

ישא מדברתיך

מפעל לעידוד כתיבה
תורנית-למדנית

ע"ש שמשון אברהם יונגסטר ז"ל

שנה א' | תשע"ז
גבעת שמואל

בשיתוף:



איגוד ישיבות ההסדר

פרסום וריכוז: אביעד הר-טוב
שיפוט שלב א': מערכת "אסיף"
עימוד: שלמה ניימרק
עיצוב כריכה: נאומבורג ודרורי בע"מ
גבעת שמואל, אייר תשע"ז

משפחת יונגסטר 03-5323383
yudiy18@gmail.com

מפעל יש"א מדברותיך

ע"ש שמשון אברהם יונגסטר ז"ל

לקראת יום הזכרון השלישי לפטירתו של בנו האהוב שמשון אברהם ז"ל, הכרזנו על הקמתו של מפעל כתיבה תורנית-למדנית לזכרו ולעילוי נשמתו.

שמשון חיכה בכל מאודו ליום בו יצטרף כתלמיד מן המניין לשיבת "הר-עציון", אך מחלתו אפשרה לו ללמוד בישיבה יום אחד בלבד. שמשון שאף ללמוד תורה בעומק ובעיון, וגם בימים קשים של חולי ידע לשאוב הנאה עמוקה מהברקה למדנית, וחיכה ליום בו יזכה לחדש חידושי תורה.

למרבה הכאב, חלומו של שמשון נגדע, ובמפעל זה אנו מבקשים לממש את חלומו באמצעות עידוד לומדי תורה בגיל 18-24 לעסוק בכתיבה ברוח זו.

בס"ד זכינו לצרף למפעל זה את איגוד ישיבות ההסדר על ידי כתב העת "אסיף" והעורך המסור שלו, ר' אייל רזניקוביץ הי"ו.

שיתוף הפעולה הפורה בין המשפחה, ואנו מרשים לעצמנו לכלול בה את יקירנו אביעד הר-טוב, לבין "אסיף" היה בעל תרומה מכרעת להפצת דבר המפעל בקרב לומדי התורה, ובעידודו של הרב הראשי לתל-אביב, הרב ישראל מאיר לאו שליט"א, זכינו ב"ה וכבר בשנה הראשונה הוגשו לשיפוט כחמישים מאמרים, ואנו מודים מעומק לבנו לכל העוסקים במפעל.

השנה עסקו המאמרים בנושאים הנידונים בספר "המדע" של הרמב"ם (מצות קידוש השם, מצות תלמוד תורה, איסורי עבודה זרה, הלכות תשובה), וכן התקבלו מאמרים העוסקים בסוגיות שבמסכתות שנלמדו בעיון במוסדות השונים.

אנו אסירי תודה לחבורת תלמידי החכמים שנבחרו על ידי מערכת "אסיף", ובדקו במסירות ובדקדוק את כל המאמרים שנשלחו. כל מאמר קיבל ציון על ידי בודקים אחדים, ועשרת המאמרים שזכו בציונים המשוקללים הגבוהים ביותר עלו לשלב הגמר, ואותם אנו מגישים בזאת בחוברת שלפניכם.

בשלב הגמר הועברו עשרת המאמרים, שוב - בעילום שם הכותבים, לשלושה בודקים. זכינו, והרב משה ליכטנשטיין שליט"א, ראש ישיבת "הר עציון" והרב רפי שטרן שליט"א, מהמכון הגבוה לתורה בר - אילן, ניאותו

לכהן כשופטים, ואליהם הצטרף הרב יהודה יונגסטר, אביו של שמשון. עשרת המאמרים נקראו שוב מבלי שהבודקים ידעו על הציון בו זכה כל מאמר על ידי בודקי שלב א', וכל מאמר זכה לציון. שלושת הזוכים נקבעו על פי הציון הממוצע שהעניקו שלושת הבודקים.

יצוין, כי בשני השלבים התייחסה הבדיקה הן לאיכות הכתיבה והן לרמת החידוש, והמאמרים שנשלחו אכן שקפו רמה טובה מאד של כתיבה וחידוש.

יהי רצון שיזכה אותנו הקב"ה להתמיד במפעל זה לאורך שנים, והמפעל יתרום תרומתו להוסיף חילים לאורייתא, ועל ידו יהיו שפתותיו של בננו שמשון אברהם ז"ל דובבות, ועמל התורה שירבה בע"ה יהיה נר לנשמתו הטהורה.

המשפחה

תוכן המאמרים

לפי סדר א"ב של שמות המחברים

יאיר ארנסט ואהד חנונה, ישיבות מעלה אדומים ומרכז הרב

7 מצוות תלמוד תורה כחובה ציבורית

אוהד בטיטו, ישיבת אורות אביב

23 ברכת השם - המגדף ככופר בעיקר

שגיא דלטורה, ישיבת ירוחם

33 מילי לא מימסון לשליח

צוריאל הורביץ, ישיבת עתניאל

45 לשון הרע במשנת הרמב"ם

אייל הכט, ישיבת הר עציון

57 היחס ההלכתי לעצי אשוח

אריאל הנדלר, ישיבת בית אל

73 לא מתכוון ומלאכה שאינה צריכה לגופה

עמוס סבג, ישיבת תל אביב

85 דש

אליסף סכר, ישיבת מעלה אדומים

97 כיצד שומר מוציא מרשות בעלים?

אביעד פרייס, ישיבת עתניאל

111 קדושים תחיו

בנימין יקותיאל רוזנברג, ישיבת מרכז הרב

125 מתעסק

יאיר ארנסט ואהד חנונה, ישיבות מעלה אדומים ומרכז הרב

מצוות תלמוד תורה כחובה ציבורית

במאמר זה נבחן את מהותה והיקף חלوتתה של מצוות תלמוד תורה ואת משמעותה של תקנת יהושע בן גמלא בהקשר זה. לאחר מכן, נסקור את התהוותה של זכות השביתה כמשפט הכללי ואת יסודותיה בהלכה, ולבסוף נבחן את שאלת זכות השביתה של מורים למקצועות קודש בראי היקפה של מצוות תלמוד תורה בעקבות תקנת יהושע בן גמלא כפי שנבחנה בתחילת המאמר.

חובת תלמוד תורה לבנו ולאחרים

חובת לימוד תורה מוזכרת בתורה מספר פעמים, כאשר כמעט בכל הפעמים היא מוזכרת עם החובה ללמד את הבנים ולהעביר את המסורת. כך מפורש בפרשית 'שמע': "ושננתם לבנך ודברת בם", וב-'והיה עם שמוע': "ולמדתם אתם את בניכם לדבר בם", וכך גם בתחילת ספר דברים בפרשת ואתחנן מוזכר הציווי להעביר את מעמד הר סיני לדורות הבאים (ד, ה-י): "...והודעתם לבניך ולבני בניך: יום אשר עמדת לפי ה' אלוֹקֶיךָ בחרב באמר ה' אלי הקהל לי את העם ואשמעם את דברי אשר ילמדון ליראה אתי כך הימים אשר הם חיים על האדמה ואת בניהם ילמדון"¹.

בהמשך מוזכרת החובה ללימוד אישי (שם ה, א): "שמע ישראל את החקים... ולמדתם אתם ושמרתם לעשותם", ואכן הגמרא לומדת מפסוקים אלו את החובה האישית ללמוד תורה².

חובה זו ללימוד הבנים מופיעה בסוגיא בקידושין בתוך 'מצוות הבן על האב': למולו, לפדותו... וללמדו תורה (קידושין דף כט, ב - ל, א):

ללמדו [=לבנון] תורה. מנלן? דכתיב: ולמדתם אותם את בניכם, וְהִיכָא דלא אגמריה אבוא מחייב איהו למיגמר נפשיה דכתיב 'למדתם'...

1. ראה גם בפרוש הרמב"ן על אתר.

2. ישנו מקור נוסף לגבי חובת הלימוד האישי והוא "והגית בו יומם ולילה..." (יהושע א ח) אשר נאמר ליהושע ויש להאריך בפירוש פסוק זה ובהגדרות היוצאות ממנו ואין כאן מקומו. לפירוט נרחב בנושא זה וכן בשאר הפסוקים עיין ב'מצוות תלמוד תורה' הרב א. טרגין (מישרים ג), 'עיונים בהלכות תלמוד תורה' פרק א הרב ד. פליישמן.

עד היכן חייב אדם ללמד את בנו תורה?... כזבולון בן דן ולא כזבולון בן דן, כזבולון בן דן - שלמדו אבי אביו, ולא כזבולון בן דן - דאילו התם מקרא, משנה ותלמוד, הלכות ואגדות, ואילו הכא מקרא לבד... והיכא דלא אגמריה אבוה מחייב איהו למגמר נפשיה.

מפשט הגמרא עולה שלכתחילה המצוה היא שהאב ילמד את בנו, אלא שבדיעבד אם הדבר הזה לא נעשה אזי הבן חייב למלא את החסר וללמוד אף הוא בעצמו.

בהמשך הסוגיא מסיקה הגמ' שיש גם חיוב לסבא ללמד את נכדיו תורה, ומדגישה את ערכו הרב והמיוחד של לימוד זה:

אמר ריב"ל: כל המלמד את בן בנו תורה, מעלה עליו הכתוב כאילו קבלה מהר סיני, שנאמר: והודעתם לבניך ולבני בניך, וסמך ליה: יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב.

לימוד התורה לפי מקור זה משקף את הזיקה בין האב לבנו ולחינוכו, ובאופן יותר רחב את העברת המסורת והתורה בין הדורות ולכך הנכד הוא 'כאילו קבלה מהר סיני'.

לעומת מקורות אלו, מקורות אחרים מראים בפשטות כי יש חובה על האדם ללמד אחרים שאינם דווקא הבנים - כך עולה מהגמרא בסנהדרין צא, ב: "אמר רב יהודה אמר רב: כל המונע הלכה מפי תלמיד כאילו גוזלו מנחלת אבותיו". וכן בתמורה טז, א: "בשעה שתלמיד הולך אצל רבו ואומר לו למדני תורה, אם מלמדו מאיר עיני שניהם ה', ואם לאו, 'עשיר ורש נפגשו עושה כולם ה'', מי שעשאו חכם לזה - עושה אותו טיפש, טיפש לזה - עושה אותו חכם"³.

אמת היא, שניתן היה לפרש בחלק מהמקורות כי לימוד אחרים שאינם בנים אינו חובה וכי תכלית המקורות הם ללמד על מעלת הרחבת הלימוד גם לאחרים ועל ערכו הרב, אך מקור נוסף מופיע בספרי בו משמע במפורש שיש גם חובה בדבר (ספרי פרשת ואתחנן אות לד):

לבניך, אלו תלמידך, וכן אתה מוצא בכל מקום שהתלמידים קרויים בנים... וכשם שהתלמידים קרויים בנים כך הרב קרוי אב.

ממקור זה עולה במפורש, שפירוש הפסוק 'ושננתם לבניך' הוא שלא כפשוטו, אלא כוונתו ללימוד הרב לתלמיד, משום שבמצב כל רב הוא 'אבא' של כל התלמידים אשר הם 'בנים'.

3. עיין בביאור הגר"א יו"ד רמ"ה ס"ק ה' שהביא את הסוגיות הללו וסיים: 'וכאלו רבות'. ראה לדוג': סנהדרין צט, א, וכן אבות ד', ה.

מצוות תלמוד תורה כחובה ציבורית | 9

ניתן לפרש כי המקורות בספרי ובגמרא בקידושין חלוקים בפרשנות המונח "לבניך", אך יותר נראה לפרש שהמקורות אינם סותרים, אלא שבמקביל לחובה שיש לאב ללמד את בנו, יש חובה למורה ללמד את תלמידיו תורה.

הרמב"ם פותח את מצוות תלמוד תורה בספר המצוות כך (מצוות עשה יא):

שציונו ללמד⁴ תורה וללומדה... והוא אומר "ושננתם לבניך" וכתוב בספרי לבניך – אלו התלמידים, שהתלמידים קרויים בנים.

כלומר, המצווה ללמד קודמת למצווה ללמוד. כך למען האמת משמע כבר בפשט הפסוק, "ושננתם לבניך, ודברת בם" (דברים ו', ז). הלימוד לאחרים הינו קודם לפחות מבחינת סדר החשיבות ואולי גם מבחינה פרקטית ללימוד הפרטי של האדם.

כך גם עולה מסידור הרמב"ם את הלכות תלמוד תורה. בתחלת פרק ראשון כתב הרמב"ם את החובה ללמד תורה (הלכות א-ז) ורק לאחר מכן עסק בחובה ללמוד⁵, וכך כתב בהלכה ד': "כשם שמצווה ללמד את בנו כך מצווה ללמד את עצמו".

מכאן מובן שחשיבות לימוד תורה הינה בעיקר הלימוד לאחרים, עוד לפני הלימוד הפרטי של האדם. ניתן לומר בפשטות שהתורה שמה דגש עיקרי על הכלל והתקדמותו בידיעת התורה והעברתה, וזאת מעבר להתקדמותו התורנית של היחיד, בכדי להבטיח הפצת תורה במימדים הכי גדולים שאפשר.

הרמב"ם סבור אפוא שהחובה ללמד חלה כלפי אחרים עוד לפני הלימוד האישי. בהמשך משלב הרמב"ם בין החובה ללמד את הבנים (כפשוטו של הפסוק) לבין החובה ללמד תלמידים, וכך פסק הרמב"ם (תלמוד תורה א, ב):

כשם שחייב אדם ללמד את בנו כך הוא חייב ללמד את בן בנו שנאמר והודעתם לבניך ולבני בניך, ולא בנו ובן בנו בלבד אלא מצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים אף על פי שאינן בניו, שנאמר ושננתם לבניך מפי השמועה למדו בניך אלו תלמידים... אם כן למה נצטוו על בנו ועל בן בנו, להקדים בנו לבן בנו ובן בנו לבן חבירו.

הרמב"ם כלל את החיוב הפרטי בתוך החיוב של 'כל חכם וחכם מישראל', כך שהרחיב את מחויבותו של כל אדם ממחויבות כלפי המעגל המצומצם של

4. כך גרס הר"י קפח אך בגרסאות אחרות מופיע להפך 'ללמוד תורה וללמדה' ראה ברמבם פרנקל בשנויי נוסחאות וראה ביד פשוטה שהוכיח את הגרסה שהבאנו, ואף הסביר מדוע בספר מצוות הקצר הגרסא הפוכה, ע"ש.

5. כך העירו הרבה אחרונים בדבריו ראה ביד פשוטה (שם) ובשו"ת 'באהלה של תורה' בהקדמה אות ד.

לימוד בנו אל המעגל הרחב יותר של לימוד לתלמידים. וכך כתב שם בהלכה ג: "וחייב לשכור מלמד לבנו ללמדו, ואינו חייב ללמד בן חבירו אלא בחנם". יוצא אפוא, שהרמבם סובר שיש שני הבדלים בין הלימוד לבנו ללימוד לכל התלמידים: א. דין קדימה (בנו קודם לבן חבירו) ב. החובה לשכור מלמד לבנו.

נראה שלאור פשטי המקראות והמקורות המפורשים הסיק הרמב"ם שיש חיוב מיוחד של האב לבנו מעבר לחובתו לבנו כאחד מהתלמידים, ולכן מדגיש הרמב"ם שהבן קודם ושיש לשכור לו מלמד. לפי הבנה זו בדברי הרמב"ם, דרשת הספרי נלמדת כהוראה שנועדה לקרב את אופן ההתייחסות לתלמידים כבנים, אך עדיין יש בניהם הבדל ביסוד החיוב. לחלופין, אפשר להבין שבסיס החיוב בלימוד תורה הינו חיוב כלפי כל התלמידים, וגם הבנים הם תלמידים. אך, משיקולי תועלת של זיקה וקירבה חייבה התורה את האב ללמד את בנו והקדימה את בנו לאחרים. על פי תפיסה זו, גם לימוד האב לבנו אינו חלק ממערכת היחסים של הורה ובנו אלא של מורה ותלמידו.

לעומת דברי הרמב"ם הסבור שחלק עיקרי במצוות תלמוד תורה הוא הלימוד לאחרים, מקריאה פשוטה של דברי האדמו"ר הזקן⁶ עולה לדעתנו תפיסה אחרת. בתחילה מבסס האדמו"ר הזקן את החובה ללמד את הבנים (שולחן ערוך הרב יו"ד ת"ת פ"א ה"א):

אף על פי שהקטן פטור מכל המצוות וגם אביו אינו חייב לחנכו במצוות מן התורה אלא מדברי סופרים, אבל תלמוד תורה מצות עשה מן התורה על האב ללמד את בנו הקטן תורה אף על פי שהקטן אינו חייב שנאמר ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם.

אולם כאשר מתייחס האדמו"ר הזקן ללימוד אחרים הוא מצמצם חובה זו (קונ"א שם סק"א ד"ה ועד):

א"צ רק מי שהגיע למדה זו ללמד לתלמידים שכבר שימש תלמידי חכמים כל צרכו... שלימוד לעצמו משנה וגמרא קודם בוראי מללמוד התינוקות מקרא,

6. שיטה נוספת שנוטה לכיוון זה הינה שיטת רש"י, אך מכון שרבו ההסברים בשיטתו העדפנו מקור יותר מפורש. רשי פירש על דברי הגמרא 'למדו מקרא אין מלמדו משנה': 'אין חובת בנו עליו אלא במקרא מכאן ואילך ילמד הוא לעצמו'. באופן פשוט כוונת הדברים הינה שעל האב להקנות יסודות מסוימים לבנו עוד לפי שהוא הולך למלמד, הן מפני שהם הבסיס לעולם המצוות והמחשבה (כך עולה מהסבר הנצי"ק קידושין כט, ב ד"ה ולולא), והן כדי שהם יכשירו אותו לחיי תורה ודרך ארץ וקיום מצוות בפועל (כך ביארו בדבריו הערוך השולחן יו"ד רמ"ה ה, והדברות משה קידושין ס' מג' ענ' ד'). אשר על כן יש הטוענים מעור מספר מקומות ברש"י שהמצווה העיקרית היא לימוד הבנים. ראה פירוט השיטות בתוך הספר 'עיונים בהלכות תלמוד תורה' פרק ג.

משא"כ בבנו שכל תלמיד חייב ללמד לבנו מקרא ומשנה שלמד כבר אם אינו מוצא מלמד אחר.

אם כן, לפי דברי האדמו"ר הזקן, אין חובה על האדם ללמד את האחרים שאינן בניו כאשר אינו תלמיד חכם או מורה, ואדרבה התקדמותו האישית קודמת וחשובה יותר מהלימוד לאחרים. לעומת זאת, גם אדם שאינו תלמיד חכם או מורה מחויב ללמד לבנו מה שידע (אם אינו יכול לשכור לו מלמד). נראה שלדעתו בסיס הלימוד הוא הלימוד לבנים, אמנם יש חובה למורים ללמד תלמידים, אך חובה זאת מקבלת מקום משני בדבריו.⁷

א"כ סקרנו בקצרה עד כה את המחלוקת הקיימת בדבר היקף חלותה של מצוות תלמוד תורה. כעת נעבור לתקנה מאוחרת בעניין חובת לימוד התורה, ונראה מה הוסיפה תקנה זו לאור הדברים.

תקנת יהושע בן גמלא

בסוגיה בבבא בתרא מובאת תקנה חשובה שתיקן יהושע בן גמלא (ב"ב כא, א):

אמר רב יהודה אמר רב: ברם זכור אותו האיש לטוב, ויהושע בן גמלא שמו, שאלמלא הוא נשתכח תורה מישראל. שבתחילה, מי שיש לו אב, מלמדו תורה. מי שאין לו אב, לא היה למד תורה. מאי דרוש? 'ולמדתם אתם' – ולמדתם אתם. התקינו שיהו מושיבין מלמדי תינוקות בירושלים. מאי דרוש? 'כי מציון תצא תורה'. ועדיין מי שיש לו אב, היה מעלו ומלמדו. מי שאין לו אב, לא היה עולה ולמד. התקינו שיהו מושיבין בכל פלך ופלך, ומכניסין אותן כבן ט"ז כבן י"ז, ומי שהיה רבו כועס עליו, מבעיט בו ויוצא. עד שבא יהושע בן גמלא ותיקן שיהו מושיבין מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר, ומכניסין אותו כבן שש כבן שבע.

לאור מה שראינו לעיל, על חובת הלימוד של כל אדם לאחרים, ובמיוחד לשיטת הרמב"ם, יש לשאול מה חידש יהושע בן גמלא? הרי כבר ישנו חיוב מן התורה ללמד את התלמידים. לפני שנענה על שאלה זו, נברר באיזו תקופה תוקנה תקנה זו וסביב אילו מאורעות.

תחילה, יש להסתפק אם אכן תקנה זו הייתה של יהושע בן גמלא וזאת בעקבות המובא בירושלמי (כתובות ח, יא):

7. נראה לנו שגם הרמב"ם וגם האדמו"ר הזקן סוברים שיש מצווה גם ללמד את בנו וגם ללמד אחרים, אך המרכז בדבריהם שונה. כאמור, הרמב"ם מדגיש את מרכזיותו של הלימוד לאחרים, וזאת הן בסדר ובסגנון הדברים והן בקדימות ההלכתית של אחרים לעצמו. לעומתו האדמו"ר הזקן כמעט ולא מתייחס ללימוד לאחרים ובהתייחסותו הוא מקדים את הלימוד לעצמו ללימוד לאחרים. לגבי השימוש במושג חכם אצל הרמב"ם ראה 'עיונים בהלכות תלמוד תורה' עמ' 45.

התקין שמעון בן שטח שלשה דברים שיהא אדם נושא ונותן בכתובת אשתו ושיהיו התינוקות הולכין לבית הספר והוא התקין טומאה לכלי זכוכית.

כלומר, מדברי הירושלמי נראה ששמעון בן שטח הוא זה שתיקן תקנה זו ומבאר הרב היימן (תולדות תנאים ואמוראים, ערך "יהושע בן גמלא"):

שמעון בן שטח ראה בעיני שכלו... שכ"ז שיתחנכו נערי בית ישראל ללא תורת אמת מנעוריהם אז ממילא ידבקו בדרכי הצדוקים ויאבדו לעד וכדאמרו (בבא בתרא כא.) 'מתחילה היו מכניסים ללמוד כבן ט"ו ט"ז שנה והיה בועט ברבו ויוצא' ולכן הסכים בדעתו להושיב מלמדי תינוקות בכל עיר ועיר ולעשות חובה על כל איש להביא את בנו נער כבן שש שבע לבית אולפנא לשתול דעת התורה על לב טהור. אך אם היה עושה הדבר הגדול הזה בפומבי אז בלי שום ספק היו קמים נגדו הצדוקים שבאותו הדור... וגם אז היתה האלמנה העשירה הנודעת מרתא בת בייתוס... וע"י עצת שניהם נתארסה האלמנה העשירה ליהושע בן גמלא. היא הביאה למלך ינאי⁸ כסף רב להקימו (ליהושע בן גמלא) לכה"ג וזה מפורש ביומא... וע"י האיש הזה הוציא שמעון בן שטח את מחשבתו מכח אל הפועל.

מבואר בדבריו כאן ובהמשכם, שתקופה זו של שמעון בן שטח שהיה נשיא⁹ היתה יציבה מבחינה מדינית וכלכלית. אם זאת, מבחינה חינוכית בעקבות עליית הצדוקים היתה זו תקופה קשה ושמעון בן שטח נעזר ביהושע בן גמלא שהיה עשיר ובאמצעות שוחד שהעלתה האלמנה מרתא בת ביתוס מינו את יהושע בן גמלא לכהן גדול שכמובן היה בעל מעמד והשפעה, כך שיכל לתקן תקנה על מנת למנוע את ההדרדרות החינוכית.

יוצא אם כן, ששניהם, שמעון בן שטח ויהושע בן גמלא, בני אותה תקופה. שמעון בן שטח הוא יוזם המהלך מבחינה חינוכית, ויהושע בן גמלא הוא שהוציא רעיון זה לפועל ובעקבות זה שבחו אותו חכמים¹⁰.

8. וראה בתוס' (יומא י"ח.) שכתבו שהיו תרי ינאי, והיה ינאי המלך כמה דורות לפי יהושע בן גמלא, שהוא בעצמו היה בעצמו כה"ג.

9. או אב ב"ד ונחלקו בכך תנאים ראה תולדות תנאים ואמוראים ערך 'שמעון בן שטח'.

10. בכיוון זה תירץ גם בשיירי קרבן (ירו' שם) ששניהם, שמעון בן שטח ויב"ג, תקנו ביחד את התקנה. אך, יש אומרים שמדובר בתקנות נבדלות. כאמור, התלמוד הבבלי מקדים לתקנת יהושע בן גמלא שתי תקנות אנונימיות, ויש שהבינו שתקנת שמעון בן שטח היא אחת מאותן שתי תקנות קדומות. כך הסיק בעלי תמר (ד"ה עוד נ"ל) וכן פרופ' שוחטמן, האומר: "לפי לשון הגמרא, מיוחסת רק התקנה האחרונה ליהושע בן גמלא. מאחר ותקנתו של שמעון בן שטח היא התקנה המפורשת היחידה הידועה מתקופה קודמת, הרי שאפשר להניח שעל כל פנים השניה בהן, זו שקדמה לתקנתו של יהושע בן גמלא, היא זו של שמעון בן שטח; על הראשונה סבורים רבים שהיא של אנשי כנסת הגדולה".

כעת נגש לעצם התקנה וננסה לבאר מעט יותר מה כוללת התקנה ומה אופייה והיקפה. בגמרא מפורש שלתקנה היו מספר שלבים עד שבא יהושע בן גמלא ותיקן לכאורה שני דברים – הראשון, הקדמת גיל החינוך לכבן שש-שבע, על מנת להרחיב את מעגל לומדי התורה. השני, הפצת המלמדים לכל 'מדינה ומדינה ועיר ועיר'. מה שאינו מפורש הוא על מי מוטל החיוב לשלם על שליחת הילדים לתלמודי התורה:

שיטה אחת מובאת על ידי היד רמ"ה, שפירש כי החיוב לממן את שכר הלימוד של כל התלמידים מוטל על הציבור (יד רמ"ה בבא בתרא כא ע"ב, אות נח):

דמחייבין ציבורא לאותביה מקרי דרדקי בכל מאתא, ומיתב להו אגרא ומדציבורא... והכי נמי מסתברא מדקתני התקין ר"י בן גמלא שיהו מושיבין מלמדי תינוקות. ואי דלא יהבינן להו אגרא מציבורא מאי שיהיו מושיבין? אלא לאו, דיהבינן להו אגרא מדציבורא, והכין עדיף כי היכי דלילפו בני עניים כבני עשירים.

מדבריו למדים אנו, שמטרת התקנה הייתה בעיקרה לשם העניים שלא היה להם כסף לשכור מלמד. יהושע בן גמלא תיקן שמערכת המלמדים תהפוך מתשלום פרטי לחובה קהילתית ותבוא מכספי המס של הקהילה, כך שלא רק שהעניים יזכו ללמוד, אלא הם גם ילמדו באותו תלמוד תורה בשוויון מלא לבני העשירים ויווצר 'שוויון הזדמנויות'¹¹.

כדבריו נראה לנו שפסק גם האדמו"ר הזקן, שכתב שלא רק ההורים של התלמידים הלומדים חויבו בתשלום (שו"ע הרב, יו"ד סי' רמה סעי' ג):

ושכר מלמדי תינוקות תקנת חכמים היתה לפרוע מקופת הקהל בעד כל התינוקות שבעיר בני העשירים והעניים יחד... כי כן היתה עיקר תקנת חכמים להושיב מלמדי תינוקות בכל עיר ועיר בין גדולה בין קטנה, ולהטיל שכר מלמדי כל התינוקות שבעיר בין עשירים בין עניים על כל הקהל שבעיר כל אחד כפי השגת ידו, אפילו מי שאין לו בנים, כשאר נתינות הקהל שהן לפי ממון וכו'.

דהיינו, לפי גישות אלו, תקנת יהושע בן גמלא הפכה את חובת לימוד תורה של האב לבנו לחובת הקהל. חובה סוציאלית של הציבור לדאוג שכל הילדים ילמדו תורה, ללא כל קשר או זיקה להיקף הנכונות של ההורים ללמד את בניהם תורה. החייב בתשלום אינו רק ההורה אלא הציבור בכללותו.

11. לכאורה, ניתן היה לפרש כך גם את עמדתו ההלכתית של הר"י מיגש, ב"ב כא ע"א, ד"ה ריש דוכנא, אולם, ניתן לפרש אחרת ועל הקהל עדין מוטל לשלם למלמד ע"ש. להרחבה בשיטות הראשונים עיי' בעיונים בהלכות תלמוד תורה פרק י.

לעומת זאת, ראשונים אחרים סברו שמהות תשלום שכר המלמדים לא השתנתה כתוצאה מתקנת יהושע בן גמלא, ועדין התשלום בעיקרו הוא חובת ההורים ביחס לחינוך בניהם ורק במקרה שנדרשת תמיכה כספית מעבר להשתתפות ההורים, תינתן תמיכה זו מכספי הקהל. וכך כתב הריטב"א לגבי מקרה זה (שם):

אפילו אין בעיר כ"ה תינוקות, דהוא סך מיקרי דרדקי, כיון שיש שם תינוקות כלל, כופין אבותיהן לבני העיר לשכור מלמד בני העיר. ונותנין האבות הראוי להם, והשאר בני העיר וכן פירש הרמב"ן, וזה דעת רבותי.

יוצא מדברי הריטב"א, שלמעשה החובה לשלם את שכר הלימוד הינה חובת ההורים. לפי זה התקנה יצרה מציאות חדשה בכך שהטיפול באיתור והעסקת המלמד והגבייה מההורים נעשים על ידי הקהילה. אולם כאשר אין מספיק תלמידים ביישוב וממילא לא מספיקה השתתפות ההורים בכדי לממן את שכר המלמד, מחויבת הקהילה להשלים את הפער.

לסיכום, תקנת יהושע בן גמלא מלבד הקדמת גיל הלימוד והפצת החובה לכל עיר ועיר, שינתה את חובת התשלום למלמדים על פי שיטת היד רמה ובכך היא מהווה מהפכה סוציאלית. היינו העברתה של החובה ללמד תורה מהיחיד לקהילה, שמשמעותה שגם ילדיהם של הורים שלא רוצים או לא יכולים לשאת בעלות לימוד התורה, ילמדו תורה תחת המטריה הקהילתית. מנגד, על פי שיטת הריטב"א, עדיין עיקר החובה ללמד תורה נותרה על ההורים והקהילה רק מספקת פלטפורמה טכנית ותמיכה חלקית בהעסקת המלמד. נראה כי תכלית התקנה לפי שיטת הריטב"א הינה הרחבת הפצת התורה באמצעות שימוש בכוחה ויכולותיה של הקהילה ככלי עזר להורים, אך לא כתחליף לחובת ההורים.

כעת נוכל לענות מה הוסיפה התקנה על החיוב מדין תורה ללמד אחרים, בין אם הוא עיקרי ובין אם הוא משני. חיוב הלימוד מן התורה היה חיוב ברמה האישית בלבד, כל אדם כלפי בניו/אחרים. לאחר התקנה החיוב הומר להיות חיוב ברמה הציבורית אף לדברי הריטב"א, שכן מעתה על הקהילה לוודא ולפקח על קיומם של המלמדים, וקל וחומר לדבריו של היד רמה שלטענתו הקהילה כולה משלמת את שכר המלמדים וחובת הלימוד והאחריות לקיומו וסיפוקו של לימוד זה הפכה לחובה ציבורית. יוצא איפוא, שמשמעותה של התקנה היא שהציבור החליט שאחד מהדברים שחשובים לו ביותר הוא לימוד תורה ולכן הוא מפקח עליו ומחייב אותו.

בפועל, לאורך תקופת רבותינו הראשונים והאחרונים לא מומשה התקנה באופן שאותו ראינו בדברי היד רמה ואף לא באופן המלא לשיטת הריטב"א, וזאת כנראה משיקולים פרקטיים. כל אב שילם את שכר הלימוד מכיסו ואילו

הקהילה המקומית, אם השתתפה במימון, מימנה רק את שכר הלימוד של ילדים שאין ידם של הוריהם משגת לשלם כחלק מהצדקה הציבורית¹² ולא תמיד ניהלה את העסקת המחנכים. כך לדוגמא כתב בשות הרא"ם (סימן יב):

אנשי בית הכנסת אחת הסכימו ולקחו להם איש אחד בעל תורה ללמוד עם בניהם רצוני לומר שיהי' מלמד תינוקות ויתן כל אחד מאבות הבנים שכרו כפי ערכו.

אולם, במאתיים השנים האחרונות חלו שתי תמורות שהחזירו דברים למקומם. תמורה ראשונה היא מגמת המעבר בקרב העולם היהודי לבתי ספר ממלכתיים, אשר ממומנים בין השאר מכספי הציבור. שינוי זה התרחש הן בגלל שיקולי יעילות והן בגלל סכנות ההשכלה והחילון. תמורה שנייה, היא הקמת מדינת ישראל הסוציאלית ובעקבות כך הלאמה של מערכות החינוך בה והסדרת 'חוק חינוך חובה'. במסגרת זו, בכל בתי הספר הממלכתיים (ומיוחד הדתיים) לומדים את מקצועות הקודש. אם כן נראה שלימוד התורה בבתי ספר כיום מממש את מובנה המקורי של תקנת יהושע בן גמלא, דהיינו אחריות ציבורית על לימוד התורה, בוודאי לפי היד רמ"ה, ועוד יותר מדרישות הריטב"א ודעימיה¹³.

לאמור יש השלכה גם בנוגע למושג ביטול תורה, שכן אם החיוב ללימוד תורה הומר מהיחיד לכלל, גם האחראית במקרה של ביטול תורה במימד ציבורי היא הקהילה, ובימינו המדינה.

נפקא מינה מעשית לדברנו משתקפת בדיון הפוסקים לגבי שביתת מחנכים ומלמדים המלמדים מקצועות קודש. נקדים בקצרה את דיון הפוסקים לגבי

12. כך טען הרב רועי הכהן ז"ק במאמר 'מימון מערכות חינוך מכספי ציבור', שהתפרסם ב'אמונת עיתך' תשע"ג והביא ראיות מכמה אחרונים לכך. לדוג' ראה ערוך השולחן רמה ט. אפילו אלו שפירשו את הגמרא כיד רמה מעידים על מציאות אחרת לדוגמא ר' משה כלפון מעיד (שו"ת שואל ונשאל חלק ב - יורה דעה סימן ס): "נ"ל להוכיח עוד דכך היא דרך המלמדי תינוקות להשכירם מהציבור ממה שכתבו הפוסקים ופסקה מרן שם סי"ד והוא מהגמ' מס' בתרא דכ"א ב' דעד כ"ה תינוקות מספיק להם מלמד אחד וביותר מעמידין ריש דוכנא ומסייעי ליה ממתא וע"ש ברש"י ובמרן הב"י דמשם בארה דהיו משכירים המלמד מהקהל". אך הוא עצמו מעיד שהמנהג הרווח אינו כזה ועל כן הוא דן שם בדין ודברים שבין ההורים למלמד ע"ש.

13. הדברים אמורים כנגד טענתו של הרב ז"ק במאמרו הנ"ל. הרב ז"ק טוען שעל המדינה לחזור ליישם את התקנה כשיטת הריטב"א וכמו שהיא ממושה לאורך השנים, וא"כ יש לחזור לחינוך פרטי, וכך להרוויח את יתרונותיו שאותם הוא מפרט. לדעתנו טענתו אינה נכונה, מפני שהמציאות בימי יהושע בן גמלא ורבותינו הראשונים והאחרונים שונה לחלוטין מהמציאות היום. בעיקר בעובדה שאז לא הייתה מדינה, אשר על כן ישום פרקטי אחר של התקנה כמעט ולא היה אפשרי. בנוסף לכך לדעתנו גם הריטב"א סבור שהתקנה משקפת את אחריות הציבור על הפצת הלימוד, ונראה ברור שהפצת התורה לעוד שכבות לא תבצע בחינוך פרטי אלא דווקא בחנוך ממלכתי ואכמ"ל.

דיני השביתה בכלל המקצועות ולאחר מכן נעסוק בה בפרט במקצועות הקודש.

השביתה במבט תורני

במאה התשע עשרה לא הכיר העולם המערבי בזכות השביתה¹⁴. כך למשל, בבריטניה ובארצות הברית נחשבה השביתה לעבירה על החוק, שכן היא נתפסה כהתארגנות של העובדים לפגוע בעסק של המעביד ולהפר את החוזה עמו. רק עם עליית התנועות הסוציאליסטיות בתחילת המאה העשרים והתגברות כוחם של ארגוני הפועלים, "כבשו" אלו את זכות השביתה לעצמם והוכרה "זכות השביתה" כזכות חוקתית בעולם ולאחר מכן עוגנה גם בחוקי מדינת ישראל. למעשה, זכות השביתה היא חסינות מפני תביעות פליליות ואזרחיות. לולא חסינות זו היו מארגני השביתה והשובתים חשופים לפיטורים ולתביעות בגין הנזקים שגורמת השביתה¹⁵.

מרגע הופעתה בעולם, נדרשו הפוסקים לקבוע את עמדתם בעניינה; הן בנוגע לצד הערכי מוסרי של השביתה והשלכותיה על החברה, והן בנוגע לאפשרותה מבחינה הלכתית. כדלקמן:

מבחינה ערכית ברור שהשביתה עצמה נוגדת את רוח ההלכה שדוחפת ליצירה ועשייה לא רק לשם פרנסה וכלכלה. וכך כתב הרב עוזיאל (שו"ת פסקי עוזיאל בשאלות הזמן ס' מו'): "לענ"ד נראה שהשביתה בכלל אינה מותרת ולא רצויה... משום שכל יום שביתה ממלאכת עבודת יצירה, הוא יום אבוד בחיים ותורת ישראל צוותה על חיוב העבודה... ודרשו רז"ל: כשם שברית לתורה כך ברית למלאכה"¹⁶.

מבחינה הלכתית¹⁷, על אף שהשביתה בעצמה לא מוזכרת בגמרא, מצינו

14. הדברים לעיל נלקחו מתוך המאמר 'שביתה בנמלים' באתר 'כתר' ועיין עוד בספרה של פרופ' רות בן ישראל שביתה והשבתה בראי הדמוקרטיה (הוצאת האוניברסיטה הפתוחה, 2003) ובאתר הכנסת מאמר לח"כ איילת שקד על השוואת שיטות המשפט במדינות שונות לגבי דיני השביתה.

15. חוקי מדינת ישראל מגבילים את אפשרות השביתה בכמה חוקים. לדוג' יש חובה למסור הודעה על השביתה חמישה עשר יום לפני שנוקטים בה, וכן על השביתה לקבל אישור מארגון העובדים, ועוד. עיין במאמרים בהערה הקודמת.

16. כך כתב גם הרב פידלינג (תחוקת העבודה, עמ' סב): "המונח שביתה נקבע בטרמינולוגיה של המרקסיזם שיסודו הוא הדיקטטורה החד צדדית של הפרולטריון ואין חוק אובייקטיבי בעולם שיכול להסכים לו ומכל שכן דעת התורה שהיא תורת אמת".

17. לדיון מפורט בדעת הפוסקים בשאלה זו ראה אצל נ. רקובר 'אוצר המשפט ערך שביתה' ובמאמרו של אורי דסברג בתחומין ה' (295-300) המסכם את דעות כל הפוסקים בענין. עוד עיין בביטאון 'שנה בשנה' תשל"ב, עמ' 140 ואילך מאמרו של הרב כהריאל טכורש שמביא

מצוות תלמוד תורה כחובה ציבורית | 17

מקרים של התארגנויות של עובדים וההלכה מכירה בזכותם של הפועלים להתאגד, לתאם עמדות ולקבוע כללים המקבלים תוקף הלכתי¹⁸. כך נפסק ברמב"ם (מכירה י"ד, י):

רשאין אנשי אומניות לפסוק ביניהם שלא יעשה אחד ביום שיעשה חבירו וכיוצא בזה¹⁹.

מכאן הסיקו רוב הפוסקים להתיר את השביתה במקצועות הכלליים, שלא כרוכים בסכנת נפשות²⁰, לפחות על מנת להשוות את שכרם לשכר השוק עם האינפלציה, ולדעת חלקם אף יותר מכך.

שביתה במקצועות קודש

נושא שביתת מורים מורכב יותר בכלל ובמקצועות הקודש בפרט. זאת, משתי סיבות: ראשית, ככלל, מרבית המורים מועסקים על ידי המדינה, ועל כן, שביתה היא הכח היחידי שלהם לעמוד נגד המעסיק הבלעדי בתחום הזה – המדינה, שמהווה למעשה מונופול תעסוקתי בעל כוח עצום. שנית, שביתה של מורים הינה בדרך כלל שביתה של כלל המורים לכלל המקצועות, שגם מלמדי התורה מתכוונים ורוצים להינות ממנה, ואיננה שביתה רק של מורי מקצועות

באורך את כל המקורות, וכן במאמרו של הרב אורי סדן באתר מכון התורה והארץ 'השביתה במשנת הרב שאול ישראלי זצ"ל'.

18. את דברים אלו כתב בשו"ת ציץ אליעזר ח"ב סי' כג. לדוג' התארגנויות שדווגות לפרנסה לעובדים חדשים (סוכה נא, ב) ולביטוח מקצועי לחברי הארגון (בבא קמא קטז, ב). התארגנות זאת מותרת ונפסקה בשלחן ערוך חושן משפט סי' רע"ב טז, יח.

19. להרחבה, מקור הדברים בתוספתא בבא מציעא (פי"א הכ"ד) ועיין במגיד משנה (שם) הרואה בה מקור לפסיקתו של הרמב"ם הנ"ל. בגמרא בבא בתרא (ט, א) נראה, כי בסמכות התאגדות העובדים לפעול בכח כנגד חברי ההתאגדות לשם אכיפת תקנותיהם. סמכות העובדים מתבססת על סמכות הניתנת לציבור בכלל ומבאר הרא"ש (בבא בתרא פרק א סימן לג) "דכל בעלי אומנות יכולין להתנות ביניהם והם הנקראין בני העיר בענין מלאכה". סמכות ההתאגדות לקביעת כללים קיימת גם כאשר משפיעה היא השפעה ישירה כלפי אנשים מחוץ להתאגדות. כך עולה מפסיקת השו"ע והרמ"א (ח"מ סי' רעב טז יח) אשר מאפשרים לקבוע כללים גם במידה והכללים גורמים הפסד לאחרים שאינם חברי הארגון.

יוער, כי על פי הגמרא החלטות אלו חייבות לקבל את אישורו של "אדם חשוב" ונחלקו הראשונים בהגדרתו של אדם חשוב זה, האם הוא בית הדין או שהוא חכם מפורסם שבעירו שיתפקד כמעין בוררות, אך מוסכם על רוב הפוסקים שאם אין חכם יכולים לפעול על דעת עצמם, והיום אין חכם המוסמך לכך. אמנם חלק קטן מהפוסקים סברו שאסור לשבות ללא מיצוי כל האפשרויות לדיון בב"ד או אצל חכם.

20. בבתי חולים כיבוי אש וכדומה, הפוסקים לא התירו את השביתה לפחות לא במתכונת מלאה. מקורות לכך ניתן למצוא במאמר הנ"ל בתחומין, ובמאמר של הרב טכורש.

הקודש. אי השתתפות של המורים למקצועות קודש בשביתה כללית מסוג זה מהווה למעשה פרישה מן הציבור ופגיעה במאמץ של יתר המורים השוכנים תוך ניצול יתר השוכנים להשגת מטרות השביתה.

עם זאת, כתבו רוב הפוסקים²¹ כי על אף שלמורים במקצועות כלליים יש היתר לשבות, למלמדים במקצועות הקודש אסור לשבות. הנימוק המרכזי בדבריהם הוא ביטול התורה שיווצר כתוצאה מכך. וכך כותב הרב עובדיה יוסף (שו"ת יחיה דעת חלק ד סימן מח):

השבחת תלמוד תורה לשם העלאת שכר במציאות של היום, נראה שהדבר אסור מצד ההלכה. הנה במסכת בבא בתרא (דף כ"א ע"א): אמר רב יהודה אמר רב, ברם זכור אותו האיש לטוב, ויהושע בן גמלא שמו, שאלמלא הוא נשתכחה תורה מישראל... ותיקן שיהיו מושיבים מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר. ע"ש. וכן פסק הרמב"ם (הל' ת"ת פ"ב ה"א) וזו לשונו: 'מושיבים מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה ובכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר. וכל עיר שאין בה תינוקות של בית רבן, מחרימים את אנשי העיר עד שיהיו מושיבים מלמדי תינוקות, שאין העולם מתקיים אלא בהביל פיהם של תינוקות של בית רבן...' השביתה בבתי הספר שיש בה ביטול תורה לתלמידים, הוא חטא גדול, שאפילו אם נניח שהמורים צודקים בתביעות שכר שלהם, שאין משכורתם מבטאת את המאמץ והיגיעה שלהם, הרי סוף סוף אין השביתה חלילה על פת לחם, ואין כל הצדקה להפקיר את אלפי ילדי ישראל לחסדי הרחוב ולבטלם מתלמוד תורה, בגלל הטבת שכר ושיפור תנאי העבודה. ובאמת שהדבר ידוע שלאחר שביתה כזאת, גם כשיחזרו התלמידים לספסל הלימודים לא יוכלו לתת לבם ודעתם לתלמודם כראוי, לאחר שהתנתקו מן התורה זמן מסוים, וכמו שאמרו חז"ל בירושלמי ברכות (פרק ח' הלכה ה') יום תעזבני יומים אעזבך. והוי פסידא דלא הדרא... ובפרט שלפי הנראה שביתה כזאת אינה ליום או יומים, אלא עלולה להימשך זמן רב, ואחריתה מי ישורנה, וביטול הלימודים זמן ארוך יביא בהכרח את התלמידים להתדרדרות מוסרית לרעבות ילדי ישראל.

