כחשש לטעות מעשית וחשש לטעות מושגית; העלייה באילן אסורה מחשש לטעות מעשית: חוששים שמעשה העלייה יגרום לשכוח ולתלוש מהעץ. רדיית דבש אסורה מחשש לטעות מושגית; תלישת הפרי מהעץ לא תתרחש מתוך שכחה או חוסר תשומת לב ומחשבה, אלא מתוך השוואת התלישה לרדיית דבש המותרת.

השוני ביניהם מתבטא גם בשאלה מתי ובאיזה 'חפצא' ישנו חשש עבירה; האם אוסרים מחשש שיעשה איסור כעת, באותו מעשה ובאותו 'חפצא'<sup>21</sup> (העליה באילן והתלישה ממנו), או מחשש שיבוא לעשות איסור במועד מאוחר יותר ובי'חפצא' אחר (בפרי ובאילן ולא בדבש ובכוורת).

הבדל נוסף ניתן לראות בדברי הרש"ש על מסכת עדויות<sup>22</sup>. הרש"ש עוסק בדברי הרמב"ם בהלכות ממרים<sup>23</sup>, לפיהם לא ניתן לבטל גזרת סייג לתורה שפשטה בכל ישראל, אבל ניתן לבטל גזרת 'שאר דיני תורה'. מהו ההבדל העקרוני בין שני הסוגים? הרש"ש מסביר שהחילוק בין סייג לגזרה מתבסס על שני סוגי הגזרות שהזכרנו: גזרה היא שמא יבוא

<sup>17</sup> שבת פכ"א ה"א.

<sup>18</sup> ביצה לו ע"ב.

<sup>19</sup> כך לפי רוב הראשונים. לפי הר"ף, החשש הוא שיתלוש בלי כוונה ולכן לסוברים שדבר שאינו מתכוון מותר, אין איסור לעלות באילן.

<sup>20</sup> שבת צה ע"א.

<sup>21</sup> גזרות מפני הבאה לאיסור אינן תמיד באותו 'חפצא', אבל גזרות מפני הדומה לאיסור הן תמיד בי'חפצא' אחר.

<sup>22</sup> פ"א, מ"ו.

<sup>23</sup> פ"ב, ה"ב-ה"ג.

לעבור על איסור בגלל שכחה מקרית ואין בביטולה עקירת איסור לגמרי, וסייג דומה לאיסור וללא הסייג עלול האיסור להתבטל לגמרי. אבן האזל מסביר באופן הפוך; לא ניתן לבטל איסור שנגזר מחשש הגעה לאיסור כיוון שהאיסור קרוב, אך ניתן לבטל את הדומה לאיסור, כי החשש שיגיע לאיסור הינו רחוק.

אם כן, ההבדל בין שני סוגי הגזרות מתבטא בשלושה אופנים:

- א. המביא לאיסור – מביא לטעות טכנית, והדומה לאיסור - לטעות בהלכה.
- ב. המביא לאיסור – נובע מחשש איסור באותו מקרה ובאותו 'חפצא', והדומה לאיסור – במקרה אחר וב'חפצא' אחר.
- ג. המביא לאיסור – גורם לביטולו באופן חד פעמי, והדומה לאיסור – לביטול האיסור לטווח הארוך.

## טעמי הגזרות

כאמור, טעם גזרות חכמים הוא שלא נגיע לאיסור, ושתי דרכים לכך: ע"י שכחת השבת וע"י מחשבה שהאיסור מותר. נעיר, שכל גזרה ואף כל תקנה ניתן להציג כמיועדת למנוע הגעה לאיסור, אף שבחלקן ודאי שהמניע לתקן ולגזור היה אחר, ולכן חשוב שלא למהר ולקבוע שאכן זהו טעמה. לדוגמה, ריב"ז תיקן נטילת לולב במדינה שבעה ימים זכר למקדש<sup>24</sup>. ניתן להסביר שהתקנה נובעת מחשש שכשיבנה בית המקדש לא ידעו שבמקדש נטילים שבעה ימים לאחר שהורגלו ליטול יום אחד בלבד. זהו איננו ההסבר הפשוט לתקנה, שמטרתה להזכיר את המקדש גם כשהוא חרב. את הנימוק הראשון נכנה 'נימוק הלכתי' ואת השני 'נימוק מהותי'.

במספר סוגיות קשה לתת נימוק הלכתי לגזרות, ונביא אחת מהן:

מסכת ביצה פותחת בכך שביצה שנולדה ביו"ט אסורה. רבה מסביר שישנה מצווה להכין מחול לשבת ויו"ט וממצוה זו נגזר איסור שימוש בדבר שלא הוכן בחול (אלא ביום קדוש אחר). כמו כן סובר רבה שגמר הכנת ביצה בבטן התרנגולת הוא ביום שלפני הטלתה.

לכן, ביצה שנולדה ביו"ט שחל להיות אחר השבת, אסורה מדאורייתא כיוון שהוכנה בבטן אימה בשבת ולא בחול ואילו ביצה שנולדה ביו"ט שחל אחרי יום חול, אסורה מדרבנן (גזרה משום יו"ט שחל אחר שבת).

---

<sup>24</sup> סוכה מא ע"א.

בהמשך הסוגיה<sup>25</sup>, אומרת הגמרא שלדעת רב ביצה שנולדה בשבת אסורה ביו"ט שלמחרת משום הכנה. שואלים תוס'<sup>26</sup>: איסור הכנה חל לדעת רבה רק כאשר ההכנה היתה ביו"ט או בשבת. אם כן, הביצה אמורה להיות אסורה מדרבנן בשבת, ומותרת ביו"ט שאחריו. מתרצים התוספות (בתירוצם השני), שהתחדשה כאן הכנת ההיתר הדיני. כלומר, הסיבה שהביצה נאסרת היא ששבת הכינה ליו"ט את היתר הביצה, שהרי אילו היתה הביצה נולדת ביו"ט היתה אסורה מן התורה ורק בגלל שנולדה בשבת שלפניו היא עשויה להיות מותרת.

על תירוצם יש להקשות: התורה לא אסרה 'הכנה דינית' אלא מעשית, והתירוץ הוא כמובן שהאיסור מדרבנן. מה טעם הגזרה? הנימוק ההלכתי הוא שהכנה דינית דומה להכנה מעשית ואם נתיר אותה יבואו להתיר גם הכנה מעשית ולעבור על איסור מן התורה, אלא שבמקרה זה הנימוק אינו מסתבר; איזה יהודי מן השורה יבין את מושג ההכנה הדינית?!

## איסורי דרבנן כהמשך מגמת איסורי דאורייתא

מהר"ל עסק בטעמי מצוות דרבנן<sup>27</sup>, וביאר שמצוות שיש להן אסמכתא מהתורה נובעות מהפסוק והאסמכתא אינה רק דרשה נאה בעלמא. גם הריטב"א<sup>28</sup> כתב שהלימוד מאסמכתא אינו סימן בעלמא, אלא שהתורה התכוונה לדרשת חז"ל ונתנה להם את הרשות לחייב או לפטור כרצונם; "ראוי לעשות כן אלא שלא קבעו חובה". כך נובע גם מדברי הראשונים<sup>29</sup> שמצוות שיש להן סמך מן התורה מחמירים בהן יותר<sup>30</sup>.

הנימוק ההלכתי לאיסור בישולי גוים הוא גזרה כדי שלא יבואו להתחתן עם גויה עקב הקרבה בסעודות משותפות. הגמרא במסכת עבודה זרה<sup>31</sup> אומרת שהאיסור נלמד בדרך אסמכתא מן הכתוב על בקשת המעבר של ישראל מאדום: "אוכל בכסף תשבירני ואכלתי ומים בכסף תתן לי ושתיתי"<sup>32</sup>. הגמרא דורשת שכשם שמים לא התבשלו כך רק אוכל שלא התבשל מותר לקחת מגוי. המהר"ל מסביר שהאיסור נלמד מכך שעם ישראל ביקש אוכל בסיסי ומים כיון שהדרך היא ששני עמים שונים לא מתערבים זה בזה עד כדי כך

<sup>25</sup> ד ע"א.

<sup>26</sup> ד"ה 'אלא בהכנה דרבה קמיפלגי'.

<sup>27</sup> באר הגולה, באר ראשון.

<sup>28</sup> ר"ה טז ע"א ד"ה 'יתניא'.

<sup>29</sup> רש"י שבת לד ע"א ד"ה 'עירובי תחומין'; תוס' שם ד"ה 'לא קשיא' הובא להלכה במשנ"ב רסא, ז בשם עולת שבת.

<sup>30</sup> המאירי על מסכת ביצה (כ ע"ב ד"ה 'לדברי האומר'), כתב שאם האיסור להקריב נדרים ונדבות ביום טוב הוא משום גזירה אם עבר והקריב יצא ידי נדרו, ואם האיסור משום אסמכתא לא יצא ידי נדרו. גם מכאן ניתן לראות שיש משמעות לכך שניתנה אסמכתא מן התורה לאיסור מדברי חכמים.

<sup>31</sup> לז ע"ב.

<sup>32</sup> דברים ב, כח.

שימכרו אחד לשני אוכל מבושל אלא רק מוצרים גולמיים. בעצם הלימוד מהפסוק הוא שאומה צריכה להיות מחברתה והדרך להיות נבדלת היא לא לאכול אוכל שבושל ע"י בני האומה השנייה. לפי המהר"ל, כשם שהאיסור להתחתן עם גויה הוא כי עם ישראל צריך לשמור על יחודו ונבדלותו, כך גם אין לאכול בישולי גויים כדי לשמור על נבדלות עם ישראל.

נמצא שישנו הבדל מהותי נוסף בין המביא לאיסור לבין הדומה לאיסור: המביא לאיסור מובנו הוא סייג לאיסור דאורייתא ואילו הדומה לאיסור מבטא בצורה עדינה יותר את הרעיון המתבטא באיסור. התורה אסרה הכנה מחול לשבת וחז"ל אסרו אף את הכנת ההיתר של הביצה.

בדומה לכך, כתב 'מסילת ישרים'<sup>33</sup> שאיסור הדיבור בענייני עריות איננו מחשש להגיע לידי ביאה אסורה אלא הדיבור מגונה בעצמו. התורה אסרה רק את המגונה ביותר - הביאה - אך חכמים ראו לנכון ללכת בדרכה ולאסור גם את הדיבור שגם הוא מגונה אם כי פחות.

על פי עקרון זה אפשר להבין מדוע נחלקו הרש"ש ואבן האזל בפירוש דברי הרמב"ם שהבאנו למעלה; הרש"ש סובר שיש חשש שיבוא לעבור על איסור תורה ועל פי האבן האזל אפשר להסביר שמדובר באותו איסור בביטוי חלש יותר.

סמך נוסף ניתן להביא מדברי הר"ן בדרשותיו<sup>34</sup>. הר"ן כותב שמצוות חכמים "כעין פירוש התורה הוא, שהם ז"ל אומרים כל צמר ופשתים הם כלאיים וכל שבות הוא מלאכה". הר"ן לא אומר שחז"ל גזרו על כל עירוב צמר ופשתים כדי שלא יגיעו לצורת העירוב האסורה מן התורה, אלא שחז"ל פירשו את התורה בצורה מורחבת והכלילו באיסור גם דבר שאינו ממש כלאיים.

ישנן כמה סוגיות בהן נימוק זה בא לידי ביטוי:

א. תרומת הדשן<sup>35</sup> פסק שפסיק רישא<sup>36</sup> מותר באיסור דרבנן, והאחרונים<sup>37</sup> הקשו עליו מסוגיות שונות. יש מהאחרונים<sup>38</sup> שחילקו בין מלאכות דרבנן לדברים האסורים משום

<sup>33</sup> פרק יא.

<sup>34</sup> דרשה חמישית נוסח ב / דרשה 13 במהדורת מוסד הרב קוק.

<sup>35</sup> סימן סד.

<sup>36</sup> 'פסיק רישא': עשיית מעשה בכוונה מותרת כשהמעשה גורם לאיסור להיעשות בודאות, לדוגמה: גרירת ספסל על קרקע תחוחה. אדם מתכוון להביא ספסל הביתה לשבת עליו, אך הספסל חורש את האדמה התחוחה בוודאות.

<sup>37</sup> מג"א שיד, ס"ק ה ועוד.

<sup>38</sup> שואל ומשיב מהדורה תניינא חלק ב, סימן ה; הובאו דבריו בשביתת השבת כללי דשא"מ ופ"ר דלא ניחא ליה במעשה חושב אות ד בסוף; ספר המקנה קונטרס אחרון סימן סד סעיף ה; נחלת בנימין סימן עא; הובאו דבריו גם בעט סופר כלל נ פרט ה; ציץ אליעזר חלק כ, סעיף טז.



גזרה ; בדברים האסורים משום גזרה (כרמלית למשל) אין איסור<sup>39</sup> ובמלאכה דרבנן (כמו צידה של דבר שאין במינו ניצוד) שטעמה מהותי יש איסור<sup>40</sup>.

ב. שו"ע כתב<sup>41</sup> שהאיסור לטלטל חפץ פחות מדי' אמות (שהוא איסור דרבנן) שייך גם בכרמלית - דבר הנראה כגזרה לגזרה. הגר"א במקום כתב<sup>42</sup> שהכלל שאין גוזרים גזרה לגזרה נכון רק באיסור משום גזרה (כמו איסור שתיה מתוך כרמלית מכלי הנמצא ברשות הרבים שמא יכניס אותו ויעבור על איסור הוצאה), אך באיסור מהותי, כמו איסור שבות<sup>43</sup>, גוזרים גזרה לגזרה.

מקורו הוא ככל הנראה<sup>44</sup> בדברי הר"ן<sup>45</sup>, המחלק בין גזרה בה אין 'סרך מלאכה' כלשונו אלא גזרה מחמת דדמי למלאכה. לכן ישנן חומרות במלאכה שאינה צריכה לגופה לעומת דיני דרבנן אחרים, כיוון שחכמים החשיבוה כמלאכה ממש<sup>46</sup>.

ג. צפנת פענח על הרמב"ם<sup>47</sup> הקשה כיצד בן חלוצה (האסורה לכהן מדרבנן) שנישאה לכהן נהיה חלל מדרבנן ולעומת זאת ילד של אדם שנישא לקרובתו האסורה מגזרת חכמים של שניות לעריות אינו נהיה ממזר דרבנן והסביר שיש הבדל בין גזרה שהיא 'משמרת למשמרת', לגזרה ההופכת את החלוצה לגרושה (אמנם מדרבנן). צפנת פענח הביא נפק"מ נוספות לדין זה, כמו היתר שבות במקדש המתיר רק גזרות שאין עליהן שם מלאכה דרבנן, איסורי שבות בין השמשות ועוד.

---

<sup>39</sup> כיוון שאין חשש לעבור על איסור דאורייתא, מאחר שהמעשה הנוכחי נעשה בלא כוונה. <sup>40</sup> על פי זה הטעם המהותי נכון לגבי הדומה לאיסור רק בחלק מהמקרים, אלא שניתן בכל זאת להחיל אותו על כל המקרים ולהסביר שבכל איסור דרבנן יש גם הבאה לאיסור וגם הרחבת איסור והשאלה היא מה 'חזק יותר' באיסור מסוים.

<sup>41</sup> או"ח שמט, ג.

<sup>42</sup> ס"ק יא או יב ע"פ המהדורות השונות.

<sup>43</sup> בברכת אליהו העיר שבפשטות העברה פחות מדי' אמות היא איסור משום גזרה, דילמא אתי לאתווי יותר מארבע אמות ותירץ שהגר"א הבין שחז"ל גזרו להפוך העברה פחות מדי' אמות להעברה גמורה.

<sup>44</sup> הגר"א מפנה לספר התרומה אך אינו לפנינו והמפרשים הפנו לר"ן.

<sup>45</sup> שבת לה ע"ב מדפי הרי"ף.

<sup>46</sup> למשל, הוצאת מת לכרמלית (שהיתה מחשבה לאסור מדרבנן והותר מפני כבוד הבריות) היא גזירה לגזירה, כי הוצאת מת היא מלאכה שאינה צריכה לגופה (מוציא כדי להימנע מן הטומאה ולא לצורך המת שהוא מוציא) שאסורה מדרבנן וגם הוצאה לכרמלית מדרבנן. לעומת זאת, לעמוד ברשות הרבים ולשתות מרשות היחיד אמרה הגמרא שאין מקום לאסור בכרמלית כיוון שזו גזרה לגזרה (שבת יא ע"ב).

<sup>47</sup> ה"י שבת פ"א ה"ד.

## האגדה ביבמות כטעמים שונים לגזרות חז"ל

במסכת יבמות<sup>48</sup> עוסקת הגמרא ברמז להרחבת איסורי קרובות מן התורה:

"אמר רבא: רמז לשניות מן התורה מנין? שנאמר (ויקרא יח, כז): 'כי את כל התועבות האל עשו אנשי הארץ'. 'האל' – קשות, מכלל דאיכא רכות, ומאי נינהו? שניות. ומאי משמע ד'האל' לישנא דקשה הוא? דכתיב (יחזקאל יז, יג) 'את אילי הארץ לקח'..."

רב יהודה אמר מהכא (קהלת יב, ט): 'ואזן וחקר תקן משלים הרבה'. ואמר עולא א"ר אלעזר: קודם שבא שלמה היתה תורה דומה לכפיפה שאין לה אזנים עד שבא שלמה ועשה לה אזנים.

ר' אושעיא אמר מהכא (משלי ד, טו): 'פרעהו אל תעבר בו שטה מעליו ועבור'. אמר רב אשי: משל דר' אושעיא למה הדבר דומה? לאדם משמר פרדס; משמרו מבחוץ - כולו משתמר, משמרו מבפנים - שלפניו משתמר שלאחריו אינו משתמר, והא דרב אשי בדותא היא: התם שלפניו מיהא משתמר, הכא אי לאו שניות פגע בערוה גופה.

רב כהנא אמר מהכא (ויקרא יח, ל): 'ושמרתם את משמרת' עשו משמרת למשמרת. א"ל אביי לרב יוסף: הא דאורייתא היא! דאורייתא ופירשו רבנן. כל התורה נמי פירשו רבנן! אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא".

דרשתו של רבא היא שהעברה נקראת "התועבות האל" - לשון תוקף וקשיות ודייק שישנן גם תועבות 'רכות'. העברה דאורייתא קשה ורעה ביותר ודבר שחז"ל אסרו הוא רך - רע בדקות יותר ולכן התורה לא אסרה אותו. זהו ההסבר לגזרות בו נקטנו עד כה.

רב יהודה אומר (ע"פ הסברו של עולא) שמצות דרבנן הן כמו ידיות של סל; על ידי הידיות אפשר להרים את הסל עצמו. יש לשים לב שלא מדובר על הגנה ושמירה על הסל אלא על האפשרות להרים אותו. החשש מהגעה לאיסור דומה יותר להגנה על הסל, ומשלא נקטו משל זה יש לחפש הסבר אחר. התורה אסרה להשתמש ביו"ט בדבר שלא הוכן לפניו ומשמעות ההכנה היא יצירת דבר חדש. בסוגיית הכנה דרבה<sup>49</sup> ראינו שביצה שנולדה בשבת אסורה ביום טוב. ע"פ שיטת הנימוק ההלכתי, חז"ל גזרו שלידה תחשב כהכנה כדי שאדם לא יחשוב שהכנה מותרת. ע"פ דברי רב יהודה, אפשר להסביר שלאדם הפשוט קשה להבין שהכנת הביצה בבטן התרנגולת היא הכנה, ומבחינתו הלידה היא הכנה הרבה יותר משמעותית. כדי להבהיר לו את המשמעות של איסור הכנה אוסרים עליו דבר הנראה בעיניו כהכנה. הגזרה נועדה להבהרת הרעיון של איסור התורה.

<sup>48</sup> כא ע"א.  
<sup>49</sup> ביצה ד ע"א.

## 'המביא לאיסור' - הרהורים וטעמים נוספים

להלן נביא שתי סוגיות ממסכת ביצה בהן נראה שגם בגזרות המביאות לאיסור קיים קושי להבין מדוע ישנו חשש לעבור על האיסור, וננסה לברר האם גם בגזרות אלה לעיתים הנימוק המהותי תורם לקביעת האיסור.

הקושי הראשון עולה מסוגיית פירות הנושרין. חז"ל אסרו פירות שנשרו מן העץ כדי שלא יבוא לקטוף, אבל על פירות שקוטפים בעזרת מעדר וכדומה לא גזרו, כי הדבר לוקח זמן ובינתיים ייזכר ששבת היום. אם כן, למה גזרו על ביצה? כך הקשה מהר"ם שי"ף<sup>50</sup> ותירץ שאמנם מבחינת החשש שמא יקטוף, ביצה דומה לפרי שנקטף על ידי מעדר, אך מצד הדמיון המושגי, ביצה דומה לפרי הנושר יותר מאשר לפרי הנקטף על ידי מעדר. האם בגלל דמיון מושגי זה יבוא אדם להתיר פרי הנושר? או שמא הדמיון משמעותי כיוון שטעם הגזרה מהותי?