על מנת להבין את דבריו של הרב עובדיה נבקש לחדד על פי שיטתו מה יהיה דינו של מורה שיוצא לחופשה פרטית שגורמת ביטול תורה לתלמידים. האם יגיד הרב עובדיה כי גם כאן מדובר ב"חטא גדול"?

נראה לנו כי על אף שלשונו של הרב עובדיה לא מדגישה את ההקשר הציבורי, הרב עובדיה יורה שלא הרי שביתת מורים, הפוגעת בחובת הציבור ללמד

21. לפירוט נרחב בעניין זה עיינו זכות השביתה בהלכה הרב יצחק צבי אושינסקי, המעיין תשס"ג, א וראה שם עוד את התגובות למאמר. במאמר בתחומין הנ"ל נמצאות תשובות רוב הפוסקים שהתייחסו לשביתה של מלמדי תורה.

תורה לתלמידים, לחופשה פרטית של מורה. לאחר תקנתו של יהושע בן גמלא החיוב ללימוד תורה הומר בפועל לחיוב ציבורי, כלומר הקהילה אחראית ללימוד התורה, ובמקרה שלנו המדינה. ממילא, במקביל, גם חובת ביטול הלימוד חלה על המדינה, וא"כ כל שבייתה של מורים במקצועות הקודש הינה פגיעה קשה בחובה הציבורית האמורה. פגיעה כזו לא מתקיימת כאשר מורה יחיד יוצא לחופשה, אפילו אם מדובר בכמות גדולה של תלמידים. רמז לדברים מצוי בדברי הרב עובדיה שהקדים לאיסור ביטול תורה את הסוגיא בבא בתרא על תקנתו של יהושע בן גמלא²².

על פסקו של הרב עובדיה לעיל חלק במפורש הרב חיים דוד הלוי²³ וכתב שברור שגם למלמדים יש זכות שביתה:

כיצד היו נראים פני הדברים אילו היה מדובר בתלמודי תורה, שכל לימודם, או לפחות רובו המכריע הוא לימודי קודש בלבד, או בשיבות האם אסור למורים במוסדות אלה לשבות כלל ועיקר כל זמן שמצוי להם לחם צר ומים לחץ? ומה יעשו מורים ומגידי שיעור אלה כאשר הם מהנכנעים, ששכרם אינו הולם את עבודם ושהם מנוצלים ע"י מעבידיהם מכח איסור ביטול תורה? הדרך היחידה שנותרת להם היא להתפטר מעבודתם, שזה מותר לכל הדעות ולנדרדור על פת לחם, ומעבידיהם ודאי ימצאו מחוסרי פרנסה שיסכימו להורות בתנאי שכר ירוד. האם זו תהיה רמת הלימודים נאותה לילדי ישראל? האם לא נכריח בעקבות כך כל כח טוב בהוראה לערוק למקצועות אחרים. ובכלל, היתכן התורתינו הקדושה, שכל דרכיה דרכי נועם, תאסור על אדם להאבק על פת לחמו? מחשבה זאת הדריכה אותי מראש להניח שלא יתכן איסור זה, ואכן כאשר נפנתי לעיין במקורות ההלכה העלתי ששביתת מורים מותרת.

לאחר מכן, מבאר הרב ח"ד הלוי מדוע לדעתו אין בזה משום ביטול תורה:

כל זמן ששכרם של המורים משולם לשביעות רצונם שליחותם קיימת וחובתם בעינה. אך למן הרגע שבו הגיעו למסקנה שאין שכרם מספיק כדי צרכם להם לנשיהם... הרי שפקעה שליחותם שהיתה מבוססת על תשלום שכרם. ולכן, כל חומרת ביטול תורה חלה מאותה שעה על ההורים, וחובתם היא להתפנות מעיסוקיהם וללמד את בניהם תורה²⁴.

22. כך נראה שגם כוונתו של הרב טכורש שכתב במאמרו – "אולם ישנם ענפי עבודה החורגים מגדר של הפסד ודבר האבוד גרידא... מתכוון אני למשל לענפי עבודה... החינוך, בהשבתה של תחומים אלו יש משום תקלת הציבור".

23. במאמרו שביתת מורים בהלכה, בתוך 'תורה שבעל פה' עמ' ל – לט. להדגשות אינן במקור.

24. טענה נוספת מדוע אסור לשבות העלה הרב משה פינשטיין והיא נוגעת בשאלת ההיתר ללמד תורה בשכר וכך כתב (שות אג"מ חו"מ ס' נ"ט): "הנה כבר אמרתי דכיון שהתשלומין להם הוא רק דמי בטלה פירוש שמשלמין להם כדי שישבו בטל ממלאכה ומכיון שהן בטלין מחוייבין

הרב ח"ד הלוי אם כן הבין שיש חובה רק על ההורים בלימוד תורה לבניהם ולא על כל המלמדים, אשר הם רק 'כלי' ביד ההורים למילוי חובתם, וכאשר המורים מודיעים על סיום שליחותם שוב חוזרת חובת הלימוד להורים. כל זאת אף לאחר תקנת יהושע בן גמלא:

כי התקנה של ר"י בן גמלא לא באה לשחרר את ההורים מעיקר הדין המוטל עליהם אלא להקל עליהם את מילוי חובתם על ידי הושבת מלמדי תינוקות בכל עיר ועיר.

דוק ותמצא, ששאלת ההיתר למורים במקצועות קודש לשכות תלויה בהבנת היקף מצוות תלמוד תורה לאחרים לעומת הבנים, ובאופן פירוש תקנת יהושע בן גמלא, אולם ללא הזכרת דעות הראשונים בסוגיא. הרב עובדיה אוסר את השביתה בעודו נותן משקל יתר לחובה ללמד אחרים וכוון דבריו נוטה לדעתנו להדגשת החובה הציבורית ללימוד התורה שנוצרה במסגרת תקנה יהושע בן גמלא, בדומה לשיטת היד רמ"ה. לעומתו, הרב ח"ד הלוי מתיר את השביתה, בהסתמכו על החובה הבסיסית שכל אב ידאג ללימוד בניו ואת העובדה שתקנת יהושע בן גמלא היא רק כלי עזר להורים בביצוע חובתם, וממילא במקום שהמורים שובתים מסיבה מוצדקת חוזרת לדעתו חובת הלימוד לבסיסה - חובת ההורה ללמד לבניו, זאת באופן דומה לשיטת הריטב"א, ואף יותר מרחיק לכת ממנה.

לסיכום, ראינו כי נחלקו רבותינו בהיקפה של חובת תלמוד התורה, האם היא חלה בעיקר כל אדם כלפי בניו ורק החכמים והמלמדים מצווים ללמד אחרים, או שלכל אדם יש חובה מרכזית לדאוג ללימוד התורה של כל סביבתו, בצד החובה ללמד את בניו.

עוד ראינו, את תקנתו של יהושע בן גמלא להקדמת גיל לימוד התורה והחובה לישמו בכל עיר על ידי הקהילה. כאשר נחלקו הראשונים בהיקף חובה זו של הקהילה - הריטב"א טען כי על הקהילה למצוא ולשכור את המחנכים והמלמדים בעוד החובה העיקרית והתשלום נשארו בידי ההורים, והיד רמ"ה טען שחובת לימוד התורה עברה לקהילה ומעתה היא מספקת ומממנת את המורים על מנת לדאוג גם לעניים שאין ידם משגת לשלם. הצענו שלאחר התקנה לא רק החובה לדאוג ללימוד או לממנו עברו לקהילה אלא אף אחריות ביטולו חלה על הקהילה.

ממילא ללמד מדין התורה בחנם וא"כ אין שייך שלא ילמדו הא עכ"פ עתה הם בטלין ממלאכה ומחוייבין ללמד עם התלמידים". נראה בכוונתו שכיוון שכל השכר המשולם הינו רק שכר בטלה, המלמד אינו רשאי לשכות משום שהשכר ניתן לו על דעת שילמד, ולא שיתבטל. יתר על כן, בכך שהמורה שובת הוא מוכיח שהוא באמת מלמד בשביל השכר כי הרי הוא מתלונן עליו.

נוסף לכך, הראנו שמחלוקות אלו באות לידי ביטוי במחלוקת בין אחרוני זמנינו בעניין היתר/איסור השביתה של מורים למקצועות קודש. הרח"ד הלוי מתיר את השביתה כאשר נקט שהחובה העיקרית בלימוד התורה היא של ההורים לבניהם וזאת אף לאחר תקנת יהושע בן גמלא. בעוד שהרב עובדיה ושאר הפוסקים סברו שהשביתה אסורה, משום שהשבתת מערכת לימוד התורה היא 'חטא גדול' של ביטול תורה שחל על המלמדים ולא על ההורים, ולע"ד הדברים נכונים רק בעקבות תקנת יהושע בן גמלא בו עברה חובת הלימוד מהיחיד לקהילה²⁵.



25. אך אם זאת, אולי יהיה ניתן להתיר להם לשבות במעין 'מתכונת שבת' שקיימת בענפים בהם השביתה אסורה כמו רפואה ומשטרה, כלומר שהרבנים והמחנכים ילמדו בבתי כניסות ומדרשות במקום בבית ספר. מתכונת כזאת תשאיר את האחריות על לימוד התורה בידי הציבור ותלמד על החשיבות של התורה בעיניו, שכן הוא עומד כאחת עם הדברים החשובים ביותר, צבא משטרה ובתי חולים, בהם השביתה מותרת רק באופן חלקי. כך הציע גם הרב עובדיה (אור תורה אדר קמא א-ב) במקום שאין באפשרות להפר את השביתה. הדברים אמורים להלכה ולא למעשה.

אוהד בטיטו, ישיבת אורות אביב

ברכת השם - המגדף ככופר בעיקר

פתיחה - גרר הדין

במשנה (ז, ה) במסכת סנהדרין נאמר "המגדף אינו חייב עד שיפרש השם". המגדף הוא אדם המקלל את הקב"ה בשמו. עונשו של המגדף הוא מיתה, והמשנה קובעת שאינו חייב עד אשר יפרש את שם ה' בקללתו. המשנה לא פירטה איזה שם נכלל באיסור, האם כל שמותיו של הקב"ה או שמא רק שם מסוים, וממילא נפתח פתח פתוח לחלוק בנקודה זו. מצאנו שלוש הבנות אפשריות:

אפשרות ראשונה - היד רמ"ה (סנהדרין ס, אד"ה פסקא¹) סבר שהשם עליו המגדף מתחייב בקללתו הוא שם הוי"ה בלבד:

אינו חייב עד שיברך שם בן ארבע אותיות שהן יו"ד ה"א וא"ו ה"א אבל אל"ף דל"ת נו"ן יו"ד לאו שם הוא אלא כינוי מיקרי ולא מחייב עלה [...] והדבר ידוע דלא מיקרי שם המפורש ולא שם המיוחד אלא יו"ד ה"י וא"ו ה"י אבל אל"ף דל"ת נו"ן יו"ד לא מיקרי לא שם המפורש ולא שם המיוחד אלא כינוי מיקרי

רק שם הוי"ה מוגדר מבחינה הלכתית כשמו של הקב"ה. שם הוי"ה הוא השם המיוחד. שאר שמותיו של הקב"ה, ובתוכם גם שם אדנו"ת, לא נקראים שמות אלא כינויים. כך גם סבר הריטב"א בשבועות (לו, א ד"ה מנין) שכתב "נראין דברי האומרים דאף שם האל"ף דל"ת בכלל הכינויין הן", ורק שם הוי"ה "לברו נקרא שם מיוחד". לכן לשיטתם כוונת המשנה "עד שיפרש השם" היא לשם המיוחד דווקא שהוא כאמור שם הוי"ה, ועליו מתחייב.

אפשרות שנייה - הרמב"ם בהלכות עבודה-זרה (ב, ז) העלה הבנה שונה. לדעתו המגדף מתחייב גם על שם הוי"ה וגם על שם אדנו"ת:

ואלו הן דיני המגדף, אין המגדף חייב סקילה עד שיפרש את השם המיוחד של ארבע אותיות שהוא אל"ף דל"ת נו"ן יו"ד ויברך אותו בשם מן השמות שאינם נמחקים [...] ויש מי שמפרש שאינו חייב אלא על שם יו"ד ה"א וא"ו ה"א ואני אומר שעל שניהם הוא נסקל.

1. להלן כל הפנייה סתמית במאמר תהיה למסכת סנהדרין.

דעת הרמב"ם קצת קשה שכן בגמרא (נו, א) נחלקו ר"מ וחכמים בגדר החיוב. לדעת ר"מ המגדר מתחייב במיתה גם על כינויים, ולדעת חכמים "על שם המיוחד במיתה, ועל הכינויין באזהרה". פשטות הדברים שמתחייב על השם המיוחד בלבד היא שמתחייב רק על שם אחד והוא השם המיוחד שם הוי"ה. באמת הכ"מ (כ', ז) התקשה בדברי הרמב"ם מהיכן למד שאם גידף את השם המיוחד באחד מהכינויים חייב.

נראה שלדעת הרמב"ם תחת הקטגוריה של השם המיוחד נכללים שני השמות, ולשיטתו גם שם אדנו"ת מוגדר כ"שם המיוחד". לא ייתכן לומר שלדעת הרמב"ם מתחייב על כינוי, שהרי בגמרא במפורש נאמר שמתחייב רק על השם המיוחד. לשיטת הרמב"ם שם אדנו"ת התייחד בכך שקיבל מעמד גבוהה משאר הכינויים. הגרי"ז טען שלמרות ששם אדנו"ת מצד עצמו איננו נחשב כשם המיוחד, יש בקריאתו קיום של השם המיוחד, של שם הווייה:

וא"כ אף דעצם השם של אדנות לאו שם המיוחד הוא, אבל עכ"פ הרי בזה שפירש להשם דאדנות מקרי שפירש גם להשם המיוחד, שזו היא קריאתו, ולהכי חייב במגדר, והוי בזה בכלל נוקב שם השם, דכך היא נקיבתו של שם זה לענין הקריאה, ולהכי כתב דעל שניהם הוא נסקל, דבין כך ובין כך הרי פירש להשם המיוחד שהוא שם הוי', אבל אה"נ דזה גם הרמב"ם ס"ל דרק שם הוי' הוא דמקרי שם המיוחד ולא השם אדנות.

שם הוי"ה נכתב שונה משם אדנו"ת, אך בפיו של הקרוא נקרא בשם אדנו"ת. הגרי"ז מוכיח נקודה זו מהגמרא בקידושין (עא, א), שם לומדת הגמרא שיש הבחנה בין קריאת שם הוי"ה לבין הכתיבה שלו - נכתב "ביו"ד ה"י ונקרא באל"ף דל"ת". שם אדנו"ת הוא קריאתו של שם הוי"ה. עיקרון זה מעניק לשם אדנו"ת מעמד ייחודי. את מעמדו ואת כוחו הוא שואב משם הוי"ה, וזאת הסיבה בגללה מתחייבים גם על שם אדנו"ת. מדברי הגרי"ז עולה כי למסקנה הסיבה בגללה המגדר מתחייב בשם אדנו"ת היא בעצם בגלל שם הוי"ה. במילים אחרות גם לפי הרמב"ם המחייב הוא שם הוי"ה, ולפי זה המחלוקת בין הרמב"ם ליד רמ"ה איננה מחלוקת כה קוטבית ועקרונית².

אפשרות שלישית - בניגוד לגרי"ז החזון-איש (סנהדרין, סימן כ' אות ב) הבין שלדעת הרמב"ם מתחייב על כל ז' השמות:

אבל דעת הר"מ למברך בשם בז' השמות חייב, וטעמו דכיון דכלא קרא הוינא מחייב מברך אף בברכה לחודא בלא שם כלל ממעטינן בחידושא ואמרינן דהא דאמרה תורה בנקבו שם לאשמעינן דאינו חייב אלא במברך בשם היינו להצריך

2. דברי הגרי"ז מתיישרים היטב עם דברי הרמב"ם במורה נבוכים (ח"א פרק ס"א) שם כתב: "עד שהשם המכונה בו יו"ד ה"א וא"ו ה"א הוא גם כן נגזר מן האדנות", עיי"ש.

ברכת השם - המגדף ככופר בעיקר | 25

שם אבל כל ז' שמות בכלל שם, ומפרש כן גם מתני' ס"ו א' דהא דתנן עד שיקלל בשם היינו אחד מז' שמות, קיללן בכינוין היינו רחום וחנן.

החזו"א הבין שלדעת הרמב"ם ז' השמות מוגדרים כשמו של הקב"ה, ולכן מתחייב על כל השמות, וזאת לעומת הכינויים כמו 'רחום' ו'חנן' עליהם לא מתחייב. החזו"א טוען שללא הלימוד של הגמרא הייתה עולה הוזה אמינא לחייב על כל קללה גם בלי שם כלל³.

מהות הדין

כאמור, ראינו שהשיטה הרווחת והפשוטה יותר היא שהמגדף מתחייב על שם הוי"ה. גם הרמב"ם, לפי הגר"ז, מסכים באופן עקרוני לנקודה הבסיסית ששם הוי"ה הוא המחייב. יש מקום לשאול מדוע החיוב במגדף הינו דווקא על שם הוי"ה ולא על שאר השמות. שאלה זו נוגעת ללב ליבה של הסוגיה, ולהבנת מהות הדין.

ההבנה הפשוטה, והמתקבלת על הדעת, היא שדין זה קשור לביזוי ולפגיעה שיש בשמו של הקב"ה. האדם המקלל את הקב"ה מבזה את שמו, הוא חוטא ביחס הנכון והראוי שיש לתת לרבש"ע. יש איסור לפגוע בקב"ה, ומסלול פגיעה אפשרי נעשה באמצעות קללה. על פי ההסבר הזה נצטרך להסביר מדוע הפגיעה היא דווקא בשם הוי"ה ולא בשאר השמות והכינויים גם כן. הכיוון מתיישב היטב בדברי החזו"ן-איש לפיו הייתה הוזה אמינא לחייב על כל קללה, והסברה היא שגם בקללה באמצעות כינוי יש פגיעה וביזיון ולא רק בשם המיוחד.

לעומת ההבנה הזו נראה בבירור כי ברמב"ם בוקעת ועולה הבנה שונה. בהלכות עבודה-זרה (ב', ו) כתב הרמב"ם:

כל המודה בעבודת כוכבים שהיא אמת אף על פי שלא עבדה הרי זה מחרף ומגדף את השם הנכבד והנורא, ואחד העובד עבודת כוכבים ואחד המגדף את ה' שנאמר והנפש אשר תעשה ביד רמה מן האזרח ומן הגר את ה' הוא מגדף, לפיכך תולין עובד עבודת כוכבים כמו שתולין את המגדף ושניהם נסקלין, ומפני זה כללתי דין המגדף בהלכות עבודת כוכבים ששניהם כופרים בעיקר הם.

הרמב"ם עורך השוואה מהותית בין המגדף לעובד עבודה זרה, ולדידו המודה בעבודת כוכבים במהותו מחרף ומגדף. הרמב"ם כולל את שני הדינים האלו יחד ולדעתו המשותף למגדף ולעובד עבודה-זרה הוא ששניהם כופרים

3. עיין במנחת-חינוך (מצווה ע' אות ד) שכתב באופן דומה שלדעת הרמב"ם מתחייב גם על כינויים שאינם נמחקים, ופטור בכינויים הנמחקים. כלומר, לדעתו שאר השמות הם אכן כינויים, אלא שעדיין מתחייב עליהם.

בעיקר. ההשוואה שעורך הרמב"ם מעוררת מחשבה ומעלה שאלות לגבי טיבה ומהותה.

מסתבר שיש לשלול את ההבנה לפיה הנקודה המשותפת היא הפגיעה והביזוי בשמו של הקב"ה שהרי הרמב"ם אומר בפירוש שמוקד הבעיה הוא ששניהם כופרים בעיקר, והבעיה שבכפירה איננה בממד הביזיון. כדי לעמוד על עומק ההשוואה עלינו לשאול קודם לכן כיצד הרמב"ם מבין את מושג הכפירה בעבודה-זרה.

בתחילת הפרק השני בהלכות עבודה-זרה עוסק הרמב"ם בהגדרתה של עבודה-זרה:

עיקר הצווי בעבודת כוכבים שלא לעבוד אחד מכל הברואים [...] ולא אחד מכל הנבראים מהן ואף על פי שהעובד יודע שה' הוא האלהים והוא עובד הנברא הזה [...] ובענין הזה צוה [...] שלא תטעו בהרהור הלב לעבוד אלו להיות סרסור ביניכם ובין הבורא.

הנקודה הבעייתית בעבודה זרה איננה בכך שהאדם לא מכיר בקיומו של הקב"ה, אלא שאע"פ שמכיר בקיומו עובד את אחד הברואים או הנבראים. האדם העובד עבודה-זרה משתמש בישויות ארציות וממשיות, ישויות הנתפסות בגזרת החומר, ובאמצעותן כביכול פונה לרבש"ע, ובכך הוא יוצר חיץ בינו לבין קונו. בניסוח מעמיק נוכל לומר שהאדם העובד עבודה-זרה מנתק במעשיו ובעבודתו את הקב"ה מעולמו הפרטי ומהעולם הכללי.

נקודה זו עולה בצורה יפה בתיאורו של הרמב"ם בתחילת הלכות עבודה-זרה, שם פותח הרמב"ם בתיאור התגלגלות העבודה-הזרה בעולם:

אמרו הואיל והאלהים ברא כוכבים אלו וגלגלים להנהיג את העולם ונתנם במרום וחלק להם כבוד והם שמשים המשמשים לפניו ראויין הם לשבחם ולפארתם ולחלוק להם כבוד [...] כיון שעלה דבר זה על לבם התחילו לבנות לכוכבים היכלות ולהקריב להן קרבנות ולשבחם ולפארתם בדברים ולהשתחוות למולם [...] לא שהן אומרים שאין שם אלוה אלא כוכב זה [...] כלומר הכל יודעים שאתה הוא לבדך אבל טעותם וכסילותם שמדמים שזה ההבל רצונך הוא.

עובד הכוכבים לא מעלים את קיומו של א-להים, אך הדרך שהוא בוחר לעבוד את ה' שגויה, הוא פונה למרחב דתי מוטעה. המרחב הדתי של העבודה-הזרה הוא מרחב דתי המעמיד סרסורים שונים בין האדם לבורא. ההשלכה של תפיסה שגויה כזו היא שלאורך זמן היא מביאה את האדם ואת העולם לניתוק מהקב"ה: האדם כבר לא פונה לקב"ה באופן ישיר, הוא יוצר מסכים ומחיצות המפרידות את הקב"ה מהעולם.

ברכת השם - המגדף ככופר בעיקר | 27

ואכן בהמשך דבריו, בהלכה ב', מתאר הרמב"ם כיצד תפיסה זו הביאה באופן ממשי לשכחת א-להים:

וכיון שארכו הימים נשתכח השם הנכבד והנורא מפי כל היקום ומדעתם ולא הכירוהו ונמצאו כל עם הארץ הנשים והקטנים אינם יודעים אלא הצורה של עץ ושל אבן וההיכל של אבנים שנתחנכו מקטנותם להשתחוות לה ולעבדה ולהשבע בשמה

תחילתה של העבודה-הזרה היא בתפיסה שגויה, בפנייה לאלוהות בדרך כזאת שסופה להביא לניתוק ושכחה של הקב"ה. השכחה היא השלכה מציאותית בלבד, היא ודאי לא הבעיה הקרדינאלית בעבודה-זרה. עבודה-זרה איננה קשורה לתפיסה אתאיסטית של ביטול האלוהות, והנטישה של הקב"ה אינה מגמתה. מוקד הבעיה בעבודה-זרה היא כפי שאמרנו פנייה מוטעית לאלוהות, פנייה השמה סרסור ומחיצה בין האדם לבוראו.

בהנחה שיש בעבודה-זרה כפירה, סביר להניח שזו גם הגדרת הכפירה - תפיסה שגויה של אמונה. הגדרה זו נאמרה באופן מפורש על ידי הרמב"ם במורה נבוכים (ח"א פל"ו):

בכפירה אני מתכוון לאמונה שדבר הוא שונה ממה שהוא [...] ואתה יודע שהעובד עבודה זרה אינו עובד אותה בהנחה שאין אלוה זולתה [...] אלא עובדים אותה מבחינת היותה משל לדבר שהוא אמצעי בינינו ובין האל.

הכפירה איננה נחלתה של העבודה-זרה בלבד. הגדרת הכפירה היא רחבה יותר, והיא נאמרה לגבי כל אמונה שגויה. לצורך העניין הרמב"ם בעצמו כותב כי מי "שאינו מאמין במציאותו או מאמין שהוא שניים או מאמין שהוא גוף" זוהי גם כן כפירה, ואף חמורה יותר מזו של העבודה-זרה.

מצוידים בהבנה זו עלינו לבחון איזו צורה לובשת הכפירה במעשי המגדף. לפי ההבנה שמוקד איסור הגידוף הוא מצד הפגיעה והביזיון בשמו של הקב"ה, לא מובן איזה אלמנט של כפירה יש במעשה. על כורחנו להעלות הבנה שונה באיסור מגדף.

הרמב"ם הגדיר את הכפירה כאמונה בדבר שהוא "שונה ממה שהוא". ממילא נקודת המוצא בדיון צריכה להיות שבגידוף יש בעיה פנימית בתפיסת עולמו של האדם, ולא רק בעיה אובייקטיבית במעשה. מוקד האיסור הוא לא בעצם הקללה, אלא בעמדה הנפשית של המקלל. מעשה הקללה מכיל בקרבו תפיסה שגויה. העובדה שאדם חושב שהוא יכול לפנות לקב"ה בצורה כזו של קללה היא-היא כפירתו.

מהי אותה תפיסה שגויה של המגדף? שאלה זו תהיה תלויה במידת הדמיון שיש בין כפירת המגדף לכפירה שבעבודה-זרה. כזכור הרמב"ם ערך השוואה

בין שני התחומים, לכן נראה כי הדמיון שיש בכפירה בין שני התחומים הוא מהותי, "שניהם כופרים בעיקר".

העובד עבודה-זרה חושב שרצונו של הקב"ה הוא שהאדם יעבוד את הבוראים או הנבראים. לדידו זו דרך לגיטימית ואף רצויה כחלק מעבודת ה'. כמובן, לא ניתן לומר שנקודה זו שייכת במגדף, ולכן מסתבר שהממשק ביניהם מתרחש בנקודת עומק. נראה כי בשני המקרים מוקד הבעיה הוא ביצירת החיץ בין האדם לא-להים, וגם בגידוף יש בחינה של העמדת סרסור בין האדם לבוראו.

נבאר טענה זו בקריאת הסוגיה. הגמרא דנה בשאלה מניין שהמגדף מתחייב עד שיברך שם בשם (נו, א):

תנא: עד שיברך שם בשם. מנהני מילי? - אמר שמואל: דאמר קרא ונוקב שם וגו' בנקבו שם יומת. ממאי דהאי נוקב לישנא דברוכי הוא - דכתיב מה אקב לא קבה אל. ואזהרתיה מהכא - אלהים לא תקלל - ואימא מיברז הוא, דכתיב ויקב חר בדלתו, ואזהרתיה מהכא ואבדתם את שמם לא תעשון כן לה' אלהיכם? - בעינא שם בשם, וליכא⁴.

תחילה לומדת הגמרא את דין מהפסוק "וְנוֹקֵב שֵׁם-ה' מוֹת יוֹמָת" (ויקרא כ"ד, טז), ואת האזהרה לאיסור לומדת מ"אֱלֹהִים לֹא תִקְלָל" (שמות כ"ב, כז). לאחר מכן מעלה הגמרא הווה אמינא מוזרה לכאורה ומציעה פירוש אחר למקור הראשון. הצעת הגמרא היא שהפסוק עוסק בנקיבת חור בשם ה', כלומר, את המילה 'ונוקב' שבפסוק מציעה הגמרא לפרש כפירוש "וַיִּקֶּב חֹר בְּדִלְתּוֹ", מלשון ניקוב ועשיית חור. לפי זה הפסוק של "וְנוֹקֵב שֵׁם" עוסק באיסור עשיית נקב בשם הכתוב בקלף. כמקור התואם את ההבנה שהעלתה, מציעה הגמ' ללמוד את האזהרה מהפסוק "וְאַבְדֶתֶם אֶת-שֵׁמֶם מִן-הַמָּקוֹם הַהוּא: לֹא-תַעֲשֶׂוּן כֵּן לַה' אֱלֹהֵיכֶם" (דברים י"ב, ג-ד). פסוק זה מתיישב עם הבנת הגמרא בשלב הזה משום שהוא מעניק לאיסור ממד של פגיעה פיזית, שכן בתחילת הפסוק נאמר "וְנִתְצַתֶּם אֶת מִזְבְּחֶתֶם וְשִׁבְרֶתֶם אֶת מִצְבְּתֶם וְאַשְׁרֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בָּאֵשׁ וּפְסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תִּגְדְּעוּן וְאַבְדֶתֶם אֶת שֵׁמֶם מִן הַמָּקוֹם הַהוּא", ומשמע שנאסרה פגיעה במסגרת העולם החומרי.

אם כן, הגמרא מעלה כיוון לפיו האיסור של נקיבת שם עוסק כביכול בפגיעה פיזית בשמו של הקב"ה, ביצוע פגיעה במסגרת העולם החומרי כמו ניתוח מזבחות. הגמרא דוחה אפשרות זו בטענה של "בעינא שם בשם וליכא". דחיית הגמרא הינה דחייה מהותית. "תקיעת סכין" בשמו של הקב"ה אמנם מהווה ביזיון חמור, אלא שבדחייתה טוענת הגמרא שזהו לא מוקד האיסור. ייתכן בהחלט שיש באיסור ממד של פגיעה, אבל לא באמתחתו מרכז הכובד של

4. רש"י שם: בעינן שם בשם - כדיליף לעיל, ובנקיבה לא משכחת שם בשם שינקוב את חברו.

ברכת השם - המגדף ככופר בעיקר | 29

האיסור. מרכז הכובד של האיסור הוא באופן בו נאמרת הקללה, שם בשם. המקלל מכיר בעליונות הקב"ה, ולכן הוא סבור שאין כל משמעות לפגיעה בו במסגרת העולם החומרי והאנושי, כמו תקיעת סכין בשם השם. זו הסיבה שהוא בוחר לקלל את הקב"ה בשמו - פגיעה בשמו של הקב"ה נעשית רק על ידי שמו שלו. הדרך לבזות את שמו ולפגוע בו היא כביכול רק על ידי בעצמו, יכה יוסי את יוסי'.

אם נחזור לטענתו נאמר כי כשם שהעובד עבודה-זרה מפנה עורפו לקב"ה, ועובד את האלילים, כך המגדף מפנה את עורפו לקב"ה במובן הזה שאין הוא פונה ישירות לקב"ה בקללתו. שתי הדמויות מנתקות את הקב"ה מהאדם ויוצרות חציצה - האדם לא עובד את הקב"ה באופן ישיר, ובאופן קצת אבסורדי לפי ההבנה הזו קיימת בעיה באי היכולת לבזות את שמו של הקב"ה בכלים ארציים. מצד האדם העובדה שהוא מבזה וכביכול פוגע בקב"ה בדרך הזו מבטאת הוצאה של הקב"ה אל מחוץ לעולמו של האדם.

ביסוד שני האיסורים עומדת תפיסה המנתקת את הקב"ה מהאדם ומהעולם. עבודת ה' נעשית לאלילים, וגם הביזיון והפגיעה כבר לא יכול להיעשות בדרכים ארציות. ממילא מובן גם מדוע יש צורך דווקא בשם הוי"ה לקללה. שם הוי"ה נתפס כשם שמייחד בצורה העמוקה ביותר את הקב"ה, וכפי שאמר הרמב"ם במורה נבוכים (ח"א פס"א):

והוא יו"ד ה"א וא"ו ה"א שהוא שם המיוחד לו יתעלה, ולזה נקרא שם המפורש, ענינו שהוא יורה על עצמו יתעלה הוראה מבוארת אין השתתפות בה, אמנם שאר שמותיו הנכבדים מורים בשתוף להיותם נגזרים מפעולות ימצא כמותם לנו כמו שבארנו

שם הוי"ה מבטא את ייחודו של הקב"ה בעולם, הוא אחד ושמו אחד. בשאר שמותיו של הקב"ה יש שיתוף מסוים. לכן גדרו האיסורים צריכים לכלול את השם המיוחד, השם שאין בו שיתוף. ברגע שהאדם משתמש בשם הוי"ה בצורה הזו הוא מנתק את הקב"ה מהעולם משום שהוא משתמש בשם הטהור ביותר, השם שמבטא את ייחודו של הקב"ה בעולם.

הבנה זו עולה יפה בפשט הפסוקים של פרשיית המגדף. בפרשת אמור (ויקרא כד) נאמר:

(י) וַיֵּצֵא בֶן־אֱשֶׁה יִשְׂרָאֵלִית וְהוּא בֶן־אִישׁ מִצְרִי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּנָּצוּ בַּמִּחָנֶה בֶּן הַיִּשְׂרָאֵלִית וְאִישׁ הַיִּשְׂרָאֵלִי: (יא) וַיִּקֶּב בֶּן־הָאִשָּׁה הַיִּשְׂרָאֵלִית אֶת־הַשֵּׁם וַיִּקְלַל וַיְבִיאוּ אוֹתוֹ אֶל־מֹשֶׁה.

פרשייה זו מגיעה על פניו בהקשר לא מובן, מיד אחרי פרשיית לחם הפנים. לכאורה אין קשר בין הפרשיות, ובכל זאת, רש"י (פסוק י) בפירושו קשר ביניהן:

ויצא בן אשה ישראלית - מהיכן יצא [...] רבי ברכיה אומר מפרשה שלמעלה יצא. לגלג ואמר ביום השבת יערכנו, דרך המלך לאכול פת חמה בכל יום, או שמא פת צוננת של תשעה ימים, בתמיה.

בן האיש המצרי שקילל את ה' יצא מפרשיית לחם הפנים, קללתו נובעת מלגלוג על המושג של לחם הפנים. לחם הפנים נמצא בהיכל עם המנורה ועם המזבח. זהו מקום התגלות ה', מקום השראת השכינה. המגדף התקשה להבין כיצד ייתכן שבמקום קדוש של השראת שכינה נמצא לחם שהינו דבר גשמי לחלוטין. למקלל יש בעיה בתפיסת הקדושה, בתפיסה הדתית שלו. הוא יצר דיכטומיה מוחלטת בין הקודש לחול, הקודש רחוק ומובדל, והחול אינו יכול להתקדש. ממילא ברגע שרואה את הלחם בהיכל, את החול שמתקדש, מקלל את הקב"ה. כאמור, הקללה מבטאת תפיסה הפוכה, תפיסה המנתקת את הקדושה מהעולם, מרוממת את הקב"ה עד כדי ניתוק. לפי דברנו זו גם כפירתו, גם בעבודת הכוכבים וגם בקללתו מנתק את הקב"ה מעולמנו ומעמיד סרסור בינו לבין קונו.

נראה שזו גם הסיבה שבהמשך הפרשייה התורה סמוכת את איסור המגדף לאיסורי בין אדם לחברו:

(יג) וַיְדַבֵּר ה' אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר: (יד) הוֹצֵא אֶת־הַמִּקְלָל אֶל־מַחוּץ לַמַּחֲנֶה וְסִמְכוּ כָל־הַשְּׁמָעִים אֶת־יְדֵיהֶם עַל־רָאשׁוֹ וְרָגְמוּ אֹתוֹ כָּל־הָעֵדָה: (טו) וְאֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי־יִקְלָל אֱלֹהֵיוֹ וְנָשָׂא חֲטָאוֹ: (טז) וְנָקַב שֵׁם־ה' מוֹת יוֹמָת רָגוּם יִרְגְּמוּ־בּוֹ כָּל־הָעֵדָה כְּגֵר כְּאֶזְרַח בְּנִקְבוֹ־שֵׁם יוֹמָת: (יז) וְאִישׁ כִּי יִכֶּה כָל־נַפֶּשׁ אָדָם מוֹת יוֹמָת: [...] (כב) מִשְׁפָּט אַחֵד יִהְיֶה לָכֶם כְּגֵר כְּאֶזְרַח יִהְיֶה כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם: (כג) וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיּוֹצִיאוּ אֶת־הַמִּקְלָל אֶל־מַחוּץ לַמַּחֲנֶה וַיִּרְגְּמוּ אֹתוֹ אָבִן וּבִגְדֵי־יִשְׂרָאֵל עָשׂוּ כְּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת־מֹשֶׁה:

הסמיכות הזו בפשטות מרמזת על קשר תוכני בין האיסורים: שניהם עוסקים בפגיעה של האדם, כאן פגיעה במקום וכאן פגיעה בחברו. התורה מלמדת אותנו שיש בחינה מסוימת מצד האדם בה הדרך לפגוע בקב"ה לא בשמיים היא. הקשר של האדם והקב"ה קרוב יותר, וכשם שאדם פוגע בחברו כך כביכול הוא יכול לפגוע בקב"ה.

ישנו קושי מסוים בהבנה הזו. אולי אפשר להציע ניסוח מעט שונה לאלמנט הניתוק שיש בברכת השם, תפיסה מעודנת יותר ופחות רדיקאלית. ייתכן והניתוק קשור לעמדה הנפשית השלילית שהאדם מעצב ביחס לקב"ה. תפיסה שלילית שאדם בונה ביחס לקב"ה היא בעלת ממד של כפירה משום שהיא גורמת לנתק בין האדם לקב"ה. לפי התפיסה הזו האלמנט של הביזיון והפגיעה מקבל משקל רציני יותר, אבל מכיוון שונה. האיסור לא קשור לאובייקטיביות של הקללה, אלא לתהליך הפנימי שעובר המקלל.

ברכת השם - המגדף ככופר בעיקר | 31

החינוך (מצווה ע') בביאור טעם המצווה התייחס להשפעה השלילית של הקללה על נפש האדם:

ומשרשי המצווה בברכת השם, לפי שמתרוקן האדם במאמר הרע ההוא מכל טובה, וכל הוד נפשו נהפך למשחית, והנה הוא נחשב כבהמות.

לפי החינוך הבעיה בברכת השם קשורה לעיצוב המושחת של נפש האדם, אך בשונה מדברנו. לפי ביאורו אין קשר מיוחד ליחס כלפי רבש"ע. יש חיסרון בהסבר הזה מהסיבה הפשוטה שאין זה הסבר הקשור דווקא בברכת השם, אלא לכל קללה ותנועה נפשית שלילית של האדם. אם בכל זאת נרצה להסביר את שיטת החינוך נדמה שהבחירה בברכת השם היא משום שהיא המקום הנמוך ביותר אליו יכול האדם להוריד את כוח דיבורו. קללת השם משחיתה את נפש האדם באופן העמוק ביותר.

מכל מקום, לפי ההסבר שהצענו מובנת הייחודיות שיש דווקא באיסור של המגדף, ומובנת הכפירה שטומן בחובו האיסור. עיצוב הנפש מכון כלפי בניין קשר נכון בין האדם לא-להיו, עיצוב לא נכון של הקשר בין האדם לא-להים מוביל אותנו למגרשי הכפירה.

בכיוון דומה הלך הרש"ר הירש (בראשית ב, טז) בפירושו על התורה. גם הרש"ר הירש הבין שהאיסור עוסק בכינון תודעה דתית נכונה בין האדם למקום:

"ה' - זו ברכת השם": האדם נצטוו בשם הויה; ה' בחסדו מחנך את האדם לקראת הישע המוסרי, - וכך מתגלה היחס המיוחד בין ה' לבין האדם. אולם, כל תודעת החובה של האדם תלויה בתודעת היחס הזה - ובשמירת קדושתו בטהרה. אמור מעתה: האדם נצטוו ונודעה לו חובתו - על יסוד משמעות שם הויה; ובאותה שעה גם נצטווה על קדושתו, ונאסרה לו ברכת השם.

האדם חייב לשמור על קדושת וטהרת היחס לקב"ה. כל חובתו הדתית והמוסרית של האדם בעולם תלויה בכינון היחס הזה. פגיעה בשלמות מערכת היחסים בין האדם לקב"ה תגרור תוצאות הרסניות והרות גורל. אדם המקלל את הקב"ה בונה יחס שלילי כלפי הקב"ה, ובכך מציב מחיצות ומסכים בינו לבין קונו.

לפי ההסבר הזה גם מובן השימוש בשם הוי"ה. שם זה מבטא בצורה העמוקה ביותר את ייחודיות שמו של הקב"ה, הוא כביכול "אישיותו", וכפי שכתב הרש"ר הירש במקום אחר (ויקרא כד, כא): "ברכת השם - הפשע כלפי אישיות ה' - היא הפתיחה לפשעים כלפי אישיות האדם". הניתוק מ"אישיות ה' " מהווה מדרון חלקלק לאישיות פגומה מבחינה דתית ומוסרית.

על פי ההסבר הזה ההווה אמינא שמעלה הגמרא שאזהרת האיסור נלמדת מהפסוק בדברים (ו, יג) "אֵת ה' אֱלֹהֶיךָ תִירָא" זוהרת באור אחר. היראה היא

היחס הנכון שאנו מצווים לבנות ביננו לבין א-להים, ולכן האפשרות ללמוד מהפסוק הזה מובנת היטב.

לסיכום, ניסנו לעמוד על טיב הקשר שבין הכפירה שבעבודה-זרה לכפירה שבגידוף. הצעתנו הייתה שהכפירה היא תפיסה שגויה, והן בגידוף והן בעבודה-זרה יש תפיסה שגויה היוצרת חיץ בין האדם לא-להיו. העלנו שתי אפשרויות להסבר החיץ שנוצר בגידוף – א. המקלל מנתק בין עולם הקדושה לעולם החול, הוא מקלל את הקב"ה שם בשם משום שלדעתו הקב"ה רחוק מהאדם עד לרמה כזו המבטלת את עצם הקשר. ב. המגדף מעצב קשר דתי פגום, קשר שלילי בין האדם למקום. עיצוב קשר כזה מעמיד מחיצות שהן כפירתו של האדם.



שגיא דלטורה, ישיבת ירוחם

מילי לא מימסרן לשליח

פתיחה

המשנה בגיטין¹ (דף כט, א) אומרת: "המביא גט בארץ ישראל וחלה הרי זה משלחו ביד אחר". שליח הגט שחלה בדרך יכול למנות שליח אחר שיחליף אותו בהולכת הגט. הלכה זו נלמדה במסכת קידושין (דף מא, א) מפסוק: "ושלחה מביתו - ושלח ושלחה, מלמד שהשליח עושה שליח". התורה מחדשת לנו ששליח יכול למנות שליח נוסף.

הגמרא (דף כט, א) מקשה על דין זה מהמשנה ברף סו: "אמר לשנים תנו גט לאשתי או לשלשה כתבו גט ותנו לאשתי הרי אלו יכתבו ויתנו - אינהו אין אבל שליח לא". כלומר, מהמשנה שם משמע שלשליח הגט אסור למנות שליח שיחליף אותו, אלא הוא חייב להביא את הגט בעצמו.

יש הבדל בין המקרים במשניות - במשנה הראשונה הבעל ציווה את השליח רק לתת את הגט המוכן לאישה. לעומת זאת, במשנה של 'אמר לשניים' הבעל ציווה על השליח גם לכתוב את הגט. הגמרא מציעה שתי אפשרויות להסביר את משמעות ההבדל. אביי אומר: "משום בזיון דבעל". כלומר, כאשר הבעל מצווה על השליח לכתוב את הגט, יהיה לו בזיון מכך שהשליח ימסור את הגט לאדם אחר (רש"י: "שעליו לכתוב את הגט ואינו רוצה שידעו בו רבים שאינו יודע לכתבו"). רבא אומר: "משום דמילי נינהו ומילי לא מימסרן לשליח". כתיבת הגט מוגדרת כ'מילי', ולכן אין היא נמסרת לשליח.

הגמרא מביאה נפק"מ בין שני התירוצים - שליח שמעביר מתנה. בשליח מתנה אין בזיון של הנותן מכך שהשליח ימסור לשליח אחר (רש"י: "שהרי אין עליו (=על הנותן המתנה) לכתבו"). אך גם בשליח מתנה קיימת הבעיה של 'מילי לא מימסרן לשליח'.

יש הבדל מהותי בין תירוצו של אביי לתירוצו של רבא. לפי אביי, באופן עקרוני שליח תמיד עושה שליח, מלבד במקומות שיש לשער שהמשלח מקפיד על כך. תירוצו של אביי אינו עקרוני אלא תלוי באומדנות ולכן לא נתעכב

1. הפניה סתמית לגמרות, ראשונים ואחרונים במאמר היא למסכת גיטין.

עליו. לעומת זאת, תירוצו של רבא הוא עקרוני - יש נושאים שבהם השליח לא יכול למנות שליח אחר במקומו.

הגמרא על המשנה של 'אמר לשניים' (דף סו, ב) מוסיפה נתון חשוב נוסף. הגמרא שם אומרת שר' יוסי הוא התנא שסובר ש'מילי לא מימסרן לשליח'. אך היא מציעה שגם ר' יוסי מודה ששליח יכול לעשות שליח במקרה שהבעל 'אומר אמרו' (באופן פשוט הכוונה היא שכאשר הבעל ציווה במפורש על השליח הראשון לעשות שליח נוסף - הדבר אפשרי). למסקנה הגמרא חוזרת בה ומסיקה שר' יוסי אומר שגם ב'אומר אמרו' השליח לא עושה שליח, אך שמואל חולק ואומר שב'אומר אמרו' מותר לשליח לעשות שליח.

במהלך המאמר נציע מספר אפשרויות המופיעות בראשונים ובאחרונים להסביר את המושג 'מילי', ונסה להציג את ההבדל העקרוני ביניהן. לאורך הדברים נבחן באילו מקרים נוספים (מלבד כתיבת גט) קיימת בעיה של מילי, בהתאם להבנות השונות. לאחר מכן נבחן את דין 'אומר אמרו', ונברר האם הוא מאיר לנו מחדש על דין 'מילי'.

פרק א - מילי לא מימסרן לשליח

מילי - מעשה לא גמור

המרדכי (פרק שישי סימן תכ) מסביר את דין 'מילי':

כל היכא שאין הדבר נגמר ע"פ השליח - חשיב מילי, ולא מימסר לשליח.

המרדכי מבין שההבדל העקרוני בין כתיבת הגט למסירתו הוא תוכן פעולת השליח, משום שגמר הפעולה הוא הגירושין, וכתיבת הגט היא רק מכשיר לעניין זה. אם פעולת השליח היא הפעולה הסופית (נתינת הגט) הוא יכול למנות שליח נוסף. אך אם פעולתו של השליח אינה הפעולה הסופית (כתיבת הגט) הוא אינו יכול למנות שליח נוסף.

בהתאם לסברה זו, ממשיך ואומר המרדכי שגם בשליחות של האישה לקבלת הגט לא תהיה בעיה של מילי, כיוון שזוהי שליחות לפעולה שהיא גמר דבר. רוב הראשונים חולקים על המרדכי בנושא זה וסוברים שגם בשליחות קבלה יש בעיה של מילי. בהמשך נבאר את הסברה שעומדת בבסיס הבנת רוב הראשונים. ניתן להציע שתי אפשרויות להבין את סברת המרדכי.

סמכות השליח

ניתן להסביר שדבריו של המרדכי תלויים בחקירה היסודית בדין שליחות: האם השליח הוא כגופו של המשלח ממש או שאינו אלא עושה פעולה שבסופו של דבר מתייחסת עבור המשלח.

עפ"י המרדכי שני סוגי השליחויות קיימים, והדבר תלוי בסוג השליחות שאליה נשלח השליח: ככל שהפעולה יותר סופית היא חשובה יותר, כיוון שהיא גומרת את המעשה, וממילא לשליח ניתנים יותר כוח וסמכות. ככל שלשליח יש יותר סמכות אפשר לומר שהוא כגופו של המשלח ממש, וממילא הוא יכול למנות בעצמו שליח נוסף. אך כאשר הבעל נתן לשליח פעולות צדדיות וחלקיות במעשה, יש לשליח פחות סמכות, הוא אינו במקום המשלח, וממילא הוא לא יכול לפעול פעולות על דעת עצמו, כגון מינוי שליח נוסף, אלא רק לבצע את הפעולה הספציפית שאליה נשלח.

עפ"י הסבר זה אומר המרדכי ששליח לגרש אישה הוא שליח בעל סמכות גדולה ולכן יכול למנות שליח נוסף. כמו כן, גם שליח של האישה לקבל את גיטה מיד בעלה הוא שליח שנחשב לבעל סמכות ולכן גם הוא יכול למנות שליח נוסף. לעומת זאת, שליח לכתיבת הגט הוא שליח שעושה תפקיד יותר שולי, שאינו 'גמר דבר', ולכן אינו יכול למנות שליח נוסף.

פעולה קלה להעברה

אפשרות נוספת היא שבאמת אין הבדל בין שני השליחים כלל. ההבדל היחיד נעוץ בפעולה שהם קיבלו. היסוד שעומד מאחורי הדברים הוא שיותר קל להעביר 'חבילה סגורה', מאשר להתעסק עם תוכן החבילה. כאשר השליח מקבל גט מוכן ליד, וכל מה שנותר לו זה רק להעביר אותו לאישה, יותר 'קל' להעביר את הפעולה הזו לשליח אחר. הפעולה איננה פעולה 'מסובכת', שדורשת סמכות או כוח של השליח, אלא היא רק פעולה טכנית של העברה. לעומת זאת, כתיבת הגט היא שלב יותר מורכב בשלבי הגירושין, ולכן יותר קשה להעביר אותה הלאה. כמו כן, גם שליח קבלה יכול למנות שליח נוסף כיוון שהוא לא צריך להעביר פעולה מסובכת.

היתרון בהסבר זה הוא שעל פיו נוכל להבין גם את המרדכי בקידושין (פרק שני סימן תקד). המרדכי שם מביא את דברי הקדוש מרדוש שמחלק בין שליח גירושין לשליח קידושין. לדבריו, דווקא שליח להולכת גט יכול לעשות שליח נוסף, אך שליח לקידושין אינו יכול לעשות שליח נוסף משום שמילי לא מימסרן לשליח. ההבדל בין גירושין לקידושין, עפ"י הקדוש מרדוש, הוא שגירושין אינם תלויים בדעת האישה, אך קידושין תלויים בדעת האישה. עפ"י ההסבר שלנו נוכל להבין מדוע קידושין שתלויים בדעת האישה הם מילי, ומדוע שליח לקידושין דומה יותר במובן הזה לשליח לכתיבת גט מאשר לשליח להולכת גט. כיוון שפעולת הקידושין אינה גמורה עד להסכמת האישה, לשליח להולכת כסף קידושין יש תפקיד מורכב יותר בקידושין, ולכן הוא לא יכול להעביר אותו. לעומת זאת, שליח להולכת גט מקבל את תפקידו לאחר שכבר נגמרו הפעולות המורכבות של הגירושין ולכן יותר פשוט עבורו למנות שליח.

נפקא מינא בין השיטות

נוכל להצביע על שני הבדלים בין שתי ההבנות שהצענו במדרכי:

ההבדל הראשון הוא האם הבעיה במילי תלויה בשליח או בשליחות. לפי ההצעה הראשונה הבעיה במילי היא בשליח - אין בכוח השליח למנות שליח נוסף כאשר הוא לא בעל סמכות 'כגופו של המשלח'. לפי ההצעה השנייה, הבעיה היא בסוג מסוים של פעולות שבהן לא ניתן להעביר את השליחות.

ייתכן שקיימת נפק"מ בין שתי אפשרויות אלו: אם הבעיה היא בשליח, יכול להיות שיהיה ניתן לפתור את הבעיה הזו אם בי"ד יהיו אלו שימנו את השליחות, כיוון שכוחם רב יותר מאשר כוחו של שליח רגיל. אך אם הבעיה היא בשליחות לא יהיה הבדל בין בי"ד לבין שליח רגיל².

ההבדל השני הוא בהבנת פעולת מסירת הגט לאישה. התפיסה בשתי ההצעות היא בעצם הפוכה - לפי ההצעה הראשונה פעולה מסירת הגט שהיא גמר דבר היא פעולה יותר משמעותית ולכן היא מקנה לשליח יותר סמכות והופכת אותו כשווה למגרש ממש, וממילא הוא יכול לעשות שליח נוסף. אך לפי ההצעה השנייה פעולת המסירה של הגט היא דווקא פעולה פחות משמעותית וטכנית בלבד, כיוון שהגט כבר כתוב, ולכן יותר קל להעביר אותה לשליח נוסף.

מילי - אופן המסירה

רש"י (כט, א ד"ה 'דבא') כותב:

שלא מסר להם אלא דברים, ואין בדברים כח להיות חוזרים ונמסרים לאחר. אבל גט, דאית ביה מששא, חוזר ונמסר.

רש"י מבין שההבדל בין הציווי לכתוב את הגט לבין הציווי לשלוח גט לאישה הוא בשאלה מה השליח קיבל בידו. שליח שנצטוו לכתוב גט בלבד לא קיבל בידו כלום ולכן אין בכוחו להעביר את הציווי הלאה. לעומת זאת, שליח להולכת הגט קיבל בידו את הגט, ולכן יש בידו משהו ממשי שהוא יכול להעביר לאדם אחר ולהפוך אותו לשליח.

2. הרב ליכטנשטיין בספרו (שיעורי הרא"ל על גיטין עמ' 395) מציע שזהו ההבדל בין שיטת ר' מאיר לשיטת ר' יוסי. ראינו שר' יוסי הוא הסובר שמילי לא מימסרן לשליח. לשיטתו אפילו בית דין אינם יכולים להעביר מילי. אך יש שיטות שאומרות שגם בר הפלוגתא של ר' יוסי, ר' מאיר, מורה שמילי לא מימסרן לשליח כאשר מדובר על שליח רגיל. אלא שהוא חולק על ר"י ואומר שבי"ד כן יכולים להעביר מילי. הרב ליכטנשטיין מציע שהיסוד למחלוקתם הוא בדיוק הנפק"מ שהצענו.

לעומת המרדכי, רש"י לא שם את הדגש על תוכן פעולת השליח, אלא על אופן המסירה לשליח. לפי המרדכי השאלה המרכזית היא מהו תוכן השליחות שהשליח קיבל לידיו. לפי רש"י השאלה המרכזית היא מה נמסר לידיו של השליח – האם יש בידו גט או שהוא יוצא לשליחות בלא שום דבר ביד, עם 'מילים' בלבד.

סברתו של רש"י אינה מובנת. מדוע גט בידיו של השליח מקנה לו אפשרות להעביר את השליחות הלאה, אך אם הוא נשלח לעשות פעולה ללא גט בידיו אין הוא יכול להעביר את השליחות הלאה? הרי כל שליחות רגילה נעשית בעזרת מילים בלבד, ואין שום כלל בשליחות שצריך להביא לשליח משהו ממשי ביד ע"מ למנות אותו לשליח!

סמכות או זיקה

אפשר להציע שגם רש"י הבין שהשאלה המרכזית היא שאלת סמכותו של השליח. אם לשליח יש משהו ממשי ביד, יש לו יותר כוח וסמכות, ולכן הוא יכול לעשות יותר פעולות וביניהן גם להעביר את השליחות לשליח נוסף. לפי אפשרות זו, סברת רש"י דומה להבנתנו הראשונה במרדכי.

הרב בלומנצויג בשיעוריו הציע אפשרות נוספת בדעת רש"י. אפשר להסביר שלפי רש"י הבעיה במילי היא באפשרות ליצור זיקה בין השליח השני למשלח. השליח השני צריך להיות בא כוחו של המשלח, ולכן הוא צריך שתהיה לו זיקה כלשהי למשלח³. אם הדיבור של המשלח הוא שיצר זיקה בין המשלח לשליח הראשון, אין לשליח הראשון יכולת ליצור זיקה בין שליח חדש למשלח, כיון שהוא אינו יכול להחליף בדיבורו את המשלח. לעומת זאת, אם הגט של המשלח הוא שיצר את הזיקה בין המשלח לשליח הראשון, אז העברת הגט לידי שליח נוסף תיצור את אותה הזיקה בין המשלח לשליח השני. דיבור זהו דבר אישי שלא ניתן להעברה. לעומת זאת חפצים, כמו גט מוכן, ניתנים להעברה.

עפ"י סברה זו ניתן להבין גם את שיטת התוספות רי"ד בקידושין (דף מא, ד"ה 'אשכח בגירושין'):

ואפילו אם מסר לו שום חפץ, לא דמי לגט. שהגט הוא דבר המגרש, שאם נאבד הגט אין כח לשליח לגרשה. אבל חפץ הקידושין שמסר לו, אם נאבד יכול לקרשה לו משלו. נמצא שעיקר השליחות מילי הוי, והלכך לא מימסרן לשליח.

3. הסבר זה ברש"י תלוי בשאלה היסודית בדיון שליח עושה שליח. האם השליח השני הוא בא כוחו של המשלח או של השליח הראשון. לפי הסבר זה השליח השני הוא בא כוח של המשלח ולא של השליח הראשון, ולכן נדרש ליצור זיקה ביניהם.

התוס' רי"ד סובר שהדין של 'שליח עושה שליח' קיים רק בשליחות לגירושין, אבל שליח לקידושין אינו יכול לעשות שליח, משום ששליחות לקידושין נחשבת מילי. לפי התוס' רי"ד, שונה שליח לקידושין משליח לגירושין, כיוון שאם כסף הקידושין אבד הוא יכול להביא לאישה כסף אחר במקומו, לעומת שליח גירושין, שאם איבד גט אינו יכול לכתוב גט אחר במקומו. לדעת התוס' רי"ד, הבדל זה מצביע על פער מהותי בין שתי השליחויות.

אם התוס' רי"ד מבין שהבעיה במילי היא סמכות השליח, אז סברתו אינה מובנת. הרי שליח שיש בידו להחליף את כסף הקידושין ולתת בעצמו כסף משלו הוא שליח יותר עצמאי ובעל סמכות מאשר שליח שמחוייב להשתמש בכלים שנתן לו המשלח. ממילא, היינו אומרים שדווקא לשליח הקידושין תהיה היכולת למנות שליח נוסף.

הגרי"ד⁴ הציע שהתוס' רי"ד מחלק בין שטר לכסף. לשטר יש מעמד עצמאי שהופך את מחזיקו לבעל הסמכות. וכיוון שלשליח גירושין יש שטר בידו הוא יכול למנות שליח נוסף. לעומת זאת, שליח שיש בידו רק כסף קידושין, אין בסמכותו למנות שליח נוסף. לפי הסבר זה שליח לקידושין בשטר יוכל למנות שליח נוסף, כמו שליח גירושין, אע"פ שהתוס' רי"ד לא כותב זאת בדבריו. הסבר זה מיישב את התוס' רי"ד אך לא משתמע בפשט דבריו, כיוון שהתוס' רי"ד לא מדגיש את הפער בין שטר לכסף, אלא מדגיש את העובדה שבסמכותו של השליח להחליף את הכסף.

לפי הסברה שהבאנו ברש"י, ניתן להציע הסבר פשוט יותר לדברי התוס' רי"ד. גם התוס' רי"ד הבין שהשאלה המרכזית היא האם ניתן ליצור זיקה בין השליח השני למשלח. לפי זה, אומר התוס' רי"ד שדווקא כאשר השליח הוא עצמאי, וכסף הקידושין שניתן לו מהבעל אינו הכרחי לצורך מעשה השליחות, לא ניתן ליצור בעזרתו זיקה בין השליח השני למשלח. לעומת זאת, גט הוא הכלי של הבעל שהכרחי למעשה הגירושין, ולכן הוא משמר קשר למשלח, ובעזרתו ניתן ליצור זיקה בין השליח השני למשלח.

מילי - נושאים שבהם אין דין שליחות

ניתן להציע כיוון אחר להסביר מדוע שליח לכתיבת גט לא יכול למנות שליח נוסף. כתבו התוספות (דף כב, ב ד"ה ז"הא):

וי"ל דלא בעינן שליחות בכתיבה, דוכתב לאו אבעל קאי אלא אסופר. והא דאמרינן לקמן (דף עא:) 'צריך שיאמר לסופר כתוב ולעדים חתומו' - לאו משום שליחות, אלא משום דכשלא צוה הבעל לא חשיב לשמה אלא חשיב סתמא, ופסול, דאשה לאו לגירושין קיימא.

4. מובא בשיעורי הרב ליכטנשטיין על גיטין (עמ' 313).

הגמרא (דף כב, ב) אומרת שקטן יכול לכתוב גט אע"פ שאין לו דעת, כיוון שגדול עומד על גביו. מקשים התוספות - הרי קטן הוא לא בן שליחות, וכיצד הוא יכול לפעול בשליחותו של הבעל? מתרצים התוספות שכתובת גט אינה דורשת שליחות. שואלים על כך התוספות - אם כך מדוע הגמרא אומרת שהבעל צריך לצוות את הסופר לכתוב את הגט לאשתו? ומסבירים, שהבעל צריך לצוות את הסופר לכתוב רק משום דין 'לשמה' - משום שהסופר צריך לכתוב את הגט בשם הבעל לאישה, ואין זה דין בדיני שליחות.

עפ"י דברי התוספות ניתן להבין מדוע שליח לכתובת גט אינו יכול למנות שליח נוסף. כל הדין של שליח עושה שליח נאמר רק בדיני שליחות, אך אדם שכותב גט עבור הבעל אינו פועל מדיני שליחות! ולכן סופר הגט אינו חלק מדיני שליח עושה שליח, והוא אינו יכול להעביר את הציווי לכתוב גט משום שהבעל צריך לצוות על הסופר במפורש משום דין לשמה.

חשוב לציין שלפי האפשרות הזו, אם הבעל ציווה על השליחים 'כתבו ותנו גט לאשתי', והם אכן כתבו את הגט, אמנם הכתיבה לא היתה מדיני שליחות, אך השלב השני של נתינת הגט לאישה הוא וודאי מדיני שליחות, אחרת הגירושין לא היו חלים. לכן לאחר הכתיבה, את פעולת נתינת הגט הם יוכלו להעביר הלאה.⁵

לפי אפשרות זו, לעולם שליח יכול לעשות שליח. רק במקרים שבהם השליח אינו מוגדר כלל כשליח הוא לא יכול להעביר את השליחות הלאה. ולכן שליח קידושין ושליח של האישה לקבלת הגט יכולים למנות שליח נוסף.

סיכום ביניים

למדנו מפסוק ששליח עושה שליח, ולכן שליח לגירושין יכול למנות שליח נוסף. מאותה סיבה היה ניתן לומר שגם שליח לכתובת גט יכול למנות שליח נוסף, אלא שהגמרא אומרת ששליח לכתובת גט אינו יכול למנות שליח נוסף משום ששליחות זו היא 'מילי', ו'מילי' לא מימסרן לשליח. הצענו מספר אפשרויות להסביר את משמעות המושג 'מילי'. האפשרות הראשונה אומרת שהמושג 'מילי' מכוון לפעולות שלא ניתנות להעברה לשליח נוסף. האפשרות השנייה אומרת ש'מילי' אלו שליחות שבהן לא נמסר דבר ממשי ביד השליח. האפשרות השלישית היא ש'מילי' אלו פעולות שאין בהן דין שליחות. כמו כן, ראינו שישנם סוגי שליחים נוספים שאינם יכולים להעביר את השליחות הלאה, בהתאם להסברים השונים בדין 'מילי'.

5. קצות החושן (סימן רמד ס"ק ג) מביא ספק של הגט פשוט בשאלה זו.

פרק ב' - אומר אמרו

הגמרא (ברך טו, ב) פוסקת למסקנה שר' יוסי פוסל גם באומר אמרו. כלומר, גם אם הבעל ציווה במפורש על השליח הראשון למנות שליח אחר, אין לו את הסמכות לכך. אמנם שמואל, שמסכים עם ר' יוסי על כך שמילי לא מימסרן לשליח, חולק על דין זה וסובר שבאומר אמרו מותר למנות שליח נוסף. לדעתו, אם הבעל אמר במפורש לשליח למנות שליח אחר מותר לשליח למנות שליח נוסף כדברי הבעל.

מהו היסוד העומד בבסיס דין 'אומר אמרו'? האם הוא קשור בהכרח לדין 'מילי'? נבחן כיצד הסבירו הראשונים והאחרונים את דין 'אומר אמרו'.

הרמב"ן - דין לשמה

הרמב"ן שואל על שיטת ר' יוסי - מדוע לא ניתן למנות שליח ב'אומר אמרו' לפלוני ופלוני? מובן למה לפסול כאשר הבעל אומר לשליח למנות שליח נוסף מדעתו - זאת בעיה של מילי, שליח לא יכול למנות שליח נוסף מדעתו. אך מדוע צריך לפסול גם ב'אומר אמרו' לפלוני ופלוני? הבעל ממנה שליח אחר, והשליח הראשון רק נשלח להודיע לו על מינוי הבעל. היכן מצינו שיש בעיה למנות שליח שלא בפניו?

מתרץ הרמב"ן:

ואיכא למימר שאני גט דכיון דבעינן לשמה, ובעינן נמי וכתב הבעל, אין הסופר והעדים עומדים במקום הבעל אלא כששמעו הם מפיו.

הרמב"ן מסביר שדין אומר אמרו כלל לא קשור לדיני מילי⁶. הבעיה באומר אמרו היא בעיה ספציפית בגיטין. כיוון שבגט יש דין של 'לשמה', וגם צריך שהבעל יכתוב את הגט בעצמו, לכן יש בעיה למנות שליח שלא בפניו, אלא צריך לקבל ציווי מפורש מהבעל. עפ"י הרמב"ן בעיה זו היא בעיה רק בגיטין, ולכן בשאר השליחיות אין בעיה של אומר אמרו לפלוני ופלוני. ומה שהגמרא אומרת שמתנה הרי היא כגט, כמו שהבאנו למעלה, זה רק לעניין מילי ולא לעניין אומר אמרו.

הרא"ה - דין מילי

הרא"ה (מובא בר"ן על הרי"ף שם) חולק על הרמב"ן ואומר שדין אומר אמרו קיים רק באומר אמרו מדעתכם - כשהמשלח אומר לשליח למנות שליח נוסף

6. אמנם הסבר זה של הרמב"ן כן דומה להסבר שלנו במילי עפ"י התוס', שהרי סוף סוף, הן הרמב"ן והן לתוס' הצורך בציווי ישיר מהבעל נדרש בשביל דין לשמה. אך הרמב"ן עצמו בכל אופן, מסביר את דין מילי בצורה שונה, ולכן הוא כותב שדין אומר אמרו לא קשור לדין מילי.

מילי לא מימסרן לשליח | 41

מדעתו. אך באומר אמרו לפלוני ופלוני, יכול השליח להעביר את השליחות לאותם אנשים שמינה הבעל. משום 'מילי' אין בעיה כי המשלח פשוט ממנה את השליח השני בעצמו שלא בפניו, כפי שכותב הרמב"ן בעצמו. לדעת הרא"ה גם אין בעיית לשמה במקרה כזה, כיוון שהשליח השני כותב לשם הבעל, וגם אם הבעל לא ציווה עליו בפניו, הוא יכול לכתוב לשמו.

הבנה חדשה במילי - בעיה גם בשליח ראשון

ראינו שהרמב"ן הקשה מדוע שתהיה בעיה של מינוי שליח שלא בפניו. אך יש שאלה יותר בסיסית שצריך לשאול על דין אומר אמרו: אם הבעל מינה את השליח, וציווה אותו למנות שליח נוסף, אז מה הבעיה שהוא ימנה שליח? עצם השליחות שלו היא למנות שליח נוסף, וכאשר הוא ממנה שליח הוא מבצע את מטרת השליחות שלו, אפילו אם הוא בוחר את השליח מדעתו!

אם כן, צריך להבין שיש פה בעיה מהותית. יש פעולות, כגון עשיית שליח נוסף, שלא ניתן להעביר לשליח. לפי הבנה זו משתנה כל ההבנה שלנו בדין 'מילי' - דין 'מילי' הוא לא הגבלה של דיני שליח עושה שליח, אלא הגבלה של דיני השליחות - יש פעולות שלא ניתן לעשות להם שליח.

אכן, כך מסביר ר' עקיבא איגר (לב, א ד"ה 'ולכאורה') את מאן דאמר אומר אמרו פסול:

אבל מאן דסבירא ליה אומר אמרו פסול, סבירא ליה דחד שליחות גם כן אינו נתפס במילי, ואין כח לעשות שליח על מילי בעלמא.

מסביר רעק"א שמאן דאמר אומר אמרו מותר אכן מבין את הדין של מילי לא מימסרן לשליח כמו שהבנו אותו עד עכשיו - כסיוג בדיני שליח עושה שליח. אבל מ"ד אומר אמרו פסול סובר שדין 'מילי' הוא יותר כללי, והוא סיוג בדיני שליחות בכלל - א"א למנות שליח לענייני מילי.

רעק"א מביא סיוע לדבריו מדברי הר"ן בפסחים ומתשובת המהרי"ט (ח"א סימן קכ"ז). הר"ן כותב שאדם לא יכול לשלוח שליח להפקיר נכסיו. אמנם הר"ן לא כותב במפורש שהבעיה היא משום מילי, אך המהרי"ט כותב במפורש שאי אפשר להקדיש ע"י שליח משום שמילי לא מימסרן לשליח.

דברי המהרי"ט תמוהים כיוון שלכאורה דין מילי לא מימסרן לשליח עוסק רק בדיני שליח עושה שליח ולא בדיני שליחות, ואכן הרבה אחרונים תמהים על דבריו. אך לפי הסברו של רעק"א מובנים דברי המהרי"ט - בעיית מילי (למ"ד אומר אמרו פסול) היא בעיה גם בשליח הראשון ולא רק בשליח עושה שליח. מוסיף רעק"א שלפי זה צריך לומר שהמהרי"ט פוסק שאומר אמרו פסול, ולכן כך הוא מבין את דין מילי.

יתכן שגם לפני שמגיעים לדין אומר אמרו יש סברה לומר שדין מילי שייך גם בשליח ראשון. יכול להיות שבאופן כללי בדין שליח עושה שליח, יש אומדנא כללית שאדם רוצה שהשליח שלו ימנה שליח נוסף במקרה שהוא לא יכול לסיים את השליחות בעצמו (מלבד אולי מקרים מסוימים, למשל במקומות שיש לו ביזיון מכך, כמו שאומר אביי). כלומר, בדרך כלל המשלח שולח את השליח על דעת זה שהוא ידאג שהשליחות תתקיים, ולא דווקא שהוא יקיים אותה בעצמו. ואז חוזרת השאלה ששאלנו על דין אומר אמרו - מדוע למרות שיש אומדנא שחלק משליחותו היא לדאוג שהשליחות תתממש, ואפילו למנות שליח נוסף, בכל זאת הוא לא יכול למנות שליח נוסף? אלא שכנראה, כמו שכתב רעק"א, יש מקרים שהמשלח לא יכול להפקיד ביד השליח שלו את היכולת למנות שליח נוסף.

בעצם זאת בדיוק המחלוקת בין אביי לרבא שהבאנו לעיל. אביי מסביר שהבעיה היא רק בקפידא של המשלח. אין בעיה מהותית, אלא השאלה היא רק מהי כוונת המשלח. אך רבא סובר שגם אם המשלח התכוון שהשליח ימנה שליח נוסף, הוא לא יכול לעשות זאת משום מילי.

נחזור לדבריו של רעק"א - אע"פ שרעק"א נסמך על דברי המהרי"ט, דבריו מחודשים ודורשים הבנה. השאלה המרכזית שנשאלת על רעק"א היא מה היחס בין דין 'מילי' לבין דין אומר אמרו. ננסה לבאר את הדברים.

אם דין מילי יוצר בעיה גם בשליח ראשון ולא רק בשליח שני, וראינו שכתובת גט נחשבת כמילי, אז איך ניתן למנות שליח לכתובת גט? כמו כן, רוב הראשונים סוברים ששליח קבלה של האשה נחשב כמילי (בשונה מהמרדכי שהבאנו לעיל), ולכן שליח קבלה לא יכול למנות שליח נוסף. לפי חידושו של רעק"א כיצד בכלל ניתן למנות שליח קבלה? הרי שליח קבלה נחשב כמילי!

לכן, צריך להסביר שרעק"א לא סובר שכתובת גט נחשבת כמילי, אלא כתיבת גט נחשבת מעשה. ולכן אפשר לשלוח שליח לכתובת גט. כמו כן, גם קבלת הגט נחשבת כמעשה ולא כמילי, ולכן אפשר לשלוח שליח קבלה. ולמרות שאפשר לשלוח שליח לכתובת גט בכל זאת שליח לכתובת גט לא יכול לעשות שליח נוסף משום מילי. כמו כן, גם שליח לקבלה לא יכול לעשות שליח משום מילי.

כעת עולה השאלה המרכזית על חידושו של רעק"א - מה היחס בין הדין של מילי בשליח שני, שאוסר על שליח לכתובת גט למנות שליח נוסף אע"פ שכתובת גט נחשבת מעשה, לבין הדין של מילי בשליח ראשון, שלא מאפשר כלל למנות שליחות לענייני מילי, כגון מינוי שליח, אומר אמרו? האם אלו שני דינים שונים שרק במקרה נמצאים תחת אותו שם?!

האמרי משה⁷ הציע הסבר לדברי רעק"א. מסביר האמרי משה שבאמת דין 'מילי' הוא אחד - על ידי דיבור בלא מעשה לא חל דין שליח. ובאמת כתיבת גט ושליח קבלה נחשבים כמעשה, ולכן אפשר לעשות שליח לנושאים אלו. ובכל זאת כל עוד השליח לא כתב את הגט, לא חלה עליו תורת שליחות, כיוון שעדיין אין פה מעשה, ולכן הוא אינו יכול למנות שליח נוסף. אבל ברגע קיום השליחות, כשהוא עושה מעשה, חלה עליו תורת שליחות. כלומר יש פה שליחות שבתחילתה היא מילי, ולכן אין הוא יכול למנות שליח נוסף, ובסופה היא מעשה ולכן אין בעיה בשליח הראשון. ולכן אפי' אומר אמרו פסול - כיוון שעד שהשליח לא מקיים את השליחות של כתיבת הגט לא חלה עליו תורת שליח, וגם מה שהבעל מצווה אותו במפורש למנות שליח אחר אין זה נחשב שליחות כיוון שאין בזה מעשה. לעומת זאת, בשליח הולכה למשל, השליחות החלה כבר מרגע מסירת הגט ליד השליח, כיוון שיש פה מעשה, שהוא מסירת הגט ליד השליח. לכן כבר מהרגע הראשון השליח יכול למנות שליח נוסף.

נראה שהאמרי משה שילב בין האפשרויות שהבאנו בדין מילי. באמת דין מילי עוסק במקרים שבהם השליחות לא חלה, כמו שהסברנו לעיל בנוגע לכתיבת גט - במקרים כאלו השליח וודאי לא יכול למנות שליח נוסף. אך לאחר שהשליחות חלה אין בעיה למנות שליח. השאלה מתי השליחות מתחילה ברגע המינוי ומתי היא מתחילה ברגע ביצוע השליחות, תלויה במחלוקת הראשונים של המרדכי ורש"י בהבנת דין 'מילי' - האם כל עוד השליחות היא לפעולה של גמר דבר היא מתחילה מיד ברגע המינוי, או שרק אם השליח מקבל משהו בידו השליחות מתחילה ברגע המינוי.

סיכום

התורה מלמדת אותנו ששליח עושה שליח, ולכן שליח הגט יכול למנות שליח אחר במקומו. אך המשנה אומרת ששליח לכתיבת גט לא יכול למנות שליח נוסף, ומסביר רבא שהטעם לכך הוא ש'מילי' לא מימסרן לשליח. באופן פשוט רבא מסייג את דין שליח עושה שליח, ואומר שבמקרים של 'מילי' שליח לא יכול לעשות שליח. הבאנו מספר הסברים לדין 'מילי'. רש"י מסביר שהשאלה היא מה נמסר לידיו של השליח, והמרדכי מסביר שהשאלה היא מהו תוכן פעולתו של השליח. הצענו הצעה נוספת בנוגע לכתיבת גט - שבכתיבת גט אין דין שליחות כלל ולכן לא שייך שהשליח יוכל למנות שליח.

בחלק השני הבאנו את דין 'אומר אמרו', וראינו שדין זה מאיר לנו שלפחות חלק מדין 'מילי' הוא סיוג בדיני שליחות ולא בדיני שליח עושה שליח. שאלנו

7. סימן יח סעיף ד, וכן הסביר גם הקהילות יעקב סימן כד.

מה היחס בין דין מילי לדין אומר אמרו, והבאנו את הסבר האמרי משה, שאומר שהשאלה היא מתי השליחות החלה. עד רגע התחלת השליחות אין השליח יכול למנות שליח נוסף, אך הוא בעצמו ייחשב שליח ברגע שיבצע את השליחות. אך במקרים שבהם כבר ברגע המינוי החלה השליחות, השליח יוכל למנות שליח נוסף, כמו שכותבת התורה.



צוריאל הורביץ, ישיבת עתניאל

לשון הרע במשנת הרמב"ם

התלמוד (בבא בתרא קסד, ב) אומר שאין אדם ניצול בכל יום מאבק לשון הרע. אלפי השנים שעברו מאז הקביעה הזו ועד ימינו מאששים את תוכנה: ההימנעות מדיבור בגנות חברו היא מהאתגרים המוסריים הקשים ביותר שמולם ניצב האדם המאמין. ההתמודדות עם האיסור נוכחת במישורי החיים השונים.

בעשרות מובאות מדברי חז"ל נזכרת אמירת לשון הרע כעבירה גרועה-שבגרועות, שפל ראשון במעלה. הרמב"ם מונה במשנה תורה (דעות, ז, א-ו) מספר מאמרי חז"ל בנושא, החריף שבהם הוא: "אמרו חכמים: על שלוש עבירות נפרעין מן האדם בעולם הזה, ואין לו חלק לעולם הבא - עבודה זרה, וגילוי עריות, ושפיכות דמים; ולשון הרע כנגד כולם". בספרות המוסר והמחשבה היהודית מצינו התייחסות נרחבת ללשון הרע. הנושא נדון בחובות הלכות ובמסילת ישרים, באורחות צדיקים ובשערי תשובה, בספרי המהר"ל מפרג וכתבי ה'פלא יועץ'.

בשנת 1873 ראה אור בוילנה בעילום שם הספר "חפץ חיים", הקובץ ההלכתי המסודר הראשון בענייני לשון הרע. לפניו, במשך למעלה מ-1,000 שנים של כתיבה הלכתית, לא נמצאה התייחסות מסודרת בשאלה מה מותר לספר על חברו ומה אסור, מהם גדרי האיסור לדבר לשון הרע, מהם היוצאים מן הכלל להלכה זו, ועוד.

לאור מעמדו המרכזי של האיסור לספר בגנות חברו בעולם הערכים היהודי המקובל, היעדרותו מהספרות ההלכתית הקלאסית אומרת דרשני. התייחסות ללשון הרע בספרי הרי"ף והרא"ש דלילה ביותר. בטור הנושא אינו נדון, והלכות בנושא חסרות בשולחן ערוך. האם לשון הרע הוא מידה מגונה, נטולת קטגוריות הלכתיות?

הראשון והיחיד שהתייחס לסוגיית לשון הרע בכלים הלכתיים לפני ה'חפץ חיים', היה הרמב"ם. דבריו בהלכות דעות אודות איסור לשון הרע נראים, במבט ראשוני ושטחי, כהכחה חד-משמעית לכך שלתפיסתו האיסור לספר לשון הרע הוא איסור הלכתי מובהק ונחרץ, כולל כמעט כל סוג ואופן של סיפור גנות על חברו. כך, יש המבקשים לתלות את האיסור - שהחפץ חיים הרחיב ופיתח באופן חסר-תקדים - כבר ברמב"ם. אולם עיון מעמיק יותר בהלכות

דעות, לצד השוואה בין התייחסותו של הרמב"ם לסוגיה בהלכות דעות לבין מקומות אחרים בספריו הנוגעים בשאלת לשון הרע, מלמד על תפיסה מורכבת יותר של לשון הרע אצל הרמב"ם. הטענה שכביכול ניתן ללמוד מן הרמב"ם את פרטי האיסור ההלכתי לספר לשון הרע היא חלקית ולא-מדויקת.

הלכות דעות

ההתייחסות הנרחבת ביותר בכתבי הרמב"ם לאיסור לשון הרע היא בהלכות דעות שבספר המדע (ד', א-ו). נביא את המובאות ההלכתיות המרכזיות שבדבריו ונדון בהן להלן:

א המרגל בחברו - עובר בלא תעשה, שנאמר "לא תלך רכיל בעמך", ואף על פי שאין לוקין על לאו זה, עון גדול הוא וגורם להרוג נפשות רבות מישראל; לכך נסמך לו, "לא תעמוד על דם ריך". צא ולמד, מה אירע לדואג האדומי.

ד ויש שם דברים שהן אבק לשון הרע... וכן המספר בטובת חברו בפני שונאיו - הרי זה אבק לשון הרע, שזה גורם להם שיספרו בגנותו; ועל עניין זה אמר שלמה, "מברך ריעהו, בקול גדול--בבוקר השכם: קללה, תיחשב לו" - שמתוך טובתו, בא לידי רעתו.

וכן המספר בלשון הרע דרך שחוק ודרך קלות ראש, כלומר שאינו מדבר בשנאה-הוא ששלמה אומר, "כמתלהלה, היורה זיקים--חיצים ומוות... ואמר, הלוא משחק אני". וכן המספר בלשון הרע דרך רמיות, והוא שיספר לתומו כאילו אינו יודע שדבר זה לשון הרע הוא, אלא כשממחין בו, אומר איני יודע שאלו מעשיו של פלוני או שזה לשון הרע.

ה אחד המספר בלשון הרע בפני חברו, או שלא בפניו; והמספר דברים שגורמין אם נשמעו איש מפי איש, להזיק חברו בגופו או בממונו, אפילו להצר לו או להפחידו - הרי זה לשון הרע. ואם נאמרו דברים אלו בפני שלושה, כבר נשמע הדבר ונודע, ואם סיפר הדבר אחד מן השלושה פעם אחרת, אין בו משום לשון הרע--והוא שלא יתכוון להעביר הקול, ולגלותו יותר.

דבריו של הרמב"ם חד משמעיים, וממבט ראשון נדמה כי אין מנוס מלהכריע כי הוא רואה בלשון הרע תחום הלכתי מובהק. אולם עיון נוסף בדברים מלמדנו שלא כך הדבר.

ראשית, יש לתת את הדעת לאופי הכתיבה של הרמב"ם, המשלב דברי אגדה ומוסר במסגרת ספריו ההלכתיים. אם כן, העובדה שדבר-מה כתוב בספר 'משנה תורה' עדיין לא מוכיחה שמדובר בפסק הלכה מחייב.

לשון הרע במשנת הרמב"ם | 47

משנה תורה לרמב"ם הוא אחד מספרי היסוד ההלכתיים. הוא נחשב חדשני בתחומו, ואין פוסק אחריו שמגבש דעה הלכתית מבלי לבחון קודם לכן את עמדת הרמב"ם בסוגיה. הוא השפיע רבות על כל ספרות ההלכה אחריו, ובכללה על השולחן ערוך. אולם מעבר לחשיבות ההלכתית העצומה שיש לספר משנה תורה של הרמב"ם, לכל אורכו משולבים גם קטעי אגדה ומוסר לא-הלכתיים. כל ספר מארבעה-עשר ספרי הי"ד החזקה נחתם בקטע אגדי, לרוב עם תכלית מוסרית. כך לדוגמה, כותב הרמב"ם בסוף ספר קניין (עבדים ט, יג):

ואין האכזריות והעזות מצויה אלא בגויים הערלים. אבל זרעו שלאברהם אבינו, והם ישראל, שהשפיע להם הקדוש ברוך הוא טובת התורה וציווים בחוקים ומשפטים צדיקים - רחמנים הם על הכול. וכן במידותיו שלהקדוש ברוך הוא שציוונו להידמות בהם, הוא אומר "ורחמיו על כל מעשיו" וכל המרחם - מרחמין עליו, שנאמר "ונתן לך רחמים וריחמך והרבך".

הקטע הזה, המשולב בספרו ה'הלכתי' של הרמב"ם, הוא לא-הלכתי בוודאי. הרמב"ם לא פוסק הלכה בעקבות האבחנה שלו אודות הגויים, ולא עוסק כרגע בהלכה המחייבת הידמות לקדוש ברוך הוא. הוא משלב דברי אגדה עם תכלית מוסרית, אך אין בדבריו כאן ציווי נורמטיבי.

דוגמה נוספת ניתן להביא מסוף ספר עבודה (ח, ה):

וכל הקרבנות כולן מכלל החוקים הן. לפיכך אמרו חכמים שאף על עבודת הקרבנות העולם עומד, שבעשיית החוקים והמשפטים זוכין הישרים לחיי העולם הבא. והקדימה תורה ציווייה על החוקים, שנאמר "ושמרתם את חוקותי ואת משפטיי, אשר יעשה אותם האדם וחי בהם" (ויקרא יח, ה).

אם כן, לא כל מה שכתב הרמב"ם בספרו משנה תורה הוא בהכרח הלכה, וקטעי מוסר ואגדה רבים מצאו את דרכם אל הספר. וכך כתב הרב יוחאי מקבילי בהקדמתו למהדורת "מפעל משנה תורה": "משנה תורה אינו רק חיבור הלכתי, 'לידע ביאור האסור והמוותר וכיוצא בהם משאר מצוות' (הלכות יסודי התורה ד, יג), אלא אף חיבור הכולל עניינים של השקפה". וכן כתב הרב פרופ' יצחק טברסקי: "הרמב"ם מתגלה ב'משנה תורה' בעת ובעונה אחת כפוסק הלכות וכפילוסוף".

יוצא מן הכלל במובן הזה הוא ספר המדע, הראשון מבין ארבעה-עשר ספרי משנה תורה, המשופע דברי אגדה לכל אורכו². החלק האגדי המובהק ביותר

1. מבוא למשנה תורה לרמב"ם, עמוד 267.

2. "ב"ספר המדע" שב"משנה תורה" שילב הרמב"ם חטיבות ופרקים המוקדשים לתפיסת האמונה המחייבת ולעיצוב המידות הנכונות. בנוסף לכך, הוא הוסיף גם בגופי ההלכות, לאורך החיבור, מספר רב של התבטאויות שאינן נענות להגדרה המצמצמת של הלכה העוסקת באסור ובמוותר, בטהור ובטמא, בחייב ובזכאי". משה הלברטל, "הרמב"ם: רבי משה בן מיימון", עמוד 225.

בספר המדע הוא 'הלכות דעות'. השם עלול להטעות - הקדמת לשון 'הלכות' לשמו של החלק הזה עלולה ללמד אותנו, בטעות, שמדובר בהלכה פסוקה, כמו דיני ברירה בשבת או שאלת נטילת ידיים על דבר שטיבולו במשקה. ולא היא: הקובץ 'הלכות דעות' רצוף וגדוש קטעי מוסר ואגדה שאינם הלכתיים. כך, למשל, קובץ הלכות דעות מכיל אמירות כגון: "ברית כרת להן מי שאמר והיה העולם, שכל זמן שהן צועקין מחמם - הן נעניין" (ו, י), "ומה היא תקנת חולי נפשות - ילכו אצל החכמים, שהם רופאי הנפשות, וירפאו חוליים בדעות, שמלמדין אותם עד שיחזירום לדרך הטובה" (ב, א), וגם: "אמרו חכמים הראשונים, כל הכועס, כאילו עובד עבודה זרה. ואמרו שכל הכועס - אם חכם הוא, חכמתו מסתלקת ממנו, ואם נביא הוא, נבואתו מסתלקת ממנו" (ב, ז). לא מן הנמנע לומר שרובו של קובץ הלכות דעות אינו עוסק בהלכה במובן הקלאסי של המילה, אלא בהנהגות טובות וישרות שידבק בהן האדם. אם כך, מעמדה ההלכתי של לשון הרע בתפיסת הרמב"ם מתערער נוכח הבחירה לשבץ את העיסוק בלשון הרע דווקא בקובץ הלכות דעות.

זאת ועוד, דבריו של הרמב"ם מנוסחים בחריפות יוצאת-דופן. "יש עוון גדול מזה עד מאוד והוא בכלל לאו זה, והוא לשון הרע; והוא המספר בגנות חברו, אף על פי שאמר אמת". כך, ללא הגבלה, התנייה או הסתייגות, מבלי לציין (כמעט) יוצאים מן הכלל או סיטואציות מורכבות יותר. האם באמת סבור הרמב"ם שאין שום היתר כלל לדבר אף מילה רעה על אדם בעולם, בשום סיטואציה אפשרית (למעט היתר בפני שלושה)? קשה להגיד כך. הרמב"ם פוסק בהלכות תלמוד תורה (ה, א) שבמקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב. 'אין חולקים כבוד' משמע - מפרסמים קלונו ברכים. האם יש כאן סתירה בדברי הרמב"ם? או למשל (דעות ו, ב) "ואם היו כל המדינות שהוא יודען ושומע שמועתן נוהגים בדרך לא טובה...". כיצד יודע אדם על מדינה ששמועתה לא טובה? ודאי קיבל לשון הרע! הרמב"ם מתייחס בחיוב לצורך של האדם לשמוע דברים, טובים ורעים, על מקום מגוריו העתידי. מכאן נראה שגם הרמב"ם סובר שיש מצבים שבהם האדם מחויב בשמיעת דברים רעים על אחרים. אם כך, מדוע האיסור של הרמב"ם לספר ולשמוע לשון הרע הוא גורף כל כך?