קושי נוסף ישנו בסוגיה אחרת באותו מקום. אחד ההסברים לאיסור ביצה שנולדה ביו"ט הוא משום גזרת משקין שזבו. משמעות הגזרה היא שהתורה אסרה לסחוט כתולדת מלאכת דש, וחז"ל אסרו לשתות משקין שזבו מאליהם מפרי העומד למשקה. הנימוק ההלכתי הוא שאם נתיר משקים שיצאו מאליהם יבוא האדם לסחוט. כיצד ביצה קשורה לאיסור זה? מסביר רש"י שביצה יוצאת ממעי התרנגולת כשם שהמשקין יוצאין מתוך הפרי, אלא שחז"ל התירו לשתות משקין שיצאו מאליהם מפרי העומד לאכילה אף אם הדרך לסוחטו (מלבד זיתים וענבים). מדוע ביצה דומה יותר למשקה שזב מאשר לפרי העומד למשקה?<sup>51</sup> הרשב"א מבאר שאנשים עשויים להתבלבל בין ביצה למשקה שזב כיוון שבשניהם הדבר יוצא מעצמו וכשאינו יוצא יש הפסד בשונה מפרי העומד לאכילה, ואילו תוס' פירשו שפירות העומדים לאכילה אין הדרך לסוחטם, וביצה עומדת "להיסחט" מן התרנגולת. כלומר, אמנם אין חשש שיבוא לסחוט תרנגולת, אבל ביצה דומה יותר לפירות העומדין למשקין ולכן אסורה. על כך יש לשאול: האם אדם פשוט יערוך השוואה כזו?<sup>52</sup> האם אין כאן רמז לטעם שונה לגזירה?

גם אם נישאר עם טעם ההבאה לאיסור, מצינו שני כיוונים נוספים בדברי חכמינו: הראשון בשערי תשובה לרבנו יונה<sup>53</sup>, שהגזרות גורמות ליחס נפשי של יראת חטא כללית,

<sup>50</sup> ביצה ג ע"א ד"ה 'בא"ד וי"ל דלקמן מיירי.

<sup>51</sup> מהסוגיה מוכח שלדעת ר' יוחנן הסובר שגזרו על ביצה לא יכול לסבור שלא גזרו על משקין שזבו מפרי שעומד לאכילה, אך תוס' ורשב"א הבינו שלדעת חלק מהאמוראים ניתן לגזור על ביצה ולא על משקין שזבו מפרי שעומד לאכילה; תוס' בגלל הסוגיה בשבת (קמג ע"א) בה ר' יוחנן פוסק שלא גזרו על פרי העומד לאכילה, ורשב"א בגלל שר' יצחק לא נרתע מלפרש שהגזרה היא משום משקין שזבו אף על פי שלא גזרו על פרי העומד לאכילה.

<sup>52</sup> אמנם רשב"א כתב "דמיא להו לאינשי".

<sup>53</sup> ג, ז. מובא גם בדרשות הר"ן דרוש חמישי נוסח ב ובעין אי"ה שבת פ"א נב.

כלומר, ההימנעות מעליה באילן מביאה להבנה שיש חשש תלישה והאיסור משמעותי כ"כ עד שחז"ל אסרו אפילו לגעת באילן.

השני מבואר בדרשת רב אושעיא במסכת יבמות שהובאה לעיל, שיכולה לתת פתח להבנה מעט שונה של סוג גזרות זה:

רב אושעיא הזהיר להתרחק גם ממקום בו אדם עלול לעבור עברה. מדוע? אם כדי שלא יעבור, זוהי דרשת רב כהנא "עשו משמרת למשמרתי"! כוונת רב אושעיא היא, ככל הנראה, שהגעה למקום בו ניתן לעבור עברה היא עצמה רעה. מקרה בו ניתן לחטוא, יש בו מן החטא.

בדומה לכך, כתב הרב קוק במוסר אביך<sup>54</sup> שהאיסור בגזרות אינו רק מצד ההבאה לעברה אלא גם כי המביא לעברה בקשר עילה ועלול רע בעצמו.

---

<sup>54</sup> א, ה.

# תקנות לזמנים מורכבים

## ר' חיים איינהורן

### מצבים מורכבים

חיבה יתירה נודעת לדברי סופרים בין יושבי בית המדרש.

במאמר זה אנסה להציג זווית חדשה ופחות מוכרת אך עם זאת רלוונטית במיוחד לדורנו של תקנות חז"ל.

ברצוני לברר האם תקנות חז"ל מכוונות להתמודדות גם עם מצבים מורכבים או זמנים אשר הזיהוי, ההגדרה והמהות שלהם שרויים בערפל, וביתר ביאור, האם ישנן תקנות שמטרתן להתמודד עם מצבי ביניים וכל מטרת הורתן ולידתן היא טיפול בשטחים אפורים או שמא כל תקנות חז"ל תוקנו כך שיצירתן ומהותן מותאמות למצב ברור ובהיר, ובמקרה בו תיווצר היתקלות בין התקנה לבין מצב חדש או ייווצר מצב אחר, יש לנהוג בהתאם למערכת כללים וקדימויות, אולם התקנה עצמה אינה מכוונת להתמודדות עם מצבים אלו.

אולי יש כאן גם אמירה כללית יותר לגבי חובת האדם בעולמו; האם המצבים הבלתי ברורים והשטחים האפורים של החיים הם חלק מדרך החיים; חלק שגם אותו צריך לעבור במסילה העולה, או שההפך הוא הנכון והם הם המטרה עצמה ודווקא ההתנהלות בתנאי טשטוש מבטאת מהלך עם כוונה מיוחדת ומדוקדקת, בעלת תוכן עצמאי מלווה בקריאה שמימית: 'לך, כי לכך נוצרת'.

מקרה מבחן מרכזי לבחינת סוגיה זו הוא היחס של חז"ל לענייני הקודש והמקדש; ישנן תקנות המכוונות את עם ישראל להתנהגות נכונה כאשר מקדש על מכונו, ויש תקנות הפוכות: 'משחרב בית המקדש התקינו'. התמודדות מדויקת של עם גולה עם מצב גלותי וחסר.

האם לקחו חכמינו על עצמם לכוון את העם בדרך סלולה גם במצב הביניים? ההאירו חכמינו את המסילה גם לעם מסובך אשר אינו יודע להגדיר לעצמו האם הוא ברום מעלה או שפל ונקלה והאור והחושך משמשים לו בערבוביה? ההאירו גם ליום אשר אינו מן היום וגם לא מן הלילה?

### תקנות מורכבות

דומה כי תקנת חז"ל הבולטת ביותר היא, חובת יושבי ארץ העמים ביום טוב שני של גליות. חכמינו לקחו יום של חולין המחויב בעשיית מצוות של יום חול כתפילין, אבלות

ועוד, ביטלו ממנו מצוות אלו, והחילו עליו דיני יום טוב על כל המשתמע מכך. ברור לכל לומד שעל מנת שחז"ל יתקינו תקנה דרמטית כל כך מוכרחת להיות סיבה כבידת משקל עד מאד, ואכן חשש גדול ישנו: שבקרוב יושבי אותם מקומות שלא יודעים מתי קדשו את החודש תיפול טעות או תתעורר מחלוקת.

כתב הרמב"ם<sup>1</sup>:

"במקומות הרחוקים שאין השלוחים מגיעין אליהם היו עושין שני ימים מפני הספק לפי שאינם יודעים יום שקבעו בו בית דין את החדש אי זה יום הוא".

עיון בסוגיית הגמרא העוסקת בנושא מעלה, כי בזמן הזה הטעם לקיום תקנה זו אינו משמעותי, ואין כל הבדל מהותי בין ארץ ישראל בה מקיימים את דין התורה כצורתו, לבין חו"ל שם מקיימים את תקנת יום טוב שני.

וכך כותבת הגמרא<sup>2</sup>:

"והשתא דידיעין בקביעא דירחא מאי טעמא עבדינן תרי יומי? משום דשלחו מתם הזהרו במנהג אבותיכם בידיכם זמנין דגזרו המלכות גזרה ואתי לאקלקולי".

נמצא כי כיום ישנו רק חשש רחוק שמא יחזור הדבר לקלקולו - חשש הקיים גם בארץ ישראל. אם כן, מה טעם התקנה?

עמד על כך הימשך חכמה<sup>3</sup>:

"ובזה יצא לנו טעם נפלא על הא דקאמר הגמרא הזהרו במנהג אבותיכם גזירה דילמא אתי לקלקולא דא"כ קשה גם בח"ל גם בא"י יהי להם דין אחד דגם בא"י שייך האי טעמא, וצ"ל משום דכבר נהגו והוה כמו דלא בטל הטעם ואכמ"ל דצריך ב"ד גדול בחכמה ומנין להתירו וכ"ז אינו נראה שיהיה לעיקר הטעם אבל מקובלים אנחנו מרבנו הגר"א דאם כי חז"ל פירשו טעמם בכ"ז עוד השאירו טמונים בסתר לבבם טעמים לאלפים גדולים ורמים אבל לא גלו זה לאוזן המון בני ישראל ככה אומר אשר לדברנו יש טעם נפלא דלפי מה שכתב רמב"ם בפהמ"ש בריש סנהדרין דיהיה ב"ד בארץ ישראל טרם ביאת משיח וקיבוץ גליות עיי"ש דבריו הנעימים וכן מפורש בירושלמי מע"ש פרק כרם רבעי זאת אומרת שבנין בהמ"ק יהיה קודם מלכות בית דוד, א"כ אם יהיה ב"ד בארץ ישראל יהיו מוכרחים לקדש עפ"י הראיה ואם לא תתראה הלבנה ביום שלשים אעפ"י שע"פ חשבון יהיה ראוי לקבוע בו, בכ"ז יהיה מעובר ואז יהיו צריכים לעשות בגולה שני ימים ולכן גזרו גם עכשיו דוגמה שעשה ריב"ז לאסור יום הנף גזירה שמא יבנה

<sup>1</sup> קידוש החודש פ"ג הי"א.

<sup>2</sup> ביצה ד ע"ב.

<sup>3</sup> שמות יב, ב.

בהמ"ק וזה טעם נכון לעשות בזמן הזה שני יו"ט של גליות ובוזה יסתם פי המתפרצים בעוה"ר ודו"ק בכ"ז היטב".

בעוונותינו הרבים הלעיגו המתפרצים (הרפורמים - בשנת תר"ו ביטלה ועידת הרבאיים הרפורמים בברסלאו את יום טוב שני של גלויות) על קיום יום טוב שני בטענה כי החששות לגביו אינם רלוונטיים לימינו. מבאר המשך חכמה שטעות בידם, והוא קובע כי ישנה סיבה גדולה מאד לבטל הנחת תפילין ולהתפלל תפילות יתירות, והסיבה היא שעתיד להגיע מצב ביניים מורכב, בו ישראל עודם בארצות גלותם, אך סנהדרין על מכונה. מסיבה זו צריכים ישראל להמשיך לקיים את מצוות יום טוב שני.

ארבע סוגיות מביא המשך חכמה כדי לבסס את דבריו ולהוכיח את שיטתו כי חז"ל נתנו משקל לימי הביניים ואף תקנו תקנות בשל היחס העודף שנתנו לחששות העשויים להיווצר בימים אלו, בהם ישבו בני ישראל בארצם, "אין מלך ואין שר" העומד עליהם אך גם "אין זבח ואין מצבה ואין אפוד ותרפים"<sup>4</sup>:

א. יום טוב שני.

ב. הסמיכה.

ג. העלאת מעשר שני לירושלים.

ד. איסור יום הינף.

#### **א. יום טוב שני**

כפי שראינו, חז"ל טרחו להגן על לוח השנה היהודי מפני אנרכיה מוחלטת בתיארוך שתיצור פירוד בין שוכני ארץ הקודש לאחיהם שבחו"ל, ולהבטיח את שמירתו גם בשעת דמדומים בין גלות לגאולה באמצעות קיום לוח שנה שבו כל יו"ט נחוג פעמיים לאורך כל שנות הגלות.

#### **ב. הסמיכה**

הסוגיה השנייה היא סוגיית הסמיכה, דהיינו סמיכת דיינים על מנת שתהיה להם סמכות לפסוק ולקדש את החודש.

---

<sup>4</sup> ע"פ הושע ג, ד.

במשנה במסכת סנהדרין<sup>5</sup> מתבאר כי סמיכה מתבצעת בשלשה וביאר הרמב"ם :

"סמיכת הזקנים הוא מינוי הדיינין... יאמרו לו הבית דין הממנים אותו אתה רבי פלוני סמוך אתה ורשאי אתה שתדון דיני קנסות ובוזה יהיה האיש ההוא סמוך והוא נקרא אלהים וידון כל הדיינין, ודבר זה לא יהיה כי אם בארץ ישראל ואמרו ז"ל אין סמיכה בחוצה לארץ אבל צריך שיהיה הממונה ואותו שרוצין למנותו כולם בארץ ישראל וכשתהיה לו סמיכה בארץ ישראל הוא רשאי לדון דיני קנסות... ויראה לי כי כשתהיה הסכמה מכל החכמים והתלמידים להקדים עליהם איש מן הישיבה וישימו אותו לראש ובלבד שיהא זה בא"י כמו שזכרנו הנה האיש ההוא תתקיים לו הישיבה ויהיה סמוך ויסמוך הוא אחר כן מי שירצה, שאם לא תאמר כן אי אפשר שתמצא ב"ד הגדול לעולם לפי שנצטרך שיהיה כל אחד מהם סמוך על כל פנים. והקב"ה יעד שישבו כמו שנאמר 'ואשיבה שופטיך כבראשונה ויועצך כבתחלה אחרי כן יקרא לך עיר הצדק' וזה יהיה בלא ספק כשיכון הבורא יתברך לבות בני אדם ותרבה זכותם ותשוקתם לשם יתברך ולתורה ותגדל חכמתם לפני בא המשיח כמו שיתבאר זה בפסוקים הרבה במקרא"<sup>6</sup>.

במהדורת הרב קאפח מצינו הדגשה נוספת לדבריו אלו :

"ושמא תאמר שהמשיח ימנה אותם ואע"פ שאינם סמוכים, זה מוכחש לפי שכבר ביארנו בהקדמת ספרינו זה שהמשיח לא יוסיף בתורה ולא יגרע [וכיון דהוא עצמו אינו סמוך איך יסמוך אחרים], [ועוד] שאני סבור שהסנהדרין תשוב לפני התגלות המשיח וזה יהי' מסימניו שנאמר 'ואשיבה שופטיך כבראשונה ויועצך כבתחילה אחרי כן יקרא לך עיר הצדק'".

נמצא שחכמינו עסקו בענייני התקופה שבין הגלות לבין ביאת המשיח והתאימו פתרונות יחודיים למצב זה.

<sup>5</sup> פ"א מ"ג.

<sup>6</sup> הרמב"ם נמנע מלהכריע בכך גם בהלכות סנהדרין (פ"ד י"א): "נראין לי הדברים שאם הסכימו כל החכמים שבארץ ישראל למנות דיינים ולסמוך אותם הרי אלו סמוכים ויש להן לדון דיני קנסות ויש להן לסמוך לאחרים אם כן למה היו החכמים מצטערין על הסמיכה כדי שלא יבטלו דיני קנסות מישראל לפי שישראל מפוזרין ואי אפשר שיסכימו כולן ואם היה שם סמוך מפי סמוך אינו צריך דעת כולן אלא דן דיני קנסות לכל שהרי נסמך מפי בית דין והדבר צריך הכרע". מדבריו נראה שאף שלא הכריע כך למעשה, היה ברור לו שגם קודם ביאת המשיח תהיינה התפתחויות בנושא בעלות נפקא מינה כבירה להלכה ואף הוכיח זאת מן הפסוקים.



## ג. העלאת מעשר שני לירושלים

הסוגייה המפורשת ביותר שהביא המשך חכמה היא תקנת פדיון כרם רבעי בסמיכות לירושלים, שהגמרא במסכת ביצה<sup>7</sup> מביאה כדוגמה המלמדת על סמכות חכמים בתקנות עתידיות.

אומרת המשנה<sup>8</sup>:

”כרם רבעי היה עולה לירושלים מהלך יום אחד לכל צד... ומשרבו הפירות, התקינו שיהא נפדה סמוך לחומה ותנאי היה בדבר, שאימתי שירצו, יחזור הדבר לכמות שהיה.

רבי יוסי אומר: משחרב בית המקדש, היה התנאי הזה; ותנאי היה, אימתי שיבנה בית המקדש, יחזור הדבר לכמות שהיה.”

פירש רבי עובדיה מברטנורא:

”כרם רבעי - יש לו דין מעשר שני, וצריך להעלות הפירות לירושלים ולאכלן שם, הם או פדיונם, ותקנו חכמים שמהלך יום [אחד] כל סביבות ירושלים יעלו הפירות [עצמם] לירושלים, כדי לעטר שוקי ירושלים בפירות, מתוך שיאכל כל אדם נטע רבעי שלו יתמלא השוק שאר פירות.

**משחרב בית המקדש היה התנאי** - לא לפי שרבו הפירות כדאמרת, אלא משחרב בית המקדש והיתה ירושלים ביד האויבים ולא היו חוששין לעטר שוקי ירושלים בפירות.”

זאת אומרת, שבית הדין שבאותו הדור (אחרי חורבן הבית), תיקן תקנה מיוחדת שאמורה לחול רק בעתיד כשיבנה המקדש, כדי לדאוג לכבודה של ירושלים ששווקיה יהיו מלאים בפירות.

כך כותב הירושלמי במקום:

”אמר רבי אחא זאת אומרת שבית המקדש עתיד להיבנות קודם למלכות בית דוד.”

וביאר הרדב”ז:

”על כרחך בנין בית המקדש יהיה קודם למלכי בית דוד, דאם לא כן למה להו לעשות תקנה, לאחר בנין בית המקדש, הא אז יהיו כל גדולי עולם, אלא ודאי

<sup>7</sup> ה ע”א.

<sup>8</sup> מעשר שני פ”ה מ”ב.

דבנין ביהמ"ק יהיה קודם למלכי בית דוד, ועל כן הוצרך לעשות תקנה בזמן אותו הדור, על הזמן שיבנה בב"א".

מדוע דואגים חז"ל לפירות שיהיו בזמן בית שלישי? אם וכאשר תהיה איזו בעיה, חכמים באותו הדור יתקנו לפי הצורך. מוכח מכאן שלנגד עיני חז"ל עמדה חובה לדאוג לדור בו למרות שהמקדש בנוי על מכוננו אין מי שיתקן תקנות, יגדור גדר ויעמוד בפרץ לכבודה של ירושלים, לעטרה ולפארה בפירות. לכן כבר אז, בראשית חשכת ימי הגלות, שקדו חכמים על תקנתנו.

תוספות יום טוב תיאר באריכות מצב זה:

"חששו המתקנים שמא אותו המנין שיבא אחריהם לא יהיו גדולים מהם בחכמה ובמנין, ותנן בפ"ק דעדיות אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חברו אא"כ היה גדול ממנו בחכמה ובמנין. לפיכך המתקנים עצמן הטילו תנאי בדבר להחזיר לכמות שהיה לכשיתבטל הטעם. דהשתא המתקנים עצמם הם המבטלים התקנה בהתבטל הטעם. וסובר אני שמ"ש הרמב"ם בפרק ב' מהלכות ממרים אפי' בטל הטעם שבגללו גזרו הראשונים או התקינו אין האחרונים יכולים לבטל עד שיהיו גדולים מהם עד כאן. שממשנה זו למד כן דמדהוצרכו לתנאי שמע מיניה שצריך שיהיו המבטלים גדולים מהמתקנים אפי' אם נתבטל הטעם... הוצרך תנאי מפני שהתקנה היתה שלא יהו רשאים להעלות כדי שלא לעטר שוקי ירושלים הנתונה בידי האויבים, ואף אם יתבטל זה הטעם שיבנה בית המקדש במהרה בימינו, ולא יהו אותו בית דין שבאותו דור רשאים לבטל כי אולי לא יהיו גדולים מזה הבית דין. כי בנין בית המקדש קודם למלכות בית דוד כדאיתא בירושלמי אמתניתין. וכל שכן קודם לתחיית המתים... גם בזה יש לי להליץ בעדו מזה הירושלמי שבית המקדש עתיד להבנות קודם מלכות בית דוד, ונמצא שעד מלכות בית דוד יהיה לאויבים קצת ממשלה עלינו וכמו שהיה בתחלת בית שני, ובשלוט האויבים בנו ויהיו בירושלים עדיין לא נתבטל הטעם לגמרי. לפיכך הוצרכו לתנאי שהבית דין שבאותו דור יחזרו הדבר לכמות שהיה על פי זה התנאי. ולפי מה שכתבתי... יצא לי טעם נכון למה שהרמב"ם העתיק בחבורו דברי רבי יוסי ולא דברי תנא קמא... ועוד נראה לי דפסק כרבי יוסי משום דסוגיא דמסכת ראש השנה (לא ע"ב) מוכחת דזאת התקנה אחר החורבן היתה. לרב פפא מתקנות רבן יוחנן בן זכאי שאחר החורבן. ולרב נחמן בר יצחק בדור שאחריו".

#### ד. איסור יום הינף

עם חורבן המקדש, נטל על עצמו רבי יוחנן בן זכאי להשאיר את דרישת ציון בלבבות העם הגולה כאשר שיטת הפעולה בה בחר הייתה להתקין תקנות תזכורת.

מצינו במשנה בסוכה<sup>9</sup>:

"משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי... זכר למקדש ושיהא יום הנף כולו אסור".

ובגמרא:

"מנא לן דעבדינן זכר למקדש? א"ר יוחנן דאמר קרא: 'כי אעלה ארוכה לך וממכותיך ארפאך נאם ה' כי נדחה קראו לך ציון היא דורש אין לה', 'דורש אין לה' - מכלל דבעיא דרישה.