לצורך הבהרת הטיעון הבסיסי שנשטח מיד, יש להקדים הסבר בדבר ההבדל התהומי שבין הלכה ובין מוסר. הספרות היהודית מתחלקת לתחומים שונים. שניים מהם הם ספרות המוסר וספרות ההלכה. הבדלים רבים ביניהם. תוך שהוא מסתמך על עבודתו של רונאלד דוורקין, תיאורטיקן יהודי-אמריקני בן זמננו העוסק בפילוסופיה של המשפט, מבחין פרופ' בני בראון³ בין 'הלכה'

לבין 'מוסר', ובהתאמה, בין 'חוק' לבין 'עיקרון'. 'הלכה' היא מערכת שהחוק במרכזה, בעוד 'מוסר' היא מערכת שהעקרונות במרכזה. השפה של ספרות המוסר, שפת העקרונות, היא שפה חד-משמעית, אידאלית. בניגוד לכך, שפתה של מערכת החוק היא שפה אחרת, מורכבת יותר. מערכת חוקית תשקלל עקרונות רבים ותכריע לצד זה או אחר, תתחשב בעקרונות אחרים ובמאפיינים הייחודיים של הסיטואציה והזמן. אולם מערכת עקרונות היא לעולם חד-צדדית. עיקרון מסוים, לשם הדוגמה, הוא "אל לו לאדם להרוויח ממעשיו הלא-מוסריים". העיקרון הזה הוא החלטי, חד-משמעי. אולם אם נשאל האם אדם תמיד צריך להימנע מהנאה במקרה של רווח ממעשה שלילי שלו, התשובה תהיה שלילית. כך גם בנוגע ל"מה ששנוא עליך אל תעשה לחברך". עיקרון חד, חותך, לא מתפשר, מוחלט. האם הוא חל תמיד? ודאי שלא – יש פעמים שבהן על האדם לעשות לאחר את מה ששנוא עליו, כמו למשל בעת מלחמה או בהקשר חינוכי.

השפה של ספרות המוסר, שפת העקרונות, היא שפה חד משמעית, אידאלית. לעקרונות יש משקל – מהם ששוקלים הרבה (כמו העיקרון המגנה את הרצח או המשבח את טוב הלב), מהם ששוקלים פחות (כמו העיקרון "עניי עירך קודמים"). אם עיקרון אחד סותר עיקרון אחר בסיטואציה מסוימת, יתכן מאוד ששניהם נכונים. אדם יכול להחזיק בשני עקרונות סותרים. העקרונות מציבים יעד מוסרי. עיקרון יכול להיות כללי (כמו 'צדק' או 'חסד'), ויכול להיות ספציפי (כמו 'אכילה בפה פתוח אינה נימוסית'). בכל מקרה, עיקרון תמיד ינוסח בחדות ומבלי להתחשב בעקרונות אחרים.

שפתה של מערכת החוק היא שפה אחרת, מורכבת יותר. מערכת חוקית תשקלל עקרונות רבים ותכריע לצד זה או אחר. היא תתחשב במשקלם של העקרונות השונים ובמאפיינים הייחודיים של הסיטואציה והזמן. במובן הזה החוק הוא מעבר למשקל, ואי אפשר 'לשקלל' חוקים שונים. אם חוק מסוים סותר חוק אחר, אחד מהם נדחה לחלוטין. החוק הוא תמיד ספציפי, ומגמתו היא לעצב התנהגות מעשית.

גם הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל, במאמרו "Does Jewish Law Recognize an Ethic Independent of Halakhah?", מבדיל בין שני התחומים. את ספרות ההלכה הוא מגדיר כ'מוסר של חובה', בעוד ספרות המוסר היא 'מוסר של שאיפה'. 'מוסר של חובה' הוא המינימום הנדרש. 'מוסר של שאיפה' הוא יעד מרוחק שאליו נושאים עיניים. בתוך הקטגוריה של 'מוסר

Hafetz Hayim's Rulings on Libel and Gossip, בתוך: "דיני ישראל: שנתון למשפט עברי ולמשפחה בישראל", ינואר 2008.

Modern Jewish Ethics: Theory and Practice, ed. M. Fox (Columbus, 1975), 62-88.4

של שאיפה' כולל הרב ליכטנשטיין את המושגים 'לפנים משורת הדין', 'מידת חסידות' ודומיהן. גם החוקרים ישעיהו ויוסף דן עמדו על ההבדל הזה בין הלכה למוסר.⁵

החוק אמור להביא לידי ביטוי את העקרונות שעומדים מאחוריו. כל חוק הוא תוצאה של מפגש בין שני עקרונות או יותר, או בין העיקרון לבין הזמנים השונים או נסיבות החיים המתחלפות. אם כן, החוק מייצג את העדפתו של המחוקק במקרים של התנגשות בין עקרונות שונים. הוא גם יוצר קונקרטיזציה של השאיפות הרחוקות של העיקרון, ומנכיח אותן במציאות.

זהו הכיוון שבו צועדת ההלכה. חז"ל השתמשו בביטויים עקרוניים, כדוגמת 'דרכי שלום' או 'ועשית הישר והטוב', אולם הם לא נשארו ברמה העקרונית ולרוב דאגו לפסוק הלכה למעשה על בסיס העקרונות הללו. כך, לדוגמה, המצווה למוכר שדהו להציע אותה למכירה קודם כל לשכניה היא מצווה שנגזרת מהעיקרון שהוזכרו לעיל. ה'קלט' כולל את העקרונות הרלוונטיים (ועשית הישר והטוב, זכותו של בעל שדה לעשות בו ככל העולה על רוחו ועוד), וה'פלט' הוא המצווה להציע את השדה לשכן. המקרים הללו אינם מקרים שבהם ערך מופשט הופך לערך מוצק וברור, אלא מקרים המדגימים טרנספורמציה שעברו עקרונות שונים במסלול עד שהפכו להלכה למעשה.

ספרות המוסר שונה מספרות ההלכה באופייה. תפקידה להציב עקרונות מוסריים רמי-מעלה בפני הקורא, ולהלהיב אותו לחתור לכיוון מימוש העקרונות הללו. ספרות המוסר עוסקת בדרך האינסופית למימוש הערכים, בעוד ספרות ההלכה עוסקת בשורה התחתונה הבסיסית.

אולם לא תמיד החלוקה הזו דיכוטומית כל כך. כמו שציינו תשבי ודן, ספרות המוסר, כמו גם התנ"ך והאגדה, לא קיימה חלוקה יסודית ועקבית בין מצוות דתיות לבין אתיקה אישית וחברתית. רבים ממחברי ספרי המוסר התנגדו לראיית הספרות שלהם כלא-מחייבת. רבנו בחי הוא דוגמה טובה לכך, בבחירתו לקרוא לספרו "חובות הלבבות".

אולם גם כשהתייחסו לספריהם כאל ספרות מחייבת, בעלי המוסר לא חשבו שההנחיות שלהם מקיפות-כול. הם לא התייחסו לכתביהם כמו שמתייחסים להלכה, בצורה של הכול-או-כלום, אלא בצורה של עלייה בשלבים של סולם גבוה. כך למשל, גם אם אדם לא מגע לדרגה הגבוהה של אהבת השם, איש לא ידון אותו כחוטא.

5. מבחר ספרות המוסר בעריכת ישעיהו ויוסף דן, ירושלים 1971

לשון הרע במשנת הרמב"ם | 51

אחד מן ההוגים הגדולים שתּרמו לטשטוש ההבחנה בין הלכה ומוסר הוא הרמב"ם, כפי שמשקף בספרו משנה תורה. הרמב"ם קורא לפרקי הספר השונים בשם 'הלכה', גם כשמדובר בנושאים שאינם הלכה מקובלת, כמו הלכות דעות למשל. אולם בחירתו הסגנונית להביא את דברי המוסר שלו בחלק מובחן בשם 'הלכות דעות', כמו גם מנהגו להביא דברי אגדה ומוסר בסוף ספריו ולא במהלכם, מלמדים אותנו שגם הרמב"ם הבחין בין הלכה למוסר. מלבד הלכות ספורות במסגרת הלכות דעות (ז, א-ו), הזכיר הרמב"ם את המושג 'לשון הרע' גם בסוף הלכות טומאת צרעת (טהרה, טז). בהלכות טומאת צרעת מדבר הרמב"ם אך ורק בדברי אגדה, כדרכו בסוף ספריו. בשני הקטעים מתייחס הרמב"ם בצורה רחבה וחריגה לדברי אגדה וסיפורים מהתנ"ך, מעבר לכל פרופורציה בדיון הלכתי נורמטיבי. כמו כן הרמב"ם כמעט ונמנע מלסייג את דבריו ומלהציב גדרים לאמירות בתחום, כדרכו בשאר ההלכות. אין ברמב"ם הגדרות מתי מותר לדבר לשון הרע (למעט מקרה אפי תלתא), והרמב"ם בוודאי סבר שיש זמנים שבהם הדבר מותר. ללמדנו שגם הרמב"ם ראה את האיסור לדבר לשון הרע כאיסור ששייך לתחום המוסר, ולא לתחום ההלכה.

אם כן, הניסיון לראות את הלכות לשון הרע ברמב"ם כשוות בדרגת החומרה שלהן להלכות נורמטיביות אחרות בספר, כמו הלכות שבת או הלכות תפילין, נידון לכשלון. ודאי שהרמב"ם סבר שאסור לדבר לשון הרע: הדבר מצוין במפורש במניין המצוות שבראש הלכות דעות: "שלא להלוך רכיל". טענתי היא שהרמב"ם סובר שיש איסור כללי לדבר בגנות אדם אחר, אך אין הוא מציב גדרים ופרטים בנוגע לסיטואציות השונות בהן הדבר אסור או מותר.

הרעיון של איסור כללי איננו יוצא דופן בספרות ההלכה. מצוות רבות, הן מצוות עשה והן מצוות לא תעשה, מנוסחות כרעיון כללי מחייב, אך אין דיון בפרטיהן. ניתן למנות לדוגמה את מצוות אהבת השם, יראת השם ואהבת ישראל, כדוגמה למצוות דומות בתחום ה'עשה'. בתחום ה'לא תעשה' נמנה את האיסור לאהוב את המסית ולהונות בדברים כאיסורים מוחלטים שאין לגביהם דיון הלכתי מפורט אודות פרטי הדינים. כך גם בנוגע ללשון הרע: הרמב"ם סבור שאסור לדבר בגנות חברו, אך אין הגדרה הלכתית של פרטי הדינים של איסור זה.

על מנת להעמיק את ההוכחה לטענתנו, והיא שגם הרמב"ם ראה את לשון הרע כתחום מוסרי ולא כתחום בעל הגדרות הלכתיות חותכות, ניגש עתה למובאות מדבריו בהלכות תשובה ובפירוש המשניות שכתב.

הלכות תשובה

בפרק ד מהלכות תשובה מונה הרמב"ם "עשרים וארבעה דברים המעכבין את התשובה". הרעיון הזה מצוי בדברי הרי"ף על מסכת יומא (פה, ב), והפרשנים על הרי"ף לא מציינים מה מקורו (בתלמוד הוא לא מופיע). ההנחה היא שמדובר בברייתא לא-מוכרת שהרי"ף בחר לצטט. בדברי הרי"ף מובאים עשרים וארבעה הדברים ברצף אחד, בלי חלוקה לתתי-נושאים. הרמב"ם, לעומת זאת, מחדש מדעתו, ומחלק את אותם עשרים וארבעה דברים לחמש קטגוריות-משנה של דברים המעכבים את התשובה. ואלו הן:

(א) עוון גדול, והעושה אחד מארבעתן אין הקדוש ברוך הוא מספיק בידו לעשות תשובה לפי גודל חטאו.

(ב) דברים הנועלים דרכי תשובה בפני עושיהן.

(ג) דברים שהעושה אותן אי אפשר לו שישוב תשובה גמורה, לפי שהן עוונות בין אדם לחברו ואינו יודע חברו שחטא לו, כדי שיחזיר לו או ישאל ממנו למחול לו.

(ד) דברים שהעושה אותן אין חזקתו לשוב מהן, לפי שהן קלים בעיני רוב האדם, ונמצא חוטא, והוא ידמה שאין זה חטא.

(ה) העושה אותן ימשך אחריהן תמיד, והן קשין לפרוש מהן, לפיכך צריך אדם להיזהר מהן שמא ידבק בהן, והן כולן דעות רעות עד מאוד.

בקטגוריה הראשונה והחמורה ביותר משבץ הרמב"ם את העוון הבא: "הרואה בנו בתרבות רעה ואינו ממחה בידו... ובכלל עוון זה - כל שאפשר בידו למחות באחרים, בין ברכים בין ביחיד, ולא מחה בהן, אלא הניח אותן כשלונו". בלשון ימינו נאמר שעיתונאי שיכול למחות ולעורר את הציבור להיזהר מדבר מסוים, ולא עושה זאת, הרי הוא עובר על "עוון גדול", ואין הקב"ה מספק בידו לעשות תשובה מגודל חטאו. מדובר בביטוי חריף וכמעט חסר-תקדים אצל הרמב"ם. אדם שיודע על עבירה ציבורית או אישית מחויב להוכיח את החוטא, ובמקרים מסוימים אפילו להוכיחו ברכים, על מנת לדאוג שיחדל מן העבירה. אולם אם נלמד את דברי הרמב"ם על לשון הרע בהלכות דעות כפשוטם, דהיינו שיש איסור מוחלט לדבר בגנות אדם אחר בכל סיטואציה (למעט בדבר שכבר נודע בפני שלושה), כיצד נסביר את החובה למחות נגד אדם חוטא?

היחס של הרמב"ם לאיסור לשון הרע, כפי שהוא מתבטא בחלוקה הפנימית בהלכות תשובה, הוא שונה. את לשון הרע משבץ הרמב"ם בקטגוריה החמישית והחלשה ביותר, והוא מכנה אותה "דעה רעה מאוד" שקשה לפרוש ממנה.⁶ עיקר

6. כאן המקום להזכיר שהמילה 'דעה', בלשון הרמב"ם, מקבילה למילה 'מידה' בעברית החדשה (ראו הלכות דעות א, א).

לשון הרע במשנת הרמב"ם | 53

איסורה נובע מההימשכות אחריה, וזו הסיבה שהיא נכנסה לרשימת עשרים וארבעה הדברים המעכבים את התשובה. לא בגלל שסיפור לשון הרע הוא עוון גדול (א), לא בגלל שהוא נועל דרכי תשובה (ב), ואפילו לא בגלל שמדובר בעוון שלרוב בני האדם לא נראה כחטא ולכן אנשים נוטים לזלזל בו (ד). לא: הרמב"ם קורא ללשון הרע 'דעה רעה מאוד', ומזהיר את הציבור שלא להימשך אחריה, אבל אין ספק שלדעתו לא מדובר בהלכה. בקטגוריה של דעות רעות מאוד משבץ הרמב"ם גם את הכעסן והמתחבר לרשע, שניהם הרגלים מגונים לכולי עלמא, אם כי חסרי פרטים הלכתיים. דיבור לשון הרע הוא הרגל מגונה, ממש כמו כעס. הניסיון ללמד פרטי הלכות לשון הרע שווה לניסיון ללמד פרטי הלכות בנוגע לכעס או להתחברות לרשע, וזה כמובן מופרך. האיסור בסיפור לשון הרע הוא משום שמדובר בהרגל רע.

פירוש המשניות

מקור נוסף מכתבי הרמב"ם ששופך אור על נושא דיוננו הוא פירושו למסכת אבות (א, טז). הרמב"ם מחלק שם בין חמישה סוגים של דיבורים: מצווה, אסור, מאוס, אהוב ומותר. את 'לשון הרע' מסווג הרמב"ם בקטגוריית הדיבורים האסורים ולא בקטגוריית הדיבורים המאוסים. לכאורה, ניתן להביא מכאן ראייה לתפיסה שהרמב"ם ראה בלשון הרע איסור מוחלט ולא הרגל מגונה בלבד. אם הרמב"ם היה סבור שמדובר בהרגל מגונה, הוא היה משבץ את אמירת לשון הרע בקטגוריה של "דיבור מאוס" ולא בקטגוריה של "דיבור אסור".

אולם באמת אין זו קושיה על דברינו. מקריאה זהירה בתחומים האחרים שמכנים הרמב"ם לקטגוריית הדיבורים האסורים (בין היתר, "עדות שקר, וכזב, ורכילות, ומלשינות, וקללה... ונבלות פה") ניכר שהוא מכניס בחדא מחתא איסורים בעלי פרטי הלכה ('קללה') יחד עם איסורים חסרי פרטי הלכה ('כזב'). סיפור לשון הרע הוא אסור, וכבר ראינו שכך פסק הרמב"ם בספר המצוות. אולם לאיסור הזה אין פרטים והלכות חותכות. כך גם בנוגע לעניינים האחרים שנמנו בקטגוריית הדיבור האסור. היכן מופיעים פרטי האיסור ההלכתי לשקר? ומה נכנס לגדר 'הלשנה'? איזו נבלות-פה אסורה ואיזו מותרת? מדובר בתחומים שאין בהם הגדרה הלכתית חותכת. וככזה, גם לשון הרע חסר הגדרה הלכתית שכזו.

על מנת לחדד את ההבנה בדבר הגדרתו את הלשון הרע כאיסור הלכתי נטול פרטים מוסכמים או מחייבים, נפנה לעיין בתחום אחר המוגדר בצורה דומה: האיסור לשקר.

בשו"ת 'תורה לשמה' שכתב רבי יוסף חיים מבגדד (ה'בן איש חי') נשאל המחבר כך (שאלה ס"ד): "מצינו בעניין השקר שהוא חמור מאוד... ומצינו

שנעשה בו היתר לפעמים שאמרו רז"ל מותר לשנות מפני השלום... על כן יגיד לנו מורנו אופנים אחרים שיש בהם היתר לשנות כדי שנדע את הדרך אשר נלך בו". השואל האלמוני מבקש מה'בן איש חי' שישרטט בפניו קווים כלליים בדבר המותר והאסור בנוגע לאי-אמירת אמת.

תשובתו של ה'בן איש חי' מרתקת. "המצאות של אופנים שיש בהם היתר לא אעשה לכם מדעתי בדבר זה", כותב ה'בן איש חי' בראש תשובתו. רבי יוסף חיים מסתייג מפסיקת הלכה חותכת וכללית בנושאים שלא נידונו בספרות ההלכה הקלאסית. דרכו בתשובה היא אחרת: ה'בן איש חי' בחר לצטט למעלה מ-40 מקורות תלמודיים המכילים סיפורים ואמירות של תנאים ואמוראים ששינו מפני השלום או סיפרו 'שקרים לבנים' מסוגים שונים. הנחיתו לשואל היא ללמוד את הסיפורים והאמירות הללו לעומק, ולנסות ללמוד מתוכן את האיוון העדין שבין חובת אמירת האמת ובין ההיתר לשקר במקרים מסוימים. הרב מסרב לכתוב הנחיות מסודרות בנושא, ובוחר להעביר את האחריות לשואל. "הרי סידרתי לכם שולחן מלא כמה אופנים בעניין השקר וגניבת הדעת הנזכרים בדברי רז"ל להיתרא, ואתם תדקדקו בכל דבר ודבר ותלמדו דבר מתוך דבר", כותב הרב בסוף תשובתו.

בתשובה אחרת (שע"א) הציב הרב עקרונות בסיסיים ומינוריים בשאלת ההיתר לשקר בשעת הצורך, אך הדגיש את האחריות האישית של השואל לבחון את המקרה בישורת, וסיים: "ועל הכל צריך עצה, ויתיישבו בדבר חכמה ובתבונה וברעת".

עמדתו הנוקבת של ה'בן איש חי', שלפיה ודאי שאסור מבחינה הלכתית לשקר אך אי אפשר להכריע הלכה פסוקה בפרטי האיסור, יפה גם לעניין אמירת לשון הרע. ראינו לעיל שהרמב"ם הכניס את השקר ואת הלשון הרע באותה קטגוריה של איסור הדיבור. כמו בנוגע לאיסור לשקר, כך גם האיסור לספר לשון הרע אינו כולל פרטים הלכתיים.

סיכום

אמירת לשון הרע נתפסת במסורת היהודית כאחת העבירות החמורות ביותר. למרבה ההפתעה, לאורך ספרי ההלכה הקלאסיים לא דנו בנושא בצורה מסודרת, והראשון שדן בהלכות לשון הרע בפירוט - החפץ חיים - עשה זאת רק לפני כ-150 שנה. יש המבקשים לתלות את לימוד פרטי איסור לשון הרע מהרמב"ם ב'הלכות דעות'. הראנו שלא כל הדברים המופיעים ב'משנה תורה' הם פסקי הלכה מחייבים, על אחת כמה וכמה דברים שכתובים ב'הלכות דעות'. הבהרנו את החלוקה שבין הלכה למוסר, המקבילה לחלוקה שבין חוק לעיקרון, והראנו שהרמב"ם שייך את לשון הרע לתחום המוסר (כמו מחברי

לשון הרע במשנת הרמב"ם | 55

ספרי המוסר לאורך הדורות). ביקשנו להוכיח שעמדתו של הרמב"ם ביחס לאיסור לספר לשון הרע היא מורכבת - מחד הוא אכן סובר שיש איסור הלכתי לספר בגנות חברו, אך מאידך הוא נמנע במכוון מלמנות את פרטי הלכה הרלוונטיים. בכך נוקט הרמב"ם דרך דומה לדרך המקובלת בהלכות אחרות, כגון אהבת השם והאיסור לשקר, הנתפסים כמחייבים הלכתית אך מחוסרים פרטי הלכה מבוררים.

ויהיו נא אמרינו לרצון לפני אדון כל.





אייל הכט, ישיבת הר עציון

היחס ההלכתי לעצי אשוח

הקדמה

בשנים האחרונות התעורר דיון ציבורי סביב עצי חג מולד, במרחב הציבורי והפרטי. למשל, ישנם יהודים (על-פי-רוב רפורמים או קונסרבטיבים) המציבים בביתם במהלך חג החנוכה "שיח חנוכה", ומאז עליית בני ברית המועצות לארץ ישראל, מופיעים לעיתים עצי "יולקה" כחלק מחגיגת ראש השנה האזרחית. בשנה האחרונה, הטכניון הציב בבית הסטודנט עץ חג מולד מקושט כצעד של הזדהות עם האוכלוסיה הנוצרית הלומדת בו, דבר שהוביל לויכוח ציבורי סביב הפסק של רב בית הכנסת בטכניון, הרב אלעד דוקוב, שלא להיכנס לבית הסטודנט כל עוד העץ מוצב בו. חיבור זה יעסוק ביחס ההלכתי והמחשבתי אל עצים שכאלו. במאמר אתייחס אל 'שתיים שהן ארבע' - עצי חג מולד פרטיים, ועצי חג מולד ציבוריים, שכל אחד מהם מתחלק בעצמו לשניים: עצי חג מולד "אזרחיים", ועצים של נוצרים ממש.

חלק א': הנצרות

הקדמה: מעמד הנצרות בהלכה

בטרם נברר את מעמד המנהג והחג של הנצרות, עלינו קודם לברר מהו מעמדה של הנצרות באופן כללי, וממנו להסיק את מסקנותינו. יחס חכמי ישראל אל הנצרות אינו אחיד - לא בין חכמים שונים ולא בין זמנים שונים. חלק מהבדלי היחס בזמנים שונים נובעים מהשינויים הכבירים שעברו על הנצרות: החל בזמן ייסודה, עבור ברפורמציה הפרוטסטנטית, במיסיון ובאינקוויזיציה, וכלה בשינויי היחס כלפי היהודים מצד הכנסייה (ובפרט בשנים האחרונות). על כן, נתחיל בביורר יסודי של היחס כלפי הנצרות בהלכה לדורותיה.

א. התוספות ועוד - הנצרות היא ע"ז ב'שיתוף'

גישה זו מתבססת על דברי ר"ת (סנהדרין סג, ב תוספות ד"ה אסור):

מ"מ בזמן הזה כולן נשבעים בקדשים שלהן ואין תופסין בהם אלהות ואף על פי שמה שמזכירין עמהם שם שמיים וכוונתם לדבר אחר מ"מ אין זה שם עבודת

כוכבים גם דעתם לעושה שמים ואף על פי שמשותפין שם שמיים ודבר אחר [צ"ל: אותו האיש] לא אשכחן דאסור לגרום לאחרים לשתף ולפני עור ליכא דבני נח לא הוזהרו על כך.

בכך לכאורה קובע ר"ת כי גויים אינם מוזהרים כלל על ע"ז בשיתוף, ואין זה נחשב ע"ז עבורם¹. לשיטה זו מסכימים גם הרא"ש (תוספות רא"ש סנהדרין סג, ב), הר"ן (חידושי הר"ן שם) ורבנו ירוחם², בין היתר. מדברי הרמב"ן בפרשת יתרו ("לא יהיה לך אלוהים אחרים על פני") נראה שאף הוא מסכים לשיטה זו, לפחות רעיונית:

ולפי דעתי שיזכיר קנאה בעבודה זרה בישראל בלבד, וטעם הקנאה כי ישראל סגולת השם הנכבד אשר הבדילם לו, כאשר פירשתי למעלה (יט ה). והנה אם העם שלו משרתיו פונים אל אלהים אחרים יקנא בהם השם כאשר האיש מקנא באשתו בלכתה לאחרים, ובעבדו בעשות לו אדון אחר, ולא יאמר הכתוב כן בשאר העמים אשר חלק להם צבאות שמים.

כך יוצא שלישראל עדיין נחשבת הע"ז בשיתוף לע"ז "ממש" (ואכן כך פסקו פוסקים בני ימינו³), אף אם חמורה מעט פחות מעבודה זרה "רגילה". בנוסף, נראה שלכל הפחות לשיטת התוספות עובד ע"ז בשיתוף יכול להחשב גר תושב (ע"ז סד, ב תוספות ד"ה איזהו גר תושב):

במסקנא קאמר דהיינו להחיותו וא"ת והלא מיד שעבר שבע מצות חייב מיתה דאזהרת בני נח היא מיתתן בלא עדים והתראה י"ל דכל זמן שלא דנוהו בית דין אינו חייב מיתה תדע דהא אמרינן העובדי כוכבים לא מעלין ולא מורדין.

ניתן לדייק מכאן שהתוספות כורך את עניין גר תושב באופן מוחלט עם שמירת שבע

מצוות בני נח – שהרי בגמרא שם נפסק שכל גוי שאינו מקיים שבע מצוות הוא בגדר 'אין מורדין ואין מעלין', ועל כן בהכרח: אם בן נח לא נצטווה, הרי הוא מקיים שבע מצוות בני נח – כך שיש מצווה להעלותו ולהחיותו, וכל עניין גר תושב לפי התוספות הוא בעניין להחיותו; משמע, מכיוון שהוא אינו עובר על ע"ז⁴, הוא כשר להיחשב גר תושב, ואי אפשר לומר שקיימים שני

1. דעה זו מופיעה במקומות נוספים בתוספות, למשל בבכורות ב, ב ד"ה 'שמה יתחייב לו' ומגילה כח, א ד"ה 'יתני לי'.

2. מביא בשם ר"י; תולדות אדם וחווה נתיב יז חלק ה דף קנט טור ג

3. בין הרוגמאות לכך: תחומין כב עמ' 77 נספח ב': תשובת הרב יעקב אריאל, ותשובת הרבנים פיקסלר ונדל אליה; שו"ת יחוה דעת חלק ד סימן מה בהערה;

4. אין כאן קושייה מהכלל "כל ע"ז שישראל נהרג עליה בן נח מוזהר עליה ונהרג עליה"; עיין

היחס ההלכתי לעצי אשוח | 59

"סטנדרטים" שונים – אחד של שבע מצוות בני נח ואחד של גר תושב. בכל מקרה, אף אם לא יהיה גר תושב בפועל – דין "לא תחנם" לא יחול עליו, מכיוון שאינו עובד כוכבים ומזלות ממש.⁵

להלכה, כתבו כך הב"י בבדק הבית (יו"ד סי' קמז, ג),⁶ והרמ"א בהגהותיו על השו"ע (או"ח סימן קנו).⁷

ב. ה"נודע ביהודה" (אין "עבודה זרה בשיתוף") ו"שאלת יעב"ץ" (נצרות אינה שיתוף)

ה"נודע ביהודה" (יו"ד סי' קמח)⁸ חלק על ההבנה שבני נח אינם מצווים על השיתוף, וסבר שמקורה בטעות בהבנת דברי התוספות:

ולשון זה הטעה לכמה חכמים וסברו דכוונת הרמ"א הוא שאין ב"נ מצווה לעבוד ע"ז בשיתוף, אבל באמת לא כן הוא וכוונת התוספות ורמ"א הוא דמה שמשתף שם שמים ודבר אחר בשבועה אין זה עובד ע"ז ממש רק שמשתף שם שמים ודבר אחר ואינו קורא בשם אלהים ואינו אומר אלי אתה רק שמזכירו בשבועתו עם ש"ש בדרך כבוד, בזה מצינו איסור לישראל דכתיב ובשמו תשבע והוא אזהרה לישראל שלא ישבע אלא בשמו ב"ה ולא ישתף ש"ש ודבר אחר כמ"ש הרמב"ם בפ"א מהל' שבועות הל' ב' והנכרים אינן ומוזהרים [צ"ל: מוזהרים] על זה השיתוף. אבל בשעבוד ע"ז בשיתוף אינו חילוק בין ישראל לנכרי.

הוא אף מוכיח זאת מברייתא (סנהדרין נו, ב):⁹

והתנאי: בעבודה זרה דברים שבית דין של ישראל ממיתין עליהן – בן נח מוזהר עליהן, אין בית דין של ישראל ממיתין עליהן – אין בן נח מוזהר עליהן.

⁵ תחוקה לישראל על פי התורה" כרך א' עמ' 17 הערות 8-9

⁶ יחווה דעת חלק י' יו"ד סימן מא

⁷ "ורבינו ירוחם כתב בשם ר"י... ואף על פי שמזכירין שם שמים וכוונתם ליש"ו (הנצרי) מכל מקום אין מזכירין שם עבודה זרה וגם דעתם לעושה שמים וארץ ואף על גב דמשתתפים שם שמים ודבר אחר... ליכא דלא הוזהרו בני נח על השיתוף עכ"ל. וכתוב בארחות חיים... גויים הללו שנשבעים באותם ארבעה [האוונגליון] מותר לישראל להשביעם ואין בזה משום לא ישמע על פיד".

⁸ "אף על גב דמזכירין הע"ז, מ"מ כוונתם לעושה שמים וארץ... ולא מצינו שיש בזה משום: ולפני עור לא תתן מכשול (ויקרא יט, יד) דהרי אינם מוזהרין על השתוף.

⁹ דברים דומים כתב גם ה"שער אפרים" בסעיף כד.

⁹ שכמותה פוסק הרמב"ם בהלכות מלכים פ"ט ה"ב.

הוא אף סובר שאילו היה דבר זה נכון, הרמב"ם היה כותב זאת בהלכות מלכים, אך הפסיקה שבני נח לא נצטוו על השיתוף אינה מופיעה באף מקום ברמב"ם. כך, למסקנתו, אין שום חילוק בין עובד ע"ז בשיתוף לבין עובד ע"ז 'מלאה', ויוצא שנוצרים שעובדים את השילוש הינם בגדר עובדי ע"ז לגמרי.

לעומת זאת, ה"שאלת יעב"ץ"¹⁰, רבי יעקב עמדין, סבור כי בני נח לא נצטוו על השיתוף, אך הנצרות איננה בגדר שיתוף אלא גרוע מכך, וזו לשונו:¹¹

אף על פי שאיוו לאלוהות הרבה, הם אינם מצווים על זה כמ"ש רז"ל בן נח אינו מצווה על השיתוף (וכה"א אשר חלק ה' אלהיך אותם לכל העמים אף על פי שהוצרכו הזקנים לבטל תרעומת) עם שצל"ע בדבר זה כי כמדומה המשתף. דבר אחר הוא. שמניח כבוד האחדות במקומו לגמרי, ומודה בעיקר אחד סבת הכל ממלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא. אלא שמכניס אמצעיים בהנהגת לצורך העולם השפל. ככוכב ומלאך והרבה זולתן משלוחי ההשגחה האלהית, ומשתפן בעבודה באמור שרצון מלך לחלוק מכבודו לעבדיו משרתיו העומדים לפניו ועבד מלך מלך. זו היתה דעת רוב עובדי ע"ז אשר מעולם כידוע. וכל אלו לא הרבו הרשויות כאשר עושים המשנים וכדומה בפייהם כמה התחלות ורשויות נפרדות, עם היותן אומרים שהן האחדות. ובלשונם יכזבו לו ככל העולה על רוחם. השי"ת ישמרנו. י"ל שאינם בגדר משתפים. לפי שהמרכים בעיקרים. הם מינים גרועים ביותר, שהבוחר לו יותר מאחד, אפי' אחד אין לו. כמבואר בעצמו ואין כאן מקומו.

ובלשונו אנו: הרב עמדין סבור כי הנצרות איננה בגדר שיתוף, מכיוון ששיתוף הינו הצבת "גורמי ביניים" בין האדם לבין הא-ל האחד הכל-יכול, עליהם הוא שולט (ראה מנחות קי, א). לשיטה זו ייתכן כי ההינדואיזם, למשל, ייחשב ע"ז בשיתוף ולא ע"ז 'פשוטה', מכיוון שאף שם קיים רעיון הא-ל בדומה לאיסלאם – אלא ששם אף נכללים אלילי ביניים. הנצרות, לעומת זאת, אינה טוענת דברים אלו אלא 'מחלקת' את הא-ל עצמו – ולכן הם גרועים יותר מע"ז בשיתוף, ונחשבים עובדי ע"ז לגמרי.

לשיטות אלו, ברור כי הנוצרים אינם יכולים להיות גרי תושב, ועדיין יחול עליהם דין "לא תחנם".

10. שאלת יעב"ץ סימן מא.

11. חלק א', סימן מא, החל מהמילים "ולפמ"ש נדחית ג"כ הראיה השנית".

היחס ההלכתי לעצי אשוח | 61

ג. הרמב"ם - פשט דבריו, ופרשנות הרבנים דרור פיקסלר וגיל נדל

שיטת הרמב"ם¹² במקומות רבים ב'משנה תורה' היא שהנוצרים הינם עובדי עבודה זרה לגמרי. כך למשל:

הנוצרים - עובדי עבודה זרה הן. (משנה תורה: עבודה זרה, י', א; מאכלות אסורות יא, ז).

ודע שזאת האומה הנוצרית, הטוענים טענת המשיח, לכל שינויי כיתותיהם, כולם עובדי עבודה זרה. (פירוש המשניות עבודה זרה א, ג)

הרמב"ם אינו כותב באף מקום את הנימוק להגדרת הנוצרים כעובדי עבודה זרה¹³. רבים התבססו על שיטת הרמב"ם כפשוטה, שהנצרות כולה הנה בגדר ע"ז.

מצד שני, הרבנים דרור פיקסלר וגיל נדל שליט"א טוענים¹⁴ כי שיטת הרמב"ם בהגדרת עבודה זרה היא שחייבים להיות שני מרכיבים: עבודה בפועל, וזרות - כלומר משהו מלבד ה', למשל אותו האיש. טענתם היא שבזמן הרמב"ם הנצרות כולה אכן כללה את שני המרכיבים הללו (עבודה - סקרמנטים, זרות - אמונת השילוש), אלא שמאז זמן הרמב"ם, חלקים נרחבים בנצרות נטשו לפחות את אחד היסודות הללו ולפעמים אף את שניהם. וזו לשונם:

לאור דברינו עד כאן ניתן ללמוד, שגישת הרמב"ם לנוצרים נבעה מאופי האמונה הנוצרית ופולחנה בימיו. הקביעה הגורפת, שהנוצרים הינם עובדי עבודה זרה, אינה תקפה יותר בימינו, שכן חל שינוי באלמנט הזרות (ביטול השילוש ואמונת המשיח) וגם באלמנט הפולחן (ביטולו). די בהעדר אחד משני המרכיבים כדי שאמונה זו לא תיחשב עוד כעבודה זרה. לא נותר אלא שבכל מקרה יבדוק מורה הוראה מקומי את אמונתם ופולחנם של הנוגעים בדבר, ועל פי בדיקתו יקבע את מעמדם.

בכל מקרה יהיה סניף גדול לקולא גם לשיטת הרמב"ם בדיון ביחס לקיום הפולחן של מיעוט נוצרי במדינת ישראל, ובודאי ביחס לפרט הנוצרי, כאשר יש להעדיף את האמונות שאינן בגדר עבודה זרה.

המסקנה כי הנצרות אינה בהכרח עבודה זרה, משליכה על אותן מצוות עשה ולא תעשה והלכות אשר עבודה זרה מהווה בהן מרכיב הכרחי - כגון איבוד

12. במשנה תורה: הלכות ע"ז ט, ד; תשובה ג, ח, י; מאכלות אסורות יא, ז; מלכים יא, ה. בפירוש המשניות: ע"ז א, ג; חולין א, ג.

13. הרמב"ם מנמק את הגדרתם ככופרים בהלכות תשובה ג, ח אך אינו מנמק את הקביעה כי הם עובדי עבודה זרה.

14. תחומין כב, עמ' 78-68: האם הנוצרים בימינו עובדי עבודה זרה הם?

עבודה זרה, איסור הנאה בעבודה זרה, איסור כריתת ברית לעובדי עבודה זרה ועוד.

עם זאת, מצוות עשה ולא תעשה והלכות אחרות שאינן נוגעות לעבודה זרה דווקא, כגון איסור העלאה במחשבה שיש אלוה זולתי ה' (ל"ת א'), אסור העלאה על הלב של מחשבה הגורמת לאדם לעקור עיקר מעיקרי התורה (ל"ת מ"ז), חלות גם על הנצרות, כמו גם על דתות אחרות שאינם מוגדרות כעבודה זרה (כדוגמת האיסלאם).

הרב יעקב אריאל הגיב ישירות¹⁵ על מאמר זה, וחלק על המחברים במסקנתם. לעניין גר תושב, ה"כסף משנה" (מאכלות אסורות יא, ז) מבין בשיטת הרמב"ם שכל גוי ששייך לאומה שכללה אינה עובדת ע"ז – נחשב כגר תושב אוטומטית, ורק גוי שמגיע מאומה של עובדי ע"ז צריך לקבל על עצמו את כל שבע מצוות בני נח בפני בית דין. כך, לשיטת הרבנים פיקסלר ונדל יחד עם שיטת הכסף משנה – ייתכן כי קבוצות נוצריות הידועות בכך שאינן מאמינות בשילוש, למשל, יוגדרו כגרי תושב ולא יחול עליהם דין "לא תחנם".

ד. המאירי - עבודה זרה "נאורה", או לא-פגאנית/פרוצה, אינה בגדר עבודה זרה

שיטת המאירי¹⁶ בכל רחבי כתביו הנה שע"ז היא רק ע"ז שמלווה בפריצות מוסרית ועבודה לאלילים ממש, וזו לשונו באחד המקומות (סנהדרין סג, ב):

ואף על פי שהוא הולך ומודה לע"ז בכך וכן כתבו שבזמן הזה מיהא רוב העולם מכוונין בשבועותיהם לשם בורא העולם ואין כאן ע"ז ואף על פי שנשבעין לפעמים בשם קצת מתים מהם חשובים אצלם מ"מ אין תופסין אותם בשם אלהות ואין כאן ע"ז.

ובמקום אחר (בבא קמא קיג, ב):

הא כל שהוא מעממין הגדורים בדרכי הדת ועובדי האלוהות על אי זה צד אעפ"י שאמונתם רחוקה מאמונתנו אינם בכלל זה, אלא הרי הם כישראל גמור לדברים אלו, אף באבידה ואף בטעות, ולכל שאר הדברים בלא שום חילוק.

ועוד מקום (בבא מציעא כז, א):

ואעפ"כ לא נאמר אלא אבדת אחיך והוא כל מי שהוא גדור בדרכי הדתות.

15. שם, נספח ב'.

16. חלק מדרגמאות הנוספות בבית הבחירה למאירי: בבא קמא לז, ב - לח, א; עבודה זרה כ, א וכא, א; פסחים כא, ב; יומא פד, ב.

שיטת המאירי היא, אם כן, שכל אדם שאינו פרוץ מוסרית ועובד אלילים אינו נחשב בגדר עובד ע"ז לעניין יחסינו אליו. הרב יהודה הנקין שליט"א בשו"ת בני בנים (סימן לה, סעיפים ה-ו) מדייק בשיטתו של המאירי שהוא כלל אינו סובר שהנצרות "פיצלה" את הא-ל, אלא מאמינים באחד שהוא שלוש פנים, ועל כן אמונת השילוש אינה נחשבת לעבודה זרה לשיטתו. לעומת זאת, ההשתחוות לפסל של אותו האיש וכו' עדיין נחשבת לעבודה זרה - ועל כן הזרמים בהם עדיין קיימת עבודה כזו עשויים להיחשב עובדי ע"ז לדעת המאירי. הזרמים הפרוטסטנטיים לגווניהם, שאינם עובדים לצלמים, לא יחשבו לעובדי עבודה זרה כלל - אלא לגרים תושבים.

הרב יצחק אייזיק הרצוג חלק על הרב הנקין בזה, וסבר כי אפילו שקיים אצלם פולחן פסלים במובן מסוים - הקתולים אינן עובדי ע"ז, כי לפם לשמייס.

ה. סיכום - ע"ז, גר תושב ולא תחנם בראשונים

שיטת ר"ת וההולכים בעקבותיו הנה שהנצרות נחשבת ע"ז עבור ישראל, אך לא עבור בני נח. דייקנו משיטה זו שגוי עובד ע"ז בשיתוף יכול להתקבל להיות גר תושב, ועל כן נראה שייתכן¹⁷ שאדם המשתייך לאומה כזו, חלה עליו 'חזקה' שהוא מקיים שבע מצוות בני נח - ייחשב כגר תושב אוטומטית, ולא יחולו בו דיני "לא תחנם". שיטת המאירי הנה שכל אומה הגדורה בדרכי האומות (כלומר, לא פרוצה מוסרית) נחשבת כמו גר תושב אוטומטית, ועל כן בודאי שלא יהיה שייך בהם דין "לא תחנם". שיטת הרמב"ם שנויה במחלוקת לגבי ימינו - האם נוצרי שאינו עובד את השילוש, או אינו מבצע עבודה בפועל, נחשב עובד ע"ז.

ו. פסיקה מודרנית

נראה לומר שהראי"ה הלך כשיטת המאירי, וכך כתב (אגרות הראי"ה, אגרת פט):

לבר מה שהעיקר הוא כדעת המאירי, שכל העמים שהם גדורים בנימוסים הגונים בין אדם לחברו הם כבר נחשבים לגרים תושבים בכל חיובי האדם.

כך גם כתב בעניין היתר מכירה (משפט כהן סא):

וי"ל שאומה שלמה שהיא מתנהגת בנימוסין כאלה יהיו חשובין לענין זה כג"ת. בהערה: ... ועיין מאירי¹⁸.

17. כסף משנה, הלכות מאכלות אסורות, פרק יא, הלכה ז.

18. אמנם דברים אלו נאמרו על מוסלמים, אך בוודאי שהם מייצגים שיטה עקרונית.

אף הרב יצחק אייזיק הרצוג הסתמך בין היתר על שיטת המאירי, בפסקו לעניין מכירת בתים לערבים בארץ ישראל, ובפרט בשאלת מעמדם של הנוצרים.¹⁹

לעומת זאת, הרב איתם הנקין הי"ד כתב²⁰ כי הסתמכות הרב קוק על דברי המאירי להלכה היתה רק לעניין השמיטה, מכיוון שהיה זה "במקום דחק עצום ונורא, כמצב הישוב"²¹, ולא לכל דבר. ונראה ברור שעניין זה איננו בכלל דחק – שהרי לא מדובר פה על מניעת הנוצרים ממגורים בארץ ישראל, אלא על הכנסת סמלים נוצריים (כמידה זו או אחרת) למרחב הציבורי.

הרב עובדיה יוסף זצ"ל פסק לעתים כשיטת רבנו תם, שהנצרות נחשבת עבודה זרה בשיתוף; לעתים כשיטת השאלת יעב"ץ, שהנצרות נחשבת ע"ז ממש ולא ע"ז בשיתוף²²; ולעתים כשיטת המאירי (על פי דיוקי ה"בני בנים"), שעצם אמונת השילוש איננה ע"ז אלא רק עבודה לצלמים.²³

הרב יצחק יוסף שליט"א פוסק על-פי-רוב ב"ילקוט יוסף" על פי שיטת השאלת יעב"ץ בדווקא²⁴ שהנוצרים נחשבים עובדי עבודה זרה ממש.²⁵

חלק ב': עץ חג המולד בהלכה

הקדמה

קיימים גדרים שונים עבור חפצים של עבודה זרה: הם יכולים להיות החפצים הנעבדים (למשל: פסל), חפצים שבעזרתם עובדים (למשל: קטורת), או חפצים שמקשטים את העבודה הזרה (למשל: שטיח נאה, נרות). בעץ "אזרחי", אפילו אם לא יכנס לאחד מהגדרים הללו, ייתכן שיש איסור בהצבתו מצד "חוקות הגויים" או מצד העובדה שהעץ מיוצר לשם עץ של חג מולד ממש.

19. "תחוקה לישראל על פי התורה", עמ' 21-12 – ובפרט עמ' 18-16. הרב הרצוג לא מזכיר בפירושו את המאירי בעניין זה, אבל ראה הערה 9, שם הוא מביא את אותה הסברה.

20. על מכירת קרקע לגויים ו"מכתב הרבנים": shaalvim.co.il/torah/maayan-article.asp?id=583#_ftnref31

21. שו"ת משפט כהן, סימן סג.

22. שו"ת יביע אומר חלק ב – יורה דעה סימן יא; שו"ת יחיה דעת חלק ד סימן מה; שו"ת יביע אומר חלק ז – אורח חיים סימן יא.

23. שו"ת יביע אומר חלק ז אורח חיים סימן יא; שו"ת יחיה דעת חלק ו סימן ס.

24. ניתן לראות שדווקא כשיטת השאלת יעב"ץ, ולא כשיטת ה"נודע ביהודה" למשל, מילקוט יוסף תפילה א הערות סימן צ' בעניין תפילה במערת המכפלה.

25. ילקוט יוסף קצוש"ע יורה דעה סימן קמג סעיף ח; ילקוט יוסף קצוש"ע יורה דעה סימן קמח-קנ סעיף ד; ילקוט יוסף ביקור חולים ואבלות סימן י' הערה כב.

א. עבודה זרה בעצמו - העצם הנעבד

עץ חג המולד אינו נעבד בעצמו, לא כאליל, לא כצלם, לא כ"אמצעי" או "צינור" לעבוד דרכו. לכן, אין להחשיב אותו כמושא (כלומר, החפץ הנעבד - כגון אליל או צלם) של ע"ז בכלל.

ב. תקרובת עבודה זרה - הצבת העץ כדרך העבודה

לעניין החשבת העץ כתקרובת (חפץ עבודה) של ע"ז קיימות שתי שאלות מרכזיות:

1. האם העץ אכן נחשב דרך עבודה זרה בכלל?

מקור העץ אינו ודאי. יש הסבורים כי מקורו בעבודת העצים הפגאנית שעברה 'ניצור', או במנהג הרומאי להכניס הביתה זרים במהלך חג ה'סטורנליה'. כך או כך, העץ הופיע בנצרות באיזור המאה ה-15 כמנהג חג המולד, לא כחובה ולא כדרך עבודה לאותו האיש. כיום, לעץ קיים במידה רבה הקשר 'אזרחי', בכך שגם נוצרים שאינם אדוקים, ואף אנשים שאינם נוצרים, מעמידים בביתם עץ שכזה. ניתן לטעון כי עץ חג המולד איננו כלל ועיקר דרך עבודה לע"ז, ואיננו אמור להיחשב שכזה. מצד שני, ניתן לטעון כי מקורו הפגאני כמושא עבודה פוסל אותו לעולם²⁶, או שעצם העובדה שהעץ מיוחד לחג שכולו מוקדש לאותו האיש משמעותית דייה כדי להעמיד אותו בחזקת דרך עבודה לאותו האיש.

2. האם אפשר שתהיה תקרובת למשהו ערטילאי, ללא צלם או בית של ע"ז?

בכל המקומות שבהם נכתב לגבי תקרובת, מתוארת עבודה בפני צלם (למשל, טור ושו"ע סימנים קלט-קנב) או במקום המיוחד לע"ז (למשל, גיא בן הנום). סביר במידה רבה להניח שזה מכיוון שבזמן הראשונים, לפני הרפורמציה הפרוטסטנטית (שהוציאה את הצלמים מן העבודה הנוצרית), הנצרות עדיין ככלל עבדה לצלמים, וזו היתה המציאות שהם הכירו. מצד שני, נראה כי אלו הסוברים שאמונת השילוש עצמה נחשבת ע"ז אפילו בלי צלמים יסברו שאף ניתן לעבדה בלא צלמים, כך שעניין זה אינו "יעכב". הסברה מאחורי הבנה זו היא שהאיסור בעבר נאמר על צלמים למיניהם מכיוון שזו היתה העבודה הזרה בזמנם; כיום, במקום האלילים והפסילים ישנם סמלים דתיים בעלי אותה משמעות, ולכן יש לסלוד ולהתרחק מהם כאילו היו צלמים ממש.

בנוסף, ניתן לטעון (כמו לעיל) שחג המולד מייחד את העץ לע"ז, וכך מכיוון שהעץ הוצב בזמן המיוחד לע"ז, יהיה זה כאילו הוצב בבית המיוחד לע"ז.

26. אם כי נראה שטענה זו אינה נכונה. עיין ב"י יו"ד קלט ח בעניין שינוי מעמד הכיכרות, ובתגובת הרבנים פיקסלר ונדל להערת העורך על מאמרם (תחומין כב עמ' 75 הערה 22, וביתר

אם התשובה לשאלה הראשונה הנה שלילית, הרי שעץ אינו יכול להיחשב תקרובת ע"ז בשום מצב. אם התשובה לשאלה השנייה הנה שלילית, הרי שרק עץ של כנסייה (או שהוקם בפני צלם) יוכל להיחשב תקרובת (בהנחה שהתשובה לשאלה הראשונה היא חיובית, כמובן).

אם התשובות לשתי השאלות הינן חיוביות, אז קיים איסור בהצבת עץ חג מולד כל שהוא. לעניין איסור ההצבה מצד תקרובת עשויות להיות השלכות לעניין "דרכי שלום" (ראה להלן, חלק ג'). לעומת זאת, לא יהיה שום איסור בעץ עצמו מצד תקרובת, מכיוון שרק תקרובת 'כעין פנים' (כלומר, מהסוג שהיתה מוקרבת על גבי המזבח) נאסרת מדין היותה תקרובת; כל תקרובת שאינה כעין פנים אינה נאסרת (ע"ז נא, א; טור ושו"ע יו"ד קלט, ג).

ג. נוי עבודה זרה - העץ כקישוט עבור עבודה זרה

בין אם העץ נחשב תקרובת או לא, ייתכן כי הוא עדיין נחשב לנוי ע"ז (טור ושו"ע יו"ד קמב, יג, שאף שמדובר בתקרובת - לא גרע מנוי אליל). לי נראה שהעץ כלל אינו נחשב נוי לע"ז, מכיוון שהעץ מקשט את הבית בו הוצב ולא אליל כלשהו, ונראה לי קשה מאוד לטעון שמהו יכול להיחשב לנוי של ע"ז בלי שיהיה משהו ממשי שהעץ יוכל להיות לנוי לו. לכן, נראה שייתכן שעץ שבתוך כנסייה ייאסר לדעות הסוברות שנצרות היא ע"ז, אך במצב כזה אין שום "נפקא מינא" - הרי לדעות הללו ממילא הכנסייה אסורה ואוסרת את כל מה ששייך לה, כך שאף אם העץ לא היה נאסר מצד עצמו הכנסייה היתה אוסרת אותו.

ד. עץ "אזרחי"

1. העובד מאהבה ויראה

לאחר הבירור בעניין העץ אצל נוצרים דתיים, עדיין צריכה להישאל השאלה: מה עם עצים "אזרחיים" - כלומר, עצים שלא מוצבים דווקא מתוך אמונה בנצרות, אלא כמעין חג אזרחי או עונתי? כך למשל, עצי ה"יולקה" המוצבים כחלק מחגיגות השנה האזרחית החדשה בקרב עולי ברית המועצות - מה יהיה דינם?

בגמרא בסנהדרין סא, א מובאת מחלוקת בין אביי ורבא בעניין עובד ע"ז שלא לשם עבודה זרה:

איתמר, העובד עבודה זרה מאהבה ומיראה, אביי אמר: חייב, רבא אמר: פטור. אביי אמר: חייב, דהא פלחה. רבא אמר: פטור, אי קבליה עליה באלוה - אין, אי לא - לא.

היחס ההלכתי לעצי אשוח | 67

ככלל הנקוט בידנו, "אביי ורבא - הלכה כרבא לבר מי"ע"ל קג"ם", נפסקה כאן הלכה כרבא, וכך פוסק הרמב"ם (ע"ז ג, ו):

העובד עבודת כוכבים מאהבה כגון שחשק בצורה זו מפני מלאכתה שהיתה נאה ביותר, או שעבדה מיראתו לה שמא תריע לו כמו שהן מדמים עובדיה שהיא מטיבה ומריעה, אם קבלה עליו באלוה חייב סקילה ואם עבדה דרך עבודתה או באחת מארבע עבודות מאהבה או מיראה פטור.

קיימת מחלוקת מה כוונת הגמרא במילים "אהבה ויראה"²⁷ ובאיזה מקרה בדיוק מדובר. כך או כך, רבא אומר בפירוש שמדובר ב"אי קבליה עלי באלוה" - וכאן נראה שאין קבלת אלוה בכלל. כך יוצא שבמקרה שהאדם עובד ע"ז באופן שהוא כלל לא מקבל אותה עליו באלוה - אין זה נחשב ע"ז²⁸ (אם כי נראה שעדיין אסור - לשון הגמרא והרמב"ם היא "פטור", לא "מותר"). לכן, נראה שאם מדובר בעץ "אזרחי" לגמרי, הוא אינו בכלל בגדר ע"ז משום סוג שהוא, ולא ייאסר משום כך.

2. "הזמנה" לעבודה זרה

עולה השאלה: האם העץ, מכיוון שהוא מיוצר לשם עץ של חג מולד²⁹, ייאסר אפילו שלא אצל נוצרי (בהנחה שנאמר שהוא אכן נאסר מתוקף נוי ע"ז)?

שאלה דומה קיימת בשימוש בקישוטי חג של גויים לקישוט סוכה, ובנרות של גויים בחנוכה ובשבת - מכיוון שאלו מיוצרים על-פי-רוב עבור צרכים נוצריים, האם מותר להשתמש בהם בכלל, ובפרט לדברים של קודש? למסקנה, כותב הראשון לציון הרב עובדיה יוסף (חזון עובדיה סוכות עמ' עז):

קישוטים ונויים שמייצרים הנוצרים לכבוד יום חג המולד שלהם, אין איסור לתלותם בסוכה לנוי, דהזמנה לאו מילתא היא³⁰.

הגר"ע יוסף אף הביא בהערה³¹ את החתם סופר (או"ח מב) על נרות, וכותב לגבי "ואף בגדולה מזו כתב החתם סופר להתיר". משמע, העובדה שהעץ מיוצר

27. ראה רמב"ם, ראב"ד, כסף משנה שם

28. כך פסק הרמ"א בהגהותיו שו"ע יו"ד קמא א, והרב עובדיה יוסף (בשם תרומת הדשן, בשם המרדכי, בשם ראבי"ה) ביחווה דעת ח"ג סי' סה, לעניין צלב שעונדים כמרים - שאם זה רק לזיכרון אז אין זה ע"ז. הרב עובדיה אף התיר לקבל ולענוד מדליית זהב עם צלב עליה שהתקבלה מהמלכות.

29. טור ושו"ע יו"ד קמא א - אין תפיסת יד אדם באילנות דווקא שלא נטען לשם אלי; כ-98 אחוז מהעצים מגודלים עבור מטרה זו במיוחד, כלומר כמעט בכל עץ קיימת "תפיסת יד אדם".

30. גם בנו, הראשון לציון הרב יצחק יוסף, פסק כך בילקוט יוסף קיצוש"ע או"ח תרלח ח.

31. וראה גם עטרת פז חלק א כרך ב יורה דעה סימן ז הערה ד.

עבור עץ חג מולד ולעתים קרובות מוכר ככזה היא חסרת משמעות.

ה. חוקות הגויים

ר"מ³² מחלק בין שני סוגים של חוקות הגויים: חוקות של הבל ושטות, וחוקות של ע"ז. למסקנתו, חוקות של הבל ושטות נאסרות בעשייה אלא-אם-כן קיים ציווי מהתורה לעשות זאת, וחוקות של ע"ז נאסרות בעשייה אפילו אם קיים ציווי שכזה מהתורה.

יכול להיות שהעץ נכנס דווקא לגדר חוקה מהסוג הראשון ולא השני, מכיוון שהמנהג של הכנסת ירק הביתה בזמן החורף היה קיים בלא קשר לנצרות או לאלילות, אלא "רק" מנהג של אמונה תפלה או של סימול צמיחה מחדש. הותיקן אימץ אמנם רשמית את העץ בהמשך, אך עד אז אולי היה זה מנהג מזוהה עם הנצרות אך לא בהכרח קשור אליה מהותית. מצד שני, בהחלט יכול להיות גם כן שהעץ נחשב חוקה של ע"ז (לשיטת הסוברים שהנצרות היא ע"ז, כמובן), מכיוון שהוא מזוהה עם חג המולד והנצרות בצורה כזו.

כך או כך, נראה שהעץ ייאסר בהצבה מצד 'חוקה' - אך לא ייאסר בעצמו, מכיוון שחפצים של חוקות הגויים אינם נאסרים מצד זה. ייתכן שיש הבדל למעשה בין שתי החוקות לעניין התרת הצבת העץ פוטנציאלית מצד דרכי שלום, ועניין זה מופיע בחלק הבא.

ו. סיכום: מעמד העץ בהלכה

נראה שאין לאסור את עץ חג המולד בהנאה כאשר הוא בא בפני עצמו אפילו לשיטה המחמירה ביותר, מהסיבות הבאות:

הוא אינו חפץ של עבודה זרה או בגדר תקרובת כעין פנים.

לא נראה לומר שייחשב נוי ע"ז (כאשר הוא בא בפני עצמו).

אין בהצבת העץ משום "קבלה באלוה".

דבר זה יהיה תקף בין לעץ ציבורי ובין לעץ פרטי, בין לעץ אזרחי ובין לעץ נוצרי (מלבד לעץ של כנסייה; אך עץ של כנסייה ייאסר ממילא בגלל הכנסייה).

מצד שני, נראה שקיים איסור הלכתי על הצבת עץ אשוח, משום חוקות הגויים (אינני רואה פעולה שיותר מבטאת רצון לחקות את הגויים מ"שיח חנוכה") - ואולי אף משום תקרובת שלא כעין פנים (שאמנם לא נאסרת אך עדיין אסורה).

32. תוספות ע"ז יא, א ד"ה 'ואי חוקה היא היכי שרפינן'.

חלק ג': היחס לעץ במחשבה וברגש ההלכתי

הקדמה: המטא-הלכה, או רוח ההלכה, וחשיבותה

מלבד הציווי הפשוט והגדר ההלכתי, קיימים עוד שני פנים של קביעת ההלכה: לב או שורש הציווי, או הסיבה שמאחוריו ומטרתו, ועניינים חיצוניים לציווי זה (לדוגמה, מראית עין).

שורש הציווי חשוב מאוד, גם מכיוון שהוא עוזר לדייק ולהבין את ה"הלכה היבשה", גם מכיוון שהוא קובע לגבי דברים כגון "הערמות" למיניהן³³, וגם – אולי החשוב מכל – הוא מכווין את חיינו, ועוזר לנו להבין מה ה' רוצה מאיתנו. בעניין זה, כתב הרמב"ן (ויקרא יט ב) על הציווי "קדושים תהיו":

והענין כי התורה הזהירה בעריות ובמאכלים האסורים והתירה הביאה איש באשתו ואכילת הבשר והיין, א"כ ימצא בעל התאווה מקום להיות שטוף בזמת אשתו או נשיו הרבות, ולהיות בסובאי יין בזוללי בשר למו, וידבר כרצונו בכל הנבלות, שלא הוזכר איסור זה בתורה, והנה יהיה נבל ברשות התורה.

בעניין עבודה זרה בפרט, כותב הרב עובדיה יוסף זצ"ל (יחווה דעת ח"ד סי' מה) בעניין יהודים שנכנסו לכנסייה להשתתף בטקס הלוויה של שר אחד:

שאינן ספק שעברו על איסור חמור שיש בו שורש העון של עבודה זרה, שאפילו במקום איבה אין מקום להתירו כלל.

ניתן לראות מכאן כי כאשר פעולה נוגדת את שורש הציווי, גם אם לא את הציווי עצמו, הפעולה אסורה לגמרי.

עניין השאלות החיצוניות נוגע לעניינים כגון מראית עין או חשד. בענייני עץ אשוח נראה לעניות דעתי שאין הוא שייך, ולכן לא אתיחס אליו כאן.

א. היחס לנצרות באופן כללי

היחס לנצרות נכנס למחלוקת מחודשת בזמנים המודרניים, במידה רבה עקב הגלובליזציה ושינויים ביחס הכנסייה אל היהודים ומדינת ישראל. כך, למשל, חלקו הרב אבינר והרב ריסקין בנושא זה בתחומין כרך ח'³⁴; הרב צפניה דרורי³⁵

33. ראה דברי מו"ר הרב משה ליכטנשטיין בבאר מרים פסח עמ' 130, "ההערמה שבמכירת החמץ".

34. עוד בשיטת הרב ריסקין, עיין: <https://musaf-shabbat.com/17/05/2012/> דיאלוג-יהודי-

נוצרי-חשיבה-מחודשת-שלמה/.

35. <http://www.yk8.org.il/rec/1449-> האוונגליסטים-בכרמי-שומרון--פרוייקט-היובל.

והרב אליעזר מלמד³⁶ חלקו בעניין היחס כלפי אוונגליסטים וקבלת כסף מהם; ארגוני הרבנים הדתיים-לאומיים, "בית הלל" ו"דרך אמונה" התווכחו בעניינים הגובלים בזה פעמים רבות; ועוד כהנה וכהנה.

ב. כיעור

נראה שעניין כיעור בהקשר זה הוא ביטוי מוחלט של רוח ההלכה - ראיית דברים באופן שלילי והתרחקות מהם, גם אם בהלכה ה"יבשה" אין בהם בעיה עקרונית. למשל, זה "נראה מכוער" להתפלל בבית כנסת שצלב-קרס תלוי בו, או מתחת לפסל של אותו האיש. עניין כיעור נוגע גם לעניין חשד או מראית עין חיצוניים³⁷, וגם להתרחקות משורש עברות - ובפרט עבודה זרה³⁸. לדוגמה, כותב הרב יצחק זילברשטיין בספרו "חשוקי חמד" (ע"ז סד, א):

אולם למעשה שמעתי מהגר"נ קרליץ שליט"א שאין בזה איסור משום רוצה בקיומו, מפני שאין כאן הנאה ישירה מהע"ז... אכן למרות שאין איסור בדבר מעיקר הדין, בכל זאת מכוער הדבר להחזיק חנות ולקבל רווחים בזכות בית הע"ז.

ועוד, כותב הגר"מ פיינשטיין (שו"ת אג"מ יו"ד ח"ב קיא):

אך לשמוע הניגון הזה מפי אנשים כאלו שאין מתכוונים לע"ז אלא לזמר בעלמא אף שאין בזה איסור אם הוא בלא המלים שמשבחין להבליהם, מכל מקום מכוער הדבר.

בנוסף, אף אם העץ לא מאוד טעון רגשית בפני עצמו, הוא הסמל המובהק והמוכר ביותר של חג המולד - חג שנהרות של דם יהודי זרמו בו ובגללו. גם אם כיום מדובר במנהג תמים ואזרחי, האם אנו באמת יכולים להתייחס אליו בשוויון נפש מוחלט, גם אחרי כל מאמצי הכנסייה והנוצרים "לעשות צעדים" לכיוון עם ישראל?

ג. דרכי שלום

הנושא של "דרכי שלום" נידון רבות, בעיקר סביב השאלה האם מדובר בטעם

36. <http://www.inn.co.il/News/News.aspx/277905> בפרט הפסקה "היחס לאוונגליסטים".

37. למשל: יבמות כד.

38. דוגמאות נוספות: ספר החינוך מצווה רח, תכט; שו"ת משפט כהן סימן פט; שו"ת דברי שלום חושן משפט חלק ג השמטה מחלק אורח חיים - "האם מותר להתפלל בבית כנסת שמעליו יש כנסייה".

"נקודתי" כמו "משום איבה"³⁹ או שמדובר ברעיון כלל-תורני⁴⁰. יש שסברו שאכן מדובר רק בחשש מקלקול היחסים עם הגויים. למשל, כך נכתב בשו"ת אבני ישפה:⁴¹

"אמנם יש לעיין כשיכול להשתמש אם שייך בזה דרכי שלום. וראיתי בספר שדי חמד...⁴² שאם גוי רשע מבקש ממנו שיתפלל בעדו, אעפ"י שמפרנסים עניי עכו"ם, עכ"פ אם יוכל להשטט כגון לומר שאינו יודע להתפלל אז ישמט ע"ש. ומשמע מדבריו דכל שיכול להשטט לא שייך בזה דרכי שלום... וא"כ מוכח שכל מקום שיכולים להשטט לא שייך איבה ודרכי שלום.

הרמב"ם סובר כי מדובר בעקרון כלל-תורני (מלכים י, יב):

זה שאמרו חכמים אין כופלין להן שלום בעכו"ם לא בגר תושב, אפילו העכו"ם צוו חכמים לבקר חוליהם, ולקבור מתיהם עם מתי ישראל, ולפרנס ענייהם בכלל עניי ישראל, מפני דרכי שלום, הרי נאמר טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו, ונאמר דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום.

39. כמובן שכאן מדובר על דרכי שלום ביחס לגויים. דרכי שלום ביחס לישראל - ברור שמדובר בהנחיה רעיונית כללית. ראה גיטין נט, א-סא, א, ובפרט נט, ב: "כל התורה כולה נמי מפני דרכי שלום היא, דכתיב: דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום!" וכבא מציא יב, א: "מציאת חרש, שוטה וקטן - יש בהן משום גזל מפני דרכי שלום, רבי יוסי אומר: גזל גמור. ואמר רב חסדא: גזל גמור מדבריהן (רש"י - משום דרכי שלום)". משמע משם שגם אם זה לא גזל "ממש" במובן הטכני, זו עדיין התנהגות בלתי-ראויה מעין גזל.

40. כך, למשל, אחד המקומות בהם מופיע הביטוי "דרכי שלום" הינו במסכת גיטין (סא): "ת"ר: מפרנסים עניי נכרים עם עניי ישראל, ומבקרין חולי נכרים עם חולי ישראל, וקוברין מתי נכרים עם מתי ישראל, מפני דרכי שלום." כותב שם רש"י: עם מתי ישראל - לא בקברי ישראל אלא מתעסקין בהם אם מצאום הרוגים עם ישראל". וכך מבין הרשב"א את דברי רש"י: "פרש"י ז"ל לאו בקברי ישראל אלא מתעסקין בהן אם מצאום הרוגים עם ישראל, נראה מתוך פירושו דדוקא קאמר 'עם מתי ישראל' כלומר בעודנו מתעסק עם שאר מתים ישראלים, דאז הוה ליה איבה אם מתעסק באלו ומניח את אלו; אבל אם מצאן בפני עצמן - לא, דנקט ליה עילה לא מזדהמנא...". כלומר, הרשב"א מבין כי רש"י סובר שעניין דרכי שלום כאן הוא מעין "משום איבה", שאם יבדילו בבירור בין מתי ישראל ונכרים - תיווצר איבה ביניהם שעלולה לפגוע בישראל. הרשב"א, לעומת זאת, סובר כי יש לקבור מתי נכרים גם אם הם לברם. אם אנו מקבלים את הסברו של הרשב"א לדברי רש"י, מתוך כך שהרשב"א חולק עליו - ולא מיחוויר דהאי עם מתי ישראל דקתני כשם שמתעסק קאמר, וכן מפרנסין עניי גוים עם עניי ישראל וכן כולם... (וראה המשך דבריו שם לעוד דוגמאות והוכחות לדבריו) - נראה שהרשב"א סובר ש"דרכי שלום" הינו דין עקרוני של ריבוי שלום בעולם, ולא דין "בדיעבד" של התחמקות מצרות. מצד שני, ניתן לטעון כי הרשב"א גם כן סבור שמדובר בדין מעין "משום איבה", רק שהוא חולק על רש"י בכך שתיווצר איבה רק אם המתים יהיו במקום אחד.

41. חלק א', תשובה קצג.

42. מקור תלוי-מהדורות: בחלק מן המהדורות - חלק ג' עמ' 324; בחלק אחר - חלק ד' עמ' 95.

כיום, נראה שרוב הרבנים – או, לפחות, כך מקובלני מרבתי – סוברים, בעקבות הרמב"ם, שעניין "דרכי שלום" הוא הנחיה כללית ולא מעין חשש איבה⁴³. ולכן יכול להיות שאם אין איסור ממשי בקרבה אל העץ, יהיה כאן שיקול של "דרכי שלום" במקרה שמדובר בעץ פרטי של נוצרי (ובפרט כזה המוכר לאדם עצמו) או עץ "אזרחי" (למשל, של עולה מברית המועצות), ועל כן אולי ניתן להקל בעניין המטא-הלכתי בזה.

אלא שבמקרה כגון העץ שבטכניון לא ברור כלל שאכן מדובר במקרה של "דרכי שלום" – שהרי אין מדובר בעץ של אדם נוצרי שהוצב בבית פרטי, אלא בעץ שהוצב במקום ציבורי משמעותי במוסד חינוכי חשוב במדינת ישראל. ונראה שכמו שאף אדם הישר בדעתו לא יכעס על הוותיקן (לדוגמא) אילו לא יציב חנוכיה גדולה במרכז החצר בחנוכה, כך לא נראה שיש בעיה בכך שלא יוצבו עצי אשוח במקומות שאינם ריכוזי אוכלוסיה נוצרית (ברובה הגדול) במדינת היהודים. וכך גם אדם יהודי המבקש להציב עץ חג מולד על מנת "להזהרות" או משהו דומה – לא נראה שקיים קשר, ולו קלוש, בין זה לבין "דרכי שלום".

סיכום

מהעיון ההלכתי עולה, שככל הנראה אין איסור הנאה ודין של תשמיש עבודה זרה בעץ עצמו, ואילו הצבתו על ידי יהודי או במרחב הציבורי היהודי תיאסר. ייתכן שקיימת חובת התרחקות מהעץ מטעמים מחשבתיים, ולכן ייתכן – ואף סביר להניח – שתהיה מחלוקת בין הפוסקים בכל מקרה ומקרה, והדבר מסור למרא דאתרא שבכל מקום ומקום, לפסוק על פי הבנתו ודעתו – מהי משמעות העץ באותו מקום ומה טיב היחס אל הנוצרים מצד קהילתו.



43. ונראה לומר כן מהבבלי בגיטין סא., הירושלמי שביעית פ"ה ה"ד, דברי הרמב"ם במלכים פ"י ה"ב ועוד. ועייין במאמרו של הרב ח"ד הלוי, תחומין ט, הערה 8 שבעמ' 78; הוא אינו מסכים עם שיטה זו.

אריאל הנדלר, ישיבת בית אל

לא מתכוון ומלאכה שאינה צריכה לגופה

פתיחה

מצינו בגמרא (שבת כט, ב) מקרה שאדם לא מתכוון לעשות איסור, אלא הוא עושה מעשה מותר ויתכן שיתלווה לכך גם מעשה אסור. ר' שמעון מתיר מלכתחילה ור' יהודה מחייב. למשל, אדם שגורר ספסל ממקום למקום ויתכן שהוא יעשה חריץ ויחרוש את הקרקע.

לעומת זאת, הגמרא (שבת קלג, א) מסבירה שר' שמעון מודה לר' יהודה ב'פסיק רישא' שחייב. הביטוי עוסק במקרה שאדם חותך את ראש העוף (פוסק את ראשו) כדי שהילד ישחק איתו ולטענתו לא התכוון להרוג את העוף (שהרי אסור להרוג עוף בשבת – נטילת נשמה). הגמרא מסבירה שבמקרה כזה, שיש צורך מסוים של האדם, ובנוסף וודאי שמתרחש איסור ע"י מעשיו, גם ר' שמעון מחייב ומגדיר אדם כזה כמתכוון.

צריך להבין מדוע ר"ש מתיר בלא מתכוון, שהרי יש מקרים שיש בהם ספק דאורייתא, ואע"פ כן הוא מתיר מלכתחילה! בנוסף, צריך להבין מדוע בפסיק רישא הוא מודה לר' יהודה ומחייב. ועוד צריך לחקור האם הוא מחייב גם כאשר לא איכפת לו מהאיסור או רק כאשר נוח לו בעשיית האיסור¹.

יש מקרים רבים ברחבי הש"ס המדברים על סוגיא זו. ננסה לסמן כיוונים יסודיים לפתיחה של הסוגיא שאיתם נמשיך בעז"ה.

ההיתר של 'אינו מתכוון' קיים גם בהלכות שבת וגם בשאר איסורים.

בהלכות שבת יש מקרים ידועים כגון:

א) גורר מטה כסא וספסל ואינו מתכוון לחרוש (שבת כט, ב).

ב) תולש עולשין ואינו מתכוון ליפוי הקרקע, אלא מתכוון לקצור אותם לשימוש (שבת קג, ב).

1. במקרה שהוא לא מתכוון לאיסור, ולא בטוח שיתרחש איסור, ר"ש מתיר מלכתחילה, גם אם נוח לו.

ובשאר איסורים יש עוד מקרים כגון:

- (א) נזיר חופף ואינו מתכוון לתלוש שיער (נזיר מב, א).
 (ב) מזלף יין ע"ג האישים במזבח ואינו מתכוון לכבות את האש במזבח (זבחים צא, ב).

ההבדל בין משאצל"ג ל'לא מתכוון'

חוץ ממקרה שאדם אינו מתכוון לאיסור, כמו שהסברנו לעיל, יש מקרה דומה והוא 'מלאכה שאינה צריכה לגופה' (להלן משאצל"ג). גם במחלוקת זו ר"ש פוסק (אבל חכמים גזרו) ור"י מחייב. מדובר במקרה שבו האדם עושה מלאכה אסורה בכוונה, אבל הוא לא מתכוון לתכלית האסורה שבה, אלא לתכלית אחרת מותרת. הדוגמא הקלאסית למשאצל"ג נמצאת במסכת חגיגה (י, א), שם לומדים את המקור לפטור של משאצל"ג. מדובר על אדם שחופר בור ועובר על מלאכת חורש או בונה (תלוי אם עושה זאת בבית או בשדה), אלא שהוא לא מתכוון לחפירה האסורה, אלא להוצאת העפר, שאין בכך שום מלאכה אסורה. כמו כן, יש מחלוקת איך להגדיר בדיוק את משאצל"ג. יש שהסבירו (הרמב"ן ועוד ראשונים) שכאשר האדם עושה מלאכה אסורה, אבל לא לצורך הנורמאלי שנהוג בעולם, אז זו משאצל"ג. לעומת זאת, התוס' סוברים (שבת צד, א ד"ה ר"ש פוסק) שכאשר האדם לא עושה את המלאכה לצורך דומה לצורך שהיה במשכן, אז זו משאצל"ג ופטור.

וכך לשון התוס' (שם):

כי הצורך שהיתה מלאכה נעשית בשבילו במשכן הוא גוף המלאכה ושורשו.

אפשר לומר בשיטת התוס' שהמקור לפטור משאצל"ג לא נובע ממלאכת מחשבת, אלא שהגמרא בחגיגה (י) חזרה בה ולמדה ממלאכת מחשבת רק מקור לדין 'מקלקל', ואילו התוס' פוטרים במשאצל"ג מהיסוד הידוע שרק המלאכות שהיו במשכן נאסרו בשבת, ואכמ"ל.

במסכת שבת (מב, א) הגמרא חשבה שמי שמחייב במשאצל"ג יחייב גם בלא מתכוון, וכן להיפך. למסקנה, הגמרא אומרת שאין הכרח בכך, ושמואל פוסק כמו ר"ש בלא מתכוון ומתיר, ואילו במשאצל"ג הוא פוסק כר"י ומחייב.

קודם כל, צריך להגדיר מה ההבדל בין אינו מתכוון לבין משאצל"ג.

במקרה הפשוט של 'לא מתכוון' אין וודאות שיתבצע איסור. לעומת זאת, במשאצל"ג וודאי מתבצע איסור. כמו כן, ההיתר ב'לא מתכוון' שייך בכל התורה ולכן הוא לא קשור למלאכת מחשבת, אלא הוא נובע מסברא שנחלקו עליה ר' שמעון ור' יהודה. לעומת זאת, הפטור של משאצל"ג שייך רק במלאכות שבת כמו שאמרנו לעיל (מלאכת מחשבת או דמיון למשכן).

לא מתכוון ומלאכה שאינה צריכה לגופה | 75

כמו שהסברנו, מלאכה שאינה צריכה לגופה מתרחשת כאשר האדם מתכוון לעשות מלאכה אסורה, אלא שהוא לא מתכוון לגופה של המלאכה, לשימוש המהותי שלה². לעומת זאת, ב'אינו מתכוון' האדם לא מתכוון לעשות את המלאכה האסורה, אלא היא מתרחשת בנוסף למלאכה המותרת שהאדם עושה. במשאצ'ל"ג יש מעשה אחד עם שתי תכליות, ואילו ב'אינו מתכוון' יש שני מעשים ולא מעשה אחד. והאדם מתכוון למעשה המותר, ולא למעשה האסור.

כך כותב הכסף משנה בשם ר' אברהם בן הרמב"ם. וזה לשונו (שבת א, ז):

ההפך שיש בין מלאכה שאינה צריכה לגופה ובין פסיק רישיה ולא ימות הוא דגבי פסיק רישיה אינו מכוון למלאכה כל עיקר אלא שהיא נעשית בהכרח. כגון שסגר פתח ביתו והיה שם צבי שהוא לא כיון לשמירת הצבי אלא שהמלאכה נעשית בהכרח. אבל מלאכה שאינה צריכה לגופה הוא מתכוין לגוף המלאכה אלא שאינו מכוין לתכליתה.

הכסף משנה מדבר על ההבדל בין פסיק רישא למשאצ'ל"ג³. וכמו שהסברנו לעיל, אין הבדל באופן עקרוני בין 'לא מתכוון' לפסיק רישא, אלא שבפסיק רישא האיסור נעשה בוודאות ובאינו מתכוון יש ספק האם יתרחש האיסור.

בשורה התחתונה, במשאצ'ל"ג האדם מתכוון לעשות איסור, אלא שהוא לא חפץ בתכלית האסורה, אלא הוא רוצה תכלית אחרת, מותרת, שנוצרת מהמלאכה. לעומת זאת, בלא מתכוון יש הפרדה בין הדבר המותר שהאדם רוצה ופועל אותו דווקא לבין האיסור שיתכן שיתרחש.

סיבת ההיתר ב'לא מתכוון' - אונס או גרמא

עכשיו נתמקד בשאלה הגדולה, מדוע ר"ש מתיר בלא מתכוון הרי יש חשש מדאורייתא שמא יעשה איסור וספק דאורייתא לחומרא?

נתמקד בשיטת הקובץ שיעורים ובשיטת ר"ש שקופ⁴.

יש שני כיוונים כלליים:

(א) **כעין אונס** (מבוסס על הקובץ שיעורים) - אדם חייב רק על פעולה שהוא מתכוון אליה. **התורה חייבה על רצון האדם**. צריך שהאדם לא יתכוון לעשות פעולת איסור, ואז יש דמיון לאונס, כיוון שהאיסור נעשה בעל כורחו ללא

2. כמו שאמרנו, יש מחלוקת בין התוס' והרמב"ן האם מלאכה צריכה להיות כמו השימוש שהיה במשכן, או כמו השימוש הרווח בעולם.

3. באופן פשוט, נראה שמשאצ'ל"ג הרבה יותר חמור מפסיק רישא. ונראה לקמן בסוף המאמר את המסקנא.

4. הקובץ שיעורים בחידושים בכתובות אות יח, וחלק ב אותיות ו, יא. ר"ש שקופ בחידושים, כתובות סימן ד.

רצונו. מכיוון שהאדם עסוק בפעולה מותרת, והוא לא מתכוון לפעולת האיסור הנוספת שמתרחשת, אפשר לראות כאילו היא מתרחשת באונס, ואי אפשר לומר שהוא בוחר ורוצה לעשות את הפעולה הזאת.

אין דמיון בין לא מתכוון לסתם ספק דאורייתא רגיל. בספק דאורייתא האדם עושה מעשה ובוחר לעשות אותו, אלא שיש ספק אם אותו מעשה אסור או מותר, וברור לכולם שהמעשה מתייחס אליו. לדוגמא, אדם שרוצה לחלל שבת בבין השמשות, שזה זמן מסופק. מכיוון שהאדם בוחר לעשות את המעשה, אז המעשה מיוחס אליו, אלא שספק אם מתרחש כאן איסור או לא, וחייבים להחמיר ולהתרחק מהאיסור. לעומת זאת, אצלנו ב'לא מתכוון', האדם לא רוצה לעשות את גוף המעשה האסור, ולכן לא מייחסים אליו את עצם המעשה.

(ב) כעין גרמא (מבוסס על ר"ש שקופ) - הוא מסביר שאדם חייב רק על מקרים שהוא עושה ממש, אבל כאשר האדם עושה מעשה ובאופן מקרי מתרחש מעשה איסור, האדם לא ממש עשה את האיסור, והמלאכה הזאת לא משוייכת אליו. יש כאן דמיון לגרמא, כאילו האיסור נעשה מאליו, באופן מקרי שלא קשור לעושה הפעולה, ולכן האיסור לא מתייחס לעושה הפעולה. אין כאן התחשבות בבחירת האדם ורצונו, אלא שבאופן טכני המעשה מתרחש מאליו ולכן הוא לא מתייחס לאדם. אם מסתכלים על המעשה, מגדירים אותו כמעשה היתר, וכל איסור שמתלווה אליו לא מוגדר כחלק מהמעשה.

מדוע חייב בפסיק רישא

עכשיו צריך להבין מה קורה בפסיק רישא שמודה ר"ש שחייב. מדוע הוא חייב הרי הוא עדיין לא מתכוון?

על פי ההסבר הראשון, החוסר ברצון, יש לומר שהאדם וודאי מתכוון כיוון שהוא יודע שכך יקרה, ולכן חייב. כך מסביר הרא"ש (טז, ח) את שיטת הערוך שתואמת להסבר זה.

על פי ההסבר השני, המעשה אינו מיוחס אליו, יש לומר שכאשר האיסור וודאי מתרחש אין כאן מלאכה מותרת שגורמת באופן עקיף לאיסור. אין כאן מעשה מותר, אלא יש כאן מעשה שמורכב ממלאכה מותרת וממלאכה אסורה, ולכן מסתכלים על המעשה הזה כמעשה אסור. מכיוון שברור שיש איסור במעשה, וודאי שכל העולם מתייחס למעשה כמעשה אסור. המעשה מצד עצמו לא נתפס ולא מוגדר כמעשה מותר אלא כמעשה אסור ולכן וודאי שהאיסור מיוחס לאדם וחייב עליו, למרות שהוא לא התכוון לכך.

ע"פ הגישה הזאת, כאשר הגמרא אמרה ש'אינו מתכוון' מותר, היא התכוונה לומר שכאשר אין וודאות שיתקיים איסור, ובנוסף האדם לא מתכוון לעשיית האיסור אלא למלאכה מותרת, אז האיסור לא משוייך אליו. אבל אם האדם

לא מתכוון ומלאכה שאינה צריכה לגופה | 77

עושה מעשה אסור באופן וודאי, כגון פסיק רישא, אז חייב, למרות שאינו מתכוון לכך. כמו כן, אם אדם מתכוון לעשות איסור, למרות שלא בטוח שהאיסור יתרחש. לדוגמא, נזיר שחפף את ראשו כדי לתלוש שערות, למרות שלא בטוח שיתלוש, אם תלש חייב, כי התכוון לכך.

פסיק רישא דלא ניחא ליה - מחלוקת תוספות והערוך

צריך להבין מה קורה בפסיק רישא דלא ניחא ליה? האם כאשר לא נוח לו, הדין משתנה או לא?

על פי ההסבר הראשון, שחייב משום שרוצה במלאכה, כאן שלא איכפת לו ממנה נראה שאינו רוצה בה ולכן אינו מתכוון. לכן **שיטת הערוך** (מובאת בתוס') בדף קג, א ד"ה לא צריכא, שפסיק רישא דלא ניחא ליה מותר, מסתדרת טוב מאוד עם הבנה זו.

לעומת זאת, על פי ההסבר השני, למרות שהאדם לא רוצה באיסור הוא מתכוון אליו כיוון שהוא עושה מלאכה עם שם מלאכה אסורה. לכן גם אם לא ניחא ליה, חייב, כי הוא מתכוון לאיסור. מתוך כך מובנת **שיטת התוספות** (קג, א ד"ה לא צריכא, ובדף עה, א ד"ה טפי ניחא ליה). הם סוברים שהאדם נחשב כמתכוון בפסיק רישא דלא ניחא ליה, אלא שאפשר לפטור אותו מדאורייתא מדין משאצל"ג, כיוון שסוף סוף הוא לא צריך את גוף האיסור אלא את צד ההיתר שבמלאכה. לכן יהיה אסור מדרבנן.

כך התוספות (שם) מסבירים את הגמרא שאומרת שאדם אינו חייב מדין חורש על תלישת עולשין בשדה חברו. למרות שהאדם משביח את השדה, מכיוון שהוא לא מתכוון לכך, הוא פטור מדין משאצל"ג. לעומת זאת, לפי הערוך מותר מלכתחילה, ואין אפילו איסור מדרבנן.

שיטת הריטב"א

בין התוספות לערוך יש שיטה נוספת, שיטת הריטב"א (שבת קג, א ד"ה אטו כולהו). הוא מסביר שאין הבדל בין ניחא ליה ללא ניחא, כיוון שהאדם יודע שיצא ממעשיו איסור, ולכן במעשיו הוא מתכוון לבצע איסור. **לענ"ד אין כוונתו לומר כתוספות, שלמרות שהאדם לא מתכוון, כיוון שהמעשה וודאי ייעשה אז הוא חייב כיוון שמלאכת האיסור משוייכת אליו, כאמור לעיל. אלא שלשיטת הריטב"א כל אדם מודע למעשיו, ולכן וודאי שהוא מתכוון כאשר הוא יודע שהוא עושה איסור. את סיבת הפטור בלא מתכוון הוא מבין כמו הדרך הראשונה שהסברנו, כמו הערוך, אלא שהוא סובר שהאדם מתכוון לכל מעשיו המוכרחים להתרחש.**

ביאור מחלוקת הערוך והריטב"א

לענ"ד ניתן להבין בשתי דרכים את המחלוקת בין הריטב"א לערוך – מחלוקת פסיכולוגית בדעת בני אדם או מחלוקת הגדרתית למושג 'מתכוון'/'לא מתכוון':

(א) **מחלוקת פסיכולוגית** – הם נחלקו בשאלה כיצד העולם מתבונן על מעשה מותר שנעשה ביחד עם מעשה אסור באופן וודאי. האם מסתכלים על עיקר המעשה שנעשה לצורך היתר, ובאמת שם לב בני האדם נמצא, גם האדם הפועל וגם בעיני העולם המתבונן. כך הערוך סובר. או שכל בר דעת מבין ורואה שיש כאן איסור ואי אפשר להתעלם ממנו. לא משנה שהאדם הפועל לא מעוניין באיסור, כיוון שוודאי גם הוא יודע שהוא עושה איסור, והוא מתכוון אליו. וכך הריטב"א סובר, שוודאי האדם מתכוון לעשות איסור.

(ב) **מחלוקת הגדרתית** במושג 'לא מתכוון' – הם נחלקו האם התורה (סברא) פטרה את האדם בגלל חוסר רצונו וכוונתו לעשות איסור, או בגלל חוסר בחירתו במעשה אסור. לפי שניהם מוסכם שהתורה חייבה רק על בחירת האדם לעשות איסור, אלא שלפי הערוך הכוונה בבחירת האדם היא בחירה **לרצות** ולהתכוון לעשות איסור, ואם הוא בכלל רצה לעשות מעשה מותר, אלא שמתלווה אליו איסור, אז הוא לא ממש בחר לעשות איסור ולכן מותר, כיוון שמודדים את האדם ע"פ רצונו. לעומתו, הריטב"א סובר שבאופן פשוט כאשר האדם יודע שמעשיו יגרמו לאיסור אז הוא **בוחר** ממש לעשות איסור ואין התחשבות בכלל ברצונו. לכן, במקרה שיש איסור והיתר, למרות שהוא רוצה לעשות דבר מותר, הוא **בוחר** בוודאות לעשות איסור, ולכן האיסור משוייך אליו.

וכך לשון הריטב"א שם (קג, א ד"ה אטו כולהו):

ומיהו תמיהא מילתא טובא כל היכא דפסיק רישיה ולא ימות, מאיזה טעם יתיר רבי שמעון משום דלא ניחא ליה דהא טעמא דתלמודא דמורה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות, היינו משום דכיון דלא סגיא דלא אתעביד מלאכה הרי הוא כאילו נתכוון ומלאכת מחשבת הוא, וא"כ מה לי אי ניחא ליה או לא ניחא ליה.

יש לציין, שהיה אפשר להבין שהריטב"א סובר כמו תוספות, שהחיוב לא נובע מכוונתו של האדם אלא מהגדרת פעולתו, שהוא עושה מעשה עם שם של איסור, למרות שהוא לא מתכוון לכך. אך כמו שאמרתי לעיל, לענ"ד לא נראה כך מלשונו כיוון שהוא מסביר שהאדם מתכוון – "כאילו נתכוון ומלאכת מחשבת הוא"⁵.

5. וכן יובא לקמן בשיטת הריטב"א, חילוק בין משאצל"ג לדין 'אינו מתכוון' כאשר יש פסיק רישא. ונראה לענ"ד שקשה להסביר שהוא כמו תוס', כיוון שלתוס' אין חילוק בין השניים. עיין לקמן.

לא מתכוון ומלאכה שאינה צריכה לגופה | 79

מחלוקת הט"ז ורע"א בספק פסיק רישא לשעבר

בשולחן ערוך (שטז, ג) הט"ז (ס"ק ג) מחדש שספק פסיק רישא מותר, כיוון שהאדם לא מתכוון. מדובר על מצב שיש ספק האם במעשה מסוים ייעשה איסור באופן וודאי או לא. הט"ז מדבר על מקרה שהאדם הוציא זבובים מהקופסא ועכשיו הוא בספק האם יש שם עוד זבובים, האם מותר לו לסגור את הקופסא ולצוד אותם או אסור (איסור דרבנן כי אין במינם ניצוד). הט"ז פוסק שמותר כיוון שהוא 'לא מתכוון', כיוון שמצידו אין וודאות שהוא יעשה איסור.