ושיהא יום הנף. מאי טעמא?

**מהרה יבנה בית המקדש** ויאמרו: אשתקד מי לא אכלנו בהאיר מזרח? השתא נמי ניכול, ואינהו לא ידעי דאשתקד דלא הוה בית המקדש האיר מזרח התיר, השתא דאיכא בית המקדש עומר מתיר.

דאיבני אימת? אילימא דאיבני בשיתסר - הרי התיר האיר מזרח, אלא דאיבני בחמיסר - מחצות היום ולהלן תשתרי, דהא תנן 'הרחוקים מותרין מחצות היום ולהלן לפי שאין ב"ד מתעצלים בו', לא צריכא דאיבני בליליא אי נמי סמוך לשקיעת החמה".

שאלו הראשונים שאלה בסיסית: אין שום אפשרות שבית המקדש יבנה בליל ט"ז או ביום טוב ראשון!

"אי קשיא דבלילה אינו נבנה דקי"ל בשבועות דאין בנין בית המקדש בלילה דכתיב 'וביום הקים' ולא בחמיסר שהוא י"ט דקי"ל בשבועות דאין בנין ב"ה דוחה י"ט".

כך שואל רש"י ומשיב שישנה אפשרות שבית המקדש ירד מהשמים<sup>10</sup>:

"ה"מ בנין הבנוי בידי אדם אבל מקדש העתיד שאנו מצפין בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבא משמים שנא' 'מקדש ה' כוננו ידיך'".

לדעת המאירי<sup>11</sup>, ייתכן שבית הדין שיהיה באותם ימים יטעה ויורה לבנות את בית המקדש תוך חילול יום טוב או בלילה<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> מא ע"א.

<sup>10</sup> לפי ביאור מהר"ם שיק יו"ד ריג.

<sup>11</sup> סוכה שם ד"ה 'ושיהא'.

<sup>12</sup> ובפרט שעל בית דין זה מבואר שלא יצליח להתמודד עם המשימה של הבאת העומר עד חצות.

”ואע”פ שאין בנין ביהמ”ק דוחה יו”ט, וכן שאין בנין ביהמ”ק בלילה, וכו’ חשש לבית דין טועים, שתהא חיבת הקודש מביאתו לכך”.

אם כן, לדעת רש”י, על מנת לתקן את איסור יום הנף לאורך כל דורות הגלות, חייבים להניח שבית המקדש ירד משמים (וזה הרי תכלית הציור האוטופי) ואולי גם לחשוש שביה”ד לא יספיק להקריב את העומר קודם חצות כיוון שלא יהיו פנויים לקצירת העומר מחמת בניין הבית. כלומר, בית הדין שבאותו הדור יתקשה להתמודד עם בניין משמים ולכן נתקנה תקנה לדורות.

לשיטת המאירי המבנה ההגיוני לצורך התקנה הוא שבית הדין הבונה את בית קדשינו, בסבירות גבוהה, יהיה מוגדר כ- 'ב”ד טועים' המחלל יום טוב או לא יודע שלא בונים בלילה!

כמה רחוק הדבר מהמחשבות שהיינו מדמיינים לעצמנו על היכולות והאיכויות של בית הדין בזמן בניין המקדש.

תקנה זו, אם כן, מבוססת רק על מצב מורכב, ומכאן ברור שלא רק שחז”ל דאגו למצבים כאלה אלא אף יזמו תקנות כדי שנגיע לימים אלו עם הכלים הנכונים ונוכל לחצות בבטחה את הנהר המפריד בין ימי חושך, אימה וצלמוות, לימים בהם ”ששון ושמחה יסיגו, ונסו יגון ואנחה”.

### **זמנים מורכבים**

לא די בכך שחז”ל לא הזניחו את מצבי הביניים אף שאינם נראים מרכזיים ודאגו לתקנתם (כרם רבעי), אלא אף העניקו להם חשיבות אסטרטגית הרבה מעבר לנפח המציאותי בו הם יכולים להתרחש (המקדש יבנה דווקא בט”ז בניסן בלילה או סמוך לשקיעה).

נראה שאין זאת אלא מפני שהבינו כי במצבים אלו טמון יסוד גדול.

ניתן לשער כי חז”ל העניקו לזמן זה משמעות מכרעת הרבה מעבר לסגולתו היחסית דווקא משום הנפח המהותי שהוא מכיל: כלל ישראל היושב בין תנור וכיריים נמוך, שפל, מצפה ומייחל, הוא הוא כנסת ישראל העומדת בראש הרים כאריה בבהמות יער. אחת היא יונתי תמתי!

וכך מצינו בדבר הנביאים -

זכריה<sup>13</sup>:

"והיה ביום ההוא לא יהיה אור יקרות וקפאון.

והיה יום אחד הוא יודע לה' לא יום ולא לילה והיה לעת ערב יהיה אור".

ובמצודות:

"כי לא ידעו מה הוא הטובה אם רעה".

ועוד שם:

"רצה לומר ישראל יהיו אז נבוכים בדעתם ולא יכירו אם היא הכנה לתשועה או לכליון".

וברד"ק:

"שלא יהיה היום ההוא כולו, לא כאור ולא כחושך, כלומר לא ברוחם, ולא בצרה, כי שתיהם יהיו בו".

ובמהר"י קרא:

"שלא יהיה גאולה מכל וכל, ולא יהיה שיעבוד מלכויות מכל וכל, אלא הגאולה תהיה צומחת והולכת".

ובמיכה<sup>14</sup>:

"ואתה מגדל עדר עפל בת ציון עדיך תאתה ובאה הממשלה הראשנה ממלכת לבת ירושלים".

וביאר מלבי"ם:

"מפרש שזה יהיה בשלש מדרגות, תחלה בת ציון עדיך תאתה שהגליות יתחילו להתקבץ וגלות יהודה ובנימין שהם בת ציון שגלו מציון בחורבן בית שני יתקבצו אליך, ואח"כ ובאה הממשלה הראשונה תבוא ממשלה קטנה, שיהיה להם קצת ממשלה והנהגה כמו שהיו לישראל בימים הראשונים לפני מלך מלך לבני ישראל שיהיה להם שופטים מנהיגים אותם, ואח"כ תבא ממלכת לבת ירושלים יהיה להם מלכות קבוע שהוא מלכות ב"ד, שאח"כ ימלוך המלך המשיח בממלכה קבועה וכן התבאר ביחזקאל ס"י לד כג כד, וס"י לו כד כה, ועמוס ט יא... עיי"ש".

<sup>13</sup> יד, ו-ז.

<sup>14</sup> ד, ת.

ובחגי<sup>15</sup>:

"כי כה אמר ה' צבאות עוד אחת מעט היא ואני מרעיש את השמים ואת הארץ ואת הים ואת החרבה".

וביאר על כך רש"י<sup>16</sup>:

"מעט מלכות אתן להם לישראל לאחר חורבן ולאחר אותו מלכות הנני מרעיש שמים וארץ ויבא משיח".

ובספר עורי צפון<sup>17</sup>:

"חלילה לנו לומר שתנא אלוקי כרבי עקיבא טעה באמיתת ענין הקרא, שבאמת הכי אמר הקרא, שבראשית הגאולה תהיה מלכות מעט... רק שבזה טעה רבי עקיבא שסבור כי בן כוזיבא הוא זה המלכות מעט... ולא היה ככה, כי חזון זה מיועד היה להתקיים בזמן אחר, אבל בעיקר הכתוב לא טעה רבי עקיבא, שבאמת יהיה כן לעת קץ בטרם יבוא משיח הנצחי".

---

<sup>15</sup> ב, ו.

<sup>16</sup> סנהדרין צז ע"ב.

<sup>17</sup> פי"ג. נכתב ע"י הרב שמעון משה הופמן בשנת ת"ש – במהלך השואה.

# ר' אליעזר ור' יהושע – מי בראש?

## ר' אריאל קרמר

### מבוא

ע"פ המשנה באבות<sup>1</sup>, רבי אליעזר בן הורקנוס ורבי יהושע בן חנניה היו מתלמידי רבן יוחנן בן זכאי שקיבל תורה מהלל ושמאי. בגמרא מוזכר כמה פעמים<sup>2</sup> שרבי אליעזר "שמותי הוא", ובירושלמי מבואר<sup>3</sup> שהכוונה היא שרבי אליעזר הולך כשיטת בית שמאי<sup>4</sup>.

אם כן, מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע נושקת למחלוקת אחרת: בית שמאי ובית הלל.

ידועה מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע בעניין תנורו של עכנאי<sup>5</sup> בגינה הביא רבי אליעזר ראיות 'על טבעיות' לשיטתו ורבי יהושע דחה אותן. הדברים הגיעו עד כדי כך, שיצאה בת קול מן השמים שאמרה שהלכה כרבי אליעזר, ורבי יהושע השיב "לא בשמים היא" ואין פוסקים הלכה על פי בת קול. האם רבי אליעזר סבר שפוסקים על פי בת קול?

במאמר נעמוד על יסוד מחלוקתם ונראה שאינה נקודתית אלא רחבה, קשורה בתפיסות עולם שונות, ושורשה בהבדל בין המלכים דוד ושלמה.

### מחלוקת בעניין קורבנות

המשנה בזבחים<sup>6</sup> דנה במקרה בו התערב דם שחיתת בכור עם דם קרבן עולה לפני שנזרקו על המזבח. דם עולה טעון שתי הזאות שהן ארבע על קרנות המזבח (הזאה כפולה על קרנות כשהדם מתפשט לשתי דפנות). לעומתו, דם בכור טעון הזאה אחת בלבד. כאשר שני הדמים התערבו יש לשאול כמה פעמים יש להזות על המזבח; האם פעם אחת משום דם הבכור, או פעמיים משום דם העולה?

בדין זה נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע: רבי אליעזר סבר שיש להזות פעמיים ואילו רבי יהושע סבר שיש להזות פעם אחת.

---

<sup>1</sup> פ"ב מ"ט.

<sup>2</sup> למשל: שבת קל ע"ב.

<sup>3</sup> שביעית פ"ט, ה"ו.

<sup>4</sup> מובא ברש"י בשבת שם, ד"ה 'שמותי'.

<sup>5</sup> ב"מ נט ע"ב.

<sup>6</sup> פ ע"א.

ע"פ רש"י על המשנה, טעם המחלוקת הוא האם אומרים "רואה אני אותם כאילו הם מים". משמעות הדבר היא שיש שתי צורות הסתכלות על תערובת דם זו: אפשר להזות פעמיים בלי להתחשב בדם הבכור כיוון שאין רצונו של המזה בו בהזאה השניה, משום שמתייחסים אליו כאל מים, ואפשר לומר שדם הבכור הוא בעל חשיבות, אי אפשר להתייחס אליו כאל מים, גם ביטולו במחשבה לא מועיל וממילא אי אפשר להזות פעמיים.

צריך להבין את סברת רבי אליעזר; מדוע מחשבה מועילה להתייחס לדם בכור כאל מים?

## מחלוקת בשמחת יום טוב

בגמרא בבבבצה<sup>7</sup> מובאת מחלוקת בעניין מצוות יו"ט:

"תניא רבי אליעזר אומר אין לו לאדם ביום טוב אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה, רבי יהושע אומר חלקהו חציו לה' וחציו לכם".

הסביר רבי יוחנן, ששניהם למדו דבריהם ממקרא אחד; בחג הפסח נאמר: "ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' אלוקידך..."<sup>8</sup> ובשמחת תורה נאמר "ביום השמיני עצרת תהיה לכם..."<sup>9</sup>. רבי אליעזר סבר או כולו לה' או כולו לכם ורבי יהושע סבר חציו לכם וחציו לה'.

בן יהוידע' שואל: הנהג כר' יהושע מקיים שניהם, אך לרבי אליעזר אם ראוי שיעשה לה', איך יפטור עצמו מחובה זו כשיקיים 'כולו לכם'? ומשיב:

"וני"ל בס"ד כוונת ר"א לומר אם האדם יכול לשלוט בטבעו החמרי לכוון בעונג הגוף לשם שמיים דווקא שהוא מתענג כיום זה בשביל כבוד קדושת היום דוקא הרי זה רשאי לעשותו כולו לכם דהיינו באכילה ושתיה כי עתה על ידי כונתו הטובה נעשה כל אכילה ושתיה שלו קודש ואם אינו יכול לצמצם כונתו בעונג גופו לשם שמיים דווקא הרי זה יעשהו כולו לה' בלימוד התורה".

רואים מכאן שלרבי אליעזר יש מבט עליון יותר על המציאות.

<sup>7</sup> טו ע"ב.

<sup>8</sup> דברים טז, ח.

<sup>9</sup> במדבר כט, לה.



## יסוד המחלוקת

בגמרא בראש השנה<sup>10</sup> נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע מתי נברא העולם. רבי אליעזר אומר בתשרי ורבי יהושע אומר בניסן. אומר רבינו תם<sup>11</sup>: "דאלו ואלו דברי אלהים חיים ואיכא למימר דבתשרי עלה במחשבה לבראות ולא נברא עד ניסן".

מוסיף בן יהודע משמו<sup>12</sup>:

"הנה רבינו האר"י ז"ל בשער הכוונות בדרוש ראש השנה השווה דברי רבי אליעזר ורבי יהושע דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, דמר איירי בבחינת החיצוניות שהוא כללות העולמות ומר איירי בבחינת הפנימיות שהוא עניין הנשמות".

אם כן רבי אליעזר מסתכל על העולם שנברא בפן הנשמתי, ורבי יהושע על הפן החיצוני.

נמצא שרבי אליעזר מסתכל על העולם באופן מופשט יותר, פנימי; מבחינתו הבריאה היא בריאת פנימיות העולמות ומתוך תפיסה זו הוא מתייחס גם לסוגיות אחרות; גם בעניין קדשים (דם קרבנות שהתערב) המחשבה 'מעצבת' מציאות ולכן רואים את גם הבכור כמים, ובעניין שמחת יו"ט רבי אליעזר נמצא במדרגת הקדושה של מסילת ישרים בה האוכל מקבל תוקף אלוקי<sup>13</sup>. לעומתו רבי יהושע מייחס חשיבות לרובד הגלוי ומתוך קו מחשבה זה הוא סובר שבדיני קדשים (דם קרבנות שהתערב) לא רואים את דם הבכור כמים שהרי סוף סוף הוא מעורב בדם העולה וכן בעניין שמחת יו"ט האכילה סותרת את ה'ל-ה" ועל כן חציו לכן וחציו לה'.

בירושלמי<sup>14</sup> נאמר: "משמת רבי אליעזר נגזו ספר חכמה ומשמת רבי יהושע פסקו עצות טובות ומחשבות טובות מישראל" וכדברינו: רבי אליעזר היה בעליונים, בעולם החכמה, ולעומתו רבי יהושע היה בקרקע ולכן היה נותן עצות טובות.

<sup>10</sup> י ע"ב.

<sup>11</sup> מובא בתוספות כז ע"א, ד"ה 'כמאן מצלינן'.

<sup>12</sup> ד"ה 'רבי יהושע אומר'.

<sup>13</sup> "והנה האיש המתקדש בקדושת בוראו אפילו מעשיו הגשמיים חוזרים להיות ענייני קדושה ממש... אך הקדוש הדבק תמיד לאלהיו, ונפשו מתהלכת בין המושכלות האמתיות באהבת בוראו ויראתו, הנה נחשב לו כאילו הוא מתהלך לפני ה' בארצות החיים עודנו פה בעולם הזה, והנה איש כזה הוא עצמו נחשב כמשכן, כמקדש, וכמזבח... כללו של דבר ענין הקדושה הוא שיהיה האדם דבק כל כך באלהיו, עד שבשום מעשה אשר יעשה לא יפרד ולא יזוז ממנו יתברך, עד שיותר יתעלו הדברים הגשמיים אשר ישמשו לאחד מתשמישיו במה שהוא משתמש בהם, ממה שיורד הוא מדביקותו ומעלתו בהתשתמשו מדברים גשמיים... אך אחרי הכינו את עצמו בכל הכנות אלה, אם ירבה לידבק בתוקף האהבה ועוצם היראה בהשכלת גדולתו יתברך ועוצם רוממותו, יפריד עצמו מענייני החומר מעט מעט, ובכל פעולותיו ובכל תנועותיו, יכוין לבבו אל מצפוני ההתדבקות האמתית, עד שיערה עליו רוח ממרום וישכין הבורא יתברך את שמו עליו כמו שעושה לכל קדושו, ואז יהיה כמלאך ה' ממש וכל מעשיו אפילו השפלים והגשמיים כקרבנות ועבודות".

<sup>14</sup> סוטה פ"ט הט"ז.

נראה שלא לחינם מציין המדרש<sup>15</sup> שכאשר יצא רבי יוחנן בן זכאי מחומות ירושלים בזמן המצור ונשאוהו בתוך ארון קבורה, רבי אליעזר החזיק בראשו ורבי יהושע ברגליו; דרכו של רבי אליעזר הוא בחכמה ובמחשבה (ראש) ודרכו של רבי יהושע הוא במציאות ובמעשה (רגליים).

## הכשר מצווה דוחה שבת

לאחר שראינו זאת, נראה בסוגיה נוספת עד כמה מעניק ר"א מקום לעולם המחשבה והדעת.

פרק תשעה עשר במסכת שבת<sup>16</sup> פותח בדין מחודש: "ועוד אמר רבי אליעזר כורתים עצים לעשות פחמים לעשות ברזל". מילת תינוק בן שמונה ימים דוחה שבת, ומחדש רבי אליעזר שלא רק המצווה עצמה דוחה שבת אלא אפילו מכשיריה.

רבי עקיבא חולק על רבי אליעזר ואומר: "כלל אמר רבי עקיבא כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת אינה דוחה את השבת" ומסביר רש"י<sup>17</sup> שרבי עקיבא נחלק על רבי אליעזר במכשירי מצווה וסובר שאינם דוחים את השבת הואיל ואפשר לעשותה מערב שבת.

לפי דרכינו, שמקומו של רבי אליעזר בעולם הדעת והמחשבה, הוא מתבונן על העולם בצורתו המתוקנת, הפנימית, כפי שהייתה צריכה להיברא ובמציאות כזו המכשירים הם חלק בלתי נפרד מהמצווה ולכן דוחים שבת. בדומה לכך מצינו שבצורתו המתוקנת של העולם (קודם חטא הארץ<sup>18</sup>) היה צריך להיות טעם העץ כטעם הפרי, כלומר, טעם התכלית (הפרי) גם בעץ. למכשירי מצווה, בדומה לעץ, היה טעם הפרי - המצווה עצמה. על כן בהתבוננות עמוקה גם מכשירי המצווה דוחים את השבת<sup>19</sup>.

---

<sup>15</sup> איכה רבה א, אות לא.

<sup>16</sup> קל ע"א.

<sup>17</sup> ד"ה 'כלל אמר ר"ע'.

<sup>18</sup> ילקוט שמעוני בראשית, ח: "ותוצא הארץ דשא עברה על הציווי שאמר לה הקב"ה: 'עץ פרי עושה פרי, מה הפרי נאכל אף העץ נאכל'. והיא לא עשתה כן אלא ותוצא הארץ דשא עץ עושה פרי, הפרי נאכל ואין העץ נאכל'. לפיכך נתקללה: 'ארורה האדמה בעבורך'".

<sup>19</sup> אורות התשובה ו, ז: "מתחלת הבריאה ראוי היה טעם העץ להיות גם הוא כטעם פריו. כל האמצעים המחזיקים איזו מגמה רוחנית גבוהה כללית ראויים היו להיות מוחשים בחוש נשמתי באותו הגבה והנעם, שעצם המגמה מורגשת בו כשאנו מציירים אותה. אבל טבע הארץ. התנוודדות החיים, ולאות הרוחניות כשהיא נסגרת במסגר הגופניות, גרם שרק טעמו של הפרי, של המגמה האחרונה, האידיאל הראשי, מורגש הוא בנעמו והדרו, אבל העצים הנושאים עליהם את הפרי, עם כל נחיצותם לגדול הפרי, נתעבו ונתגשמו ואבדו את טעמם. זהו חטא הארץ, שבעבורו נתקללה כשנתקלל גם האדם על חטאו. וכל פגם סופו לתקון. ע"כ מובטחים אנו בברור, שיבאו ימים שתשוב הבריאה לקדמותה, וטעם העץ יהיה כטעם הפרי...".

## רבי אליעזר ורבי יהושע כבית שמאי ובית הלל

כאמור, מוזכר כמה פעמים שרבי אליעזר 'שמותי', ובארו בירושלמי שנקט כשיטת בית שמאי. את יחסו לבית שמאי ניתן לראות במחלוקת המובאת במסכת שבת<sup>20</sup> בעניין גזירות בית שמאי שגזרו בעליית חנניה בן חזקיה: "רבי אליעזר אומר בו ביום גדשו סאה רבי יהושע אומר בו ביום מחקו סאה" ומסביר רש"י על דברי ר"א: "אותו יום הרבו סייג לתורה במדה גדושה ויפה מדדו להרבות גדר בישראל" ועל דברי ר"י: "בו ביום שהרבו לגזור יותר מידי ואין יכולים לעמוד בגזירתם". ננסה לברר האם ישנו קשר בתפיסת העולם בין רבי אליעזר לבית שמאי, או שמא רק הסכמה בדינים מסוימים.