הביאור הלכה (ד"ה ולכן יש להיזהר) אומר שבעקרון פעולה כזו לא יכולה להיות 'לא מתכוון' כיוון שיש ספק חיצוני האם המעשה יגרום בוודאות איסור, אבל המעשה עצמו קבוע. המקרה הרגיל של אדם שלא מתכוון שמותר, מתרחש דווקא כאשר יודעים את כל הנתונים המציאותיים, אלא שיש ספק לגבי הפעולה עצמה, האם היא תגרום לאיסור או לא. אבל כאן המקרה קבוע, אלא יש ספק חיצוני - האם יש שם זבובים או לא. אם יש אז וודאי סגירת הקופסא מהווה מלאכת צידה! הביאור הלכה אומר שאפשר להקל כאן כיוון שמדובר באיסור דרבנן, אבל באיסור מדאורייתא אסור כי זה ספק דאורייתא - ספק פסיק רישא, ולא נחשב לא מתכוון.

הביאור הלכה מביא רמ"א (ביו"ד סימן פז סעיף ו) שאומר כמותו נגד הט"ז. הוא אומר שיש חשש לבשל בקדרה של נוכרים כי יתכן שהם כבר בישלו בקדרה בשר וחלב ואז האדם עצמו מבשל בשר וחלב ועובר על איסור "לא תבשל גדי בחלב אימו". וכך רבי עקיבא איגר מסביר (שם) שספק פסיק רישא מוגדר כספק פסיק רישא לשעבר, ולכן אסור כי זה נידון כספק דאורייתא. ואילו לא מתכוון שמותר, מתרחש דווקא במקרה שיש ספק פסיק רישא לעתיד - האיסור לא קבוע כבר ולכן האדם לא מתכוון.

הביאור הלכה מביא ראייה לשיטת הט"ז מהרמב"ן (רמב"ן במלחמות, דף יט, ב מדפי הרי"ף). הגמרא אומרת (מא, ב) שמותר להטביל כלי רותח במים קרים, ולא צריך לחשוש שמא הכלי יצורף ויתחזק ויעבור על איסור מכה בפטיש. הרמב"ן מסביר שמותר כיוון שיתכן שהכלי כבר צורף ולכן הוא לא מתכוון, כי לא בטוח שיהיה כאן איסור, שכן כלי שצורף פעם אחת לא יכול להיצרף שוב פעם.

גם המאירי סובר כך (דף מא, ב ד"ה המיחם) וכך לשונו:

וצירוף אינו פסיק רישיה שמא לא הגיע חומו להיות צונן זה מצרפו או שמא כבר נצרף עד שאין זה צירוף מועיל כלום.

שורש מחלוקת הט"ז ורע"א

אם נתבונן בסברות של לא מתכוון, נראה שלפי הערוך אין שאלה כל כך ופשוט שסברת הט"ז נכונה. הערוך הסביר שכל ההיתר שניתן לאדם תמיד תלוי ברצונו. לכן, כאשר האדם לא יודע אם האיסור ייעשה אז הוא לא רוצה בו ואינו מתכוון.

אמנם, לפי סברת התוספות אפשר להבין את שיטת ר' עקיבא איגר. הסברנו את התוספות על פי ר"ש שקופ, שסברת 'לא מתכוון' התיירה לאדם לעשות פעולה מותרת והאיסור שלא בטוח יקרה לא נחשב משוייך לאדם כיוון שהוא קורה ממילא. אבל אם יש פסיק רישא אז האדם עושה מעשה שמוגדר כמעשה אסור, ולמרות שהוא לא רוצה באיסור, הוא חייב עליו כיוון שסוף סוף הוא עשה מעשה אסור. לפי רש"ש הבעיה בפסיק רישא דלא ניחא ליה היא עשיית איסור, והפטור היחיד שאפשרי הוא פטור משאצל"ג כמו שתוס' אומר, ואין התחשבות ברצון האדם ובכוונתו.

לענ"ד, בשיטה זו יש להסתפק במקרה שיש ספק פסיק רישא, האם שם המלאכה נקבע באופן אובייקטיבי או סובייקטיבי:

(א) **אובייקטיבי** - למרות שמבחינת האדם לא בטוח יהיה איסור, שם המלאכה כבר קיים, ויש רק ספק האם שם המלאכה הוא שם מלאכת איסור או לא. לכן, יש בכך ספק דאורייתא ואסור. הסבר זה הולך אחר ההבנה שהאיסור וההיתר בנויים על האובייקטיביות של המעשה. השיוך של האדם למעשה כבר קיים למרות שאנחנו לא יודעים אם טמון במעשה איסור.

(ב) **סובייקטיבי** - מנגד, אפשר להסביר שלמרות שאנחנו סוברים כמו רש"ש, שהולכים אחר הגדרת המעשה, שבפסיק רישא יש שם איסור למעשה, אנחנו אוסרים זאת על פי הבנת האדם והעולם. האדם חייב כיוון שהוא מבין שהוא עושה פעולת איסור, למרות שהוא לא מתכוון אליה. אם הוא בעצמו לא הבין זאת, אז מותר לו כי הוא לא עוסק במעשה אסור, והאיסור כלל לא משויך אליו, כי הוא לא ידע בכלל שהוא מתעסק עם איסור. בנוסף, גם העולם לא מתבונן על המעשה כמעשה אסור. לכן, בספק פסיק רישא, סוף-סוף האדם עצמו, וכן העולם כולו, לא יודע אם הוא עושה איסור או לא, ולכן אפשר לומר שהוא נחשב 'לא מתכוון' כי הולכים אחר הסובייקטיביות של המעשה (וזה כשיטת הט"ז).

על פי הסבר זה, לא מוכרחים לומר שהתוספות יסכים לר' עקיבא איגר, אבל מוכרחים לומר שר' עקיבא איגר נשען על סברת התוס'.

לא מתכוון ומלאכה שאינה צריכה לגופה | 81

סיכום ההבדלים שבין לא מתכוון למשאצל"ג על פי השיטות השונות

נראה לענ"ד שיש להוסיף עניין מעניין לגבי החילוק שבין משאצל"ג ל"לא מתכוון" שהזכרנו בתחילת הסוגיא בשם ר' אברהם בן הרמב"ם.

הזכרנו כבר שכאשר יש פסיק רישא, הערוך סובר שאם נוח לאדם באיסור אז וודאי שחייב מדאורייתא כי אנן סהדי שהוא מתכוון. אמנם כאשר לא ניחא ליה אז מותר מלכתחילה.

לשיטתו, כבר הסברנו שיש חילוק בין אינו מתכוון למשאצל"ג. במשאצל"ג האדם מתכוון לעשות איסור אלא שהוא רוצה את התכלית המותרת בו, ולא נוכל להתיר לו מדין לא מתכוון. לעומת זאת, בלא מתכוון, האדם לא מתכוון לאיסור, אלא שיש כאן שתי פעולות, שהפעולה המותרת גוררת את הפעולה האסורה. ודווקא כך אנחנו מתירים לו מלכתחילה, כיוון שאנחנו מסתכלים עליו כאדם שבוחר לעשות רק מעשה מותר, והמעשה האסור מתלווה ממילא.

לעומתו, תוספות סובר שהחילוק בין משאצל"ג ללא מתכוון נובע מכך שבלא מתכוון אין ודאות של עשיית איסור, ואילו במשאצל"ג וודאי יש איסור. אבל כאשר יש פסיק רישא, ובוודאות האיסור ייעשה, אז אין חילוק בין לא מתכוון לבין משאצל"ג. הרי בשניהם האדם רוצה דבר מותר ביחד עם דבר אסור, וכמו שהסברנו ע"פ ר' שמעון שקופ שכאשר יש פעולת איסור ביחד עם פעולת היתר מתבוננים על כך כמעשה אחד אסור. לפי שיטת התוספות כאשר יש פסיק רישא יש מלאכה אחת אסורה שהאדם בוחר לעשות. לכן, אם נוח לאדם באיסור, חייב מדין מלאכה שצריכה לגופה; ואם הוא לא מתכוון לאיסור ולא נוח לו בו, פטור אבל אסור מדין משאצל"ג.

החידוש בשיטת הריטב"א

על פניו, נראה שלא מתכוון תמיד יותר קל ממשאצל"ג. כך גם הסברנו בדברי הכסף משנה בתחילת הסוגיא, שהביא את דברי ר' אברהם בן הרמב"ם. כאשר אינו מתכוון מתרחש במקרה שהאיסור לא מתרחש בוודאות, אז לפי ר' שמעון מותר מלכתחילה. אלא שתוספות והערוך נחלקו מה קורה בפסיק רישא דלא ניחא ליה. לפי הערוך דינו של לא מתכוון קל יותר ולפי התוספות הוא זהה בדיוק למשאצל"ג, אבל וודאי לא חמור ממנו בשום דרך שהיא.

אמנם, לפי שיטת הריטב"א, שבפסיק רישא דלא ניחא ליה האדם כן מתכוון לאיסור, יש חילוק נוסף בין מקרה זה לבין משאצל"ג. לענ"ד, הריטב"א יקל יותר בדין משאצל"ג מאשר בפסיק רישא דלא ניחא ליה. הריטב"א כותב שבפסיק רישא דלא ניחא ליה האדם מתכוון לעשות איסור, כיוון שהוא יודע בוודאות שהוא מתרחש. לכן, אפשר לומר שהאדם עסוק גם במלאכה מותרת וגם במלאכה אסורה ואף אחת לא באה על חשבון השנייה.

לעומת זאת, במשאצ"ג האדם לא עסוק בשתי מלאכות, אלא הוא עסוק במלאכה אסורה והוא לא צריך לגופה, הוא לא מתכוון לתכלית האסורה שלה. לכן יש מקום לומר, שדווקא הרצון הטוב שלו לא לעסוק באיסור של המלאכה אלא במותר, ידחוק את האיסור לצד והוא פחות יתחייב עליו. לפי זה, דווקא במשאצ"ג שייך לפטור במלאכות שבת כיוון שאין כאן מלאכת מחשבת, אבל בפסיק רישא דלא ניהא ליה יש מלאכת מחשבת, כיוון שהוא חושב גם על האיסור וגם על המותר.

כך מובא בריטב"א (שבת קיז, א ד"ה ומפרקינן, כאשר הוא מדבר לתירוץ בשם רש"י) שעוסק בגמרא שהאדם לוקח בשר ותוך כדי הוא פושט עור, והוא פטור על כך (למרות שיש איסור הפשטת עור) כיוון שהוא לא נהנה. לפיו, הגמרא עושה אוקימתא - "דשקיל ליה בברזי", ורש"י מסביר שהוא חותך את העור ועושה בו נקבים, ולכן אין זה דרך הפשטה כלל ולא מלאכה ואסור מדרבנן. הריטב"א שואל מדוע יש צורך באוקימתא הזאת, הרי כיוון שאין לאדם עניין בהפשטת העור אלא הוא רוצה להגיע לבשר, יש כאן משאצ"ג, שהרי הוא לא מתכוון לאיסור וממילא פטור. הוא מסביר שבמשאצ"ג יש התעסקות עם מלאכה אחת ואילו בפסיק רישא יש התעסקות עם שתי מלאכות, וכאן מדובר על פסיק רישא ואי אפשר לפטור מדין משאצ"ג. יוצא מדבריו, שמכיוון שבפסיק רישא יש התעסקות בשתי מלאכות, יש יותר סברא לחייב, אפילו כאשר הוא לא רוצה בכך. כיוון שלשיטתו האדם תמיד מוגדר מתכוון, ואילו כאשר הוא עסוק במלאכה אחת אסורה, והוא רוצה את התכלית המותרת, יש סברא לפטור.

וזה לשונו:

עוד י"ל דלא הוי בכלל מלאכה שאינה צריכה לגופה, דהתם אינו עוסק אלא במלאכת האיסור לבד אלא שלא נעשית לגופה, כמוציא המת לקוברו וכמכבה גחלת וצד נחש כדי שלא יזקו בו, ודבר שאין מתכוין הוא העוסק במלאכת היתר ועשה עמו מלאכת איסור ואפשר לזה בלא זה, כגון גורר מטה ועושה חריץ וכל דכוותה, והכא נמי עיקר מלאכתו הוצאת הבשר מן העור לצרכו ואפשר לה בלא הפשטה אי שקיל לה בברזי ואם כן הוי דבר שאין מתכוין ואין עליו שם מלאכה שאינה צריכה לגופה.

הסבר זה מתחזק מאוד על פי סברת הר"ן במשאצ"ג, שכל דבר מותר שהאדם רוצה במלאכה האסורה דוחק את האיסור לצד (הר"ן בחידושים דף קו, א ד"ה מתניתין ר' יהודה היא). וזה לשונו:

לפיכך אני אומר דהכי קאמרינן לר"ש כיוון דסבירא ליה דמלאכה שא"צ לגופה פטור עליה כל שאתה מוסיף תיקון בדבר שאינו מגופה של מלאכה אי אתה מוסיף חיוב במלאכה אדרבה אתה מוסיף בה פטור, דכל היכא שהתיקון

לא מתכוון ומלאכה שאינה צריכה לגופה | 83

שאינו מגופה יותר חשוב, המלאכה היא יותר נגררת אצלו והיא נעשית טפילה לאותו דבר שהוא פוטרה ומגרע כוחה.

אפשר לראות סברא זהה בדברי ערוך השולחן (אורח חיים רמב, לג-לד) שכתב כך:

והנה מצאנו שבנו של הרמב"ם נשאל בזה... ולענ"ד נראה דהעניין כן הוא ולדוגמא בעניין מצוות יש פוסקים שצריכים כוונה ויש פוסקים דאף כשאינו מתכוין יצא דהוי כמתכוין ומ"מ אם מתכוין שלא לצאת הכל מודים שאינו יוצא וכן הוא במלאכות שבת דודאי בעינן כשעושה המלאכה האסורה יכוין לה ואין הכוונה מעכב דא"כ יעשה כל המלאכות ויאמר שאינו מכוין לזה אלא וודאי כשאפילו עושה בלא כוונה מלאכה כלל כיון שעושה כדרך המלאכה מה מועיל העדר כוונתו והרי בהכרח כוונתו נעשית וזהו עניין הפסיק רישא אבל אם באמת מכוין להמלאכה אלא שעושה אותה בשביל תכלית אחר הוי כמו במצוה כשנתכוין שלא לצאת וה"נ לא שייך לומר דהוי כמתכוין דודאי הוא מתכוין אבל מתכוין לתכלית אחר ולא לגוף האיסור של המלאכה ולכן בצידת צבי שאינו מתכוין לכולם וכן ראש עוף לצחיקת הקטן אינו מתכוין לכולם משא"כ החופר גומא וא"צ אלא לעפרה דודאי מכוין לחפירה אלא לצורך תכלית אחר והיינו לתכלית העפר אבל בצידת צבי אינו מכוין לצידה כלל וכן בראש עוף לצחיקת קטן אינו מכוין להריגה כלל וגרע טפי שהרי בע"כ נעשית המלאכה והוי כמתכוין.

לעומת הסבר זה במשאצ"ג, שהתכלית המותרת דוחקת את התכלית האסורה, התוספות הסבירו הסבר אחר, שהעיקר נעוץ בשאלה האם האדם מתכוון לצורך שהיה במשכן או לא. לכן, לשיטתו אין להבדיל כלל בין משאצ"ג לפסיק רישא דלא ניחא ליה, שבשניהם המלאכה לא נעשית כדרך שנעשתה במשכן, ולכן פטור.

כמו שהסברנו בתוספות ע"פ הגרש"ש, כאשר האדם עושה איסור באופן של פסיק רישא, אנו רואים את המעשה שלו כמעשה איסור אחד, ולא מחלקים אותו לשני מעשים.

לכן, פשוט שהריטב"א לא יכול להסכים עם ההסבר הזה. לפי ההסבר שהסברנו בריטב"א, יש חילוק בסיסי בין משאצ"ג לפסיק רישא דלא ניחא ליה. במשאצ"ג יש מעשה איסור, אלא שהאדם לא רוצה באיסור אלא בהיתר, וזו סיבה להקל מדין מלאכת מחשבת. לעומת זאת, בפסיק רישא דלא ניחא ליה, האדם עושה שני מעשים, מעשה אחד מותר ומעשה אחד אסור, ולשניהם הוא מתכוון, ולכן חייב.

לכן, לענ"ד נראה לומר שהריטב"א לא סובר כמו התוספות אלא כמו שהסברנו לאורך כל המאמר.

סיכום

נראה לומר שיש מחלוקת קוטבית בין תוספות לערוך. האם ההיתר של 'לא מתכוון' נובע מרצון האדם ובחירתו במעשה המותר ולא במעשה האסור שמתלווה אליו, או שהוא נובע מכך שהאיסור נעשה באופן של גרמא וממילא ולכן הוא לא מתייחס לאדם. הערוך סובר כסברא הראשונה והתוספות כשנייה. יוצא מכך מחלוקת בפסיק רישא דלא ניחא ליה. לערוך מותר כיוון שהוא לא מתכוון והוא התכוון לעשות מעשה מותר ולא אסור. לעומתו, התוספות מחייבים, ולמרות שהאדם לא מתכוון לאיסור, סוף-סוף בפועל הוא עושה מעשה אסור ולכן חייב. אלא שבשבת יש פטור מדין משאצ"ג.

בנוסף, יש את שיטת הריטב"א. הוא מבין את סיבת ההיתר של 'לא מתכוון' כמו הערוך, אלא שהוא סובר שכאשר האדם יודע בוודאות שהוא עושה איסור, גם אם לא נוח לו באיסור, הוא מתכוון אליו.

אפשר להסביר את מחלוקת הערוך והריטב"א בשני אופנים:

(א) הריטב"א והערוך נחלקו במושג 'אינו מתכוון'. הערוך סובר שהמשמעות היא שהאדם לא רוצה באיסור. ואילו הריטב"א סובר שהמשמעות היא שהאדם בוחר מידיעתו, לעשות איסור, אפילו שזה ללא רצונו.

(ב) הריטב"א סובר שההתייחסות הנורמאלית של האדם והעולם למעשה שיש בו היתר ואיסור מתמקדת באיסור, ויש כוונה ומודעות ברורה לעשיית איסור. לעומתו, הערוך סובר שעיקר הכוונה והדגש נמצאים במעשה המותר, שהאדם מתכוון ורוצה לעשות, וכך כולם מתייחסים לכך.

מתוך הגדרות האלו בלא מתכוון, נובעים הסברים שונים להבדל בין משאצ"ג לדין אינו מתכוון:

לשיטת התוספות, ההבדל היחיד קיים רק כאשר מדובר במקרה שאין פסיק רישא, אבל כאשר יש פסיק רישא, אז אין הבדל בין שתי ההגדרות כי שניהם מוגדרים כמעשה איסור אחד.

לשיטת הערוך, מלבד ההבדל של התוספות, ישנו עוד הבדל. אפילו במקרה שיש פסיק רישא, מותר מלכתחילה כי הוא מתכוון למעשה המותר ולא למעשה האסור, מה שאין כן במשאצ"ג, שיש מעשה אחד.

לשיטת הריטב"א, בפסיק רישא יש חומרא, כיוון שהוא מתכוון לשני המעשים, גם למותר וגם לאסור. לכן, אפילו בשבת חייב מדאורייתא כי אין פטור של משאצ"ג. פטור משאצ"ג, לעומת זאת, קיים רק כאשר האדם עושה מעשה אחד אסור, אלא שהוא דוחק את האיסור כי הוא מתכוון לתכלית מותרת.



עמוס סבג, ישיבת תל אביב

דש

אחת מל"ט מלאכות שנמנות במסכת שבת בפרק כלל גדול (עג, א) היא מלאכת הדש. לאחר שקצרו את התבואה ועמרו אותה, הדישה היא פעולה שבה ריסקו אותה (באמצעות משטחים חדים שמועכים אותה, אז ע"י בהמות, היום ע"י טרקטורים), כשמטרת הפעולה היא הפרדת הגרעין מתוך השיבולת. בסיום הפעולה נוצרת ערמה של 'תבן ובר'. התבן הוא הקש, הפסולת, והבר הוא הגרעין שכלול בתוכה, שעטוף גם במוץ. לאחר מכן יש עוד לזרות כדי שהקש הקל יעוף ברוח והגרעינים הכבדים יפלו למטה.

ובגמרא עג: "תנא: הדש (גרעין משיבולי דגן) והמנפץ¹ והמנפט² – כולן מלאכה אחת הן".

מה היא נקודת היצירה המשמעותית הנעשית במלאכה הזו? מדוע כל קילוף תפוז איננו דומה לכך ומותר?

הגמרא לקמן מבארת על חלק מהדברים ש"חייב משום מפרק" (כגון חולב, סוחט וכו'). מפרק הוא תולדה של דש וכשם שצריך להגדיר מה הוא דש כך צריך להגדיר מה הוא פירוק. כמו כן, צריך להגדיר את היחס שביניהם, כאשר בפשט אב המלאכה הוא אמנם דישה ומפרק הוא רק התולדה.

בהמשך נראה שרבנן סוברים ש'אין דישה אלא בגידולי קרקע' (בניגוד לר' יהודה). מה פשר ההתנייה הזו?

נתחיל מההתחלה, דבר דבור על אופניו.

מהות מלאכת דש - 'גילוי פנים חדשות'

ההבנה הפשוטה היא שמלאכת דש מתרחשת בתוצרת של הדבר הנידוש. זוהי בפשטות דעת רוב הראשונים, ונבאר את מהות המלאכה ע"פ דרך זו שמלאכת דש היא 'יצירת חידוש בתוצרת' של הדבר שאותו דשו.

1. לפירוש רש"י, מוציא את הגרעינים הבלועים בגבעולי הפשתן. ולפירוש הר"ח: "המנפץ נופץ עפרורית מן האוכל", למשל מפריד אדמה שדבוקה לתפוא'.

2. גרעינים שמוציאם מתוך הצמר גפן. ור"ח פירש מולל שיבולים.

יש להבין מה פשר תוצרת זו. פשוט לכאורה שלא כל פירוק של דבר ממה שעוטף אותו נחשב מלאכת דש. מעשים שבכל שבת שאדם מקלף תפוז, אף שלכאורה מה ההבדל בין זה לבין הפרדת הגרעין מהשיבולת שעוטפת אותו? ובכלל, מה היא נקודת היצירה שיש במלאכה זו? אם תאמר הפרדת הגרעין המבוקש מתוך הפסולת, אך זו כבר לא מלאכת דש אלא מלאכת בורר? ועוד שלפי האמת הרי כאשר דשים בכלל לא מפרידים אוכל מפסולת, אלא מרסקים את התבואה ויוצרים כמות גדולה של תערובת תבן ובר, מוץ וגרעינים, שרק אח"כ יש להתחיל לברור אותה, זורה מרקד ובורר. ואגב, הגמרא השוותה את שלושת המלאכות הללו, אך לא השוותה יחד איתם גם את דש, ומכאן שזו מלאכה מכיוון אחר לגמרי. מהי אפוא הגדרת מלאכה זו?

ביאר מו"ר הרב יורם מושקוביץ את הסברא העקרונית של מהות מלאכת דש: אחר הקצירה יש שיבולת, והשיבולת כוללת גרגירים ומוץ וכל הקש שכלול בה, ולכולם ביחד יש שם אחד, 'שיבולת'. הגרעין שבתוכה אינו מאובחן כדבר פרטי בפ"ע, 'גרעין', אלא גם הוא עדיין נקרא 'שיבולת'. וממילא נמצא שכאשר הפרדתי את הגרעין מתוך השיבולת, בעצם הפכתי שיבולת לגרעין. נתתי לגרעין שם חדש, משיבולת לגרעין. ולכן מלאכת דש היא יצירה חדשה. זו לא סתם פעולה טכנית של הפרדת דבר מדבר, אלא יצירת שם חדש. ע"י הפרדת הגרעין מהשיבולת הגרעין שמקודם שמו היה 'שיבולת' כי הוא היה כלול בשיבולת קיבל עכשיו שם של 'גרעין'³.

ממילא נ"מ פשוטה בהוצאת התפוז מהקליפה. הפרדה אמנם יותר מאסיבית ומשמעותית מאשר הפרדת הגרעין מהשיבולת. אבל הפרדה זו אינה יוצרת שם חדש - גם לפני התפוז שהיה בתוך הקליפה היה נקרא 'תפוז' וגם עכשיו. זו לכאורה כוונת רעק"א בביאור דברי הרמ"א (או"ח שכא, יט):

אסור לקלוף שומים ובצלים כשקולף להניח, אבל לאכול לאלתר⁴, שרי (סמ"ג והגה"מ פרק כ"ב וב"י בשם סמ"ק ותה"ד ורבינו ירוחם).

וביאר שם רעק"א: "ומפרק לא הוי דהקליפה בטילה להפרי", והכוונה היא כדברינו. הקליפה בטלה לפרי הכוונה שגם כשהפרי היה בתוך הקליפה

3. יש עוד לעיין בדברים. עד כמה ההגדרה של 'שם חדש' היא אובייקטיבית ועד כמה היא סובייקטיבית. מצד אחד המילה 'שם חדש' כולה מורה שמדובר פה על 'השם', כלומר על דבר שהוא סובייקטיבי (לאפוקי ממפרק לקמן). אבל לאידך כן נראה שזו לא סובייקטיביות שרירותית אלא היא כן מתחילה מחילוק אמיתי שקיים בין מקרה שיש שם חדש למקרה שאין. 'קליפה בטלה לפרי' זה תיאור שהוא גם ממש, וכך מסתבר לומר כדי שיהיה פה שלב אמיתי ביצירה החדשה. ואין אפשרות להרחיב בכך במאמר קצר זה.

4. כך שאין בעיה של בורר.

עדיין לקליפה ולפרי ביחד קראו 'תפוז', 'שום', 'בצל'. משא"כ בגרעין בשיכולת, שאז קראו לגרעין 'שיכולת'.

ברור לנו אפוא מה ההבדל בין דש לבורר. מלאכת דש אינה עיסוק בסילוק הפסולת, אלא לקיחת התבואה שנקצרה והבאתה אל מיצויה, נתינת שם חדש ומהות חדשה לאותו יכול. במלאכת בורר, לעומת זאת, הבורר לוקח את אותה מהות חדשה מבוקשת, וכעת עוסק בהסרת פסולת.

כפי שנראה, הגדרה יסודית זו תבאר לנו בע"ה את גדר מלאכת דש.

שדא פיסא ואתר תמריי

הר"ן כותב דבר פלא שהוא לכאורה מוכרח בגמרא, אך עדיין הוא חידוש גדול. 'האי מאן דשדא פיסא לדיקלא ואתר תמריי' איננו מתחייב במלאכת דש על הוצאת תמר אחד מתוך אשכול התמרים, כמש"כ רש"י שם, כי אם כן הרי כל בוצר היה חייב שתיים, משום קוצר ומשום דש. אלא רק אם התמר הבודד יתנתק מהאשכול לאחר שהאשכול כבר התנתק מהעץ, רק אז יהיה בזה משום מלאכת דש. מה פשר הדברים? מדוע לא חייב משום דש על הפרדה של תמר מאשכול שמחובר לעץ? ע"פ דברינו ניתן להבין: גם בלקיחת התמר מאשכול התמרים יש פעולה של נתינת שם חדש, הפיכת ה'אשכול' ל'תמר'⁵, אך נראה שכאשר אשכול התמרים הוא על העץ, אין לו שם של אשכול, שכן הוא לגמרי חלק מהעץ וטפל לעץ. ממילא בהפרדת התמר ממנו אין משמעות של הפיכת האשכול לתמר, שכן מראש לא היה פה אשכול אלא עץ. רק לאחר ניתוק האשכול מן העץ הוא נקרא אשכול ואז הוצאת התמר ממנו נקראת הפיכת אשכול לתמר, שם חדש⁶. תאמר, אבל גם כאשר הוא מחובר אל העץ, עדיין יש כאן 'הפיכת העץ לתמר'? אפשר להבין שזה לא נכון, שזה קיצוני מדי. אתה יכול להגדיר את התמר כ'אשכול', אתה לא יכול להגדיר את התמר כ'עץ', וברור שיש אבחנה ביניהם. הוא אמנם טפל אל העץ כמו שהאשכול טפל אליו, אך אין לו 'שם עץ' גם בעודו על העץ. מה שאין כן האשכול עצמו שהוא טפל אל העץ, עניינם אחד, 'מצע הגידול של הפרי'. לאחר קטיפת האשכול, גם האשכול הופך להיות חלק מהפרי, חלק מ'היכול', וממילא בהפרדת התמר מהאשכול, היכול מקבל שם חדש, 'מאשכול לתמר'. כך גם בהפרדת גרעין משיכול בעודה באדמה, שחייב משום קוצר ולא משום דש. כאשר השיכולת מחוברת לאדמה, עניינה הוא 'חלק מהאדמה'⁷, וממילא

5. ונכון שזו קפיצת מדרגה גדולה מאוד מאשר דש רגיל, ולקמן נגיע אליה באופן הדרגתי יותר, אך בינתיים נקבל זאת כהנחת יסוד כדי להבין את חילוקו העקרוני של הר"ן בין קוצר לדש.

6. דבר זה מדוקדק בדברי הר"ן, ואכמ"ל.

7. כפי שביאר האג"ט על 'זומר וצריך לעצים'. שהעצים הם חלק מהאדמה, חלק ממה שמצמיח את הפרי.

בהפרדת הגרעין ממנה אין נתינת שם חדש של 'שיכולת לגרעין', שהרי היא לא הייתה שיכולת אלא חלק מהאדמה. ולכן רק אחרי קצירתה, יש משמעות למלאכת דש.

ביצה יג, א פירוק קליפת הגרעין לעומת מילול החיטים עצמם

יסוד סברה זו בביאור התוספות לחילוקה של הגמ' בביצה בין 'מולל חיטים' ל'קולף שעורים': בתחילת הגמרא משמע שאסור למלול בשבת עצמה: "המולל מלילות"⁸ מערב שבת, ומשמע שאסור למלול חיטים, כלומר להוציא את הגרעין מהשיכולת, בשבת עצמה אלא רק בער"ש⁹. מאידך, בהמשך הגמרא אומרת במפורש: "מקלף שעורין (בשבת)... ואוכל". מהו אותו קילוף שעורין¹⁰? ביארו התוספות, וכן נפסק בשו"ע, שהם כבר הופרדו מהשיכולת, ואפילו מהמוץ, ויש עוד קליפה חיצונית שמקלפים מהם¹¹ ובזה אין משום דש. ונ"מ לכל פיצוח גרעינים שמותר בשבת.

מדוע המקלף אינו חייב? הרי הוא מפריד את האוכל מהפסולת, מפרק את האוכל מהפסולת שמחוברת אליו! ורואים את היסוד שנתבאר: מלאכת דש אינה פירוק אוכל מפסולת שעוטפת אותו, אלא נתינת שם חדש, משיכולת לגרעין! זהו הסבר החילוק שבין מלילת מלילות שאסורה בשבת, שכן המולל מעניק שם חדש, לבין קליפת שעורים שבה אין נתינת שם חדש, שכן שמה של השעורה לא השתנה בעקבות הקילוף וכפי שביארנו לעיל. זוהי אפוא המציאות הכי קלאסית ובוטה של מלאכת דש, שבה נותנים ליכול 'שם חדש'. זהו אב המלאכה שמייצגה בצורתה המהותית ביותר.

8. מלילות הם שיכולים שהתייבשו, שאז קל להפריד מהם את הגרעין. 'למלול' אותם היינו למעכם ביד, ובכך כל השיכולת מתרסקת, הגרעין מופרד מהשיכולת, ונותר תערובת של גרעינים ומוץ (=הקליפה חיצונית רופפת על הגרעינים שעוטפת אותם).

9. אמנם ביאר רש"י שהמלילה בשבת אסורה רק מדרבנן (ולכן ביו"ט לא גזרו, כמבואר בהמשך הגמרא). אך זה מסיבה צדדית, "דרש כלאחר יד הוא", שינוי, אך במהות זה בוודאי דישה לכל דבר, הפרדת הגרעין מהשיכולת.

10. רש"י פירש: "שמקלפן מתוך שבולת שלהן". ולכא' צריך עיון גדול על דבריו, שאם כך אז מאי שנא ממלילת חיטין שנאסרה בשבת.

11. ובניגוד לחיטים, שבהם לאחר הפרדת המוץ אפשר לאוכלם כמות שהם, לשעורים יש עוד קליפה חיצונית נוספת שצריך לקלף.

הרחבת ההגדרה

רוב הראשונים: נתינת משמעות חדשה לדבר ע"י מעברו מהשדה אל הבית

למרות פסיקת הרמ"א שאין בקילוף שומים משום דש¹², מ"מ הוא מביא¹³ את דברי המהרי"ל שאוסר לקלף את הקליפה הירוקה של האגוז¹⁴. מה הביא את הרמ"א, ויותר נכון את המהר"ל, לחלק בין הקליפה הרגילה לאותה קליפה ירוקה? ולכאורה פעולה זו דומה יותר לקילוף שעורים, ולא ל'מילול החיטים', וממילא גם היא הייתה צריכה להיות מותרת? על פי דברינו הדברים מובנים: מהות החילוק בין קילוף למילול אינה שזה קליפה וזה שיכולת, וכפי שמוכח שגם קליפת אגוז ירוקה אסורה, אלא שמילול יוצר שם חדש וקילוף לא. הקליפה בטלה לפרי, ולכן האגוז נקרא אגוז גם בהיותו בתוכה וגם לאחר יציאתו, והפרדתו מהקליפה לא העניקה לו שם חדש. הקליפה הירוקה שונה משום שהיא הגדירה את האגוז כחלק מהעץ עוד על העץ. ולכן בפירוק והוצאת האגוז מתוכה יש נתינת שם חדש, מעץ או קליפה לאגוז.

אמנם מ"מ יש כאן הרחבה של הדין היסודי של דש¹⁵, שהרי זה לא קיצוני כמו בדש שממש הפך את השיכולת לגרעין, ויש שני שמות שונים וקל להבין שיש כאן פנים חדשות. כאן גם לפני אותה דישה, האגוז היה נקרא אגוז, ובכל זאת אנו אומרים שעל ידי הקילוף מהקליפה הירוקה יש כאן 'פנים חדשות'. אך מה מגדיר אותם ככאלו?

ההנגדה הבסיסית היתה בין דבר שעולה על השולחן לדבר שלא, והאחרונים¹⁶ העמיקו אותה והנגידו בין דבר ששייך לטבע לדבר ששייך לבית, ולדבריהם מלאכת דש היא התהליך שבו הופכים את התבואה מהיותה בטבע ובשדה לראויה לעלות על השולחן, להכנס אל תוך התהליכים הביתיים¹⁷. ונראה שהגדרה זו למלאכה אינה ממש הרחבת ההגדרה הקודמת, יצירת שם חדש, אלא העמקתה, שכן מהו שם חדש? שם חדש אינו שינוי אובייקטיבי בגרעין עצמו, שקודם היה גרעין וכעת הוא גרעין. אלא מה תרצה לומר, שזהו רק

12. וכן זו משנה מפורשת שמותר לפצח את קליפת האגוז הקשה הרגילה, יז, ב: 'נוטל אדם קורנס לפצוע בו אגוזים'.

13. שי"ט, ו.

14. וזהי אינה הקליפה שאנו מכירים בחנות, אלא קליפה גדולה שמקיפה אותו, והיא מגדירה את צורתו על העץ.

15. שצ"ע אם כולם יודו לה, אך מלקמן, דין אשכול של תמרים נראה שכן, שזה מקרה בסיסי יותר. אף שלא בטוח.

16. כך ביאר הקצות השולחן את פשר החילוק של האג"ט בין 'לאתר ללאחר זמן'.

17. וזו אולי הסיבה לכך שביו"ט עד מלאכת דש עוד נאסר לעשות, ומאחרי מלאכת דש מותר.

שינוי סובייקטיבי לחלוטין, שקודם קראו לו שיכולת ועכשיו קוראים לו גרעין? זה וודאי א"א לומר, ונראה שזה משהו באמצע, העובדה שיש כאן משמעות חדשה. ומהי עיקר המשמעות החדשה שיש לשיכולת כשהיא הופכת להיות גרעין? שיכולת היא 'יכול', דבר שקשור עדיין אל המציאות הקודמת בטבע. הגרעין, לעומת זאת, מבטא את המשמעות הביתית המתורבתת!¹⁸

ונראה שהרחבה זו מחויבת כבר מדין הגמ' בשבת ע"ג, האי מאן דשדא פיסא לדיקלא ואתר תמרי, שביאר הר"ן שהכוונה היא שהוציא את התמרים מאשכולם, שחייב בזה משום דש¹⁹. נראה שהוצאת התמר מהאשכול נחשבת כדש בשל יסוד המעבר מהטבע לבית. נכון שאין כאן שינוי משמעותי של השם, לא מעבר משיכולת לגרעין, שהרי גם קודם השם היה 'אשכול תמרים'²⁰. אבל סוף סוף אשכול התמר הוא מציאות 'פראית' ששייכת אל המרחב שמחוץ לבית, וממילא לקיחת התמר היא נתינת שם חדש, הפיכתו לראוי לעלות על השולחן, לחלק מהמרחב הביתי, וזהו השם החדש כאן²¹.

נראה שזהו ההסבר הפשוט להיתר לקטוף ענבים מהאשכול ואין לאף אחד ה"א שיש בזה מלאכת דש²². למה? מה בין אשכול ענבים לאשכול תמרים? התשובה פשוטה – אין אדם שמעלה על השולחן אשכול תמרים, ואין אדם שמעלה על השולחן ענבים פרוסים מהאשכול. מדוע? ראשית, האשכול מעניק את היציבות לענבים, הוא 'שומר הפרי'. לכן הוא בטל אל הפרי, כקליפה, ואין בהוצאת הענב מהאשכול נתינת שם חדש. יתר על כן, האשכול עצמו הוא גם חלק מהפרי, הוא כבר המציאות המבויתת שעולה אל השולחן, הוא לא מבטא את שייכות האשכול למציאות הקודמת של היותו בשדה, וזה ההבדל היסודי בינו לבין תמר²³. ונראה שהן בתמר והן בענב, עצם קטיפתם מהאשכול אינה

18. ועפ"י מתבאר עוד מקרה נוסף שהובא אמנם בירושלמי, אך הביאוהו פוסקים רבים (לדוג' בבית יוסף) שגם בשום, כל מה שמותר לקלף אותו כנ"ל (רק יש לדון מצד בורר) היינו רק אחרי שהוא כבר מפורד מהשן הגדולה. אך הפירוק של שיני השום הקטנים מהשן הגדולה, זה כן מלאכת דש. וכן דברי הגמרא בדף יט: על ריסוק דבש מחלת הדבש. לכא' גם שם אין כ"כ שם חדש. אך נראה שעיקר מה שיש שם זה ניתוק של האוכל מהפסולת, הפיכת הדבר לביתי. (וזה גופא הס' של הגמרא שם אולי זה יהיה מותר כיון שמעיקרא זה אוכל. אך לדינא פסק הרמב"ם שאסור).

19. שם הוא עשה זאת ע"י אבן שאין דרך דשה בכך אבל עקרונית יהיה חייב.
20. 'אשכול' אין משמעותו שם אחר מ'תמר', כיון שכל משמעות המילה אשכול היא מקבץ של פריטים רבים, של תמרים רבים, וכדמוכח מאשכול ענבים לקמן.

21. זה נראה ההסבר היותר אמיתי לדין הזה, שהוא המקור המחייב את הסברא של מהטבע אל הבית. בניגוד למקרים לעיל שהם או חידושים של ראשונים או ירושלמי.

22. לולי חידוש עצום של האג"ט שזה רק מותר בדרך אכילה סמוך לאכילה.
23. נכון שבתמר האשכול הוא לא 'שומר' ולא 'בטל', אבל לא נראה שבכך ההבדל, אלא זוהי רק

בגדר נתינת שם חדש, ולא נכון לומר שמעבר מאשכול לתמר בודד מעניק שם חדש. משמעות השם אשכול אינה שם אחר מתמר, שכן משמעות המילה אשכול היא מקבץ פריטים. אז ממילא מדוע בקטיפת תמר יש מלאכת דש ובקטיפת ענב לא? כי זה עולה על השולחן וזה לא עולה על השולחן! גמרא זו היא אפוא המקור היסודי.

לאור הדברים, מלאכת דש מובנת בתוך ההקשר הכללי של סידורא דפת. לאחר מלאכת קוצר שעניינה 'העברת הדבר מן הטבע אל עולם האדם', אל היותו מטלטל ויכול, באה מלאכת דש להשלים את השלב הבא; להמשיך ולקחת את אותו יכול ולהפוך אותו משייך אל עולם האדם החקלאי, שעוד קשור אל הטבע, ולהעבירו לגמרי אל תוך הבית. השלב הבא, מלאכת בורר וכו', הן מלאכות שכבר נעשות בתוך הבית עצמו! ולכן מבורר והלאה כבר מותר ביו"ט.

בירור שהגדרה זו היא רק סימן של הגדרת יצירת שם חדש

חשוב להבין שהגדרה זו של עולה על השולחן או מוכשר לשיוק היא רק סימן שמבטא דרכו עובדה יסודית יותר שיש פה נתינת שם חדש, מהות חדשה, ליכול. אבל היא אינה דבר שעומד בפני עצמו ובא להחליף את ההגדרה היסודית של מלאכת דש, יצירת השם החדש. היא רק באה לומר שלמרות שלפעמים השינוי שמתרחש ביכול ע"י הדישה אינו משמעותי כ"כ עד כדי שנאמר שיש פה שם חדש, כאשכול התמרים, אעפ"כ יש כאן פנים חדשות מכוח העברת הפירות משייכות לשדה לשייכות לבית.

משמעות העובדה שזהו רק סימן ולא מהות היא שממילא דבר זה נכון לחומרא ולא לקולא. כלומר, גם כאשר הפעולה לא תעביר משדה לבית, אך עדיין תעניק שם חדש, עדיין יהיה חייב מדאורייתא. לדוגמא, הגמרא בביצה, לפני הדוגמה של מולל חיטין שאסור בשבת, הביאה דוגמא נוספת של פורך קטניות של חרדל²⁴, שגם מותר רק בערב שבת ולא בשבת. ומחה המג"א (שם) והביה"ל באלו שנוהגים היתר בכך. ומכאן שלמרות שהשרביט כבר נחשב דבר ש'עלה על השולחן', מ"מ זו לא סיבה להגדיר שאין פה דש²⁵. למה? נראה פשוט שהסיבה לכך היא שסוף סוף מתרחשת פה פעולה שבה הגבעול נהפך לגרעין! וזוהי עיקר מהותה של מלאכת דש, וק"ל.

אמירה שבאה לבטא מדוע אין כאן 'שם אחר'. סוף סוף גם בתמר וגם בענב, בלא"ה ברור שאין בקטיפתם 'שם אחר'.

24. שהם יותר קשים ממלילות חיטים ולכן אי אפשר 'למלו' אותם אלא צריך יותר בכוח 'לפרוך' אותם כדי להוציא מהם את הגרעינים.

25. אף שכך 'העולם' טועה לסבור, אך הפוסקים אוסרים זאת בכל תוקף.

אבל יתר על כן, גם לחומרא הגדרה זו אינה משפיעה תמיד, ולכן נראה שהעברה מהטבע אל השולחן לא תחייב לכשעצמה אם ברור שאין בה שום ביטוי של שם חדש ופנים חדשות. ההוכחה לכך היא מדין ענף שנפסח. שואל המנחת חינוך (דש), לפי הר"ן שקטיפת תמרים מאשכול היא מלאכת דש, מדוע אדם שקוטף תפוח מענף תלוש לא חייב משום דש?²⁶ לפי מה שאמרנו ניתן ליישב, נכון שענף שנפסח שייך עדיין אל המרחב הטבעי שלא נכנס אל הבית, וממילא קטיפת הפרי הופכת אותו להיות ראוי לעלות על השולחן, אבל מ"מ ברור שקטיפת הפרי אינה מעניקה לו שם חדש כלל - גם כאשר הפרי היה על הענף, הוא עדיין היה תפוח שעל העץ, והיה לו שם תפוח לכל דבר. קטיפתו לא נתנה לו אפוא שם חדש אלא רק הפכה אותו להיות ראוי לעלות על השולחן. באשכול תמרים, התמר בטל אל האשכול, ואינו כתפוח שעומד בפני עצמו ואינו בטל. ונכון שגם התמר אינו מאבד בכך את שמו, אך הוא גם לא עומד לבדו וכולו כלול בתוך המציאות הזו של 'אשכול התמרים' שמקיפה אותו, וממילא כשקוטפים אותו פנים חדשות באו לכאן²⁷. זהו אפוא הצד השווה לחיובים - בתמר, בהוצאת אגוז מקליפה ירוקה, ובהוצאת הגרעין מהשיבולת - אותו שם חדש ופנים חדשות.