רבי אליעזר לא רק פוסק כבית שמאי, אלא גם מזדהה עם כיוון החשיבה. כך כתב שם משמואל':

"והנה ר' אליעזר מתלמידי ב"ש שהם מעולם המחשבה אזיל בתר המחשבה, וידוע דב"ש הם שורשם במדת הדין ומרומז בגמ' דחפו באמת הבנין שבידו שהוא צימצום כידוע, ור' יהושע שורשו בחסד אזיל בתר המעשה"<sup>21</sup>.

## רבי אליעזר בראש?

בפשטות נראה שדרכו של רבי אליעזר נדחתה משום שנידוהו במעשה תנורו של עכנאי, ואם כן לכאורה ערכו ירד, אולם במדרשים ניתן לראות במספר מקומות הערכה רבה לרבי אליעזר.

<sup>20</sup> קנג ע"ב.

<sup>21</sup> ראש השנה שנת תרעב. ובפרשת בראשית (תרעב) כתב: "ב"ש אומרים השמים נבראו תחילה ואח"כ נבראת הארץ... וב"ה אומרים הארץ נבראת תחילה ואח"כ השמים... והנה כמו שיש שמים וארץ בעולם, כן הוא בשנה היינו הזמן... וכן בנפש האדם... ובזה נבוא לביאור פלוגתת ב"ש וב"ה, דב"ש סברו שמים קדמו לארץ, שהשכל ינהיג את הלב ומצד התבוננות השכל יבוא לאהבה ויראה שהוא בלב... וכמ שאמר דוד המלך ע"ה לשלמה בנו (דברי הימים א כח, ט) דע את אלקי אביך ועבדהו, הקדים הידיעה שהוא בשכל לעבודה שהוא בלב... וב"ה שמדתם מדת החסד כנ"ל אמרו ארץ קדמה, היינו שהש"י בחסדו הגדול משפיע רוח טהרה בלב איש ישראלי עוד טרם יבוא לבחי' השכל... (נחלקו) אם ההארה אלקית מוקדמת לעשיות ועבודת האדם, או עבודת האדם מושך עליו ההארה אלקית, ואלו ואלו דברי אלקים חיים, ושניהם אמת שמבלעדי הארה אלקית אין אדם יכיל לעשות מאומה, ומפורש בדברי האר"י ז"ל כי כל אתערותא דלתתא מוקדמת לו אתערותא דלעילא, אך בעבודת האדם מושך עליו הארה אלקית ביתר שאת, ומחלקותם אם ההארה המוקדמת חשובה יותר באשר באשר היא מוקדמת ובלעדה לא נוכל לעשות מאומה וגם אין בה תפיסת יד האדם וא"א להיות מזה יניקת ושליטת חיזונים, ומר אמר שההארה שאדם מושך עליו במעשיו חשובה יותר באשר זה בא ע"י זכות האדם במעשיו, ולתכלית זה באה הנשמה לעוה"ז כדי שתזכה ותאכל מפרי מעשיה".

א. במסכת שבת<sup>22</sup> בעניין שיטת רבי אליעזר שמכשירי מילה דוחים את השבת :

”א”ר יצחק עיר אחת היתה בא”י שהיו עושין כר”א והיו מתים בזמן ולא עוד אלא שפעם אחת גזרה מלכות הרשעה גזרה על ישראל על המילה ועל אותה העיר לא גזרה”

ב. בתנחומא<sup>23</sup> :

”רבי אחא בשם רבי יוסי בר חנינא אמר בשעה שעלה משה למרום, שמע קולו של הקדוש ברוך הוא יושב ועוסק בפרשת פרה, ואומר הלכה בשם אומרה, רבי אליעזר אומר עגלה בת שנתה, ופרה בת שתיים. אמר משה: ריבונו של עולם, והלא העליונים ותחתונים שלך הן ואתה אומר הלכה בשמו של בשר ודם? אמר לו: צדיק אחד עתיד לעמוד בעולמי, ועתיד לפתוח בפרשת פרה תחילה, רבי אליעזר אומר עגלה בת שנתה, ופרה בת שתיים. אמר לפניו: ריבונו של עולם, יהי רצון שיהא מחלציי. אמר לו: חייד, שהוא מחלציד, שנאמר שם האחד אליעזר שם אותו המיוחד, אליעזר”.

ג. בירושלמי במסכת סוטה<sup>24</sup> :

”מעשה שנכנסו זקנים לעליית בית גדיא ביריחו, ויצאה בת קול ואמרה להן: יש ביניכם שניים ראויין לרוח הקודש, והלל הזקן אחד מהם, ונתנו עיניהן בשמואל הקטן. ושוב נכנסו זקנים לעלייה ביבנה, ויצאת בת קול ואמרה להן: יש ביניכם שניים ראויין לרוח הקודש, ושמואל הקטן אחד מהן, ונתנו עיניהן ברבי אליעזר בן הורקנוס, והיו שמחין שהסכימה דעתן לדעת המקום”.

## שתיק רבי אליעזר

לאחר שראינו שרבי אליעזר מונח בתפיסת עולם עליונה ופנימית, ונוקט כשיטת בית שמאי, יש להתייחס לתופעה שחוזרת כמה פעמים בש”ס: ”שתיק רבי אליעזר”, דבר הנראה כדחיית שיטתו.

<sup>22</sup> קל ע”א.

<sup>23</sup> חוקת אות כד.

<sup>24</sup> פ”ט הטי”ז.

ישנה מחלוקת ידועה בין רבי יהושע ורבי אליעזר בשאלה האם גאולה תלויה בתשובה<sup>25</sup>:

"אמר רב כלו כל הקיצין ואין הדבר תלוי אלא בתשובה ומעשים טובים. ושמאל אמר דיו לאבל שיעמוד באבלו. כתנאי, רבי אליעזר אומר אם ישראל עושין תשובה – נגאלין, ואם לאו – אין נגאלין. אמר ליה רבי יהושע אם אין עושין תשובה אין נגאלין? אלא הקב"ה מעמיד להן מלך שגזרותיו קשות כהמן וישראל עושין תשובה ומחזירן למוטב".

משמע שהמימרא "הקב"ה מעמיד להן מלך שגזרותיו קשות כהמן" הם מדברי רבי יהושע אלא שמהסוגיה בירושלמי<sup>26</sup> מתברר שאלו דברי רבי אליעזר:

"אמר לו רבי יהושע וכי אם יעמדו ישראל ולא יעשו תשובה אינן נגאלין לעולם? אמר לו ר"א הקב"ה מעמיד עליהן מלך קשה כהמן ומיד הן עושין תשובה והן נגאלין".

גם בבבלי וגם בירושלמי הדיון מסתיים בכך שרבי אליעזר שתק ולא השיב לרבי יהושע. לכאורה שתיקה כהודאה ואם כן דברי רבי אליעזר נדחו, אולם מדברי הרמב"ם נראה שפסק דווקא כר"א:

"כל הנביאים כולן צוו על התשובה ואין ישראל נגאלין אלא בתשובה. וכבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הן נגאלין!"<sup>27</sup>

במסכת מנחות<sup>28</sup> נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע בדין לחמי קרבן שנשחט במחשבת חוץ למקומו (והקרבן פסול) האם הלחם מתקדש או לא. רבי אליעזר סבר שקדש רבי יהושע אמר לא קדש<sup>29</sup>. גם כאן אומרת הגמרא: "ושתק רבי אליעזר", אולם בהמשך סובר רבה

<sup>25</sup> סנהדרין צז ע"ב.

<sup>26</sup> תענית פ"א ה"א.

<sup>27</sup> הלכות תשובה פ"ז ה"ה. יש מחלוקת האם הרמב"ם הביא זאת כפסק הלכה וכן לאיזו תשובה התכוון, עיין למשל 'אור לנתיבותי', מז.

<sup>28</sup> עט ע"א.

<sup>29</sup> במהלך ההתדיינות ביניהם אומר רבי אליעזר: "אני דמיתיהו לחוץ לזמנו ואתה דמיתו לבעל מום נראה למי דומה אם דומה לחוץ לזמנו נדוננו מחוץ לזמנו אם דומה לבעל מום נדוננו מבעל מום, התחיל רבי אליעזר לדון דנין פסול מחשבה מפסול מחשבה ואין דנין פסול מחשבה מפסול הגוף" גם כאן רואים ניגוד בין מחשבה למעשה כשרבי אליעזר נצמד לקו המחשבתי.

כמותו (באיכא דאמרי השני)<sup>30</sup> וכך גם פסק הרמב"ם<sup>31</sup> ושוב נשאלת השאלה: הרי שתק רבי אליעזר!<sup>32</sup>

נראה, שרבי אליעזר לא שותק משום שהודה לרבי יהושע אלא שנמנע מלהגיב. כתב הרב קוק באגרות הראיה<sup>33</sup>: "וכבר כתב רמ"ע מפאנו, דכל מקום שיש 'שתיק רב' היה בזה ענין נסתר" (במחלוקת האם גאולה תלויה בתשובה, הגמרא פותחת שרב סובר שגאולה תלויה בתשובה ומביאה את ר"א ור"י בתור 'כתנאי', ובפשטות שתיקתו של ר"א היא שתיקתו של רב). אם כן, שתיקת רבי אליעזר היא לא כי נדחו דבריו אלא משום דבר נסתר ועליון.

## אורם של רבי אליעזר ורבי יהושע

רש"י אומר<sup>34</sup> שבתחילה היה העולם צריך להיבראות במידת הדין ומשראה שאינה מתקיימת שיתף הקב"ה את מידת הרחמים. 'שם משמואל'<sup>35</sup> חיבר בין דברי רש"י לדברי התוספות דלעיל על ר"א ור"י והסיק שבתשרי עלה במחשבה להיבראות במידת הדין, ונבראה פנימיות העולמות, אולם משראה הקב"ה שהעולם לא יכול להתקיים במידת הדין, שיתף את מידת הרחמים ונברא העולם בניסן.

רבי אליעזר הולך אחר המחשבה כב"ש ששורשם במידת הדין ועל כן סובר שהעולם נברא בתשרי - זמן הדין. ר' אליעזר מסתכל על המהות הנמצאת בעולם המחשבה וזו נקודת המוצא שלו להגדרת המציאות מצד המהות, מצד המחשבה האלוקית האידיאלית הקודמת למימוש המעשי, כי היא שורש הבריאה. המבט האלוקי הזה הוא הלכתחילה וכך באמת צריך העולם להבראות.

לעומת זאת, רבי יהושע ששורשו בחסד, הולך אחר המעשה וסובר שהעולם נברא בניסן "שהוא חודש הרחמים וצירוף הוי' אז כסדרן כנודע"<sup>36</sup>. ר' יהושע לא מוכן להתעלם מהמציאות המעשית הממשית ומאחר שרצונו של הקב"ה היה לממש את האידיאל דווקא בצורה גשמית וחלקית, זו צריכה להיות נקודת המבט מתוכה מגדירים את

---

<sup>30</sup> מעניין שגם רבה לכאורה מאמץ את דרכו של רבי אליעזר. ישנן סוגיות נוספות בהן סובר רבה כרבי אליעזר; במסכת פסחים מו ע"ב סובר רבה כר"א שאמרין "הואיל וחזי לאורחים". במסכת עירובין לח ע"א-ע"ב אומר רבה כר"א שיש איסור "הכנה" בדבר שנעשה ביו"ט שחל בערב שבת. דברים אלו הם סברות דקות יותר, כלומר בקו חשיבה של רבי אליעזר, שלדעתי יש משמעות שקובעת מעשה.

<sup>31</sup> הלכות פסולי המקודשים פי"ב הי"ח.

<sup>32</sup> גם בפסחים (מח ע"א) ישנה מחלוקת בין רבי אליעזר לרבי יהושע ואומרת הגמרא ששתק רבי אליעזר בברייתא והשיב במתניתין. בהמשך פוסק רבי כרבי אליעזר, וכך גם פסק הרמב"ם (הלכות יו"ט פי"ג הי"ט).

<sup>33</sup> ח"א אגרת קג.

<sup>34</sup> בראשית א, א.

<sup>35</sup> ראש השנה, שנת תרעב.

<sup>36</sup> 'שם משמואל', שם.

המציאות. עולם כזה שיסודו בירידה עצומה אין לו כביכול זכות קיום אלמלא **החסד** האלוקי - "עולם חסד יבנה"<sup>37</sup>.

שמו של רבי אליעזר מלשון עוזר, מסייע לאחר ובני"ד - עוזר עם א-ל, פעיל אקטיבי עם הקב"ה ולכן דרישת הגאולה שלו עומדת במידת הדין (בתשרי עתידין ליגאל). לעומתו שמו של רבי יהושע מלשון מושיע ובני"ד - הקב"ה מושיע את ישראל גם כשאינם ראויים והגאולה באה כחסד (בניסן עתידין ליגאל).

## רבי אליעזר ורבי יהושע כנגד דוד ושלמה

בילקוט שמעוני על תחילת משלי מובאת מחלוקת בין ר"א לר"י: "והחכמה מאין תמצא"? ר"א אומר בראש ור"י אומר בלב. אומר הילקוט ששלמה נקט כדעת רבי יהושע ודוד המלך נקט כשיטת רבי אליעזר. ננסה לעמוד על ההבדל בין המלכים בכדי להשליך על המחלוקת בין התנאים. בפשטות היינו מצפים שדוד, מחבר ספר תהילים שכולו לב לה', יסבור שהחכמה בלב ואילו שלמה, החכם מכל האדם, יסבור שהחכמה בראש. אולם הילקוט טוען הפוך!

נראה לומר שיש כאן שתי גישות בעבודת ה': גישה אחת היא ביטול מוחלט לרצון הקב"ה, תוך עשיית רצונו ללא תפיסת מקום אישי. גישה שניה נותנת מקום ללב האדם להיות שותף לקב"ה. דוד המלך לא מערב בין החכמה ללב, אלא מקום החכמה הוא בראש, מעלינו, ולכן דעתו מתבטלת אליה; כשהקב"ה מצווה הוא מבצע; "ואנכי תולעת ולא איש", בורח משאול ולא פוגע במשיח ה', בורח מאבשלום וכן נלחם מול גוליית ובשאר מלחמות ישראל. לעומתו שלמה נותן מקום ללבו להיות שותף לקב"ה ולכן בתור יהוראת שעה' מתערב בחכמה האלוקית ומתחתן עם אלף נשים בכדי ליצור קשר עם כל העולם ולהחזירו בתשובה נגד ציווי התורה המפורש: "לא ירבה לו נשים". אכן מצינו בפסוקים שחכמת שלמה מחוברת ללב: "הנה נתתי לך **לב חכם** ונבון"<sup>38</sup> וכן במשפט שלמה: "כי **חכמת** אלוקים **בקרבו** לעשות משפט"<sup>39</sup>.

הרב קוק אומר<sup>40</sup> שישנם שני כוחות בראשית המלוכה; כח אחד הוא הנטיה בלב לה' שהיא נטיה שלימה וחזקה שאינה מותירה מקום לרגשות שאינם לה'. לב דוד היה כולו לה' ולא היה מקום לרגשות זרים להיכנס אליו. לעומת זאת המח הוא הוצאה לפועל, ולכן שם מתקיים בירור בין טוב ורע:

<sup>37</sup> תהילים פט, ג.

<sup>38</sup> מלכים א, ג, יב.

<sup>39</sup> מלכים א, ג, כח.

<sup>40</sup> עין איה שבת נו ע"ב, אות עא.

"אבל החכמה, היא מוכרחת להיות מתפרשת, להיות אל הפועל מוציא[ה] כל רעיון וכל מחשבה, ולברר את הטוב והאמת אפילו ע"י כלל צללי הרע והשקר. ע"כ היה צריך להימצא בלב שלמה פיתוח מיוחד גם לכל מה שאינו שלם, לכל מה שהוא ההיפוך מהאור והטוב, והאור והטוב מתגבר הוא והולך בהראותו את עוזו ואמתו, להסיר כל סיג וכל דעה נשחתה וכוזבת".

דוד בעל לב חזק אבל תנועתו כלפי שמיא והוא מתבטל לחכמה האלוקית. לכן מבחינתו החכמה בראש, בעליונים. לעומת זאת לב שלמה לא היה "כלבב דוד אביו" ותנועתו היתה כלפי מטה, לגלות את ה' בעמים, ולכן סבר שהחכמה בלב ויש מקום להתערב בחכמה האלוקית<sup>41</sup>. דוד מייצג את המלכות כלפי מעלה ושלמה מייצג את המלכות כלפי מטה<sup>42</sup>.

רבי אליעזר במידת הדין, תנועתו כלפי שמיא, ולכן הוא סובר שהדעת היא הקובעת והעיקרית במציאות - בתשרי נברא העולם. רבי יהושע, מתלמידי בית הלל, במידת החסד, מחבר את החכמה ללב, תנועתו כלפי מטה ולכן הוא סובר שעולם המעשה הוא העיקר - בניסן נברא העולם.

## גאולה תלויה בתשובה

ראינו לעיל שבמחלוקת האם גאולה תלויה בתשובה שתק ר"א, ואמר רמ"ע מפאנו ששתיקת רב היא מפני עניין נסתר. לאור דברינו ניתן להסביר שהתנאים לא נחלקו האם הגאולה תלויה בתשובה, אלא הסתכלו עליה משני כיוונים שונים; ר"א מדבר על

---

<sup>41</sup> בדומה לכך מצינו ביבמות (קה ע"ב): "פתח חד מינייהו ואמר המתפלל צריך שיתן עיניו למטה שנאמר (מלכים א ט, ג): 'והיו עיני ולבי שם כל הימים' וחד אמר עיניו למעלה שנאמר (איכה ג, מא): 'נשא לבבנו אל כפים' אדהכי אתא ר' ישמעאל בר' יוסי לגבייהו אמר להו במאי עסקיתו אמרו ליה בתפלה אמר להו כך אמר אבא בהמתפלל צריך שיתן עיניו למטה ולבו למעלה כדי שיתקיימו שני מקראות הללו" (העיניים משולות לחכמה).

<sup>42</sup> א. לאור זאת ניתן להסביר את הגמרא בשבת (ל ע"א) האומרת שארון הברית נכנס לקודש הקודשים בזכות דוד; הארון משול לראש ונמצא במקום הקדוש ביותר, הנקודה העליונה בעולם. דוד סובר שהראש, החכמה, היא העיקר והתבטל לחכמה האלוקית משום כך בזכותו הוכנס הארון למקומו. לעומת זאת, המנורה שהיא השפעת התורה החוצה, הייחודיות הישראלית כלפי חוץ, המקבלת את אורה מקודש הקודשים, קשורה לאורו של שלמה, ולכן הוסיף למקדש מנורות ושולחנות כנגד שבטי ישראל.

ב. בזהר (תרומה קמד ע"ב) מבואר שדוד ושלמה זכו ליחד ז"י" מה שלא עשה אדם מעולם, אפילו משה רבינו; דוד תיקן את המטרוניתא וקשט אותה, כלומר עסק בעיקר בכלה להעלותה אל הקב"ה (מלמטה למעלה), ושלמה, על גבי עבודת דוד, הביא את החתן וקרוב בנייהם (מלמעלה למטה): "שלמה זווג לה למטרוניתא בזווגא שלימא לעילא אבל שלמה המלך זווג את ז"א עם השכינה ביחוד השלם למעלה ואעיל החתן לחופה בקדמיתא וטרם שהמשיך את ז"י" לזה העולם העלה את החתן שהוא ז"א למעלה להבינה לקבל שפע ע"י יחודו עם המלכות למעלה ולבתר עאל לתרווייהו בהאי עלמא וזמין לון בחדוה בני מקדשא דאיהו בנה... זכאין אינון דוד ושלמה בריה דאינון אתקינו זיווגא דלעילא".



התרחשות הגאולה בעליונים התלויה בתשובה ור"י לא חולק עליו אלא מדבר על גאולה בתחתונים שאינה תלויה בתשובה במובנה הפשוט<sup>43</sup>.

בזהר חדש<sup>44</sup> נאמר :

"רבי אליעזר אומר, כל הגליות שגלתה כנסת ישראל, נתן לה הקדוש ברוך הוא זמן וקץ, ונתעוררה תמיד בתשובה, וגלות האחרון אין לו קץ וזמן, אלא הכל תלוי בתשובה..."

אמר ליה רבי עקיבא, אם כן, היאך יהא דא להתעוררא פולהון פחדא בתשובה, מאן דהוי בסייפי שמיא, ומאן דהוא בסייפי ארעא, היך יתחברון פחדא למעפד תשובה.

אמר לו רבי אליעזר, חיד, דאי יחזרון בתשובה רישי כנישתא, או חדא כנישתא, בכותם יתכנש כל גלותא..."

מהזוהר עולה שלא מדובר על תשובה של עם ישראל בפן הגשמי אלא של כנסת ישראל, שהיא רובד רוחני. רבי אליעזר לא מתכוון שכולם יחזרו בתשובה אלא "ריש כנישתא או חדא כנישתא" בלבד. מי הם 'ריש כנישתא'? נראה לומר שאלו הצדיקים הפועלים בעולמות העליונים ומעוררים את הקב"ה לגאול את ישראל (וזו התשובה אליה התכוון ר"א).

ניתן להסביר זאת על פי 'מתוק מדבש' ב'פתח אליהו'<sup>45</sup> מדבריו עולה שהצדיקים מעוררים את הקב"ה לגאול את השכינה :

"להבין את מאמר הבא נקדים בעז"ה הקדמה קצרה, והוא כי נודע שהאבות הם סוד חג"ת, ומשה הוא סוד הדעת, והצדיקים המקשרים עצמם בשכינה ועוסקים תמיד להעלות את השכינה, הם נעשים מרכבה אליה. ונודע (מכוונות תקיעת שופר), שסוד השינה הוא העלאת הפנימיות בסוד מ"ן [הוא עניין ההשפעות מלמטה] למעלה, והצדיקים אשר במיתתם קרויים חיים וכל מיתתם הוא רק בחינת שינה, הם מעלים מ"ן במיתתם (כנודע משער היחודים), וכאן נתכוון רבי שמעון לעורר את הנשמות של האבות ושל משה רבינו ושאר נשמות הצדיקים שיעלו מ"ן כדי לגרום ייחוד זו"ן לעורר את המלכות ותהיה הגאולה בב"א".

<sup>43</sup> בן יהוידע (ראש השנה י ע"ב) : "וני"ל בס"ד דגם בענין הגאולה לא פליגי אלא מר מדבר בגאולה העליונה שתהיה משבעים שרים שלמעלה ומר מדבר בגאולה התחתונה שתהיה מן האומות למטה כי לעתיד תהיה הגאולה שלימה מן השרים ומן האומות לכך אין אחריה עוד גלות כנודע הלידה".

<sup>44</sup> סוף פרשת נח.

<sup>45</sup> תיקוני זהר יז ע"ב.

רבי אליעזר דיבר על 'גאולה' ו'תשובה' במובן רוחני, המתרחשת בעליונים, ושם הצדיקים מעוררים את הקב"ה לגאול את השכינה. ר"א שתק מפני הסתר הדברים ולא משום שנדחו דבריו. רבי יהושע עוסק במתרחש בארץ ועל כן סבר שהגאולה אינה תלויה בתשובה.

## סיכום

ראינו שרבי אליעזר ורבי יהושע מסתכלים בצורת מבט שונה: רבי אליעזר רואה את המהות, הפנימיות והמחשבה כעיקר ואילו רבי יהושע רואה כעיקר את המציאות, ההתרחשות בפועל. יסודה של מחלוקת זאת נעוץ בהבדל בין דוד ושלמה האם החכמה למעלה ותנועתנו אליה וכך נקט רבי אליעזר כדוד או שמא ללבנו יש נגיעה בחכמה ועל כן תנועתנו כלפי מטה, וכך נקט רבי יהושע כשלמה.

בעקבות הבנה זו ראינו ששתיקת רבי אליעזר היא לא משום שלא ידע מה להגיב, אלא שהוא מדבר ברובד אחר ועליון ושניהם מודים אחד לשני.

# מחלוקת ר"ת והגר"א בגדר בין השמשות

## ר' יוסף תנעמי

- א. הגמרא
- ב. שיטת ר"ת
- ג. פסיקת השלחן ערוך
- ד. שיטת הגר"א
- ה. שורש המחלוקת

### א. הגמרא

שנינו במסכת שבת<sup>1</sup>:

"תנו רבנן: בין השמשות ספק מן היום ומן הלילה ספק כלו מן היום ספק כלו מן הלילה ומטילין אותו לחומר שני ימים.

ואיזהו בין השמשות משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין. הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון - בין השמשות. הכסיף העליון והשוה לתחתון - זהו לילה דברי רבי יהודה.

רבי נחמיה אומר: כדי שיהלך אדם משתשקע החמה חצי מיל.

רבי יוסי אומר: בין השמשות כהרף עין זה יוצא וזה נכנס ואי אפשר לעמוד עליו".

לדעת ר' יהודה זמן בין השמשות הוא כשחלקו התחתון של הרקיע השחיר ואילו החלק העליון מאיר עדיין, וכשמשחיר גם חלקו העליון זהו ודאי לילה. לדעת ר' נחמיה בין השמשות הוא כדי הילוך חצי מיל אחרי השקיעה (כלומר תשע דקות אחרי השקיעה) ולדעת ר' יוסי בין השמשות הוא כהרף עין קודם הלילה.

---

<sup>1</sup> לד ע"ב.

ממשיכה הגמרא לדייק בדברי ר' יהודה :

"הא גופה קשיא ; אמרת : איזהו בין השמשות - משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין. הא הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון - לילה הוא, והדר תנא : הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון - בין השמשות!

אמר רבה אמר רב יהודה אמר שמואל : כרוך ותני, איזהו בין השמשות - משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין והכסיף התחתון ולא הכסיף העליון - נמי בין השמשות. הכסיף העליון והשוה לתחתון - לילה.

ורב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל : הכי קתני : משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין - יום, הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון - בין השמשות, הכסיף העליון והשוה לתחתון - לילה ואזדו לטעמייהו, דאיתמר : שיעור בין השמשות בכמה? אמר רבה אמר רב יהודה אמר שמואל... תלתא ריבעי מילא, ורב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל : תרי תילתי מיל. מאי בינייהו? - איכא בינייהו פלגא דדנקא".

רבה מסביר שלדעת ר' יהודה בין השמשות מתחיל מהשקיעה, כולל את השלב הראשון (פני המזרח מאדימין) ונמשך כדי הילוך שלושת רבעי מיל, ורב יוסף מסביר שלדעת ר' יהודה בין השמשות מתחיל מעט אחרי השקיעה (אחרי השלב שפני המזרח מאדימים) ונמשך כדי הילוך שני שלישי מיל, כלומר שיעור רבה ארוך ב-  $1/12$  מיל משיעור רב יוסף.

לסיכום : לדעת ר' יוסי אורך בין השמשות כהרף עין, לדעת ר' נחמיה כדי הילוך חצי מיל (9 דקות), לדעת רב יוסף בדעת ר' יהודה כדי הילוך שני שלישי מיל (12 דקות) ולדעת רבה בדעת ר' יהודה הוא כדי הילוך שלושת רבעי מיל (13.5 דקות).

ממשיכה הגמרא :

"אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן : הלכה כרבי יהודה לענין שבת, והלכה כרבי יוסי לענין תרומה... דלא אכלי כהנים תרומה עד דשלים בין השמשות דרבי יוסי.

אמר רב יהודה אמר שמואל : כוכב אחד - יום, שנים - בין השמשות, שלשה - לילה. תניא נמי הכי : כוכב אחד - יום, שנים - בין השמשות, שלשה - לילה. אמר רבי יוסי : לא כוכבים גדולים הנראין ביום, ולא כוכבים קטנים שאין נראין אלא בלילה, אלא בינוניים".

## ב. שיטת ר"ת

התוספות<sup>2</sup> הקשו: לעומת המבואר בסוגייתנו ששיעור בין השמשות הוא לכל היותר שלושת רבעי מיל, במסכת פסחים<sup>3</sup> ר' יהודה עצמו אומר שמשקיעת החמה עד צאת הכוכבים יש כדי הילוך ארבעה מילים. רבנו תם תירץ שמשקיעת החמה עד צאת הכוכבים יש שיעור הילוך ארבעה מילים אך שיעור בין השמשות הוא בשלושת רבעי המיל שבסוף הזמן הזה, כלומר: לדעת ר"ת תחילה שוקעת השמש שקיעה ראשונה הנראית לעינינו, אחרי כדי הילוך שלושה מילים ורבע מתרחשת השקיעה האמיתית ואחרי כדי הילוך שלושת רבעי מיל מגיע זמן צאת הכוכבים. נמצא שמחלוקת התנאים ר' יהודה, ר' נחמיה ור' יוסי היא בזמן הסמוך לצאת הכוכבים ולא לשקיעה.

## ג. פסיקת השלחן ערוך

השלחן ערוך<sup>4</sup> כותב:

"י"א שצריך להוסיף מחול על הקודש; וזמן תוספת זה הוא מתחלת השקיעה שאין השמש נראית על הארץ עד זמן בין השמשות; והזמן הזה שהוא ג' מילין ורביע, רצה לעשותו כולו תוספת, עושה. רצה לעשות ממנו מקצת, עושה; ובלבד שיוסיף איזה זמן שיהיה ודאי יום מחול על הקודש. ושיעור זמן בין השמשות הוא ג' רביעי מיל שהם מהלך אלף ות"ק אמות קודם הלילה".

הרי שפסק השו"ע שמשך הילוך שלושה מילין ורבע אחר שקיעת השמש חשוב יום ודאי ורק שלושת רבעי המיל שאחריהם חשובים כספק והוא זמן בין השמשות.

## ד. שיטת הגר"א

בביאור הגר"א כתב שכל זה הוא לשיטת התוספות, אבל ליתא, משום שאם כדבריהם יוצא שהזמן שמעמוד השחר עד הזריחה שווה לזמן שמהשקיעה עד צאת הכוכבים, וניכר לעין שהזמן שמעמוד השחר עד הזריחה ארוך הרבה יותר מהזמן שמהשקיעה עד צאת הכוכבים.

---

<sup>2</sup> שבת לה ע"א ד"ה יתריי.

<sup>3</sup> צד ע"א.

<sup>4</sup> או"ח רסו, ב.

גם במדינות הנוטות לצפון כדור הארץ עמוד השחר מתחיל בקיץ בחצות הלילה, ואם תאמר שכשיעור זמן זה אורך גם מהשקיעה עד צאת הכוכבים א"כ אין צאת הכוכבים כלל בקיץ.

אלא שבין השמשות מתחיל מיד בשקיעה ונמשך עד שהכסוף התחתון ובאופק בבל בימי ניסן ותשרי אורך זמן זה כדי הילוך שלושת רבעי מיל.

(הסבר אסטרונומי לטענה זו: כדור הארץ מחולק בצורה תיאורטית ל-180 קוי רוחב מקבילים הנמתחים ממזרח למערב: 90 קוי רוחב מקו המשוה עד הקוטב הצפוני ו-90 קוים מקו המשוה עד הקוטב הדרומי. המרחק בין קו למשנהו הוא כ-110 ק"מ. בתקופת ניסן ותשרי הזריחה והשקיעה מתרחשות באותו זמן בכל המדינות שנמצאות על אותו קו אורך כלומר קו ישר בין צפון כדור הארץ לדרומו. אולם בחדשי הקיץ ככל שמצפינים או מדרימים מקו המשוה מתארך היום, כלומר הזריחה מוקדמת יותר והשקיעה מאוחרת יותר ובחורף ככל שמצפינים או מדרימים מתקצר היום. התארכות היום בקיץ והתקצרותו בחורף בין קו רוחב אחד למשנהו מתגברת והולכת ככל שמצפינים או מדרימים, כלומר בקרבת קו המשוה ההבדל בין קו רוחב למשנהו הוא כ-3.5 דקות בקוי אורך צפוניים יותר ההבדל בין קו לחברו משתנה בכ-10 דקות.

לדוגמה: ארץ ישראל נמצאת בקו רוחב 32 צפונית לקו המשוה. משך היום בשיא הקיץ בארץ הוא כ-14 שעות, בניו יורק שנמצאת בקו רוחב 40 אורך היום אז כ-15 שעות, בלונדון שנמצאת בקו 51 נמשך היום 16.5 שעות.

במקומות צפוניים יותר, למשל: בקו רוחב 67, אין השמש שוקעת כלל בשיא הקיץ).

גם מה שאמרו<sup>5</sup>: "כל תענית שלא שקעה עליו חמה לאו שמיה תענית" פירושו שמיד אחר השקיעה מותר לאכול כי קיי"ל<sup>6</sup> שספקו מותר, אלא שנהגו לאכול רק אחרי צאת הכוכבים כי אנו מסופקים אם הלכה כר' יהודה שבין השמשות מתחיל מהשקיעה או כר' יוסי שסובר שהוא כהרף עין קודם צאת הכוכבים, ואף שאמרו שספקו מותר לא מקילים שתי קולות (כמו שאמר ר' יוחנן שהלכה כר' יוסי לענין תרומה שאין הכהנים אוכלים עד ששלם בין השמשות לדעת ר' יוסי), אבל לענין שבת מתחיל בין השמשות מיד בשקיעה וכן לענין חנוכה "מצותה משתשקע החמה"<sup>7</sup> מדליקים מיד בתחילת השקיעה לדעת הגר"א, ולא כדברי השו"ע שכתב עם סוף שקיעתה.

<sup>5</sup> תענית יד ע"ב.

<sup>6</sup> פסחים נד ע"ב.

<sup>7</sup> שבת כא ע"ב.

גם מדברי חז"ל<sup>8</sup>: "הרוצה לידע שיעורו של רבי נחמיה (כדי שיהלך אדם משתשקע החמה חצי מיל) יניח חמה בראש הכרמל וירד ויטבול בים ויעלה וזהו שיעורו של רבי נחמיה" משמע שבין השמשות מתחיל מיד בשקיעה ובכדי הילוך חצי מיל מגיע הלילה.

לדברי הגר"א קושיית התוס' מהגמ' בפסחים לא קשה כלל, כי בגמרא בשבת מדובר על הזמן החולף מהשקיעה עד צאת שלושה כוכבים בינוניים אך חולף זמן רב עד שמסתלק האור כליל ונראים כל הכוכבים.

מאחר ואנו מסופקים בגודל הכוכבים, לא מודדים שיעור הילוך אדם בינוני ארבעה מילין מהשקיעה משום ששיעור זה לא מורה על תחילת הלילה אלא על הסתלקות האור לגמרי ומה גם ששיעור זה אינו זמן קבוע אלא משתנה ביחס למקום המדינה ועונת השנה.

התוס'<sup>9</sup> הקשו במה נחלקו התנאים בשיעור בין השמשות; הרי ניתן למדוד שיעור הילוך ד' מילין של אדם בינוני! ותרצו שהגמרא מסופקת גם מהו הילוך אדם בינוני. הגר"א תמה על תרצום שהרי שיעור זה מבואר שאדם הולך בשתיים עשרה שעות ארבעים מילין.

כיוון שצריך בקיאות גדולה לדעת מתי מופיעים שלושה כוכבים בינוניים, הוסיפו חכמים גם "הכסיף העליון והשווה לתחתון" ואביי היה צופה למזרח כדי להבחין אם הכסיף העליון כי קשה לעמוד על הופעת שלושה כוכבים בינוניים.

למסקנה, כתב בביאור הגר"א ששיעור שלושת רבעי מיל נאמר בארץ ישראל ובבל ובתקופת ניסן ותשרי אבל במדינתנו (ליטא) הוא ארוך יותר, ודברי הרמב"ם והראב"ע שמהשקיעה עד הלילה שמונים דקות (אף שמהגמרא יוצא תשעים דקות), הם מפני שהרמב"ם והראב"ע עסקו במדינות שבקו המשווה והגמרא דיברה במדינות הנוטות מעט צפונה מקו המשווה, וזהו פירוש בין השמשות כלומר בין ביאת השמש להתחלת ביאת האור.

נ"מ למעשה: דם נפסל בשקיעת החמה ואין להתפלל מנחה אז ולכן<sup>10</sup> "לייטי עלה במערבא אמאן דמצלי עם דמדומי חמה" והיינו אחרי השקיעה ואילו לדברי התוס' הרי עוד היום גדול וכן אז נכנסת שבת כמו שאמרו<sup>11</sup> "ובית הלל מתירים עם השמש".

וכן כתב בספר יראים, שלשון משתשקע החמה פירושו תחילת השקיעה ולא כדברי התוס' שפירשו שמששתשקע משמעו יותר מאוחר כלומר סוף השקיעה וכתב היראים שבכך מובנים דברי הגמרא<sup>12</sup> "אמר ליה רבא לשמעיה: אתון דלא קים לכו בשיעורא דרבנן, אדשימשא אריש דיקלי - אתלו שרגא. ביום המעונן מאי? במתא חזי תרנגולא, בדברא -

<sup>8</sup> שבת לה ע"א.

<sup>9</sup> שם ד"ה 'תרי תלתי'.

<sup>10</sup> ברכות כט ע"ב.

<sup>11</sup> שבת יז ע"ב.

<sup>12</sup> שבת לה ע"ב.

עורבלי, אי נמי אדאנני" וכל הסימנים הללו הם מבעוד יום ולדברי התוס' הם קודם לזמן שאפשר לקבל בו שבת.

אלא שהיראים סובר שזמן בין השמשות כדי הילוך שלושת רבעי מיל הוא קודם השקיעה, ואין דבריו נראים בזה כי אם כן נמצא ששיעור הכסיף העליון והשווה לתחתון הוא קודם השקיעה וכבר אז וצריך לשבות ממלאכה.

גם דברי היראים ששלושה כוכבים נראים רק אחרי הילוך חמישה מילין אחר השקיעה אינם נראים, משום שמבואר בגמרא שבין השמשות לדעת ר' יוסי סמוך לסוף זמן בין השמשות של ר' יהודה שהוא כשהכסיף העליון והשווה לתחתון, ור' יוסי אמר שכשנראים שלושה כוכבים הוא לילה.

וכן כתב המרדכי<sup>13</sup> בשם רב האי גאון שאפשר להתפלל ערבית אחר השקיעה.

אך עדיין צריך עיון: מאחר ששיעורו של ר' יוסי כהרף עין סמוך לסוף שיעורו של ר' יהודה, מדוע היה חשוב לפסוק בענין אכילת תרומה לכהנים כר' יוסי ולא כר' יהודה הרי מדובר בהבדל זניח? קושיה זו הקשו התוס' ותירצו שאמנם בין השמשות לדעת ר' יוסי אורך כהרף עין, אבל הגמרא מסופקת שמא הוא חל זמן רב אחרי שהסתיים בין השמשות לדעת ר' יהודה. קושיה זו ודאי קושיה גדולה היא ותירצם דחוק מאוד כי מפורש בגמרא ששלם בין השמשות לדעת ר' יהודה והדר מתחיל בין השמשות לדעת ר' יוסי ומשמע שידוע היה לתז"ל שהם סמוכים וצמודים.

לאחר העיון, כתב בביאור הגר"א, נראה שהעיקר שאין לזוז ממנו שנפלה טעות בספרים וצריך להגיה בגמרא: "במקום שאין הכהנים אוכלים עד ששלם בין השמשות לדעת ר' יוסי" "עד ששלם בין השמשות לדעת ר' יהודה" והפירוש הוא שמותר לכהנים לאכול בתרומה בין השמשות כמו שכתוב "ובא השמש וטהר" ואנו פוסקים לחוש לבין השמשות של ר' יוסי בתרומה ולכן מיד כשמסתיים בין השמשות לדעת ר' יהודה ומתחיל בין השמשות לדעת ר' יוסי מותר להם לאכול בתרומה.

כלומר, יש שלוש שקיעות: א. התחלת שקיעת השמש ואז מתחיל בין השמשות לדעת ר' יהודה. ב. אחרי הילוך שלושת רבעי מיל מכסיף העליון שאז שוקעים ניצוצי החמה והוא בין השמשות לדעת ר' יוסי ותחילת צאת הכוכבים. ג. אחרי הילוך שלושה מילין ורביע (כלומר אחרי הילוך ארבעה מילין משקיעת השמש) כלה האור לגמרי והוא זמן צאת כל הכוכבים.

לפי הסבר זה, מובנת גם מימרת שמואל: "כוכב אחד יום, שנים בין השמשות, שלושה לילה", שלכאורה קשה לומר שמעת הופעת שני כוכבים ועד הופעת הכוכב השלישי עובר פרק זמן של הילוך שלושת רבעי מיל מאחר שהכוכבים עולים בזה אחר זה בסמיכות,

<sup>13</sup> ברכות פרק רביעי.



אלא יש לומר ששמואל אמר את דבריו לשיטת ר' יוסי שהשקיעה לשיטתו היא כשהכסוף העליון ומתחילים הכוכבים לצאת וכהרף עין אחר זמן זה יוצאים כבר שלושה כוכבים, מסתיים בין השמשות ומתחיל הלילה.

בכך מיושבים גם דברי הגמרא בברכות<sup>14</sup> ששואלת על הפסוק "ובא השמש וטהר" מניין שהפירוש הוא שבאה השמש ונטהר היום מן האור, ואולי הכונה שבא האור ונטהר האדם. התוס' פירשו שם שביאת האור הכוונה לתחילת השקיעה וביאת השמש הכוונה לסופה וצאת הכוכבים, וכתב בביאור הגר"א שפירוש זה תמוה מאוד כי יוצא שביאת האור קודמת לביאת השמש. אלא יש לפרש ששאלת הגמרא היא מניין שפירוש הפסוק הוא שבא השמש כלומר שוקעת השמש לשיטת ר' יוסי ששוקעים ניצוצי החמה בזמן יציאת שלושה כוכבים וזהו שפושטת הגמרא שם מהברייתא שאמרו בה "סימן לדבר צאת הכוכבים" ומובן שאפשר לפרש 'סימן' על הופעת שלושה כוכבים שזהו סימן ברור משא"כ הופעת כל הכוכבים אין הדבר מהווה סימן כי אין אדם יכול להבחין את הרגע בו יצאו כל הכוכבים ולא מקצתם.

## ה. שורש המחלוקת

נמצאנו למדים שלשיטת ר"ת משך הילוך שלושה מילין ורביע אחר השקיעה יום גמור הוא ובנקודה זו מתחיל בין השמשות ואילו לדעת הגר"א בין השמשות מתחיל מיד בשקיעה, נמשך כדי הילוך שלושת רבעי מיל עד יציאת שלושה כוכבים שאז מתחיל הלילה ואחרי הילוך שלושה מילין ורביע מסתלק האור לגמרי ויוצאים כל הכוכבים.