אבל לאידך, נראה שאולי כן תהיה להגדרה זו של 'עולה על השולחן' משמעות נוספת אפילו לקולא גדולה. אף שאמרנו שבגלל שזה רק סימן, אם הדישה יוצרת שם חדש ברור, חייב למרות שכבר היה ראוי לעלות לשולחן, אבל מ"מ היותו ראוי לעלות לשולחן יכולה להפוך את האיסור לאיסור דרבנן מטעם שינוי. דהיינו, אפשר להבין שכיון שבד"כ יש חפיפה בין המהות לבין הסימן, ועיקר מהות הדישה של 'נתינת שם חדש' היא היא גם מה שיוצר את המעבר של 'מהשדה אל הבית', 'עולה על השולחן'²⁸, אז ממילא דישה שנותנת שם חדש, אך נעשית 'על השולחן', 'בתוך הבית עצמו', אפשר להבין שיש בכך שינוי מהותי מדרך העשייה של המלאכה, שאופן העשייה הרגיל שלה הוא בשדה, ורק אח"כ היא מכשירה את ה'בר' להגיע אל הבית. ולכן אפשר להבין שהיא תהיה אסורה רק מדרבנן. כך אפשר אולי להבין בצורה הפשוטה ביותר את פסק השו"ע ('או"ח שיט, ו), שמולל חיטים איננו אסור אלא מדרבנן (וה"ה גם

26. ומוכח לדינא מחולין קצו, א ומהגהת הרמ"א (שלו, ח) שנפסק שמותר לקטוף מענף שנפסח.

27. ולפי זה הביטול המסוים לאשכול ביחד עם הפיכתו לראוי לעלות לשולחן יוצרים את הפנים חדשות באו לכאן, ולכן חייב באשכול תמרים ופטור באשכול ענבים - שם יש רק את הביטול המסוים ללא הפיכתו לראוי לעלות לשולחן.

28. לפעמים זה לא לגמרי, אלא יש עוד כמה תהליכי ביניים שיכולים להיעשות בין בשדה ובין בבית, דהיינו שלפעמים יש לעשות עוד 'זרייה' שהיא בשדה, אך שאפשר גם לעשותה באופן של 'בורר' או 'מרקד' בבית. אך עכ"פ זה שלב מהותי שכבר מקרב את זה לקראת היותו ראוי לעלות אל הבית.

לפריכת קטניות) בגלל שהוא עושה זאת בשינוי. ומה השינוי? שהדישה נעשית 'כדי לאכול', דהיינו לא כההליכי השדה, אלא הכל נעשה 'על השולחן'. לכן זה שינוי מדרך המלאכה שאיננו אסור אלא מדרבנן! ומ"מ זה עדיין פטור רק מדין שינוי, ולא בשל חיסרון בעצם מהות המלאכה. והנפקא מינה שסוף סוף זה אסור מדרבנן, והתירו רק אם יהיה שינוי נוסף התירו, וגם בכה"ג יש מחמירים.

אור זרוע ורש"י

הר"ן (ביצה דף ו, א כפי הרי"ף) הביא את הקושיא כיצד בגמרא שם משמע שמותר למלול חיטים רק בער"ש, ואילו בתוספתא כתוב: "חבילי סיאה אזור וקורנית... למאכל בהמה - מסתפק מהן בשבת. וקוטם ביד ואוכל, ובלבד שלא יקטום בכלי. ומולל ואוכל" שמשמע שגם בשבת מותר למלול? ואמר חידוש פלא:

תירץ הר"ז הלוי ז"ל דהתם דוקא בחבילי סיאה אזור וקורנית אבל בחבילי תבואה וקטנית לא שרינן כלל.

מהו החילוק? ראיתי שביארו בדבריו ש'חבילי סאה ואזור וקורנית' הם דברים כאלו שמטבעם 'מוכנסים למאכל בהמה', ועל כן הוא 'מפרק אוכל מאוכל', ואין פה חידוש משמעותי. וזו תימה עצומה, שאע"פ שהדש 'הופך' שיכולת לגרעין, אבל מכיון שהיא היתה כבר בסטטוס של אוכל הדבר מותר^{29,30} עולה מפה חידוש גדול שחולק על הגדרתנו לעיל למלאכת דש. נכון שמלאכת דש היא נתינת פנים חדשות לתבואה, אך מהו החידוש? לא חידוש במהות 'משיכולת לגרעין', אלא 'מעבר מתבואה לבית' ואפילו לבעלי חיים, אך 'לשימוש לצרכי אכילה'. לעיל אמרנו שזה רק סימן להגדיר שהיה פה חידוש, אבל ברז"ה זוהי ממש עיקר מהות ההגדרה, ולכן גם כאשר יש יצירת שם חדש אבל כיון שזוהי תבואה שכבר נכנסה לתוך מקום שבו היא ראויה לאכילה וכבר הגיעה לייעודה המרכזי, לכן אין בה יותר מלאכת דש³¹. הגדרת מלאכת דש היא תהליך העברת התבואה מהשדה אל הבית, או מדויק יותר אל יעודה ולכן אין חיוב בתבואה שכבר הגיעה לייעודה.

29. מ"מ עדיין כתוב בתוספתא שדווקא בשינוי, 'בראשי אצבעותיו', אך נראה שהטעם ש'דמיא לדש', ולכן הדבר אסור מדרבנן לולי השינוי.

30. צריך עוד לעיין, מדוע בתבואה וקטנית זה לא נכון, וגם אם הכניס למאכל בהמה אסור למלול. ונראה שהתשובה היא משום שדרך העולם להכניס לקמח לבני אדם ולא למאכל בהמה, אף שצ"ע במציאות, וכי שעורים אין דרך להכניסם לבהמה?

31. ר"ה"פ חלקו על כך וביארו שגם בכה"ג אסור למלול אא"כ יש שינוי, אבל זוהי מ"מ שיטת הר"ה.

הבנה זו תוכל גם להסביר את דברי רש"י בשבת עד, א ש'קולף חיטים במכתשת' חייב משום דש. תמה על כך רעק"א שהרי לכאורה זה דומה לקולף שעורים שמותר וכפי שנתבאר לעיל? וצריך לומר שחייב משום שקילוף החיטים מכשיר אותם לייעודם! בחיטים יש כמה ייעודי ביניים. הפרדתם מהשיבולת מביאה אותם לייעוד אחד, שבכך עושים אותם לראויים לטחינה לעניים. אך אצל עשירים החיטה מגיעה לייעוד, להיות ראויה לטחינה, רק על ידי הקילוף, ולכן גם פעולה נחשבת כמלאכת דש³²!

הבנה זו מתבטאת באמירה נוספת של רש"י, באופן שבו רש"י ביאר את "מנפט" שחייב משום דש. רש"י ביאר שהוא מוציא את הגרעינים מהפשתן. והדברים קשים: וכי מי שמוציא גרעינים מפשתן עסק בזה בייצור הגרעינים? ממש לא! הוא עסק בזה בייצור הפשתן! הוצאת הגרעינים היא רק כשביל להכין את שיבולי הפשתן עצמם, שיהיו ראויים לבדים! וממילא, לגבי אותם גבעולי פשתן, וכי בכך שהוצאת מהם את הגרעינים נתת להם שם חדש? וודאי שלא. אז למה אתה חייב על כך? זועק ברש"י שהסיבה היא שבכך הובלת את הפשתן אל יעודו! זה לא סתם בורר אלא קודם לכן הוא לא היה ראוי להכנת בדים ועכשיו הוא ראוי, וזה החידוש שיצרת בו שבגללו אתה חייב משום דש! אבל מובן מאוד מדוע חלק על כך הר"ח וביאר שהכוונה היא ל'מוציא את העפרורית מהיבול', מוציא את תפוז"א מגושי האדמה שמקיפים אותו, וזו מחלוקת מהותית.

אין דישה אלא בגידולי קרקע ומ"מ חולב חייב

תנו רבנן: הצד חלזון והפוצעו - אינו חייב אלא אחת, רבי יהודה אומר: חייב שתיים. שהיה רבי יהודה אומר: פציעה - בכלל דישה. אמרו לו: אין פציעה בכלל דישה. אמר רבא: מאי טעמא דרבנן - קסברי: אין דישה אלא לגדולי קרקע (שבת צה, ב).

הלכה כרבנן שאין דישה אלא בגידולי קרקע, ומ"מ נפסק (קמד, ב) ש"החולב לקערה חייב משום מפרק" שהוא תולדה דדש. ועלינו להבין אפוא את פשר הדין שאין דישה אלא בגידולי קרקע, וכן להבין מדוע כלל זה איננו מונע את חיוב החולב משום דש?

בדין זה יש כמה שיטות בראשונים³³, אך השיטה המרתקת ביותר היא שיטת הרמב"ם, ומפאת קוצר היריעה אתמקד רק בה.

32. יוצא שההבדל בין רש"י לרז"ה הוא רק בשאלה 'איך מגדירים' מה יעורו של המאכל. אך בעיקרון בעצם הגדרת המלאכה הם מודים אחד לשני.

33. ר"י בתוס', רש"י, רמב"ן.

הרמב"ם מביא ממש בחדא מחתא כמשפט אחד ללא כל סתירה את שני הדינים (שבת ח, ז):

הדש כגרוגרת חייב ואין דישה אלא בגדולי קרקע, והמפרק הרי הוא תולדת הדש, החולב את הבהמה חייב משום מפרק וכן החובל בחי שיש לו עור חייב משום מפרק.

ונראה שהתשובה מבוארת בדבריו: דישה קיימת אמנם רק בגידולי קרקע, אבל פירוק קיים גם שלא בגידולי קרקע!³⁴

וכאן צריך להתבונן בשאלה היסודית מה ההבדל בין מלאכת דש לבין מפרק? הדרך הפשוטה היא שדישה מפרידה אוכל מפסולת בעוד שהמפרק מפרק דבר מדבר, כלומר דבר טוב מדבר טוב. אבל ברמב"ם לא מספיקה הגדרה מינימלית הזו, שכן אין בה כדי להסביר מדוע מפרק חייב גם שלא בגידולי קרקע. ועל כרחנו רואים ברמב"ם שיש הבדל מהותי יותר.

האבחנה בין מפרק לדש

ביאר מו"ר הרב מרדכי שטרנברג: נראה לומר שיש חילוק מהותי בין דש למפרק. מפרק יוצר דבר חדש באופן אובייקטיבי. הוא מתייחס למציאות אחדותית אורגנית ומפרק אותה כך שתוצר הפירוק הוא דבר חדש לגמרי. הנוזל שבתוך הענבים הוא חלק אורגני מהפרי, לא יין אלא ענב, וממילא הוצאתו מחדשת אותו באופן מלא. לעומת זאת, דש רק מוציא דבר מקליפתו או בית גידולו. הגרעין אינו דבר אורגני עם השיכולת, אלא נמצא בשיכולת, אמנם מחובר אליה, אך גם לפני הדישה הוא דבר נפרד. לכן הפרדתו אינה יוצרת בגרעין חידוש אובייקטיבי אלא רק שם חדש³⁵!

כשאנו מתבוננים כך, אז נראה לומר שמהותה של המלאכה היא 'מפרק' ולא דש. היצירה שבמלאכה היא הפירוק, החידוש שיוצרים בדבר, ודש זה אחד האופנים שבהם מבצעים את פעולת הפירוק, פירוק החיטה מהשיכולת. היחס בין מפרק לבין דש הוא כיחס שבין 'אצמוחי פירא' לבין 'זריעה' – זריעה זה אופן מסוים שדרכו עושים אצמוחי פירא, מהות שם היצירה עצמה. הזריעה היא אופן מעשי מסוים שדרכו פועלים את הצמחת הפרי, אופן שהוא האב,

34. כ"כ ר"א בן הרמב"ם.

35. כנ"ל לא שם סוביקטיבי לחלוטין, אלא שם שכן מגדיר משמעות חדשה בגרעין מ'יכול' לדבר בייתי. אך לא מציאות חדשה.

36. הקושי על זה הוא 'מפרק תמרים מן המכבדות' שנקרא 'מפרק', 'אין דרך פריקה בכך' כלשון הגמרא ונראה שנכון יותר לקרוא לכך דש. וצריך לומר שהגמרא אמרה לא בדווקא, אבל צ"ע. וכפי שיתבאר לקמן נראה שמפרק זה מהותה של מלאכת דש עצמה. ולכן זה כמו שיקראו לזורע אצמוחי פירא.

אך מהות המלאכה רחבה יותר מאשר אופן התממשותה כאב המלאכה. ונראה שלכן מופיעים בגמרא ובהלכה ניסוחים כמו "החולב חייב משום מפרק" (צה, ב) ולא 'משום דש'. ולכאורה היה צריך לחייב על התולדה משום האב ולא משום התולדה? אלא שברור כי יש מקרים רבים שבהם לא ברור כיצד פעולות אלו קשורות למלאכת דש, ולכן הגמרא התנסחה ש'חייב משום מפרק', מהות המלאכה.

ממילא אנו רואים שיש מעליותא גדולה למפרק על פני דש, וקל להבין מדוע במפרק אין צורך בתנאי של 'אין דישה אלא בגידולי קרקע': רק כאשר לא נוצר חידוש אמיתי אובייקטיבי, אלא רק שם חדש, אז אין די ביצירת השם ללא התנאי של גידולי קרקע. מדוע? מה הוא מוסיף? נראה שאז הפעולה הופכת את הדבר הטבעי לביתי! אך דבר שאינו גידול קרקע אלא מראש כבר שייך אל עולם האדם, אז החידוש שיצרת בו אינו משמעותי. מפרק, לעומת זאת, הוא בלאו הכי יצירה חשובה גם בלא עניין זה.



אליסף סכר, ישיבת מעלה אדומים

כיצד שומר מוציא מרשות בעלים?

מבוא

במשנתנו בדף מ"א ע"א אנו נתקלים במצב בו שומר מטלטל חבית והחבית נשברת. המשנה עוסקת בשני מצבים בהם החבית נשברה:

1. במהלך טלטול החבית.

2. לאחר הנחת החבית.

הרישא עוסקת במקרה שהבעלים לא ייחד מקום מסוים בו החבית צריכה להישמר והסיפא עוסקת במקרה בו הבעלים כן ייחד מקום. במהלך דיון הגמרא בשאלה האם המשנה כרבי ישמעאל הסובר שהשבת גזלה צריכה דעת בעלים או כרבי עקיבא הסובר שהשבת גזלה אינה צריכה דעת בעלים, הגמרא מביאה ניסיונות של שלושה אמוראים להעמיד את כל המשנה כרבי ישמעאל. בתוך הסברים אלו מסתתר רעיון חדשני ולא פשוט בנוגע להפיכת שומר לגנב. במאמר זה ברצוני לחקור חידוש זה ולראות כיצד הוא פועל.

הדיון במסכת בבא מציעא

המשנה במסכת בבא מציעא (מא, א) עוסקת במקרה של אדם שהופקדה אצלו חבית לשמור עליה:

המפקיד חבית אצל חבירו ולא יחדו לה בעלים מקום, וטלטלה ונשתברה, אם מתוך ידו נשברה, לצורכו - חייב, לצורכה - פטור. אם משהניחה נשברה, בין לצורכו בין לצורכה - פטור. יחדו לה הבעלים מקום, וטלטלה ונשתברה, בין מתוך ידו ובין משהניחה, לצורכו - חייב, לצורכה - פטור.

המשנה מציגה שני מקרים:

המקרה הראשון הוא מקרה בו הבעלים לא ייחד מקום מיוחד לחבית. במקרה זה הדין הוא כך:

השומר טלטל לצורכי החבית	השומר טלטל לצרכו ¹	
השומר פטור מלשלם	השומר חייב לשלם	החבית נשברה בזמן שהשומר טלטל אותה
השומר פטור מלשלם	השומר פטור מלשלם	החבית נשברה לאחר שהשומר הניח אותה

המקרה השני עליו מדברת המשנה הוא מקרה בו הבעלים ייחד לחבית מקום מיוחד בבית השומר. במקרה זה הדין הוא כך:

השומר טלטל לצורכי החבית	השומר טלטל לצרכו	
השומר פטור מלשלם	השומר חייב לשלם	החבית נשברה בזמן שהשומר טלטל אותה
השומר פטור מלשלם	השומר חייב מלשלם	החבית נשברה לאחר שהשומר הניח אותה

הגמרא מביאה מחלוקת בין רבי ישמעאל לרבי עקיבא בעניין השבת גזלה. רבי עקיבא סובר שהשבת גזלה צריכה דעת בעלים. כלומר, הבעלים צריכים לדעת שהגנב החזיר את החפץ. לעומת זאת, רבי ישמעאל סובר שגזלה אינה צריכה דעת בעלים וניתן להחזיר את החפץ גם ללא שהבעלים יודעים בחזרתו. הגמרא מנסה לברר לדעת מי מהתנאים הולכת המשנה, אך מתקשה:

אם המשנה כרבי ישמעאל – מדוע השומר חייב במקרה שהבעלים ייחד מקום והשומר טלטל לצרכו והחבית נשתברה לאחר שכבר הונחה? הרי השומר השיב את מה שלקח!

ברם, אם המשנה כרבי עקיבא – מדוע השומר פטור כשהבעלים לא ייחד מקום והשומר טלטל לצרכו והחבית נשתברה לאחר שכבר הונחה? הרי ההשבה איננה השבה!

לאור בעיה זו, הגמרא מעמידה את הרישא כרבי ישמעאל, ולשיטתו השומר פטור גם כאשר הבעלים ייחד מקום וטלטל לצורכו ונשברה לאחר ההנחה. ואת הסיפא כרבי עקיבא, שסובר שהשומר חייב גם במקרה שהבעלים לא ייחד מקום וטלטל לצורכו ונשברה לאחר ההנחה.

1. יבואר בהמשך מה הכוונה ב- "לצרכו"

כיצד שומר מוציא מרשות בעלים? | 99

לאחר מכן הגמרא מביאה שלושה ניסיונות של אמוראים להעמיד את כל המשנה כרבי ישמעאל:

תרגמה רבי יעקב בר אבא קמיה דרב: שנטלה על מנת לגזולה. תרגמה רבי נתן בר אבא קמיה דרב: שנטלה על מנת לשלוח בה יד... אלא אמר רב ששת: הכא במאי עסקינן – כגון שטלטה להביא עליה גוזלות, וקא סבר: שואל שלא מדעת גזול הוי.

שלושת האמוראים מסבירים באופן שונה את הביטוי "לצרכו":

רבי יעקב בר אבא מסביר שמדובר במקרה בו השומר הגביה את החבית על מנת לגזול את כולה. על פי רבי נתן בר אבא: מדובר במקרה בו השומר הגביה את החבית על מנת לשלוח בה יד².

רב ששת לא מסכים עם פירוש שני האמוראים הראשונים מכיוון שמלשון המשנה לא נראה שמדובר במקרה בו השומר לקח את החבית לעצמו. הוא מסביר שמדובר במקרה בו השומר טלטל את החבית על מנת להשתמש בה כסולם. ולכן הוא נחשב שואל שלא מדעת, שנחשב, לפי רבי ששת, גזול.

לאחר מכן, מסבירה הגמרא את הרעיון שנאלץ להיגזר משלושת ההעמדות הללו:

וכולה רבי ישמעאל היא, וסיפא שהניחה במקום שאינה מקומה.

כלומר, המקרה המוזכר במשנה בו הבעלים ייחד מקום, מדבר על מצב בו השומר החזיר למקום אחר ואז גם רבי ישמעאל יסבור שהשומר חייב כשטלטל לצרכו מפני שהשומר לא השיב את הפיקדון לרשות שממנו לקח את החבית.

בסופו של דבר, הגמרא מסבירה שרבי יוחנן לא העמיד את המשנה כשלושת האמוראים הללו כיוון שסבר שמשמעות לשון המשנה מורה שהיא מדברת על מצב בו השומר החזיר את החבית למקומה.

עד כאן, נראה שאין שום בעיה, אך לאחר עיון מהיר בדיני גזלה נגלה שבסוגייתנו מסתתר חידוש לא פשוט.

2. רש"י מסביר ששליחות יד היא רצון לקחת רק חלק מהחפץ. לעומת זאת, הריטב"א (ד"ה 'תרגמה רבי יעקב') מסביר שמדובר שנטל הכול או קצת על מנת לשלם מאוחר יותר.

הגזלה בסוגייתנו

מהי גזלה?

שאלת אופן פעולת הגזלה מובאת במסכת בבא קמא (עט, ב):

ואלא גזלן היכי דמי? אמר ר' אבהו: כגון בניהו בן יהוידע, שנאמר: ויגזל את החנית מיד המצרי ויהרגהו בחניתו.

ממקור זה אנו רואים שבפעולת הגזלה לא מספיקה רק כוונה לגזול, אלא גם צריך **פעולה** של לקיחת החפץ מהבעלים. עיקרון זה גם נפסק להלכה. כך כותב הרמב"ם בהלכות גזלה ואבדה הלכה ג:

איזה הוא גזול, זה הלוקח ממון האדם בחזקה, כגון שחטף מטלטלין מידו, או שנכנס לרשותו שלא ברצון הבעלים ונטל כלים משם, או שתקף בעבדיו ובבהמתו ונשתמש בהן, או שירד לתוך שדהו ואכל פירותיה, וכל כיוצא בזה הוא הגזול, כענין שנ' ויגזול את החנית מיד המצרי.

כפי שאנו רואים, פעולת הגזלה דורשת מעשה לקיחה. אך איזה מן מעשה לקיחה נדרש? שאלה זו מיושבת על ידי משנה המובאת שני דפים לאחר סוגייתנו, בדף מ"ג ע"ב:

הטה את החבית ונטל הימנה רביעית ונשברה - אינו משלם אלא רביעית. הגביהה ונטל הימנה רביעית ונשברה - משלם דמי כולה.

ממשנה זו אנו רואים בבירור שלא מספיקה פעולת לקיחה סתם, אלא חייבים פעולה של העברת רשות, כגון משיכה/הגבהה³.

לאחר שהסברנו את התנאים לגזלה, נוכל לחזור לסוגייתנו ולנסות לראות כיצד עיקרון זה מיושם שם.

היכן השומר עושה מעשה גזלה?

כמו שכבר ציינו, סוגייתנו עוסקת בשני מקרים:

1. הבעלים לא ייחד מקום.

2. הבעלים ייחד מקום.

במקרה השני פשוט כיצד התבצע מעשה הגזלה, שהרי הבעלים ייחד מקום לחבית. על ידי ייחוד המקום הבעלים כביכול שואל (לעניין השמירה) שטח

3. עיין גם רש"י בבא מציעא דף מא ע"א ד"ה הא לא משכה.

כיצד שומר מוציא מרשות בעלים? | 101

מרשות השומר, כמו שנראה מדברי רש"י⁴. רעיון זה גם נאמר במפורש בפירוש הרשב"ם למסכת בבא בתרא (פה, א):

המופקדין אצלו – שהפקיד שם מוכר פירותיו ומסתמא הקנה לו נפקד למפקיד את רשותו לצורך פירותיו למכור ולמדור פירותיו בביתו כדרך כל הנפקדים.

כידוע⁵, גניבה ברשות בעלים מתבצעת ע"י הגבהה. לכן, כשהשומר מגביה את החבית מהמקום אותו ייחד הבעלים הוא מוציא מרשות הבעלים ונחשב גזלן. סברה זו מובאת בשיטה מקובצת (דף מ ע"ב, ד"ה 'מני רבי ישמעאל היא'):

אין להקשות בלא רבי ישמעאל ורבי עקיבא יקשה מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא. דיש לומר דהוה אמינא דבסיפא כיון דייחד לו מקום אז קפיד בעל החבית שלא יקחנה משם כלל ולכך חייב מיד שלקחו.

אך מה קורה במצב בו הבעלים לא ייחד מקום? רש"י⁶ מסביר שבמצב כזה כל רשות השומר נחשבת כרשות הבעלים לעניין השמירה. הסבר זה מציב אותנו בבעיה קשה: כיצד ניתן להיות גזלן/שולח יד/שואל שלא מדעת במקרה שלא ייחד הבעלים מקום? הרי אם הבעלים מרשה לשומר לטלטל ולהזיז את החבית ממקום למקום וגם כל רשות השומר נחשבת רשות הבעלים לעניין השמירה אזי איזו פעולה תחשב להעברת רשות? אין ספק שסוגייתנו רואה את פעולת ההגבהה כפעולה של העברת רשות. הרי כבר ראינו ששומר שרק הטה את החבית לא נחשב גזלן לעניין כל החבית. אך כיצד תהליך זה פועל? כיצד פעולה שכביכול מותרת לשומר נחשבת להעברת רשות? שאלה זו היא לא רק על שלושת שיטות האמוראים בסוגייתנו בפרט אלא גם על הרעיון בכלל. ולכן כדי לענות עליה נצטרך ללכת ללב הסוגיה הנ"ל: מחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא.

מחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא

מחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא מובאת במסכת בבא קמא (קח, ב) בדיון על גונב טלה מן העדר. הגמרא מנסה להשוות את מחלוקת האמוראים על פירוש המשנה למחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא. רב זביד דוחה ניסיון זה על ידי העמדת מחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא בשומר שגנב מרשותו:

אמר רב זביד משמיה דרבא: בשומר שגנב מרשות בעלים – כ"ע לא פליגי כדרב חסדא, והכא בשומר שגנב מרשותו שיחזיר למקום שגנב קמיפלגי, ר"ע סבר: כלתה לו שמירתו, ור' ישמעאל סבר: לא כלתה לו שמירתו.

4. ד"ה 'לא יחדו לו הבעלים מקום'.

5. רמב"ם גניבה ב טז.

6. בסוגייתנו ד"ה תרגמה רבי יעקב.

ממקור זה אנו רואים את הנימוקים לסברותיהם של רבי עקיבא ורבי ישמעאל: רבי עקיבא סובר שברגע שהשומר הגביה את הפיקדון בכוונה לגזול אותו כלתה שמירתו. כלומר, תפקיד השמירה שהוטל עליו נגמר והוא כבר אינו בעל מעמד של שומר. כתוצאה מכך הוא חייב להחזיר את הגזלה לבעלים עצמם. לעומת זאת, רבי ישמעאל סובר שלא 'כלתה שמירתו' של השומר ולכן הוא יכול לחזור לתפקידו כפי שהיה לפני שגזל.

הסבר שיטת רבי עקיבא

הרי"ף (בבא קמא מה, ב בדפי הרי"ף) מסביר את סברותיהם של שני התנאים:

דרבי ישמעאל סבר לא כלתה לה שמירתו ולפיכך לא צריך מידי דאיהו במקום בעלים קאי ור' עקיבא סבר כלתה לה שמירתו ולפיכך צריך דעת בעלים דהא איהו לאו במקום בעלים קאי וכאילו לא החזיר דמי דעדיין ברשותיה קיימא.

כלומר, רבי עקיבא סובר שמאחר ו'כלתה שמירתו', השומר כבר לא עומד במקום הבעלים ולכן הוא לא יכול להחזיר את הפיקדון ללא ידיעתם. לעומת זאת, רבי ישמעאל סובר שהשומר עדיין עומד במקום הבעלים, ולכן החזרת הגזלה לרשות השומר תחשב להחזרה לרשותם. ובעצם השומר אינו צריך את דעת הבעלים על מנת להחזיר את הפיקדון.

אנו יכולים להשתמש בהסבר הרי"ף לנימוקו של רבי עקיבא גם לצורך פתרון שאלתנו: רבי עקיבא סובר ש'כלתה שמירתו', ולכן הוא אינו עומד יותר במקום הבעלים. כתוצאה מכך ברגע שהשומר מגביה את הפיקדון על מנת לגזול הוא יוצא מגדר שומר וההגבהה מבוצעת כביכול על ידי אדם זר. לכן הגבהה זו נחשבת כגזלה.

עכשיו לאחר שהסברנו את שיטת רבי עקיבא, נעבור לשיטת רבי ישמעאל:

שיטת רבי ישמעאל

אצל רבי ישמעאל העניין קצת יותר מסובך. אם רבי ישמעאל סובר ש'לא כלתה שמירתו' של השומר והוא עדיין עומד במקום הבעלים, כיצד ההגבהה נחשבת כהעברת רשות? הרי בזמן ההגבהה השומר עדיין עומד במקום הבעלים, ופעולת ההגבהה נעשית לכאורה על ידי הבעלים. אם כן, באיזה אופן השומר העביר את הפיקדון לרשותו?

מעיון בדברי בעל המאור נוכל למצוא נקודת התחלה לגיבוש תשובה. בעל המאור (מה, א בדפי הרי"ף ד"ה 'מאי לאו סלע לדעת') כותב כך:

ורבי ישמעאל דלא בעי אפי' מנין ס"ל מאחר שלא כלתה שמירתו וחזרה שמירתו במקומה כמי שלא גנבה מעולם.

103 | כיצד שומר מוציא מרשות בעלים?

בעל המאור משתמש במונח "חזרה שמירתו במקומה". נראה מדבריו שהוא סובר שגם אצל רבי ישמעאל נגמרה השמירה, אך היא עדיין יכולה לחזור. ברם, ישנן שתי קושיות על בעל המאור:

1. פשט הגמ' הוא שלפי רבי ישמעאל לא כלתה שמירתו. לא שהשמירה כלתה ולאחר מכן חזרה.

2. גם אם נניח שהשמירה כלתה וחזרה, כיצד שמירה יכולה סתם כך לחזור ללא שום פעולה? איזה דבר מקשר בין השומר לשמירתו לאחר שהשמירה הופסקה? את הקושיה הראשונה אנו יכולים ליישב על ידי כך שנסביר שבעל המאור הבין ששמירתו הופסקה, אך לא כלתה. היא כביכול נשארת עומדת ברקע, והשומר יכול עדיין לחזור אליה. זהו פירוש המושג "לא כלתה שמירתו".

אולם הקושיה השנייה עדיין עומדת בעינה: גם אם נקבל שהשמירה הופסקה ולאחר מכן חזרה, כיצד השומר יכול לחזור לשמירתו? אם שמירתו של השומר הופסקה והוא נהיה כשאר בני האדם, מה נותן לשומר אפשרות לחזור לשמירה בזמן שאנשים אחרים אינם יכולים? אנו חייבים להניח שיש משהו שמקשר את השומר לשמירה. משהו שנשאר אצל השומר גם בזמן ששמירתו הופסקה. אך מהו הדבר הזה? כדי למצוא תשובה לשאלה זו נצטרך לצלול לעומק ענייני שומרים. להבין יותר טוב מהי בכלל שמירה.

מהי שמירה?

ראינו עד כה ששומר עומד במקום הבעלים. כלומר, הוא נחשב כמייצג הבעלים. דבר זה ניתן לשומר מפאת תפקידו: הבעלים מעמיד את השומר כשליחו על מנת שישמור. אם כן, אנו רואים כי בשמירה יש חיוב לשומר לשמור ומפאת חיוב זה הוא נחשב כמייצג הבעלים. אך האם שמירה מורכבת אך ורק מחיוב לשמור? לצורך נתינת מענה לשאלה זו נבחן סוגיה המובאת במסכת קידושין בסוף דף י"ב ע"ב.

הסוגיה בקידושין - האם לשומר מותר לחזור בו?

הסוגיה במסכת קידושין עוסקת באדם שקידש אישה במחצלת של הדסים. לאחר שהאיש נתן לאישה את המחצלת אמרו לו אנשים שהיו שם שהמחצלת אינה שווה פרוטה. האיש ענה להם שהאישה תהיה מקודשת בארבעת הזווים שקשורים בתוך המחצלת. לאחר שנודע לאישה שבמחצלת ישנם ארבעה זווים היא שתקה. הגמרא דנה האם שתיקת האישה נחשבת כהסכמה לקידושין או לא. רבא מביא הוכחה לכך שאין משמעה של השתיקה התרצות לקבלת הקידושין על ידי השוואה למקרה דומה: אדם שנתן לאישה לשמור על סלע ולאחר מכן חזר ואמר לה שהיא מקודשת בפיקדון זה. הגמרא מבארת שאם האישה שתקה

היא אינה מקודשת. מכאן רבא מוכיח שגם במקרה הראשון שתיקת האישה לא תחשב כהסכמה לקידושין. חכמים מקשים על ראייה זו בטענה שבמקרה השני האישה שתקה ולא זרקה את הפיקדון מכיוון שפחדה שאם הפיקדון ישבר היא תתחייב בו. רבא עונה ואומר שגם במקרה הראשון האישה פחדה שאם תזרוק את המחצלת תתחייב בה.

הרשב"א (ד"ה 'סברה') שואל שאלה מעניינת:

ויש לדקדק כיון דדינא קאמרינן לישדינהו ולימא ליה הרי שלך לפניך, ותרין הרב אב ב"ד ז"ל דהכא בדאפקיד גבה לזמן ידוע, ואינו נכון דמאי קא חזי רב הונא בריה דרב יהושע לאפוקי ברייתא מפשטה ... ועוד אני מסתפק בדינו שאפילו הפקיד לזמן למה לא תוכל להחזיר תוך זמן מי עדיף שומר חנם מפועל שחוזר בחצי היום.

הרשב"א מסתפק מדוע פחדה האישה לזרוק את הפיקדון? הוא מביא את תשובת הר"א אב"ד (הראב"ד השני) שמדובר על מצב בו השמירה הייתה לזמן מסוים ולכן האישה לא הייתה יכולה לחזור בה משמירתה. הרשב"א מקשה על הר"א אב"ד: מדוע להגיד שההפקדה הייתה לזמן מוגבל? הרי זה לא הפשט. הרשב"א מקשה קושיה נוספת: מדוע ההפקדה לזמן מוגבל אמורה למנוע ממנה לזרוק את הפיקדון? האם לשומר אסור לחזור בו? הרי במה שונה שומר מפועל היכול לחזור בו עד חצי היום?

שיטת הר"א אב"ד נפסקה להלכה⁷ ונעייין בסברתו. קצות החושן⁸ מביא את מחלוקת הרשב"א והר"א אב"ד ומסביר את סברתו של הר"א אב"ד:

אמנם לפי מ"ש בסימן רצ"ג (סק"ב) בהא דכתב השו"ע (שם סעיף א') דאם הפקידו אצלו לזמן ידוע אינו יכול להכריחו לקבל תוך זמנו, והוא מדברי הרב המגיד פ"ז משאלה (היא) דיכול לומר קבלת עליך שמירתו עד זמן פלוני, והוא גם כן סברת הראב"ד (הובא ברשב"א קידושין יג, א ד"ה סברה), וקשה נמי מאי שנא מפועל דיכול לחזור, ועייין [ברשב"א] פ"ק דקידושין (שם) שנתקשה בזה. אמנם צ"ל דהראב"ד⁹ והרב המגיד סבירא להו דשמירה אינו ענין לפועל, והוא דוקא פועל יכול לחזור משום דלי בני ישראל עבדים, אבל שמירה דהוא חיוב ושעבוד שיתחייב לשלם אם יגנב או יאבד תוך הזמן א"כ גם כשמחזירו למפקיד ונגנב או נאבד בבית הבעלים נמי חייב השומר לשלם.

קצות החושן מסביר ששומר אינו דומה לפועל מאחר ובפעולת השמירה יש עניין של אחריות על הפיקדון. דבריו של הקצות אינם מובנים, הרי בשומר

7. עייין שו"ע חושן משפט רצג, א.

8. קצות"ח עד.

9. מדובר כמובן בר"א אב ב"ד (הראב"ד השני).

105 | כיצד שומר מוציא מרשות בעלים?

יש חיוב שמירה, וממנה נובעת האחריות. שאלה זו שואל ה-"פיתוחי חותם" בהערותיו שם וזו לשונו:

אבל זה אינו ברור דהא בכל שומרין אף אם ירצה לשלם בממון אם יאבד ממנו ג"כ אינו יכול לחזור מן **עצם שמירה** שהטילה התורה עליו לשמור לגוף החפץ.

ה-"פיתוחי חותם" אינו מוכן לקבל את ההבנה שלפי הר"א אב"ד ישנו רק חיוב אחריות. הרי גם לאחר קבלת האחריות השומר עדיין מחויב לשמור! הוא מיישב את קושייתו על ידי ביאור דברי קצות החושן לעומק:

ומבואר דדעת הקצה"ח הוא דאין התשלומין מחמת שלא שמר כמה שמוטל עליו דא"כ היכא דחזר בו ופקע ממנו חיוב השמירה (כדין פועל דיכול לחזור בו) מאיזו טעם יתחייב באחריותו, אע"כ דחיוב האחריות הוא **חיוב בפני עצמו ולא מסתעף מחמת שלא עשה את השמירה המוטלת עליו** (ורק היכא דשמרו השומר בדינו נפטר מחיוב אחריות כנ"ל) ומשום הכי אפילו בשחזר בו, ופקע **חיוב השמירה**, מ"מ **חיוב האחריות** איכא.

ה-"פיתוחי חותם" מסביר שלפי הקצות הר"א אב"ד לא רואה בשמירה רק חיוב אחריות, אלא גם חיוב אחריות. כלומר, לפי הר"א אב"ד רעיון השמירה מחולק לשני חלקים: 1. **פעולת השמירה**. 2. **האחריות על הפיקדון**¹⁰.

חזרה לסוגייתנו

לאחר שראינו שחיוב השמירה מורכב בעצם משני חלקים, אנו יכולים להסביר את שיטת רבי ישמעאל.

רבי ישמעאל איננו טוען שבזמן שהשומר מגביה את החבית הוא עדיין עוסק ב**פעולת השמירה**, דבר זה בוודאי כלה או לפחות הופסק. אך החלק השני - האחריות, עדיין חל על השומר. כמו שכבר אמרנו, השומר ממונה לשלוח הבעלים על מנת שישמור על הפיקדון. אך כשהשומר כבר לא עושה את תפקידו, הוא כבר אינו נחשב עומד במקום הבעלים ו**פעולת השמירה** בוודאי כלתה. אם כן, ברגע שהשומר הגביה את החבית - הוא נחשב גזלן. מכל מקום, **האחריות על הפיקדון לא סרה ממנו**. אחריות זו מקשרת את השומר לפעולת השמירה גם כאשר זו האחרונה כבר כלתה ובעצם מבדילה בינו לבין שאר בני האדם לעניין החזרה לתפקיד. מכיוון שכך, במקרה שהשומר חוזר בתשובה הוא יכול לחזור אל שמירתו גם ללא דעת הבעלים ועל ידי כך ההחזרה לרשותו תחשב להחזרה לרשות הבעלים. שמירתו בעצם אף פעם לא כלתה לגמרי. כמובן שהשומר יהיה מחויב לשלם אם משהו יקרה לחפץ לפני שהחזיר, אך חיוב זה יהיה מדין **פשיעה**, ולא מדין גנב.

¹⁰ הרשב"א אינו מוכן לקבל חילוק זה ולדעתו האחריות נספחת לחיוב השמירה.

לעומת זאת, רבי עקיבא סובר שברגע שהשומר מעל בתפקידו, השמירה כלתה לגמרי. גם פעולת השמירה וגם האחריות. האחריות על החפץ היא אחריות של גנב, לא שומר. ולכן הוא חייב להחזיר את החפץ לבעלים עצמם כמו שכל גנב מחויב. ניתן לראות שכך הדבר גם מדיוק בדברי הרמב"ם (הפוסק כרבי עקיבא) בהלכות גזלה ואבדה (ג, יא):

השולח יד בפקדון בין ששלח יד בעצמו או על יד בנו ועבדו ושלוחו הרי זה גזלן ונתחייב באונסיו ונעשית הגזלה ברשותו כדין כל הגזלנים.

הרמב"ם אומר שברגע שהשומר שולח יד בפיקדון הוא נהיה גזלן. אך גם מוסיף שהגזלה נעשית ברשותו כדין כל הגזלנים. בשביל מה תוספת זו? האם לא ברור שגזלן חייב באחריות החפץ כדין שאר הגזלנים? אלא שמכאן נובע שיש עוד דעה שסוברת ששומר יכול להפוך לגזלן אך אחריותו על החפץ תישאר אחריות של שומר. זוהי דעת רבי ישמעאל.

ניתן לדייק דבר זה גם מדברי רבי עקיבא איגר בתוספותיו על המשנה (אות כט): ונימא דמשלם כדהשתא בשעת פשיעה ביוקר כדין שומר. צריך לומר כיון דנעשה גזלן פקע ממנו חיוב השמירה וחייב רק מדין גזלן, וצ"ע.

רבי עקיבא איגר דן על כך ששולח יד ששבר את הפיקדון משלם כשעת הגזלה כמו שאר הגזלנים, ושואל מדוע השומר לא משלם כשעת השבירה? הרי הוא גם שומר, ושומר שפשע משלם כשעת הפשיעה. הוא מתרץ שברגע שהשומר נהיה גזלן פוקעת ממנו השמירה לגמרי והוא חייב רק מדין גזלן. דברים אלו הם כמובן כרבי עקיבא. אך מכאן רואים בבירור שיש גם בסיס לטעון ששומר יכול להפוך לגזלן ועדיין להישאר עם אחריות של שומר. שזהו כמובן דעת רבי ישמעאל.

על מנת להבין טוב יותר את שיטת רבי ישמעאל ואת החלוקה בין פעולה לאחריות ברצוני להביא דוגמא לעניין מהלכות תשובה לרמב"ם. הרמב"ם בהלכות תשובה פרק ג דן בעניין אנשים שאין להם חלק לעולם הבא:

אלו הן שאין להן חלק לעולם הבא אלא נכרתים ואובדין ונידונין על גודל רשעם וחטאתם לעולם ולעולמי עולמים: המינים והאפיקורסין והכופרים.

חשוב להבין שיחסו של הרמב"ם לכופרים ואפיקורסים חריף וקשה ביותר. הרמב"ם דן על אנשים אלו בין היתר בהלכות ממרים פרק ג:

מאחר שנתפרסם שהוא כופר בתורה שבעל פה [מורידין אותו] ולא מעלין והרי הוא כשאר כל האפיקורסין והאומרים אין תורה מן השמים והמוסרין והמומרים, שכל אלו אינם בכלל ישראל ואין צריך לא לעדים ולא התראה ולא דיינים [אלא כל ההורג אחד מהן עשה מצוה גדולה והסיר המכשול].

107 | כיצד שומר מוציא מרשות בעלים?

הרמב"ם רואה בכופרים ואפיקורסים אנשים שהוציאו את עצמם מכלל ישראל. הם פגמו בתפקיד שהוטל עליהם בתור חלק מהעם הנבחר ולכן אין רואים אותם יותר כבעלי התפקיד. כתוצאה מכך כל זכויותיהם שנגזרו מתפקיד זה התבטלו גם.

ברם, בסוף פרק ג של הלכות תשובה הרמב"ם מוסיף משפט מעניין:

במה דברים אמורים שכל אחד מאלו אין לו חלק לעוה"ב כשמת בלא תשובה אבל אם שב מרשעו ומת והוא בעל תשובה הרי זה מבני העולם הבא שאין לך דבר שעומד בפני התשובה.

למרות שאנשים אלו הוציאו את עצמם מכלל ישראל והפסיקו את תפקידם, הם עדיין יכולים לחזור בתשובה ולזכות בעולם הבא. דבר מפליא ביותר! הרי כיצד? תפקידם כלה, פעולתם הופסקה, כיצד הם יכולים לחזור לתפקיד? התשובה גם כאן, כמו בדיני שומרים, היא שלמרות שתפקידם - הפעולה, הופסקה ונגמרה, האחריות המוטלת עליהם ככל יהודי עדיין עומדת. החובה המוטלת עליהם לא נעלמה גם לאחר שפגמו בתפקידם והוציאו את עצמם מכלל ישראל. חובה זו היא המאפשרת להם לחזור לתפקיד גם לאחר שיצאו ממנו.

סיכום

במאמר זה ראינו שלגבי דין שומר שגנב מרשותו ישנם שני דעות:

1. רבי ישמעאל - סובר שברגע שהשומר הגביה הוא נחשב גזלן מכיוון שפעולת שמירתו הופסקה. אמנם, השומר יכול להחזיר את הפיקדון לרשותו ולהמשיך בפעולת השמירה מכיוון שהאחריות¹¹ על הפיקדון עדיין עומדת ומקשרת בינו לבין פעולת השמירה ממנה הוא כבר יצא. שמירתו בעצם אף פעם לא כלתה לגמרי. לכן לפי רבי ישמעאל הדין בסוגייתנו יהיה כך:

- לא ייחדו הבעלים מקום -		
השומר טלטל לצרכו	השומר טלטל לצורך החבית	
השומר חייב לשלם	השומר פטור מלשלם	החבית נשברה בזמן שהשומר טלטל אותה
השומר פטור מלשלם	השומר מלשלם	החבית נשברה לאחר שהשומר הניח אותה

11. כמו שכבר הזכרנו, השומר עדיין יהיה מחויב בכל מה שיקרה לחפץ. אך זה מכיוון שבזמן הגניבה הוא נחשב פושע. לא מדין גנב.

- ייחדו הבעלים מקום -		
השומר טלטל לצרכו	השומר טלטל לצורך החבית	
השומר חייב לשלם	השומר פטור מלשלם	החבית נשברה בזמן שהשומר טלטל אותה
השומר פטור מלשלם (כל עוד החזיר למקום המיוחד)	השומר פטור מלשלם	החבית נשברה לאחר שהשומר הניח אותה

2. רבי עקיבא - סובר שברגע שהשומר הגביה הוא נחשב גזלן כיוון שפעולת שמירתו הופסקה. השומר גם לא יכול לחזור אל שמירתו מכיוון שגם אחריותו כשומר נגמרה ובעצם שמירתו כלתה לגמרי. השומר הוא גנב לחלוטין ומחויב באחריות כגנב. ולכן הוא חייב להחזיר את הפיקדון לבעלים כמו כל גנב. לפי רבי עקיבא הדין בסוגייתנו יהיה כך:

- לא ייחדו הבעלים מקום -		
השומר טלטל לצרכו	השומר טלטל לצורך החבית	
השומר חייב לשלם	השומר פטור מלשלם	החבית נשברה בזמן שהשומר טלטל אותה
השומר חייב לשלם	השומר פטור מלשלם	החבית נשברה לאחר שהשומר הניח אותה

- ייחדו הבעלים מקום -		
השומר טלטל לצרכו	השומר טלטל לצורך החבית	
השומר חייב לשלם	השומר פטור מלשלם	החבית נשברה בזמן שהשומר טלטל אותה
השומר חייב לשלם	השומר פטור מלשלם	החבית נשברה לאחר שהשומר הניח אותה

הלכה

הרי"ף ובעקבותיו הרמב"ם¹² פוסק כרבי עקיבא ששומר ששלח יד צריך להחזיר לבעלים מכיוון ששמירתו כלתה לגמרי. גם בסוגייתנו במקרה שהשומר הגביה את החבית על מנת לגזלה/לשלוח בה יד/לשאול שלא מדעת, השומר יהיה חייב בין שהבעלים יחד מקום ובין שהבעלים לא יחד מקום מכיוון שכלתה שמירתו. כך גם נפסק בשולחן ערוך¹³.