את הסתירה בין הגמרא בשבת שאומרת שמשך הזמן שמהשקיעה עד צאת הכוכבים הוא כדי הילוך שלושת רבעי מיל לבין הגמרא בפסחים שאומרת שאורכו הוא כדי הילוך ארבעה מילין, ניתן ליישב באחד משני אופנים: או שהשקיעה המדוברת אינה אותה שקיעה או שצאת הכוכבים אינו אותה צאת כוכבים. ר"ת פרש שיש שתי שקיעות ובפסחים מדובר בשקיעה מאוחרת יותר והגר"א פרש שצאת הכוכבים בגמרא בפסחים הוא צאת כל הכוכבים.

ניתן לומר שר"ת סובר שהיום נקבע ע"פ מציאות האור בעולם, כמו שכתוב "ויקרא אלהים לאור יום ולחושך קרא לילה"<sup>15</sup> הרי שהאור מגדיר את היום והחושך מגדיר את הלילה ולכן גם הזמנים שהאור שולט בעולם אע"פ שאין השמש נראית, הן בבוקר משעה

<sup>14</sup> ב ע"ב.

<sup>15</sup> בראשית א, ה.

שעלה עמוד השחר ועד הזריחה והן בערב משעה ששקעה השמש עד צאת הכוכבים וצאת הכוכבים לשיטתו אינו אלא סימן להיעלמות המוחלטת של האור מן העולם.

לעומת זאת, הגר"א סובר שאין הלילה תלוי בהסתלקות האור לחלוטין מן העולם אלא ביציאת הכוכבים, ואלו נראים (שלושה מהם) כבר בהסתלקות האור החזק, דהיינו אחר שהסתלק בשיעור כזה שיופיעו הכוכבים הראשונים. גם להבנה זו שורש במקרא: "ויאמר אלהים יהי מארת ברקיע השמים להבדיל בין היום ובין הלילה והיו לאתת ולמועדים ולימים ושנים... ויעש אלהים את שני המארת הגדלים את המאור הגדל לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה ואת הכוכבים... ולמשל ביום ובלילה ולהבדיל בין האור ובין החשך"<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> בראשית א, יד-יח.

# מעמד הר גריזים והר עיבל

## ר' עזריה ברוך

אפתח בסיפור שהביא אותי לעסוק בנושא. כשהייתי ילד, אבי היה לוקח אותנו לטיולים רבים במקומות היסטוריים. אחד המקומות בהם טיילנו היה הר גריזים. כבר אז החל המקום להעסיק ולעניין אותי ובעקבות זאת החלטתי לכתוב עליו מאמר תורני.

הציווי על מעמד הר גריזים והר עיבל מופיע בתורה<sup>1</sup>:

"והיה ביום אשר תעברו את הירדן אל הארץ אשר ה' אלהיך נתן לך והקמת לך אבנים גדלות ושדת אתם בשיד. וכתבת עליהן את כל דברי התורה הזאת בעברך למען אשר תבא אל הארץ אשר ה' אלהיך נתן לך ארץ זבת חלב ודבש כאשר דבר ה' אלהי אבותיך לך. והיה בעברכם את הירדן תקימו את האבנים האלה אשר אנכי מצוה אתכם היום בהר עיבל ושדת אותם בשיד. ובנית שם מזבח לה' אלהיך מזבח אבנים לא תניף עליהם ברזל. אבנים שלמות תבנה את מזבח ה' אלהיך והעלית עליו עולת לה' אלהיך. וזבחת שלמים ואכלת שם ושמת לפני ה' אלהיך. וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת באר היטב".

תיאור התרחשות המעמד בפועל מופיע בספר יהושע<sup>2</sup>:

"אז יבנה יהושע מזבח לה' אלהי ישראל בהר עיבל. כאשר צוה משה עבד ה' את בני ישראל ככתוב בספר תורת משה מזבח אבנים שלמות אשר לא הניף עליהן ברזל ויעלו עליו עלות לה' ויזבחו שלמים. ויכתב שם על האבנים את משנה תורת משה אשר כתב לפני בני ישראל. וכל ישראל וזקניו ושטרים ושפטיו עמדים מזה ומזה לארון נגד הכהנים הלויים נשאי ארון ברית ה' כגר כאזרח חציו אל מול הר גריזים והחציו אל מול הר עיבל כאשר צוה משה עבד ה' לברך את העם ישראל בראשונה. ואחרי כן קרא את כל דברי התורה הברכה והקללה ככל הכתוב בספר התורה. לא היה דבר מכל אשר צוה משה אשר לא קרא יהושע נגד כל קהל ישראל והנשים והטף והגר ההלך בקרבם".

אחרי שהבאנו את המקורות העיקריים נשאל את השאלות הבאות:

- למה התקיים המעמד דווקא בהר גריזים ובהר עיבל?
- כיצד הגיעו בני ישראל ביום אחד מעבר הירדן לשכם?
- לשם מה נחוץ מעמד זה, הרי היה מעמד הר סיני?

<sup>1</sup> דברים כז, ב-ח.

<sup>2</sup> ח, ל-לה.

ד. מה בדיוק כתבו על שנים עשר האבנים, למה וכיצד?

ה. היכן עמד שבת לוי?

**א. למה התקיים המעמד דווקא בהר גריזים ובהר עיבל?**

כתוב בפרשת לך לך<sup>3</sup>:

”ויעבר אברים בארץ עד מקום שכס עד אלון מורה והכנעני אז בארץ”.

אומר רש”י על הפסוק:

”אלון מורה - הוא שכס, הראהו הר גריזים והר עיבל ששם קבלו ישראל שבועת התורה”.

אלא שקשה על רש”י: הרי שכס כבר הוזכרה בפסוק בנפרד?

מתרץ שפתי חכמים:

”דקשה לרש”י הא כתיב עד מקום שכס עד אלון מורה וכיון דשכס הוא, למה קראו אלון מורה? ומפרש הראוהו הר גריזים והר עיבל ושם כתב אלון מורה בפרשת ראה (דברים יא, ל), ששם קבלו וכו’, כי אלון לשון אלה (פירוש שבועה), ומורה, לשון הוראה וזהו תורה”.

שפתי חכמים הבין שאברהם הגיע לשכס. אלון=שבועה ומורה=הוראה ששם יקבלו את התורה.

מהפסוק נלמד שאברהם לא התחיל את מסעו בארץ בשכס, אלא ”ויעבר אברים בארץ”, ורק לאחר מכן ”עד מקום שכס”, שם מביטיח לו הקב”ה את הארץ ואברהם בונה מזבח לה’.

”מעשה אבות סימן לבנים”<sup>4</sup> כפי שכתב הרמב”ן<sup>5</sup>:

”ויעבר אברים בארץ עד מקום שכס - אומר לך כלל תבין אותו בכל הפרשיות הבאות בענין אברהם יצחק ויעקב, והוא ענין גדול, הזכירוהו רבותינו בדרך קצרה, ואמרו (תנחומא ט) כל מה שאירע לאבות סימן לבנים, ולכן יאריכו הכתובים בספור המסעות וחפירת הבארות ושאר המקרים, ויחשוב החושב בהם

<sup>3</sup> בראשית יב, ו.

<sup>4</sup> מהרש”א ע”ז ח ע”ב.

<sup>5</sup> בראשית שם.

כאלו הם דברים מיותרים אין בהם תועלת, וכולם באים ללמד על העתיד, כי כאשר יבוא ההבדל לנביא משלשת האבות יתבונן ממנו הדבר הנגזר לבא לזרעו".

אומר הרמב"ן שכל דבר שקרה לאבותינו בא ללמד על העתיד, ואם נחבר את שפתי חכמים והרמב"ן, נלמד מאברהם שהגיע לשכם בכניסתו לארץ שכניסת ישראל לארץ מתחילה משכם, כמצווה בספר דברים<sup>6</sup>:

"והיה כי יביאך ה' אלהיך אל הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה ונתתה את הברכה על הר גרזים ואת הקללה על הר עיבל. הלא המה בעבר הירדן אחרי דרך מבוא השמש בארץ הכנעני הישב בערבה מול הגלגל אצל אלוני מרה".

כתוב במסכת סוטה<sup>7</sup>:

"ברכות וקללות כיצד?

כיון שעברו ישראל את הירדן, ובאו אל הר גרזים ואל הר עיבל שבשומרון שבצד שכם שאצל אלוני מורה, שנאמר: 'הלא המה בעבר הירדן וגו', ולהלן הוא אומר: 'ויעברו אברהם בארץ עד מקום שכם עד אלון מורה', מה אלון מורה האמור להלן - שכם, אף אלון מורה האמור כאן - שכם".

עדיין צריך להבין למה דווקא שכם נבחרה להיות המקום בו הבטיח הקב"ה לאברהם את הארץ. מהו כוחה של שכם?

א. בשכם נוקמים שמעון ולוי את חרפת אונס אחותם תוך סיכון נפשם. במעשה ניתן לראות הערבות הדדית של שמעון ולוי כלפי דינה אחותם<sup>8</sup>:

"ויהי ביום השלישי בהיותם כאבים ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי אחי דינה איש חרבו ויבאו על העיר בטח ויהרגו כל זכר. ואת חמור ואת שכם בנו הרגו לפי חרב ויקחו את דינה מבית שכם ויצאו".

ב. מכירת יוסף גם היא התרחשה בשכם<sup>9</sup>:

"ויאמר ישראל אל יוסף הלוא אחיך רעים בשכם לכה ואשלחך אליהם ויאמר לו הנני. ויאמר לו לך נא ראה את שלום אחיך ואת שלום הצאן והשבני דבר וישלחהו מעמק חברון ויבא שכמה".

<sup>6</sup> יא, כט-ל.

<sup>7</sup> לב ע"א.

<sup>8</sup> בראשית לד, כה-כו.

<sup>9</sup> שם לז, יג-יד.

ממכירת יוסף אנו רואים שבשכם (ליתר דיוק, בדותן אשר מצפון לשכם) מופיע כוח המקום גם לכיוון השלילי, לכיוון של פירוד. מכאן החלה גלות מצרים.

ג. בסוף ספר יהושע מקבץ יהושע את כל עם ישראל לשכם על מנת לקרבים להי<sup>10</sup>:

”ויאמר העם אל יהושע לא כי את ה' נעבד. ויאמר יהושע אל העם עדים אתם בכם כי אתם בחרתם לכם את ה' לעבד אותו ויאמרו עדים. ועתה הסירו את אלהי הנכר אשר בקרבכם והטו את לבבכם אל ה' אלהי ישראל ויאמרו העם אל יהושע את ה' אלהינו נעבד ובקולו נשמע. ויכרת יהושע ברית לעם ביום ההוא וישם לו חק ומשפט בשכם”.

ד. חלוקת המלוכה החלה בשכם<sup>11</sup>:

”וילך רחבעם שכם כי שכם בא כל ישראל להמליך אתו. ויהי כשמע ירבעם בן נבט והוא עודנו במצרים אשר ברח מפני המלך שלמה וישב ירבעם במצרים”.

אם כן, לכל אורך ההיסטוריה, נראה כוחה של שכם בתור המקום שראוי לאיחוד בעם או חלילה להפך.

## **ב. כיצד הגיעו בני ישראל ביום אחד מעבר הירדן לשכם?**

נחלקו בירושלמי<sup>12</sup> רבי יהודה ורבי אלעזר היכן יש לזהות את מקומם של הר גריזים והר עיבל:

”הלא המה בעבר הירדן מן הירדן ולהלן. אחרי דרך מבוא השמש' מקום שהחמה זורחת. בארץ הכנעני היושב בערבה מול הגלגל אצל אלוני מורה' זה הר גריזים והר עיבל שבין הכותים דברי רבי יהודה. רבי אליעזר אומר: אין זה הר גריזים והר עיבל של כותים שנאמר: 'הלא המה בעבר הירדן מן הירדן ולהלן. אחרי דרך מבוא השמש'. מקום שהחמה שוקעת. בארץ הכנעני אילו בין החוי. היושב בערבה' אילו בין ההרים. מול הגלגל' אין כאן גלגל אצל אלוני מורה. אין כאן אלוני מורה. מה מקיים ר' אלעזר הר גריזים והר עיבל? שתי גבשושיות עשו וקראו זה הר גריזים וזה הר עיבל. על דעתיה דרבי יהודה מאה ועשרים מיל הלכו באותו היום. על דעתיה דרבי אלעזר לא זזו ממקומן”.

רבי יהודה סבור שהר גריזים והר עיבל נמצאים ליד שכם, ומסביר כך את הפסוק: ”הלא המה בעבר הירדן” - משמע מעבר הירדן ואילך, דהיינו במערבו, הרחק ממנו; ”אחרי דרך

<sup>10</sup> יהושע כד, כא-כה.

<sup>11</sup> מלכים א יב, א-ב.

<sup>12</sup> סוטה פ"ז ה"ג ובבבלי לג ע"ב.

מבוא השמש" - היינו מקום שהשמש זורחת, דהיינו המזרח, לכן "בעבר הירדן אחרי דרך מבוא השמש" הכוונה הרחק מצד מזרח ונמצא שאין הר גריזים והר עיבל צמודים לירדן אלא רחוקים ממנו ממערב.

רבי אליעזר מסביר שהפסוק "הלא המה בעבר הירדן" כוונתו סמוך לירדן בעברו השני. שיטתו של ר"א קשה: כיצד החליטו בניי ששתי גבשושיות הן המקום אליו נצטוו להגיע? נראה שרבי אליעזר בא ללמד רעיון עמוק: לעם ישראל יש כוח להחיל על דבר מסוים – "שם". כאשר העם החליט וקבע שזה הר עיבל וזה הר גריזים, שתי גבשושיות אלו נהפכו להיות באמת הר גריזים והר עיבל!

דעה שלישית היא דעתו של רבי ישמעאל<sup>13</sup>:

"והיה ביום אשר תעברו את הירדן רבי ישמעאל אומר: לא נאמרו ברכות וקללות אלא לאחר י"ד שנה, שבע שכבשו ושבע שחלקו. התיב רבי חנינא קומי ר' יסא: והכתיב 'והיה בעברכם את הירדן תקימו את האבנים'? אבנים הקימו מיד, ברכות וקללות אחר י"ד שנה נאמרו".

שתי קושיות יש לשאול על רבי ישמעאל:

1. כתוב שביום שיעברו את הירדן יבנו מזבח, והרי רבי ישמעאל אומר שהיה הפרש של ארבע עשרה שנים ביניהם? תירוץ: ביום שעברו את הירדן בנו מזבח, אבל המעמד עצמו של הברכה והקללה בנוכחות כל העם, קרה אחרי ארבעה עשרה שנה.

2. רבי ישמעאל אומר שמיד כשעברו את הירדן בנו מזבח, אז אם כך למה ספר יהושע לא נפתח בסיפור בניית המזבח אחרי שעברו את הירדן? וצ"ע.

**ג. לשם מה נחוץ מעמד זה, הרי היה מעמד הר סיני?**

ראשית נעמוד על ההבדלים בין המעמדות:

א. במעמד הר סיני הקולות היו מפי הקב"ה, ואילו בהר גריזים הלוויים הכריזו והעם ענה אמן.

ב. בהר סיני העם עמד למטה, ואילו בהר גריזים העם עמד למעלה.

ג. בהר סיני התורה ניתנה מלמעלה כלפי מטה, ואילו בהר גריזים התורה ניתנה מלמטה כלפי מעלה.

<sup>13</sup> ילקוט שמעוני כי תבוא רמז תתקלח.

ד. בהר סיני היה צורך בטהרה ובהר גריזים לא היה צורך בטהרה.

ה. בהר סיני התורה ניתנה בעברית בלבד ובהר גריזים כתבו את התורה בשבעים לשון.

ו. בהר סיני נמסרו עשרת הדברות ובהר גריזים ישנן ברכות וקללות רבות כאשר כל אחת מהן כפולה: שכר על העשייה והקיום וקללה על אי העשייה ואי הקיום.

מעמד הר סיני הוא מעמד רוחני יותר ללא השלכות של הקמת מדינה על כל המשתמע מכך, דהיינו: עם ישראל שיצא ממצרים והיה במ"ט שערי טומאה, הגיע במעמד הר סיני למצב רוחני גבוה ביותר.

לעומת זאת, בהר גריזים מתקיים מעמד המכין את הפיכת לעם המקום מדינה בארץ חומרית ככל הגויים. כאשר ישראל הופכים לאומה בין האומות עליהם לבאר את התורה גם להם ולכן היא נכתת בשבעים לשון.

לכן, בהר סיני הקב"ה מדבר, ואילו במעמד הר גריזים מופיעה התורה בצורה יותר מעשית. לכן גם לא נדרשה טהרה. הקב"ה דבר אל עם ישראל, לכן העם היה למטה, ואילו במעמד הר גריזים במעמד היותר גשמי העם עומד למעלה.

במעמד הר סיני התורה הגיעה מלמעלה למטה ואילו במעמד הר גריזים התורה הגיעה מהלויים, מפי אדם, לכן הגיעה מלמטה.

בהר סיני בני ישראל עדיין במדבר תלויים בקב"ה; במן, בבאר ובכל דבר. בארץ הכול תלוי במעשינו; אם נלך בדרך ה' - "ונתתי מטר ארצכם בעתו..." ואם לא - "וחרה אף ה' בכם ועצר את השמים ולא יהיה מטר והאדמה לא תתן את יבולה..."

לסיכום, מעמד הר גריזים נועד להעניק לעמ"י תורה היורדת לעולם המעשה החומרי ומופיעה בתוכו לכל העמים מתוך מלכות ישראל.

נשים לב לדבר נוסף. בספר שמות<sup>14</sup> מבואר שהקב"ה מדבר עם משה מהכפורת אשר על ארון העדות:

"ונתת את הכפרת על הארץ מלמעלה ואל הארץ תתן את העדת אשר אתן אליך. ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת מבין שני הכרבים אשר על ארון העדת את כל אשר אצוה אותך אל בני ישראל".

לעומת זאת, בהמשך נראה<sup>15</sup> שהקב"ה דיבר עם משה ממקום המזבח:

<sup>14</sup> כה, כא-כב.

<sup>15</sup> שם כט, מא-מב. עיין רש"י במקום.



”עלת תמיד לדתיתכם פתח אהל מועד לפני ה' אשר אועד לכם שמה לדבר אליך שם”.

אם כן, משני מקומות דיבר הקב"ה עם משה: הארון בו שכנו הלוחות והמזבח החיצון. הציווי האלוקי לקחת שתים עשרה אבנים, לכתוב עליהם את התורה ולבנות מהן מזבח מחבר בין שני המקומות - התורה שבארון והמזבח!

יש להעיר, שגם במקומות נוספים נדרשו מעשים סמליים כנגד י"ב השבטים.

במעשה אליהו בהר הכרמל<sup>16</sup>:

”ויאמר אליהו לכל העם גשו אלי ויגשו כל העם אליו וירפא את מזבח ה' ההרוס. ויקח אליהו שתים עשרה אבנים כמספר שבטי בני יעקב אשר היה דבר ה' אליו לאמר ישראל יהיה שמך”.

בברית גבעון אבנר ויואב נלחמים באמצעות שנים עשר לוחמים מכל צד<sup>17</sup>:

”ויאמר אבנר אל יואב יקומו נא הנערים וישחקו לפנינו ויאמר יואב יקמו. ויקמו ויעברו במספר שנים עשר לבנימן ולאיש בשת בן שאול ושנים עשר מעבדי דוד”.

כל אחד יצא עם שנים עשר לוחמים, כביכול, ברצונו לומר: ”אני עם ישראל!”.

#### **ד. מה בדיוק כתבו על שנים עשר האבנים, למה וכיצד?**

נחלקו ראשונים מה בדיוק נכתב על האבנים.

כתב אבן עזרא<sup>18</sup>:

”שמור את כל המצוה' - ומה היא? והקמות לך אבנים גדולות. להכיל התורה. ויאמר הגאון ז"ל, כי כתוב עליהם מספר המצות, כמו הכתובות בהלכות גדולות בענין אזהרות, ויפה אמר”.

---

<sup>16</sup> מלכים א יח, ל-לא.

<sup>17</sup> שמואל ב ב, יד-טו.

<sup>18</sup> דברים כז, א.

לעומתו כתב רמב"ן<sup>19</sup>:

"וכתבת עליהן את כל דברי התורה הזאת" - אמר ר"א בשם הגאון, שכתבו עליהם מניין המצות כמו הכתובות בהלכות גדולות כעין אזהרות, וטעם "באר היטב" (פס' ח), הכתיבה. ורבותינו אמרו (סוטה לב, א), בשבעים לשון.

**ומצינו בספר תאגי, שהיתה כל התורה כתובה בהן מבראשית עד לעיני כל ישראל בתאגיה וזיוניה, ומשם נעתקו התאגין בכל התורה. ויתכן שהיו האבנים גדולות מאד, או שהיה ממעשה הנסים".**

הרמב"ן מביא בשם ספר תאגי שעל האבנים נכתבה כל התורה.

במסכת סוטה<sup>20</sup> דנה הגמרא בשאלה כיצד נכתבה התורה על האבנים:

"ת"ר: כיצד כתבו ישראל את התורה? רבי יהודה אומר: על גבי אבנים כתובה, שנאמר: 'וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת' וגו', ואחר כך סדו אותן בסיד. אמר לו רבי שמעון: לדברך, היאך למדו אומות של אותו הזמן תורה? אמר לו: בינה יתירה נתן בהם הקדוש ברוך הוא, ושיגרו נוטירין שלהן וקילפו את הסיד והשיאוה, ועל דבר זה נתחתם גזר דינם לבאר שחת, שהיה להן ללמד ולא למדו. ר' שמעון אומר: על גבי סיד כתובה, וכתבו להן למטה: 'למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות ככל' וגו', הא למדת, שאם היו חוזרין בתשובה היו מקבלין אותן".

אם כן, לשיטת רבי יהודה כתבו את התורה על האבנים ולאחר מכן סדו אותן בסיד ולשיטת רבי שמעון סדו את האבנים בסיד, ולאחר מכן כתבו את התורה על הסיד.

לשיטת ר' יהודה, נשאלת השאלה כיצד ניתן היה לקרוא את הכתוב<sup>21</sup>:

"וסבר רבי יהודה שכתבו התורה על האבנים ועל האבנים נתנו הסיד, כי ראוי שיהיה כך לפי ענין האומות אל התורה, כי אין התורה כל כך בנגלה להם, רק כאלו היה הדבר הזה בכוח ולא בפעל, לכך התורה על האבנים והסיד הוא הקליפה הוא על התורה עד שלא היה רק בכוח ולא בפעל הנגלה. ולכך מקשה האיך למדו את התורה?"

ומתרץ בינה יתירה נתן הקדוש ברוך הוא באומות, ודבר זה ענין נפלא, כי יש לאומות בינה יתירה עד שהם מקלפים הסיד ואז אפשר להם ללמוד תורה, והבן מה שאמר בינה יתירה נתן השם יתברך להם, ולא אמר חכמה יתירה נתן השם יתברך להם, לומר כי מדרגות האומות להבין דבר מתוך דבר, ולכך אף על גב

<sup>19</sup> שם ג.

<sup>20</sup> לה ע"ב.

<sup>21</sup> חידושי אגודת למהר"ל שם.

שהוא מכוסה בסיד והקליפה עליו, מתוך בינה יתירה שנתן השם יתברך להם הם יכולים לקפל הסיד. ולדעת רבי יהודה יש לאומות צירוף אל התורה מכוח בינה יתירה, ואין זה דבר בגלוי רק תחת הסיד והיא מכוסה תחת הקליפה, ומאחר שאינם לומדים ויש להם בינה יתירה הם יורדים לבאר שחת, שהרי הם מתנגדים אל התורה כאשר אין רוצים בתורה.

ולדעת רבי שמעון אין הדבר כך, אבל יש לאומות קירוב אל התורה בנגלה ומצד עצמם ולא מצד [הבינה] ולכך היו כותבין התורה על הסיד, ולכך כתבו להם למטה 'למען אשר לא ילמדו אתכם ככל התועבת', דכיון שכתבו התורה על הסיד, מורה שיש לאומות צירוף אל התורה, ואם חוזרים מקבלים אותם. ולפיכך דרש 'והיו עמים משרפות סיד' על עסקי סיד, פירוש כי הסיד שהוא על האבן מבחוץ, הוא שריפת האומות, כי במדריגה זאת נרשמת ונכתבת מדריגות ישראל היא התורה, שממנו מתחייב שריפת האומות אשר לא קבלו התורה, ולרבי יהודה 'והיו עמים משרפות סיד' שהאומות הם כמו סיד וכל הדברים הם עמוקים מאוד".

הסביר הרב אביהוד שוורץ<sup>22</sup>:

"שתכלית כל כתיבת התורה היא כדי שבני ישראל בשבתם בארצם ישמשו אור לגויים. אילו התורה נכתבת באופן נגלה, הרי שהגויים יכולים ללמוד אותה בעצמם. אך זו אינה המטרה! המטרה היא שבני ישראל, המקיימים את התורה במעשיהם ובאורחותיהם, הם שישמשו אור לגויים. מכל קצווי תבל יבקשו לראות את ה"נוסחה" שעל פיה פועלת אומה מופלאה זו, אך ישיבו להם: הנוסחה קיימת, ואולם היא מוצנעת מתחת לסיד. אם רצונך לתהות על קנקנה של 'נוסחה' זו – הבט בבני ישראל עצמם, בדרכיהם המתוקנות ובמנהגייהם הנאותים, וכך תזכה להתחבר לאותה קדושה, שכל אחד ואחת מבאי עולם כה משתוקק אליה".

---

<sup>22</sup> באתר "תורת הר עציון" <https://www.etzion.org.il/he/talmud/seder-nashim/massekhet-sota/%D7%A1%D7%95%D7%98%D7%94-%D7%93%D7%A3-%D7%9C%D7%94-%D7%9B%D7%AA%D7%99%D7%91%D7%AA-%D7%94%D7%AA%D7%95%D7%A8%D7%94-%D7%A2%D7%9C-%D7%94%D7%90%D7%91%D7%A0%D7%99%D7%9D>

## ה. היכן עמד שבט לוי?

כתוב בספר דברים<sup>23</sup>:

"אלה יעמדו לברך את העם על הר גריזים בעברכם את הירדן שמעון ולוי ויהודה ויששכר ויוסף ובנימן. ואלה יעמדו על הקללה בהר עיבל ראובן גד ואשר וזבולן דן ונפתלי. וענו הלויים ואמרו אל כל איש ישראל קול רם".

לעומת זאת, בספר יהושע<sup>24</sup> כתוב:

"וכל ישראל וזקניו ושטרים ושפטיו עמדים מזה ומזה לארון נגד הכהנים הלויים נשאי ארון ברית ה' כגר כאזרח חציו אל מול הר גריזים והחציו אל מול הר עיבל כאשר צוה משה עבד ה' לברך את העם ישראל בראשנה".

ובמסכת סוטה<sup>25</sup>:

"ששה שבטים עלו לראש הר גריזים וששה שבטים עלו לראש הר עיבל, והכהנים והלויים והארון עומדים למטה באמצע, הכהנים מקיפין את הארון והלויים את הכהנים וכל ישראל מכאן ומכאן".

אם כן, היכן עמדו הלויים? על הר גריזים או באמצע?

ממשיכה הגמרא<sup>26</sup>:

"תניא, רבי אליעזר בן יעקב אומר: אי אפשר לומר לוי למטה, שכבר נאמר למעלה, ואי אפשר לומר למעלה, שכבר נאמר למטה, הא כיצד? זקני כהונה ולויה למטה, והשאר למעלה. רבי יאשיה אומר: כל הראוי לשרת - למטה, והשאר למעלה. רבי אומר: אלו ואלו למטה הן עומדים. הפכו פניהם כלפי הר גריזים - ופתחו בברכה, כלפי הר עיבל - ופתחו בקללה".

אם כן, ישנן שלוש שיטות:

רבי אליעזר בן יעקב סבר שזקני כהונה ולויה עמדו למטה, והשאר על הר גריזים,

רבי יאשיה סבר שהראויים לשאת את הארון עמדו למטה והשאר על הר גריזים,

רבי סבר שגם הלויים וגם ישראל עמדו למטה, כפשט הלשון ביהושע.

<sup>23</sup> כז, יב-יד.

<sup>24</sup> ח, לג.

<sup>25</sup> לב ע"א.

<sup>26</sup> שם לז ע"א.

רד"ק<sup>27</sup> הביא את שתי השיטות הראשונות :

"איך אנו אומרים כי הלויים היו למטה, והלא לוי למעלה! שהרי היה הוא אחד מן הששה שבטים שהיו בהר גריזים?

**ופירושו כי זקני כהונה ולויה למטה והשאר למעלה, ומהם אמרו כל הראוי לשירות למטה והשאר למעלה."**

ואמנם, מהרש"א<sup>28</sup> ביאר שרבי אינו מתייחס לקושייה האם הלויים היו למעלה או למטה, אלא כוונתו שכל המעמד התקיים בסמוך להר גריזים והר עיבל ולא בפסגתם לדבריו, ששה שבטים עמדו מכל צד סמוך להר.

לדעת רבי גם מובן יותר כיצד שמעו אחד את השני, שהרי קשה לשמוע מהעמק שלמרגלות ההר עד לפסגתו.

סיכום השיטות שהבאנו :

א. ע"פ המשנה בסוטה, ששה שבטים על הר גריזים, וששה שבטים על הר עיבל, כהנים ולויים באמצע.

ב. ששה שבטים על הר גריזים ביניהם גם צעירי שבט לוי, וששה שבטים על הר עיבל. הכהנים וזקני שבט לוי באמצע (שיטת רבי אליעזר בן יעקב בגמרא).

ג. ששה שבטים על הר גריזים ביניהם גם בני לוי שלא ראויים לשרת, וששה שבטים על הר עיבל. כהנים ולויים הראויים לשרת עמדו באמצע (רבי יאשיה בגמרא).

ד. כולם עמדו למטה, סמוך להר גריזים ולהר עיבל (שיטת רבי).

## סיכום

אברהם אבינו הגיע תחילה לשכם עם כניסתו לארץ. הרמב"ן מפרש שהגעת אברהם לשכם מלמדת ומכוונת כלפי העתיד :

מעמד הר גריזים והר עיבל יתקיימו במקום זה.

בשכם אירעו מספר אירועים הקשורים באחדות או בפירוד בעמ"י.

הבאנו שלוש שיטות כיצד התקיים המעמד בשכם : רבי אליעזר, רבי יהודה ורבי ישמעאל.

<sup>27</sup> יהושע ח, לג.

<sup>28</sup> ד"ה 'רבי אומר אלו ואלו למטה'.

עמדנו על ההבדלים בין מעמד הר סיני למעמד הר גריזים והר עיבל.  
ראינו את הקשר בין ארון הברית, בתוכו נמצאת התורה, לבין המזבח.  
הסברנו מדוע דווקא שתיים עשרה אבנים וראינו את מחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון כיצד  
כתבו את התורה על האבנים ומה בדיוק נכתב עליהן.  
הבאנו ארבע שיטות כיצד עמדו השבטים (ובפרט שבט לוי לחלקיו השונים).

# מדיניות







# בג"ץ הבוגדת

## רקע

בג"ץ הבוגדת הוא הליך משפטי שמשמעותו הסרת מרכיב הנאמנות מהמערכת הזוגית, ריקון בתי הדין הרבניים מסמכותם לדון בדיני רכוש על פי התורה, פגיעה בקניין הפרטי ופסיקה משפטית מנוגדת לחוק. ההליך החל בבית הדין הרבני האזורי, עבר לערעור בבית הדין הגדול, המשיך לבית המשפט העליון בהרכב מצומצם **ולדיון נוסף בבית המשפט העליון בהרכב של תשעה שופטים** (דנג"ץ 8537/18). בסוף הדיון הפך הרכב השופטים המורחב את פסק דינו של בית הדין הרבני הגדול.

## תקציר המקרה המשפטי

לביה"ד הרבני האזורי הוגשה תביעת גירושין ע"י בעל שטען שאשתו בגדה בו. ביה"ד חיבב את האישה בגט עקב הבגידה. הרכוש המשותף חולק ביניהם. בנוסף, לגבי דירת מגורים שהגיעה לבעל בירושה ורשומה בטאבו על שמו, קבע בית הדין כי האישה זכאית למחצית הדירה, מכוח 'הלכת השיתוף הספציפי'.

הבעל ערער לביה"ד הרבני הגדול ושם נקבע כי האישה אינה זכאית לחלק בדירה. פסק הדין הסתמך על חוק 'יחסי ממון בין בני זוג', אשר מחריג נכסי ירושה מחלוקת הרכוש המשותף בעת הגירושין. בנוסף, בחן ביה"ד האם 'הלכת השיתוף הספציפי', שפותחה בפסיקת בית המשפט בניגוד לעמדת המחוקק חלה במקרה זה. לאור ניתוח ההיבטים של ההשקעה המשותפת בנכס, קבע בית הדין כי הלכה זו אינה חלה במקרה זה. בדברי אחד מהדיינים הועלתה טענה מסייעת ולא מכריעה, כי במקרה של בגידה 'הלכת השיתוף הספציפי' אינה סבירה בשום קנה מידה.

האישה עתרה לבג"ץ בטענה שביה"ד הרבני הגדול חרג מסמכותו. לטענתה, במניין שיקוליו לשלילת השיתוף, ייחס ביה"ד הגדול משקל לטענה כי האישה בגדה בבעלה. בכך, לשיטתה, יישם ביה"ד את דין התורה על הסוגיה של שיתוף ספציפי בבית המגורים ובכך חרג מסמכותו. בג"ץ ברוב של שני שופטים מול אחד, אשרר את פסק הדין בעיקר מטעמים של נתינת מקום לאוטונומיה השיפוטית של בתי הדין הרבניים ושל כיבוד האוטונומיה של היחיד ביחס לרכושו.

האישה פנתה שוב לבג"ץ על מנת לקבל דיון נוסף. אל הבקשה לדיון נוסף הצטרפו ארגוני נשים, שאף הגישו בקשה להצטרף כידדי בית המשפט, כשחלק מטיעוניהם הוא הרצון להגדיר חיוב נאמנות בנישואין כנוגד את 'תקנת הציבור'. הנשיאה חיות החליטה כי

יתקיים דיון נוסף בבג"ץ בהרכב מורחב של תשעה שופטים. הדיון התקיים ביי"ד במנחם אב תש"פ. פסק הדין פורסם ביי"ד בתמוז תשפ"א.

## ניתוח ופעילות

בג"ץ הבוגדת חשף, למעשה, עימות ערכי בין ערכי תורת ישראל לערכי בית המשפט העליון. בתורת ישראל מערכת הנישואין כוללת נאמנות ומחויבות גופנית ובבית המשפט העליון מערכת הנישואין משאירה את הזוג כפרטים שאינם מחויבים זה לזה בהיבט הגופני.

תורת המדינה ליוותה את הליך בג"ץ הבוגדת בשנים האחרונות במחקר, יוזמות ציבוריות, מסמכים משפטיים, פרסומים וקידום חקיקה. חלקם פורסמו בחוברת 'ואדברה' הקודמת. פרק זה כולל ניתוח ראשוני ויצירת מפת דרכים לפסק הדין של בג"ץ הבוגדת. הצעות החוק המובאות בפרק זה שפותחו ב'תורת המדינה', נותנות מענה חוקתי לכשלי פסק הדין. הצעות החוק הונחו על שולחנם של חברי כנסת, אך טרם קודמו במליאה ובוועדות הכנסת.

תיקון החוק הראשון הוא סעיף 9 ב'חוק שיפוט בתי דין רבניים (נישואין וגירושין), תשי"ג' על פיו "בכל עניין שעל פי חוק זה יש שיפוט ייחודי לבתי הדין הרבניים, יפסוק בית הדין על פי דין תורה, זולת אם ישנה הוראה מפורשת בחוק מסוים אחר, המופנית אל בית הדין, והקובעת מפורשות כי על בית הדין הרבני לדון לפי הוראות אותו חוק".

התיקון השני הוא סעיף 8 ב'חוק יחסי ממון בין בני זוג, תשל"ג' המבקש להוסיף נסיבות מפורטות המצדיקות "שינוי באיזון המשאבים" של בני זוג המתגרשים וחלוקתם באופן בלתי שוויוני: "1. התנערותו מהאחריות למאמץ לטובתה הכלכלית של המשפחה ולרווחתה, ולמאמץ לגידול וטיפול ילדיהם. 2. אי נאמנותו המינית כלפי בן זוגו. 3. העלמתו של רכוש שאמור להיכלל באיזון המשאבים".

התיקון השלישי הוא סעיף 5 באותו חוק, המבקש לשמור על זכויות בן זוג בנכסים שהיו לו ערב הנישואין או שקיבל במתנה או בירושה בתקופת הנישואין אלא אם הועברו חלקם או כולם לבן הזוג השני במסמך כתוב וברישום.

אנו אמונה כי המודעות הציבורית לכשלים הערכיים בבג"ץ הבוגדת הם ראשית הדרך לתיקון. לאחר התערורות המודעות הציבורית ותיעדופו המוסרי של עולם הערכים של תורת ישראל, יגיע גם זמנם של עיצוב המדיניות ותהליכי החקיקה.

# בג"ץ הבוגדת ורובין הוד

## הרב יאיר קרטמן, ראש בית המדרש

יער שרווד היה המקום שבו פעל רובין הוד. רובין הוד, דמות עממית אנגלית ספק אמיתית, שדד מעשירים כסף ללא דין ומשפט, רק כי בעיניו זה היה הצדק. מאות שנים אחריו הופיעו בישראל רובין הודים חדשים, אלא שהפעם הם עטו על עצמם גלימות שופטים.

בג"ץ הבוגדת הוא תיק בדיני משפחה שהפך לדגל ההפיכה השיפוטית בתחום זה כאשר הגדיר את הבגידה בתוך המשפחה כמעשה לגיטימי.

ביסוס התא הראשוני של החברה על בוגדנות הוא מסר לחברה כולה, אך זהו רק אחד מההיבטים של פסיקה זו. התיק עוסק בחלוקת רכוש בעת גירושין ובהשלכות של חוסר נאמנות מינית על המשטר הממוני של המשפחה. בהליך חריג של דיון נוסף בהרכב של תשעה שופטים, ביטל בית המשפט העליון פסק דין של בית הדין הרבני הגדול. בדעת מיעוט ניסה השופט סולברג לעצור את התהליך: "מוטב היה להצטמצם לדל"ת אמותיו של העניין, שאלה פרטניות... מבלי להרחיבו מעבר לממדיו הטבעיים... הנר דולק, ניתן עוד לתקן, למשוך ידינו מהתערבות בפסק הדין... אני סבור כי אין עילה בדין לקיים דיון נוסף", אולם דעת הרוב דהרה הלאה "ללבות גחלת לוחשת" – כפי שהגדיר זאת סולברג.

במאמר זה אתיחס לשלושה היבטים שבהם בג"ץ הבוגדת גרם נזק: א. מתן לגיטימציה לניאוף. ב. רמיסת הכנסת ופסיקה בניגוד לחוק מפורש. ג. רמיסת בתי הדין הרבניים ונישולם מסמכות.

### א. לגיטימציה לניאוף

במשך שנים הלך והמעית בית המשפט בחומרתה של בגידה בחיי הנישואין. לפי דברי השופטת חיות בפסק הדין הנוכחי, נישואין אינם כוללים נאמנות מינית. אם כן לשם מה מתכנסים בני הזוג? לפי חיות ודעת הרוב, לא כדי לחיות ביחד באמון הדדי. לא תנאף? תשכחו מזה.

בפסק הדין הפליג בג"ץ הרבה יותר מכך, והכין תשתית לכך שגם אם בני הזוג יצהירו מפורשות שהם מייסדים את נישואיהם על נאמנות מינית, ההצהרה תיפסל. בדעת מיעוט טען השופט שטיין, כי אם בני זוג מצהירים מפורשות שהקשר ביניהם בנוי על נאמנות יש לכבד זאת, אבל השופטת חיות לא קיבלה את עמדתו. לדבריה: "השאלה אם יש מקום להכיר באפשרות כי בני הזוג יסכימו במפורש על תנאי לפיו השיתוף הזוגי ביניהם, ככל

שיתגבש, יתבטל במקרה של אי-נאמנות מינית – היא שאלה סבוכה כשלעצמה"<sup>1</sup>. במילים פשוטות: איני מקבלת את עמדתך.

את מה שרמזה חיות כתב מפורשות השופט הנדל: "הדין מכיר בכך שתקנת הציבור עשויה לגבור על הרצון החופשי", כלומר, גם אם תצהירו מפורשות על אמון כבסיס לנישואין - נבטל זאת והוסיף: "כשבהסכם נקבע מפורשות כי במקרה של הפרת ברית הנישואין הזכויות בדירה ישובו לידי בעליהן המקוריים, טענה אפשרית היא כי תניה כזו מנוגדת לתקנת הציבור, שכן היא קובעת סנקציה כלכלית ביחס להתנהגות אישית ואינטימית, תוך פגיעה בחירותו של מי שעליו מוטל ה'איסור' ובאוטונומיה החופשית שלו"<sup>2</sup>. השופט הנדל אמנם לא הכריע סופית, אבל בהחלט סימן כבר את הדרך: כבוד האדם וחירותו מנפץ את "לא תנאף".

מה שמפתיע, או שלא, הוא שבית המשפט אימץ בכך את תפיסת ארגוני הקצה של הפמיניזם הרדיקלי. אפילו ארגוני הפמיניזם הדתי שהצטרפו כידידי בית המשפט לא העזו לטעון את הטיעון הזה. למעשה בית המשפט מבהיר כי מחויבות של בני זוג זה כלפי זה אינה מוסרית. אין שום יכולת לחייב אדם להיות נאמן לאדם אחר בהיבט הגופני. במילים פשוטות האיסור "לא תנאף" אינו מוסרי, וגם אם תבחרו, כבני זוג, לבסס עליו זוגיות - בג"ץ יבטל אותו.

## ב. רמיסת הכנסת

כאשר בני זוג מתגרשים, הנכסים שלהם מחולקים על פי החוק. החוק נחקק בשנת 1973 ונקרא "חוק יחסי ממון". משמעותו היא כי נכסים שהם תוצאה של מאמץ משותף בחיי הנישואין יאוזנו בין בני הזוג. בנוסף קובע החוק כי נכסים חיצוניים למאמץ המשפחתי, כלומר, שאינם חלק מחיי הנישואין אלא ירושה או מתנה, ונשארו רשומים על שם מי שקיבלם במהלך חיי הנישואין - מוחרגים מאיזון, כלומר לאחר גירושין יהיו שייכים לבעליהם המקוריים. כך קבע המחוקק: "עם התרת הנישואין... זכאי כל אחד מבני הזוג למחצית שווים של כלל נכסי בני הזוג - למעט נכסים שהיו להם ערב הנישואין או שקיבלו במתנה או בירושה בתקופת הנישואין".

המחוקק לא אמר את דברו סתם; הוא ביטל בזה פסיקת בג"ץ שקדמה לחוק. התהליך היה כזה: ראשית, חקיקה של בית המשפט בשם "הלכת השיתוף". איך בג"ץ יכול לחוקק חוקים? הוא לא יכול, אבל הוא מחוקק בפועל, ומכנה זאת "חקיקה שיפוטית". לאחר מכן חוקקה הכנסת את חוק יחסי ממון, שביטל את הלכת השיתוף במטרה לאזן בין הצורך בחלוקת רכוש ובין שמירה על זכות הקניין ועל ודאות הקניין, ומניעת מוטיבציית

<sup>1</sup> סעיף 52 בדברי השופטת חיות.

<sup>2</sup> סעיף 6 לדברי השופט הנדל.

יתר לגירושין. אולם המשפטנים לא ראו בעין יפה את חוק הכנסת. לגביהם הלכת השיתוף של בג"ץ הייתה תיקון עולם הרואי וחוק יחסי ממון הוא תקלה היסטורית. לכן המציא בג"ץ הלכה עוקפת חוק, וקרא לה "השיתוף הספציפי". לפי השיתוף הספציפי, ישנם מצבים שבהם גם נכס שניתן בירושה או במתנה לאדם ונשאר רשום על שמו בטאבו, עובר לבן הזוג בעת הגירושין.

במשך שנים לא היה ברור על מה מבוססת הלכת השיתוף הספציפי הלכה זו נגועה בבעיות משפטיות רבות; אחת מהן מתחום הקניין הפרטי. לדוגמה, הורים קונים דירה לבתם ורושמים אותה על שמה על מנת לוודא שהנישואין עולים יפה. שנתיים אחר כך בני הזוג עורכים שיפוצים בדירה ושנה לאחר מכן הם מתגרשים. על פי הלכת השיתוף הספציפי הדירה תתחלק ביניהן באופן שווה. מקרה כזה נקרא "מלכודת קניינית". השופט שטיין כינה את יישום הלכת השיתוף הספציפי בבתי המשפט רובין הוד, תוך שהוא מסתייג מעצם היכולת של בג"ץ לחוקק בעצמו: "סמכות החקיקה השיפוטית, ככל שזו קיימת, איננה מקנה לשופטים את הכוח לשנות את מצב העולם הקנייני על ידי חלוקה יזומה של רכוש פרטי. מערכת המשפט שלנו איננה יער שרווד, ומי שפועל במסגרתה כשופט או כדיין איננו רובין הוד שלוקח מעשיר ונותן לעניי"<sup>3</sup>.

מטרת הבג"ץ הייתה כאמור לבסס את השיתוף הספציפי. בית הדין הרבני הגדול התייחס להלכת השיתוף הספציפי תוך ניסיון לסנכרן בינה לבין חוק יחסי ממון. בית המשפט זיהה שבית הדין נצמד לחוק ולעקרונות הטמונים בו, ומיהר לעגן את עליונות בג"ץ על החוק. כך כתב השופט עמית בפסק הדין: "גם בעניין השיתוף הספציפי, נראה כי שוררת תמימות דעים בקרב חברי ההרכב, למעט חברי, השופט א' שטיין, וגם כאן יצא הציבור נשכר מהדיון הנוסף שהבהיר ותחם את גבולותיה של ההלכה בנושא זה"<sup>4</sup>. בלשון פשוטה הכנסת היא קלקול עולם ובג"ץ הוא תיקון עולם - ובג"ץ קובע. בפסק הדין אנחנו מקבלים הצצה לאופן שבו שולל בג"ץ את כוחה של הכנסת לחוקק חוקים שמשפיעים על חייו באופן מעשי.

## ג. רמיסת עצמאות בית הדין הרבני

על פי החוק במדינת ישראל, בתי הדין הרבניים הם רשות משפטית נפרדת שאינה כפופה לבג"ץ. העיקרון נוסח כך: "הדין הולך אחר הדיין", כלומר, דיינים אמורים לדון על פי דיני התורה, למעט אם יש הוראת חוק מפורשת המופנית אליהם, אולם אהרון ברק כופף את בית הדין הרבני לבג"ץ בניגוד לחוק ולנוהג במדינת ישראל. לפסק הדין שחולל את

<sup>3</sup> פסקה 28 לדברי השופט שטיין.

<sup>4</sup> פסקה 1 לדברי השופט עמית.

המהפכה הזאת קוראים בג"ץ בבלי. מאז אנחנו מצויים בתהליך הולך וגובר של קיצוץ סמכויות בית הדין הרבני על ידי בג"ץ בתחומים רבים נוספים.

ביחס לחלוקת ממון בגירושין, בתי הדין הרבניים דנו מאז בג"ץ בבלי על פי העקרונות שהתווה בית המשפט העליון, אולם ניסו לכל הפחות להביא בחשבון גם עקרונות מסוימים מדין התורה. בג"ץ הבוגדת רצה לוודא שאפילו ברקע לא חושבים הדיינים על פי עקרונות התורה; בפסק הדין הרבני הזכיר אחד הרבנים את הבגידה כמרכיב בחיי הנישואין כהערת אגב שלא הכריעה למעשה וזו הייתה הסיבה המרכזית לכך שבג"ץ יצא לדרך כדי ליישר את בית הדין הרבני. בלשון פשוטה בג"ץ מונע מהדיינים שיקול דעת ולמעשה הופך אותם לקבלני משנה לפסיקתו. כך סיכם השופט עמית את הצורך האמיתי בהליך הדיון הנוסף: "גם הלכות מושרשות ניתן לתקף מעת לעת, מקום שבו מנסים לערער ולהרהר אחריהן (בית הדין הרבני - י.ק.) או כאשר נוצרת אי בהירות לגבי תוקפן".

כעת משבג"ץ הבוגדת הוא עובדה מוגמרת, היכולת הציבורית להשפיע עליו עוברת, ראשית כול, בניתוח פסק הדין והבנת השלכותיו. מערכת משפט זקוקה לאמון ציבורי, והבנת הנזק הטמון בפסקי בג"ץ היא הדרך ליצור חוסר אמון בצדק שלו. אם הציבור יבין את הנזק, הוא יוכל לתת כוח לנבחרי הציבור לתקן את הטעון תיקון.

## הצעת חוק שיפוט בתי דין רבניים (נישואין וגירושין) (תיקון – שיפוט על פי דין תורה)

הוספת סעיף 9א 1. בחוק שיפוט בתי דין רבניים (נישואין וגירושין), התשי"ג-1953<sup>1</sup>, אחרי סעיף 9, יבוא:

"שיפוט 9א. בכל עניין שעל פי חוק זה יש שיפוט ייחודי לבתי הדין על פי הרבניים, יפסוק בית הדין על פי דין תורה, זולת אם ישנה דין תורה הוראה מפורשת בחוק מסוים אחר, המופנית אל בית הדין, הקובעת כי על בית הדין הרבני לדון לפי הוראות אותו חוק."

### דברי הסבר

מטרת הצעת חוק זו היא, לעגן את הסמכות שהייתה לבתי הדין הרבניים מאז קום המדינה, לפסוק בעניינים שנקבעה להם בחוק סמכות שיפוט ייחודית, על פי דין תורה – המשפט העברי.

מאז ומעולם בתי הדין הרבניים פסקו דין בעניינים שבאו לפניהם על פי תורה. בתקופת המנדט ועם הקמת המדינה צומצמה סמכות השיפוט של בתי הדין הרבניים לעניינים מסוימים ונקבעה מאוחר יותר בחוק סמכות שיפוט ייחודית, הכוללת את ענייני הנישואין והגירושין וכל עניין הכרוך בגירושין, לרבות ענייני רכוש בין בני זוג. בחוק אמנם לא היה מפורש על פי איזה דין יפסקו הדיינים, אך היה ברור ומובן מאליו, כי הדיינים פוסקים בעניינים שבסמכותם על פי דין תורה שלפיו הוכשרו להיות דיינים.

גם בפסיקת בית המשפט העליון היה ברור כי: "הסמכות המורחבת שניתנה לבתי הדין הרבניים עם פרסום חוק נישואין וגירושין, לא היתה "סמכות לשם סמכות" בעלמא, אלא: **סמכות למען שינוי תוכן**, כדי להבטיח את שימוש הנכון והמדויק של חוק מסויים, הוא: דיני ישראל. ביקשו את "הקנקן" והתכוונו ל"מה שיש בו". (השופט זילברג בע"א 238/53 **בוסליק נ' היועץ המשפטי לממשלה**).

ההלכה הפסוקה בבית המשפט העליון הייתה כפי שנקבע בבג"ץ 323/81 **וילוזני נ' בית הדין הרבני הגדול בירושלים**: "הסמכות, שהוענקה לבתי הדין הרבניים לפי חוקי המדינה, היא לדון - בעניינים שנמסרו לסמכות שיפוטם - על-פי המשפט שלפיו דן בית הדין הרבני, היינו המשפט העברי, פרט למקרה שמצויה הוראת חוק מיוחדת,

<sup>1</sup> ס"ח התשי"ג, עמ' 165.

המופנית אל בית הדין הרבני והקובעת מפורשות, כי על בית הדין הרבני לדון לפי הוראת חוק זו". כך לדוגמא, סעיף 7(ב) לחוק שיווי זכויות האשה, תשי"א-1951 וסעיף 13(ב) לחוק יחסי ממון, הקובעים מפורשות כי על בית הדין לדון על פי אותו חוק.

גם מאוחר יותר כשעלתה סוגיה זו שוב לדיון - על פי איזה דין יפסוק בית הדין הרבני בעניינים שבסמכות שיפוטו - קבע השופט אלון כי: "התשובה על כך ברורה. 'הדין הולך אחר הדיין', ובהיעדר הוראת חוק מפורשת אחרת, ידון בית הדין לפי הדין הדתי שלפיו הוא דן. הלכה זו מקובלת היא מימים ימימה" (בג"ץ 609/92 בעהם נ' בית הדין הרבני הגדול לערעורים).

אלא שבבג"ץ 1000/92 בבלי נ' בית הדין הרבני הגדול נהפכה הקערה על פיה. השופט ברק קבע באופן תמוה ביותר, כי ההלכה שהייתה מקובלת במשך 45 שנה ונקבעה בבית המשפט העליון, לא הייתה אלא אמרת אגב. כך שגם בחלקה הדלה שנותרה בסמכות השיפוט של בתי הדין הרבניים חויבו הדיינים לפסוק על פי החוק האזרחי. ולא עוד, אלא שנקבע, שהדיינים מחויבים לפסוק על פי הפסיקה האזרחית, משל היו עוד ערכאה אזרחית.

כיום המצב הוא, שדיין בבית דין רבני שיפסוק מכוח הסמכות שהחוק מקנה לו בענייני רכוש בין בני זוג על פי המשפט העברי, פסק דינו עומד לביטול, מחמת שאינו על פי החוק והפסיקה האזרחית.

לסיכום, מטרת הצעת חוק זו היא לשוב ולעגן את הסמכות שהייתה לבתי הדין הרבניים מימים ימימה וכפי שמורה פשטות לשונו של החוק, לפסוק על פי דין תורה – המשפט העברי, בעניינים שנקבע להם בחוק סמכות שיפוט ייחודית. כל זאת, פרט למקרה שמצויה הוראת חוק מיוחדת, המופנית אל בית הדין הרבני והקובעת מפורשות, כי על בית הדין הרבני לדון לפי הוראת חוק זו.



## הצעת חוק יחסי ממון בין בני זוג (תיקון – נסיבות המצדיקות שינוי באיזון המשאבים)

- תיקון סעיף 8 1. בחוק יחסי ממון בין בני זוג, התשל"ג-1973,<sup>1</sup> בסעיף 8 -
- (1) האמור בו יסומן "א".
  - (2) אחרי סעיף קטן (א) יבוא:  
"ב) לעניין נסיבות המצדיקות שינוי באיזון המשאבים כאמור בסעיף קטן (א) יתחשב בית המשפט או בית הדין בין היתר בהתנהגותו של כל אחד מבני הזוג בנוגע לאלה:  
(1) התנערותו מהאחריות למאמץ לטובתה הכלכלית של המשפחה ולרווחתה, ולמאמץ לגידול וטיפוח ילדיהם.  
(2) אי נאמנותו המינית כלפי בן זוגו.  
(3) העלמתו של רכוש שאמור להיכלל באיזון המשאבים."

### ד ב ר י ה ס ב ר

מטרת הצעת חוק זו היא לקבוע את הנסיבות המיוחדות שבין היתר יתחשב בהן בית המשפט או בית הדין בבואו לסטות מחלוקה שוויונית של נכסי בני זוג בעת פרידתם.

בני זוג המגיעים בעת פרידתם לשלב חלוקת הרכוש שצברו במהלך שנות נישואיהם מצפים לחלוקה הוגנת.

באופן עקרוני, החוק קובע כי במקרה שאין הסכם ממון בין הצדדים, ברירת המחדל היא חלוקה שוויונית בהתאם להסדר הקבוע בחוק (הסדר איזון המשאבים).

אולם ישנן נסיבות שההגינות והצדק מורים שיש לסטות מהסדר זה.

לשם כך, קבע המחוקק בסעיף 8 כי בית המשפט או בית הדין רשאי בנסיבות מיוחדות לסטות מכללי האיזון הרגילים שנקבעו בהסדר איזון המשאבים, אך הסעיף אינו מונה מהן אותן נסיבות מיוחדות.

בתי המשפט ובתי הדין מתחבטים לא אחת בשאלה, מהן אותן נסיבות מיוחדות, ועל כן מוצע לקבוע אותן בחוק.

איזון המשאבים מיוסד על עיקרון המאמץ המשותף של בני הזוג, ופועלם לקיום התא המשפחתי. לכן יש לקבוע כי כאשר עיקרון זה אינו מתקיים, בין אם בהתנערות מהמאמץ לטובתה של המשפחה בתחום הכלכלי או בגידול הילדים וטיפוחם, ובין אם בפגיעה בנאמנות המינית כלפי בן או בת הזוג שהובילה לפירוק המשפחה, איזון

<sup>1</sup> ס"ח התשל"ג, עמ' 267.

המשאבים ישתנה או יחדל מלהתקיים.  
עוד מוצע לקבוע כי אם הערכאה השיפוטית הגיעה למסקנה כי אחד מבני הזוג  
מבריה נכסים כדי לא לאזנם, עליה לחשבם במסגרת איזון המשאבים כאילו הם  
עומדים לפניו ולאזנם.  
יצוין כי הצעה זו מותירה לערכאה השיפוטית מקום להתחשב בנסיבות מיוחדות  
נוספות על אלו שנמנו לעיל.

## הצעת חוק יחסי ממון בין בני זוג (תיקון – שיתוף נכס מקרקעין שאינו בר איזון)

1. תיקון סעיף 5 בחוק יחסי ממון בין בני זוג, התשל"ג-1973<sup>1</sup>, בסעיף 5(א)(1), בסופו יבוא:

"זכויות בנכסים אלו, אם הם מסוג מקרקעין, יועברו בין בני הזוג בדרך הקבועה בסעיפים 7(א) ו-8 לחוק המקרקעין, התשכ"ט-1969 בלבד."

### דברי הסבר

הצעת חוק זו מבקשת ליצור וודאות ובהירות בנוגע לחלוקת נכס מקרקעין שאינו בר איזון בין בני זוג ולהגשים את רצון המחוקק בנוגע לנכסים מסוג זה. מצב שכיח הוא שאחד מבני הזוג מחזיק בדירה הרשומה על שמו עוד מלפני הנישואין. מה דינה של דירה זו בהגיע עת חלוקת הרכוש עם סיום חיי הנישואין ביניהם?

על פי סעיף 5(א)(1) לחוק הקיים, נכס שהיה לאחד מבני הזוג מלפני הנישואין או שקיבלו במתנה או בירושה במהלך חיי הנישואין ("נכס חיצוני") מוחרג מאיזון המשאבים (חלוקה שוויונית של כלל נכסי בני הזוג) המתבצע בעת התרת או פקיעת הנישואין.

גישתו של המחוקק הבאה להגשים עקרונות של צדק ושוויון, ברורה. איזון המשאבים בין בני הזוג ורעיון השותפות הגלום בו, הוא תולדה של המאמץ המשותף של בני הזוג במהלך חיי הנישואין. על כן, נכסים שנרכשו במהלך חיי הנישואין מחולקים בשווה, אך נכס שהובא על ידי צד אחד לנישואין, אינו כלול בנכסי המאמץ המשותף ואין לאזנו. כך גם קובע פרופ' א' רוזן-צבי בספרו, **יחסי ממון בין בני זוג**, בעמ' 192-193: "אין לשכוח גם שהחלת שותפות מן הדין על בית מגורים, שנרכש על-ידי אחד מבני-הזוג לפני הנישואין ולא הושג במאמץ משותף, אינה תואמת את גישתו של המחוקק. נכסים מסוג זה הוצאו מכלל האיזון שבחוק, כדי למנוע אי-צדק".

חרף גישתו ולשונו המפורשת של המחוקק, מצאה לה הפסיקה דרך להחיל שיתוף גם על "נכס חיצוני". ברע"א 8672/00 **אבו רומי נ' אבו רומי**, נקבע כי על פי הדין הכללי, בהתקיים אינדיקציות מסוימות, ניתן להסיק שצד אשר לו "נכס חיצוני" התכוון לשתף את בן זוגו ולהקנות לו זכויות בנכס (שיתוף ספציפי). הלכה זו נקבעה

<sup>1</sup> ס"ח התשל"ג, עמ' 267.

במיוחד ביחס לדירה ששימשה כדירת המגורים של בני הזוג, אף אם היא עדיין רשומה רק על שמו של הצד שהביאה מלפני הנישואין.

זאת ועוד, פסיקת בתי המשפט במהלך השנים בנוגע לאינדיקציות הנדרשות להוכחת כוונת שיתוף ספציפי לא הייתה עקבית ובהירה דיה (לדוגמא, מהי רמת השיפוץ בדירה המעידה על כוונת שיתוף), ויש שאף צמצמו מאוד את עוצמת כוונת השיתוף הנדרשת. (פרופ' שחר ליפשיץ, **השיתוף הזוגי**, עמ' 174-181). על הקושי הטמון בהוכחת כוונת השיתוף הספציפי, עמד בית המשפט בבע"מ 10734/06 **פלוני נ' פלונית**: "אודה, כי "גבולות הגזרה" אינם חדים, ... לכן גם מתלבטים בתי המשפט ממקרה למקרה, באשר לנכס הספציפי בו מדובר וכוונת הצדדים לגביו... מובן כי הדברים אינם נטולים בעייתיות, כיוון שלעתים קשה לכמת את ההשקעות ואת "ההתנהגות ההשקעיתית", ... כאמור קשה לקבוע מראש את גבולותיו המדויקים לכל מקרה".

בנוסף, השיתוף הספציפי הותיר את ההכבדה בעסקאות עם צדדים שלישיים וחששות לזכויות נסתרות בנכס שהיה טרם חקיקת חוק יחסי ממון. מצבים אלו הרי ביקש המחוקק עצמו לתקן בחוק, כפי שמופיע בסעיף 8 לדו"ח ועדת זוסמן שחוק זה מאמץ את עיקרי המלצותיו.

מקרה הממחיש בעייתיות זו, נדון בע"מ 7750/10 **בן גיאת נ' הכשרת היישוב ביטוח בע"מ**. בן זוג שעל שמו רשומה דירה שהייתה נכס חיצוני נטל הלוואת משכנתא במהלך תקופת הנישואין. כשעמדה החברה הממשכנת לממש את הנכס, טענה בת הזוג כי היא בעלת מחצית הזכויות בדירה מכוח השיתוף הספציפי. השופט רובינשטיין עמד על הקושי שיש במצבים מעין אלו: "אם (במישור הנורמטיבי) מדובר בנכס שהמחוקק לא ראה לנכון ליצור לגביו שיתוף, ואם (במישור הפרקטי) בני הזוג לא נתנו ביטוי חיצוני-פורמלי לשיתוף, באיזו מידה חייב צד שלישי לחוש לשיתוף זה?... שאלת היישום אינה פשוטה. מזה, עומד הרצון להגן על בן הזוג שהנכס אינו רשום על שמו, ובפרט לגבי דירת המגורים, ... ומזה, עומדות זכויות של צד שלישי" השופט רובינשטיין שהיה בדעת מיעוט, חותם את פסק דינו בהצעה פרקטית היפה לעניין הצעת חוק זו: "במבט לעתיד ראוי לטעמי, כדי להימנע מנזק, למייעצים משפטית לבני זוג להפנות תשומת לבם לדרך המלך; קרי, אם הוחלט על שיתוף בזכויות על נכס נשימה פעמינו ללשכת רישום המקרקעין".

הצעת החוק מבקשת לקבוע כי מתן זכויות בנכס מקרקעין "חיצוני" בין בני זוג, יתבצע ברישום בלבד על פי הקבוע בחוק המקרקעין. בכך יוגשם רצון המחוקק ותמנע חוסר הבהירות בנוגע לזכויות ב"נכסים חיצוניים".