הר"י¹⁴ לעומת זאת פוסק כרבי ישמעאל מכיוון שלדעתו: "דאוקי סתם מתני' דפרק המפקיד כוותיה".

ראוי לציין שפסיקת הר"י קשה ומצריכה עיון מכיוון שהיא הולכת בניגוד לכלל המובא במסכת עירובין (דף מ"ו ע"ב) ש- "הלכה כרבי עקיבא מחבריו"



12. הלכות גניבה ד, י והלכות שאלה ופיקדון ז, ט.

13. חושן משפט רצב, ו.

14. מובא בהגהות מיימוניות גניבה ד, י.

אביעד פרייס, ישיבת עתניאל

קדושים תחיו

על קידוש השם בבחירה שבין חיים למוות

כאשר ציווני ה' אלוקיי

סיפורי עשרת הרוגי מלכות הם מהאתוסים המכוננים והעוצמתיים ביותר במסורת היהודית. התואר 'הרוג מלכות' ניתן (בין השאר) לעשרה תנאים גדולי רוח שהוצאו להורג לאחר שבחרו להמשיך ללמוד תורה וללמדה חרף גזירות השמד של השלטון הרומאי. ברבות הדורות נאגדו יחדיו סיפוריהם המפוזרים במקורות שונים לכדי סיפור מופתי אחד המייצג את מסירות הנפש על קידוש ה'. אנו מזכירים אותם שנה בשנה ביום הכיפורים ובתשעה באב, ומחנכים את בנינו למסירות לתורה לאור דמותם.

אחד מהבולטים שבעשרת הרוגי מלכות הוא רבי חנינא בן תרדיון. רבי חנינא הובל להריגה על הקהלת קהילות ברבים ועיסוק בתורה וסיפורו מוכר בעיקר בשל האופן האכזרי בו נהרג – "כרכוהו בספר תורה, והקיפוהו בחבילי זמורות והציתו בהן את האור, והביאו ספוגים של צמר ושראום במים והניחום על לבו, כדי שלא תצא נשמתו מהרה"¹. זהו אמנם הפרט המרכזי באגדה אודותיו, אך דומני שסיפורו של רבי חנינא עשוי לקבל משמעות רבה אף יותר כאשר הוא מובא בהקשרו התלמודי, המציגו כניגוד לתנא אחר בן דורו של רבי חנינא – רבי אלעזר בן פרטא. אבקש לפתוח בעיון מחודש בסוגיית קידוש ה' דרך סיפורם של שני אלו. יש לציין כי מאמר זה אינו מתיימר להגיע להלכה פסוקה בעניינם, אלא מבקש לחבר בין הלכה ואגדה ולהציע מבט על הסיפור מתוך עיניים הלכתיות.

ראשית, אביא קטעים מסיפוריהם כפי שהם מובאים בגמרא (ע"ז יז, ב):

אתויהו לרבי חנינא בן תרדיון, אמרו ליה: אמאי קא עסקת באורייתא? אמר להו: כאשר צווני ה' אלוהי! מיד גזרו עליו לשריפה, ועל אשתו להריגה, ועל בתו לישב בקובה של זונות... בשעה שיצאו – צדקו עליהם את הדין. אמר: הצור תמים פעלו כי דרכיו משפט.

1. תלמוד בבלי, עבודה זרה, יח' עמוד א.

דרכם של רבי חנינא בן תרדיון ומשפחתו נתפסת לרוב כאידיאלית – עמידה עקרונית על הזהות היהודית התורנית עד כדי מסירת הנפש בגבורה. אף לאחר מעשה, אמונתם וגבורתם מתבטאות בהצדקת הדין הנורא שנגזר עליהם. רבי חנינא בן תרדיון מייצג באופן מוחלט את לומד התורה שאינו מוכן להתפשר ולהתקפל בפני השלטון האכזר – מציאות שעמה נתקלנו לצערנו פעמים רבות בשנות הגלות ובפרעות. בהמשך הסיפור מודגש גם שלא נמנע מלהקהיל קהילות ברבים, קרי בפרהסיה, חרף אימת הרומאים עליו. גם אם ב"ה איננו נמצאים בסיטואציה דומה לכך – הרי שבסיפור עצמו ניתן למצוא קווים מנחים שמלווים גם אותנו כיום.

כמה מפתיע אם כן לפגוש בגישתו ההפוכה לגמרי של רבי אלעזר בן פרטא המופיעה באותו מקום:

אמרו: רבי אלעזר בן פרטא, אמרו: מ"ט תנית, ומ"ט גנבת? אמר להו: אי סייפא לא ספרא, ואי ספרא לא סייפא, ומדהא ליתא הא נמי ליתא. ומ"ט קרו לך רבי? רבן של תרסיים אני.

(הביאו את רבי אלעזר בן פרטא, אמרו: מדוע שְׁנִית, ומדוע גנבת? אמר להם: אם סייף לא ספר, ואם ספר לא סייף;² ומכך שזה אינו נכון, גם זה אינו נכון).

א"ל: ומ"ט לא אתית לבי אבידן? אמר להו: זקן הייתי ומתיירא אני שמא תרמסוני ברגליכם. [אמרו]: ועד האידנא כמה סבי איתרמוס? אתרחיש ניסא, ההוא יומא אירמס חד סבא.

(אמרו לו: ומדוע לא באת לבית אבידן?³ אמר להם: זקן הייתי, ומתיירא אני שמא תרמסוני ברגליכם. אמרו: ועד עכשיו כמה זקנים נרמסו? התרחש נס, אותו היום נרמס זקן אחד).

ומ"ט קא שבקת עבדך לחירות? אמר להו: לא היו דברים מעולם. קם חד [מינייהו] לאסהודי ביה, אתא אליהו אידמי ליה כחד מחשובי דמלכותא, א"ל: מדאתרחיש ליה ניסא בכולהו בהא נמי אתרחיש ליה ניסא, וההוא גברא בישותיה הוא דקא אחוי, ולא אשגח ביה, קם למימר להו, הוה כתיבא איגרתא דהוה כתיב מחשיבי דמלכות לשדורי לבי קיסר, ושדרוה על ידיה דההוא גברא, אתא אליהו פתקיה ארבע מאה פרסי, אזל ולא אתא.

(ומדוע שילחת את עבדך לחירות?⁴ אמר להם: לא היו דברים מעולם. קם אחד מהם להעיד בו. בא אליהו, נדמה לו כאחד מחשובי המלכות. אמר לו (לעד):

2. אם אני גזלן, איני לומד תורה, ולהפך.

3. רש"י כאן מפרש שזהו בית עבודה זרה. אך בשבת קט"ז א פירש רש"י, שזה מקום שהיו מתווכחים בו בענייני אמונות ודעות, וכך נראה מן הסוגיה שם.

4. רש"י מפרש שהרומאים גזרו על כך, משום שזו דת יהודית.

מכיוון שהתרחש לו נס בכל הדברים, בזה גם כן יתרחש לו נס, ואתה תראה את רעתך. לא השגיח בו, קם לומר להם. הייתה כתובה איגרת מחשובי המלכות לשלוח לבית הקיסר, ושלחו על ידי אותו אדם. בא אליהו זרקו ארבע מאות פרסה, הלך ולא חזר).

רבי אלעזר נחשד על כך שעסק בתורה, אך כאשר הוא נשאל על ידי הרומאים מדוע עשה זאת - לא זו בלבד שאינו מצהיר בגאון "כאשר צווי ה' אלוקיי" (כדרכו של רבי חנינא), אלא הוא אף מכחיש ומשקר! הוא אמנם לא נמנע מלימוד תורה וממשיך לקיים את רצון בוראו, אך כאשר עומדת בפתחו אפשרות של קידוש ה', הוא בוחר לכחש ולא לעמוד נחוש על עקרונותיו. גם אם נגיד שדרכו של רבי אלעזר לגיטימית ומקובלת לכתחילה, קשה שלא לחוש תמיהה נוכח 'החמצת' ההזדמנות לקדש שם ה' שנקרתה בדרכו.

אם לא די בכך, בחירתו מצוירת בגמרא כחיובית - שהרי רבי אלעזר זוכה ל'סייעתא דשמיא' בדמות שלושה ניסים שונים שמסייעים לו לאמת את תירוציו השקריים. אפילו אליהו הנביא בכבודו ובעצמו מתערב בסיפור לטובתו. האירוניה מגיעה לשיא נוכח העובדה שדווקא רבי חנינא, שלא ניסה לברוח מן האמת, לא זוכה לנס שמימי ומוצא את מותו. האם ניתן לראות בכך עמדה מנוגדת ואף סותרת לעמדה הכה מוערצת של רבי חנינא בן תרדיון? האם אין דרישה מאדם לקדש שם ה' בשעת הגזרה בהליכה בראש מורם אל הגדרום? על מנת לתת רקע מתאים לבחינת סוגיה זו מבחינה מחשבית והלכתית, ברצוני לפרוש את שיטתו של הרמב"ם בנושא מצוות קידוש השם בכלל ו'הרוגי מלכות' בפרט.

ונקדשתי בתוך בני ישראל

הרמב"ם בספר המצוות מגדיר את מצוות קידוש ה' כך (ספר המצוות לרמב"ם מצוה ט'):

שצונו לקדש השם והוא אמרו "ונקדשתי בתוך בני ישראל". שאנו מצווים לפרסם דת אמונה זו ברבים, ושלא נירא בכך מהיזק שום מזיק, עד שאפילו יבוא אלינו אנס עריץ ויקרא אותנו לכפור בו יתעלה - לא נשמע לו, אלא נמסור את עצמנו למות בהחלט על אהבתו יתברך ואמונת ייחודו, ואפילו לא נתעהו לחשוב שכפרנו, אף שלבנו מאמין בו יתעלה.

דברי הרמב"ם תקיפים ומוחלטים ביחס למצוות קידוש ה'. ניכר כי הוא נוקט עמדה חסרת פשרות ביחס למצוות האמונה בייחוד ה', ומחייב למות בעדה. יחסו לשאר המצוות נותר אמנם עלום ואינו מפורש כאן, אך על פניו ייתכן שגם שאר המצוות עשויות להיכנס בתוך גדר "אהבת ה'" ו"פרסום דת אמונה זו ברבים". לכאורה, הגישה העולה מדבריו תואמת את גישתו חסרת

היראה של רבי חנינא בן תרדיון ושוללת במפורש את גישת רבי אלעזר שהתעה אותם לחשוב שהוא 'רבן של תרסיים' ולא לומר תורה. גם אם ישנו הבדל משמעותי בין הכחשת לימוד תורה לבין כפירה בייחוד ה' (המזוהה עם עבודה זרה, אחת משלושת העבירות החמורות), נראה שרושם דבריו של הרמב"ם נותר בעינו.

דומני שמבט בדברי הרמב"ם ב'משנה תורה' יאיר באור אחר את יחסו לבחירה של רבי אלעזר (יסודי התורה ה, א):

כל בית ישראל מצווים על קידוש השם... כיצד? כשיעמוד עובד כוכבים ויאנוס את ישראל לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה או יהרגנו, יעבור ואל ייהרג, שנאמר "במצות אשר יעשה אותם האדם וחי בהם", ו'חי בהם' ולא שימות בהם, ואם מת ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו.

הרמב"ם בוחר לפתוח את הפרק העוסק בקידוש ה' דווקא בכרירת המחדל הפשוטה יותר בעיניו – הבחירה לחיות. כבר מהלכה זו מצטיירת תמונה שונה של מצוות קידוש ה'. הרמב"ם מתייחס בצורה חריפה ביותר אל מי שבוחר להיהרג כדי להימנע מלעבור את העבירה שנכפתה עליו ומגדיר זאת בתור איסור ממשי, עליו מתחייב בנפשו. הלכה זו מרככת לכאורה את התקיפות שעלתה מדבריו בספר המצוות ביחס לחיוב המיתה על קידוש ה', ולכן דורשת הבהרה – מהו הגדר המדויק בעיניו למצוות קידוש ה'.

בהלכה ג' הרמב"ם מביא את הגדר הרלוונטי יותר לענייננו, ובו גם יתמקד מאמר זה – קידוש ה' בשעת הגזרה:

וכל הדברים האלו שלא בשעת הגזרה, אבל בשעת הגזרה, והוא שיעמוד מלך רשע כנבוכדנצר וחבריו ויגזור גזרה על ישראל לבטל דתם או מצוה מן המצוות, ייהרג ואל יעבור אפילו על אחת משאר מצוות בין נאנס בתוך עשרה בין נאנס בינו לבין עובדי כוכבים.

הרמב"ם מדגיש כי האיסור להיהרג הוא רק בשעה בה אין גזירה, אך בשעת הגזרה ישנו חיוב למות על קידוש ה' על כל מצווה ממצוות התורה. הוראה זו מצטרפת לשתי הוראות נוספות שציין כבר בהלכה ב' (שלא הובאה כאן) – ראשית, רק כאשר המוטיבציה של הגוי היא לנסות להעבירו על דתו **בפרהסיה** (ולא להנאת הגוי עצמו) – ייהרג ואל יעבור. כמו כן, על עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים יש להיהרג ולא לעבור גם שלא בשעת הגזירה וביחידות.

לאור סיוגים אלו, ניתן לומר כי מצוות קידוש ה' במשנת הרמב"ם תלויה בהקשר שבו העבירה נכפית עליו. כאשר ההקשר הוא אינטרסנטי, לטובת הנאה פרטית של הגוי האונס, חובה עליו לעבור את העבירה, ואולי אף ניתן לומר שאם יבחר

להיהרג לא יהיה בכך קידוש ה' כלל ועיקר⁵. לעומת זאת, כאשר הרקע למעשה הוא שעת השמד, כל מצווה 'קלה שבקלות' נטענת במטען רב משמעות – המלחמה על המשך הקיום היהודי ועל שמו של ה' בעולם, לכן במקרה זה ההלכה מצווה להיהרג ולא לעבור. כך ניתן להבין גם את החילוק שבין עבירה בפרהסיא לעבירה ביחידות – כאשר העבירה אינה נעשית בפרהסיא ולא יהיה בה חילול ה' או פגיעה בשמו, עדיף לעבור עליה מאשר למות, אך כאשר עשרה מישראל עומדים סביבו, יש משמעות גדולה לאופן שבו ייתפסו מעשיו בעיני הסובבים⁶.

יוצאים מן הכלל הם שלושת עבירות 'ייהרג ואל יעבור'. לאור האמור לעיל ייתכן כי גם עבירות אלו הן ביטוי משמעותי במיוחד לאמונתנו בקב"ה ולאהבתנו אותו ולכן גם ביחידות, עבירה עליהן כמוה ככפירה בה' (בדומה לחיוב על שאר העבירות בשעת השמד)⁷.

כעת ניתן להבין מחדש את דברי הרמב"ם שהובאו לעיל בספר המצוות. הגדר המתואר בספר המצוות (אמונה בייחוד ה' ואהבתו) אינו מכונן רק למצווה כזו או אחרת, אלא מובא לשם נתינת הקשר למצווה שעליה היהודי נאנס לעבור. בשעת השמד, המלחמה אינה על הקיום הספציפי של כל מצווה פרטית, אלא על שמו של ה' המתבטא בנצחיות התורה. זו גם הסיבה שאין להתעות את הגוי שכפרנו בה' – שהרי השאלה אינה מתמקדת באיסור עצמו, אלא בהשפעת מעשינו על העולם ובאופן שבו ייתפסו בעיני הזולת. במילים אחרות, לא המעשה החיצוני בלבד הוא הקובע, אלא גם אמונת הלב.

אך דווקא אבחנה זו מותירה את הגבול מטושטש. דבריו של הרמב"ם חדים

5. ניתן להסביר בהרחבה כי בשעת הסכנה, הציווי "וחי בהם" מעקר את חיוב שאר המצוות מלכתחילה וממילא הן 'מותרות' ולא 'נדרות'. לכן אם קיימן בכל זאת, לא קיים מצווה וכן לא קידש את ה' אלא מתחייב בנפשו (ראה "מסירות נפש בהלכה" – לפני משורת הדין, ישראל תא-שמע, "מחניים" גיליון מ"א). אך ישנם ראשונים הסבורים כי פיקוח נפש דוחה את המצוות ולא מתיר אותן (ומובאים ברא"ש בסוף מסכת יומא), ואכמ"ל.

6. הטעם המובא לכך בגמרא הוא: "...דכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל" (תלמוד בבלי, מסכת סנהדרין, דף עד' עמוד ב). קידוש שם ה' הוא דווקא בתוך בני ישראל. זו גם הסיבה לצורך שיהיו אלה דווקא עשרה מישראל.

7. בנקודה זו, ייתכן שמצווה מחלוקת בין הרמב"ם לרמב"ן. הרמב"ם כותב בהלכה ד': "וכל מי שנאמר בו ייהרג ואל יעבור ונהרג... הרי זה קידש את השם", וניתן לדייק מדבריו שיש קידוש ה' גם בשלושת אלו ואפילו ביחידות (בהמשכה הוא מסייג כי יש הדרגה בדבר, וקידוש ה' ביחידות הוא פחות ערך בעיניו מקידוש ה' ברבים). על גישה זו חלק הרמב"ן (מלחמות ה', סנהדרין עד', עמוד א): "תרע, שג' עבירות אלו החמורות, לא מפני קידוש השם נאסרו, לפיכך אע"פ שאינו מתכוון להעבירו – אסור... אבל שאר העבירות שנאסרו מ'נקדשתי' – הותרו להנאת עצמן (של הגויים)".

ומוחלטים, אך לא ניתן להבין מהם מהו הגבול שאותו אין לעבור. האם בשעת הגזרה נשמר ערך שמירת חיי האדם או שמא נפרצו הגבולות לחלוטין וכעת יש לעמוד על עקרונות היהדות במופגן, גם במחיר מוות? האם יסבור הרמב"ם כי היה על רבי אלעזר להודות בכך שלמד תורה ולמסור את נפשו במובהק, או שפעל נכונה כשבחר לשקר ולמלט עצמו ממיתה?

וחי בהם

אם נשוב אל הסיפור שהובא בתחילה, דומה שלפי משנת הרמב"ם, הכף נוטה כעת דווקא לטובתו של רבי אלעזר בן פרטא. נדמה שרבי אלעזר הצליח לעמוד על האיזון המדויק שבין שני ערכים הבולטים בדברי הרמב"ם – קידוש ה' ושמירת הנפש. מחד, לא נמנע מללמוד תורה גם בשעת השמד, בידעה גמורה שהדבר מסכן אותו במוות (על קידוש ה'). מאידך, כאשר נתפס, עמד לנגדו החיוב הנגדי "וחי בהם" וגרם לו לבחור בחיים, גם אם סיכויי לשרוד אינם גבוהים.⁸ לדעתי, בחירתו של רבי אלעזר לא נבעה מאינטרס אישי או מפחד, וישנו אף יסוד סביר להניח כי לאחר שנמלט ממשפט המוות שיועד לו, שב ללמוד תורה כבתחילה.

תמיכה משמעותית נוספת לעמדת רבי אלעזר ניתן למצוא באגרת השמד, אותה כתב הרמב"ם לבני מרוקן שהיו תחת לחץ מוסלמי להמיר את דתם וחויבו להודות בפיהם בנבואת הנביא מוחמד. מתוך מקור זה שאינו הלכתי 'טהור' באופיו, ניתן להסיק מהי ההדרכה המעשית התואמת את גישתו של הרמב"ם:

מי שבא לשאול אותנו: אם ייהרג או יודה (בנבואת מוחמד)?⁹ אומרים לו שיודה ולא ייהרג, אבל ישב בביתו ויצא ממנו רק לצורך, ומעשה ידי יעשה בסתר... והעצה שאני יועץ לכל המבקש ממני עצה, שיצא מאלה המקומות וילך למקום שהוא יכול להעמיד דתו ולקיים תורתו בלא אונס...¹⁰

הרמב"ם מציג כאן לכאורה תפיסה אחרת ממה שראינו עד כה. למרות שמדובר בשעת השמד, הוא אינו קורא להם למסור נפשם בעד אמונתם במופגן, אלא דווקא להימלט למקום סימפתי יותר ליהודים ולהימנע ככל שניתן מעימות מול

8. אולי ניתן לדייק מדבריו בספר המצוות "נמסור את עצמנו למות" כי מצוות קידוש ה' אליבא דרמב"ם מתקיימת כבר במוכנות למות על קידוש ה', מצד ההוראה לרבים, ולא דווקא במוות עצמו. אם נכון הדבר, אזי כבר בבחירה ללמוד תורה בשעת השמד קיים רבי אלעזר את מצוות קידוש ה'.

9. יש לציין כי האסלאם אינו נחשב כעבודה זרה לשיטת הרמב"ם (שו"ת הרמב"ם, סימן תמח'). בכל זאת, נראה שאע"פ שהוראה בנבואת מוחמד אינה אסורה ממש משום עבודה זרה, עדיין יש בה איסור משום כפירה.

10. מעובר על פי אגרת השמד לרמב"ם.

הגויים. ואם לא די בכך, גם אם בכל זאת ייקלעו לצומת בחירה שכזו, עליהם להודות ולא להיהרג, על מנת "להינצל מן המלך כדי להפיס דעתו בדבורים"¹¹. כיצד מתיישבים הדברים עם החיוב להיהרג ולא לעבור בשעת השמד אפילו על עבירה קלה?

ההסבר לכך נמצא בחילוק משמעותי נוסף אותו הוא מציג בהמשך האיגרת:

ולא יראה מדברי רז"ל שיאמרו: ייהרג ואל יעבור ואל יאמר דבר שאין בו מעשה, אלא ייהרג כאשר יחייבוהו לעשות מעשה או דבר שהוא מוזהר עליו.

לפי חילוק זה, חיוב "ייהרג ואל יעבור" מתייחס רק לעבירה מעשית ולא לדיבור בעלמא. אם כן, את דבריו בספר המצוות "ואפילו לא נתעהו לחשוב שכפרנו" יש להבין כמתייחסים למעשה ולא לאמירה בפה.¹² שוב נראה שהרמב"ם מצמצם את ערך קידוש ה' מפני ערך החיים וההישרדות. גם מן ההמלצה שלו לעבור לארץ אחרת ניתן לראות כי הוא מעדיף בבידור קיום חיים דתיים נורמליים על פני קידוש ה' שבהליכה אל הגרדום. הדבר דומה מאוד (אך לא זהה) לבחירה של רבי אלעזר בן פרטא ללמוד תורה בצנעה (בשונה מרבי חנינא שהקהיל קהילות ברבים) ולשקר כאשר נתפס. מה גם שרבי אלעזר למד תורה ונזדקק רק לשקר, איסור שאין בו מעשה וחומרתו פחותה יותר.¹³ כעת עוד יותר מתחזקת בחירתו של רבי אלעזר כהנהגה לכתחילה.

מכל האמור לעיל עולה תמונת ביניים לפיה אכן בנסיבות קיצוניות על האדם למסור את נפשו בעד קידוש ה', אך בהינתן אפשרות להתחמק (שאינה כרוכה בעבירה שיש בה מעשה) יש לבחור בה לכתחילה. בשונה ממצוות אחרות, בהן לרוב "המחמיר תבוא עליו ברכה", כל החורג מהלכות אלו עובר על איסור מוחלט, ובלשון הרמב"ם באיגרת – "חוטא ומורד במעשיו, והוא מתחייב בנפשו לפי דברי ה' יתברך: 'וחי בהם'..."

לאור דברינו לעיל עלינו לשאול כיצד יתייחס הרמב"ם אל בחירתו של רבי חנינא בן תרדיון ללמוד תורה בפרהסיא ולהודות במעשיו. מדוע לא נקט בדרכו

11. שם.

12. ראה הקדמות הרמב"ם למשנה, הרב שילת, עמוד מ', שחזק סברה זו, ורא"ש על סנהדרין ב', סעיף ד, שחלק על הרמב"ם בעניין זה. יש שתירצו כי מדובר במקרה ספציפי שבו גם הגויים יודעים כי ההודאה היא מן השפה ולחוץ ואינם סבורים שכפרנו באמונתנו, ואכמ"ל.

13. איסור זה נזכר בפסוק "מִדְּבַר שֶׁקֶר תִּרְחֹק" (שמות כג, ז), ועניינו שלא לתאר אירוע שקר בעבר בשינוי פרטים. אך בספר המצוות (לא תעשה, סימן רפא') כתב הרמב"ם שבפסוק "מִדְּבַר שֶׁקֶר תִּרְחֹק" הוזהרה התורה את השופט שלא לשמוע דברי אחד מבעלי הדין שלא בפני בעל דינו (עיין שם). וממה שלא הזכיר עשה זה של "מִדְּבַר שֶׁקֶר תִּרְחֹק" אלא על הדיין, משמע שאיסור שקר שלא בבית דין אינו אלא מדרבנן. ועיין סמ"ג (עשין קז) וסמ"ק (סימן רכז) שחלקו על כך, ועיין עוד בספר החינוך (מצווה ע"ד ות"ז).

המאוזנת של רבי אלעזר? אם נחריף את השאלה – שמא יסבור הרמב"ם כי עבר רבי חנינא את הגבול ונכנס לגדר "מתחייב בנפשו"? אכן, אולי היה מקום לטעות ולסבור כך, אלמלא שלל זאת הרמב"ם במפורש, קודם לכן באותה האיגרת:

וכל מי שנהרג כדי שלא יודה בשליחות אותו האיש¹⁴ לא יאמר עליו אלא שעשה הישר והטוב, ויש לו שכר גדול לפני השם, ומעלתו במעלה עליונה, כי הוא מסר עצמו לקדושת השם יתברך ויתעלה... וכך אמרו עליהם השלום: מקום שהרוגי מלכות עומדים אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתם, כגון רבי עקיבא וחבריו.

הרמב"ם ללא ספק מעריך את מי שבחר להיהרג על קידוש ה', ומציין במפורש גם את עשרת הרוגי מלכות שרבי חנינא ביניהם¹⁵, ובכל זאת כפי שראינו לעיל אינו מורה ללכת בדרכם לכתחילה. חשוב לציין כי אין לזהות בין מי שנהרג במקום שעליו לעבור (כגון שלא בשלושת העבירות או שלא בשעת השמד), שמתחייב בנפשו לדברי הרמב"ם, לבין הרוגי מלכות שמסרו נפשם על "ייהרג ואל יעבור" ולא ניסו להתחמק מהריגתם.

לשם הבנת הדברים על בוריים נביא את דברי הרשב"א במקום אחר (רשב"א שבת מט, א)¹⁶:

והא אמרינן "בשעת השמד אפילו אמצוה קלה ייהרג ואל יעבור"! ויש לומר דהני מיילי במצוות לא תעשה אבל במצוות עשה לא, דשב ואל תעשה שאני... ואם תאמר, אם כן היכי מסר נפשיה ומנח והלא מתחייב בנפשו? ויש לומר שאע"פ שאינו מחויב להיהרג על קיומה אפילו הכי רשאי למסור נפשו עליה ומקבל שכר, שכל מצוה שמסרו ישראל נפשן עליה בשעת השמד מוחזקת בידם ומקבלים עליה שכר הרבה.

דברי הרשב"א עשויים להסביר באופן מדויק גם את דברי הרמב"ם. מלבד יסוד החילוק השונה בדבריהם (מצוות עשה/לא תעשה לעומת מצווה שיש בה מעשה/דיבור בלבד) נראה ששניהם¹⁷ אוחזים באותה השיטה, אותה

14. לפי ההקשר ככל הנראה מדובר כאן על מוחמד המוסלמי ולא בישו הנוצרי, כמקובל בלשונונו לרוב.

15. עדות לקיבוצם של עשרת הרוגי מלכות יחד קיימת כבר באיכה רבה, ב' ובאגרת רב שירא גאון. במקום אחר באגרת גם הרמב"ם מכנה אותם "עשרת הרוגי מלכות", ומכאן שהוא מכון בדבריו גם לרבי חנינא בן תרדיון.

16. דברי הרשב"א מוסכים על סיפור "אלישע בעל כנפיים" (בבלי, שבת קל, עמוד א'). בקצרה: אלישע הניח תפילין, בניגוד לגזירת הרומאים, ויצא איתם לשוק העיר. כשאלה תפסו אותו, שיקר ואמר שאלו כנפי יונה, ואכן הפכו התפילין לכנפי יונה כאשר בחנו את אמיתות דבריו.

17. ובדרך זו הלכו גם הרמב"ן והרן על אתר וכן תוס' על אתר בהבנה דומה.

ניתן לסכם כך¹⁸:

כאשר אנו שואלים האם עלינו למות על קידוש ה' במקרה נתון או לעבור עבירה ולקיים "וחי בהם", עלינו לשקול את שם ה' שיתקדש במסירת הנפש אל מול חומרת העבירה. במצב שגרת, רק 'שלוש העברות' מוגדרות כעבירות חמורות, ויש למסור את הנפש עליהן בלבד. אולם, כאשר האונס מתבצע לשם העברה על דת בפרהסיה או בשעת הגזרה, כל עבירה שיש בה מעשה מוגדרת כחמורה וישנו חיוב להיהרג עליה, משום שיש בכך קידוש ה'.

על כן, במצב שגרת, בו אין כלל עניין של קידוש ה', מי שבוחר להיהרג על עבירה שאינה מ'שלוש העבירות' (אפילו אם יש בה מעשה) חוטא ומתחייב בנפשו. אך במצב השני, בו קיים אלמנט של קידוש ה', אף על פי שהחיוב מתייחס רק לעבירות חמורות שיש בהן מעשה, עדיין מי שבוחר להיהרג על עבירה קלה מקדש את ה' בבחירתו. המצב המתואר באיגרת השמר משתייך לסוג השני, כלומר - זהו מצב שבו קיים אמנם קידוש ה' במסירות הנפש, אך הוא אינו בגדר חובה משום שחומרת העבירה אינה מצדיקה זאת. לכן, לכתחילה אין למסור את הנפש אלא לחמוק מכך, ובכל זאת, מי שבוחר להיהרג, ודאי קידש את ה' ונחשב כצדיק.

לאור ניתוח זה, נראה ששתי בחירותיהם של רבי חנינא ורבי אלעזר נמצאות במסגרת ההלכה במשנת הרמב"ם. ישנו 'תחום אפור' ומרחב אנושי לפעולה ולבחירה בנושא זה.¹⁹ כעת נשאר רק לפצח - מדוע אם כן, כאשר קידוש ה' במסירת הנפש עומד כנגד מצוות 'וחי בהם', מעדיף הרמב"ם את ערך הבחירה בחיים לכתחילה ומותיר את מסירות הנפש להרוגי המלכות בלבד?

ישראל אשר בכ אתפאר

סבורני שעיון בהלכה נוספת באותו הפרק במשנה תורה, יסייע להבנת הנושא (ה, יא):

18. בחלק זה נסתייעתי בסיכום של ישיבת "ברכת משה", מעלה אדומים

<http://www.ybm.org.il/Admin/uploaddata/LessonsFiles/Pdf/11681.pdf>

19. חשוב לציין כי עצם קיומו של 'תחום אפור' במצוות קידוש ה' אינו חידוש בלעדי לרמב"ם. במחלוקת כנגד הרמב"ם, בעלי התוספות מרחיבים את אותו ה'תחום' וסבורים שאדם רשאי למסור את נפשו גם במצבים מן הסוג הראשון: "ואם רצה להחמיר על עצמו אפילו בשאר מצוות (שלא בשעת השמר), רשאי..." (תוספות מסכת עבודה זרה דף כז עמוד ב). וכן מובא בבית יוסף בשם נימוקי יוסף (יורה דעה, סימן קנז): "כתב שאם הוא אדם גדול וחסיד וירא שמים וראה שהדור פרוץ בכך רשאי לקדש את השם ולמסור עצמו אפילו על מצווה קלה כדי שיראה העם ליראה השם ולא יאבדו בכל ליבם".

עיקר חידושו של הרמב"ם לענייננו יובא להלן.

וכן אם דקדק החכם על עצמו והיה דבורו בנחת עם הבריות ודעתו מעורבת עמהם ומקבלם בסבר פנים יפות [...] מכבד להן ונושא ונותן באמונה, ולא ירבה באורחות עמי הארץ וישיבתן, ולא יראה תמיד אלא עוסק בתורה [...] ועושה בכל מעשיו לפנים משורת הדין [...] עד שימצאו הכל מקלסים אותו ואוהבים אותו ומתאוים למעשיו הרי זה קידש את ה' ועליו הכתוב אומר "ויאמר לי עבדי אתה ישראל אשר כך אתפאר".

בהלכה זו מציג הרמב"ם 'פנים חדשות' למצוות קידוש ה' שכלל לא הציג בספר המצוות. מצוות קידוש ה' לפי דברים אלו, אינה מסתכמת רק במוכנות למות על אהבת ה' אלא קיימת גם בחיים עצמם. הדמות שמצייר הרמב"ם כאן, היא דמות אידיאלית של צדיק הפועל בשם ה'. מקור דברי הרמב"ם הוא מן התלמוד, שם מודגש כי הפרמטר הקובע לעניין זה הוא "מה אומרות עליו הבריות"²⁰.

יש להדגיש: בתחילת ההלכה הרמב"ם מבהיר כי אין מדובר באדם מן השורה שפועל כך, אלא דווקא באדם 'גדול בתורה ומפורסם בחסידות', כלשונו²¹. זאת אומרת, דווקא אדם גדול בתורה הוא כזה שמייצג את שמו של ה' בארץ; ממילא, כאשר הוא עושה מעשים נעלים ומכובדים, הוא מקדש ומשבח את שמו בעיני הבריות, משום שהם מבינים כי גדולתו של אותו אדם בתורה היא זו שמעדת אותו והופכת אותו לרצוי וטוב לאחיו. מנגד, כאשר אותו אדם עושה מעשים פסולים ונלוזים והבריות מזלזלים בו, הרי הוא מחלל את שם ה'²².

דברי הרמב"ם אמנם מתייחסים במישרין רק לחכם גדול בתורה (רבי אלעזר בן פרטא ודאי עונה להגדרה זו) ולא ל'פשוטי העם', אך ניתן להבחין ברושם הכללי העולה מדבריו שמעצים את חשיבותו של אורח החיים הדתי המתקן על פני המוות ה'הרואי' על קידוש ה'. ייתכן שסדר עדיפויות זה הוא שהביא אותו לחזק גם את הבחירה של יהודי מרוקו להודות ולא להיהרג. עם זאת, אני סבור שבמסכת ברכות ניתן למצוא תמיכה נוספת לקיומו של קידוש ה' גם באורח החיים הדתי היומיומי של פשוטי העם, שאינם תלמידי חכמים (ברכות כא, ב):

אמר רב אדא בר אבהו: מניין שאין היחיד אומר קדושה - שנאמר: ונקדשתי בתוך בני ישראל - כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה.

20. בבלי, יומא, פו, א. כפי המופיע שם - "אשרי אביו שלמדו תורה, אשרי רבו שלמדו תורה" לעומת "ראו כמה מקולקלים מעשיו וכמה מכוערים דרכיו". יש לציין כי בתלמוד לא נאמר במפורש שיש קידוש שם ה' בהתנהגות שכזו, אלא רק שיש חילול שם ה' כאשר נוהג בצורה ההופכית.

21. שם.

22. כפי שמתואר בהמשך ההלכה באריכות, ואכמ"ל.

עיקרון זה ממשיך את הכיוון שמצאנו בדברי הרמב"ם, ואף הפסוק ממנו למדים דין זה הוא אותו הפסוק ממנו נלמדת מצוות קידוש ה'. על אף שפסק זאת להלכה²³, עדיין אין חובה להניח שהרמב"ם ראה ב'קדושה' שבחזרת הש"ץ²⁴ מימוש של מצוות קידוש ה', אך נראה שהרא"ש אכן הבין כך (ברכות ז, כ):

דכתיב "ונקדשתי בתוך בני ישראל", דהיינו עשה דמקדשים את השם בעשרה ברכים ואפילו הוי מילתא דרבנן כגון לשמוע קדושה וברכו שלא מצינו לו עיקר מן התורה.

הרא"ש אינו סובר שעצם אמירת קדושה היא דין דאורייתא, ובכל זאת סבור שמתקיימת באמצעותה מצוות קידוש ה'. כלומר, לאחר שתקנו חכמים לומר קדושה, היא נכנסת לתוך גדר הדאורייתא של מצוות קידוש ה'²⁵.

אם נשוב אל הרמב"ם, ניתן לסכם שגם מבלי להגיד כי סבר שקידוש ה' מתקיים גם בחייו של מי שאינו תלמיד חכם, עדיין ניתן לומר שערך הבחירה בחיים לא מסתכם בעניו בהמשכיות החיים עצמם, אלא גם בתוכן ובמשמעות שבחיים אלו.

לחיי העולם הבא

שיטת הרמב"ם מייצגת בעיניי צורת התבוננות שניתן לבחון לפיה את המציאות המורכבת בשעת הגזירה. סבורני כי לאור דבריו ניתן לנסח מחדש את צומת הבחירה של רבי חנינא ורבי אלעזר כך: הבחירה שעמדה בפניהם לא הייתה רק בין קידוש ה' במוות להמשך קיום החיים, אלא גם בין קידוש ה' במוות לבין קידוש ה' בחיים. לא זו בלבד ששתי הבחירות נמצאות במסגרת ההלכה, אלא שבשתי הבחירות מתקדש שם ה' ממש. דרך הפעולה שבה נקט כל אחד מהם אינה מורה לטעמי על מחלוקת 'הלכתית' ביניהם, אלא מצביעה על טבעו ואופיו של כל אחד, כפי שמשתקף מן הסיפור התלמודי (ע"ז יז, א)²⁶:

כשנתפסו רבי אלעזר בן פרטא ורבי חנינא בן תרדיון, אמר לו רבי אלעזר: אשריך שנתפסת על דבר אחד, אוי לי שנתפסתי על חמשה דברים. אמר לו רבי

23. רמב"ם, הלכות תפילה, ח, ו.

24. וכמוה גם קדיש ו'ברכו'.

25. וראה משנה ברורה סימן קכ"ט ס"ד: "צריך לכוון ביותר בקדושה לקדש את השם יתברך ובזכות זה ישרה עליו קדושה מלמעלה ויכוון לקיים הפסוק "ונקדשתי בתוך בני ישראל", והאר"י ז"ל היה מזהיר מאוד על זה".

26. מקורן של נקודות מתוך מהלך זה מצוי במאמרו של הרב שמואל אריאל "משפטו והריגתו של רבי חנינא בן תרדיון".

חנינא: אשריך שנתפסת על חמשה דברים ואתה ניצול, אוי לי שנתפסתי על דבר אחד ואיני ניצול, שאת עסקת בתורה ובגמילות חסדים, ואני לא עסקתי אלא בתורה.

בדיון זה בין השניים ניתן לראות דבר מעניין – כל אחד מהם סבור שסיכוייו של חברו להינצל גבוהים משלו, אך מגיע למסקנה זו מתוך הסתכלות שונה על המציאות. רבי אלעזר בוחן את הסיכויים במבט טבעי: כנגדך יש רק סעיף אישום אחד, ואילו כנגדי יש חמישה סעיפי אישום;²⁷ ואילו רבי חנינא בוחן את הסיכויים במבט רוחני-השגחתי: הסיכויים להינצל אינם תלויים במספר סעיפי האישום בבית הדין הרומאי, אלא במספר הזכויות בבית הדין של מעלה. מכיוון שאני עסקתי בתורה בלבד, ואילו אתה עסקת גם בגמילות חסדים, סיכוייך טובים משלי.²⁸ רבי חנינא שרוי בעולם רוחני מופשט של תורה בלבד, ואילו רבי אלעזר פעיל גם בעולם המעשה, בתחום שבין אדם לחברו.

בדיון נוסף של רבי חנינא מול רבי יוסי בן קיסמא, הדבר מתבהר אף יותר (שם יח, א):

כשחלה רבי יוסי בן קיסמא, הלך רבי חנינא בן תרדיון לבקרו. אמר לו: חנינא אחי, אי אתה יודע שאומה זו מן השמים המליכה? שהחריבה את ביתו ושרפה את היכלו, והרגה את חסידיו, ועדיין היא קיימת, ואני שמעתי עליך שאתה יושב ועוסק בתורה ומקהיל קהילות ברבים! אמר לו: מן השמים ירחמו. אמר לו: אני אומר לך דברים של טעם, ואתה אומר לי מן השמים ירחמו? תמה אני אם לא ישרפו אותך ואת ספר תורה באש! אמר לו: רבי, מה אני לחיי העולם הבא? אמר לו: כלום מעשה בא לידך? [...] אם כן, מחלקך יהי חלקי ומגורלך יהי גורלי.

מקור זה חושף עד כמה תפיסתו של רבי חנינא מנחה אותו בפעולותיו. לא מן הנמנע שגם רבי יוסי המשיך ללמוד תורה, אך הוא טוען שאין לעשות זאת בפרהסיה ולהתגרות במלכות רומי, משום שהשלטון ניתן לה מן השמים. רבי חנינא לעומתו מתעלם במכוון מן המישור הריאלי ומשליך את יהבו על ה'. גם כאשר מוכיח אותו רבי יוסי על כך שדבריו סרי טעם (ואף עשויים להביא לשריפה של ספר התורה, ולא רק של רבי חנינא עצמו), רבי חנינא מתעניין רק בחלקו לעולם הבא. מכל אלו עולה תמונה לפיה רבי חנינא נאחז ברוח ולא בעולם הארצי. מכאן, לא רחוקה ההשערה כי בחירתו של רבי חנינא 'ללכת

27. מתוכם אנו מכירים רק את ההאשמות על גניבה ולימוד תורה המוזכרות לעיל.

28. ודאי שגם רבי חנינא עסק בגמילות חסדים, כפי שמצוין גם בהמשך הגמרא, אך לא עסק בכך כראוי לאדם בשיעור קומתו. נראה שאמירתו כאן אינה מצביעה על מעשיו בפועל אלא מגיעה כביקורת עצמית.

עד הסוף' עם עולמו הרוחני ולמות למען לימוד התורה הייתה אך טבעית עבורו. רק 'מעשה שבא לידו' ועומד לזכותו של רבי חנינא, משמש כ'עוגן' של רבי חנינא בעולם ונותן פתח לאישור והסכמה של רבי יוסי לעמדתו הרוחנית המוקצנת.

ניתן לזהות את מסירות הנפש של רבי חנינא עם אמירתו של רבי עקיבא: "ואהבת את ה' בכל נפשך - אפילו נוטל את נפשך"²⁹. גם רבי עקיבא הקהיל קהילות ברבים בשעת הגזרה ואף הצהיר את כוונותיו בגלוי: "כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה... אמרתי: מתי יבא לידי ואקיימנו"³⁰. אולי כמו רבי עקיבא, גם רבי חנינא היה כוסף כל ימיו למסור את נפשו, גם במחיר של פרידה מגופו החומרי.

חתימה וסיכום

הצגנו בפתיחה שתי דרכי פעולה מול המציאות הקשה של 'שעת הגזרה', המשתקפות בתגובותיהם של רבי חנינא ורבי אלעזר להאשמות הרומאים כנגדם. דרך אחת תעצים את ערך מסירות הנפש וקידוש ה' שבמוות, ואילו הדרך השנייה תתמסר אף היא ללימוד תורה בשעת הגזירה, אך תנסה לשמור כפי יכולתה על ערך החיים.

מתוך עיון מפורט במשנה תורה לרמב"ם, חידדנו את ההבדל שבין שתי הגישות והצגנו את המסקנה לפיה שתי הגישות מקובלות בהלכה. כהצעה להבנת בחירתו של רבי אלעזר הצגנו את חידושו של הרמב"ם, המופיע גם בספרות ההלכה שלאחריו, בדבר מימושה של מצוות קידוש ה' בחיי תורה ומצוות. כמו כן, מצאנו כי הרמב"ם בעצמו נוטה להעדיף לכתחילה את שיטתו של רבי אלעזר, והצענו כי ייתכן שהעדפה זו מקורה בכך שהרמב"ם מבכר את גישתו של רבי אלעזר אל המציאות על פני גישתו של רבי חנינא, ורואה בה גישה לכתחילה.

לתוספת ביאור: ישנם חכמים שעולמם הרוחני מקושר אל המציאות הריאלית, ושאיפתם היא לממש את הקדושה בתוך העולם הזה, וישנם חכמים שעולמם הרוחני שואף להתעלות ממגבלות העולם הזה ולדבוק באינסוף, עד כדי ביטול הגשמיות. מחלוקת זו, כמו כל מחלוקת לשם שמים, אינה חייבת להסתיים בניצחון של אחד הצדדים - החולקים מכבדים איש את דרכו של זולתו, מכירים כל אחד ביתרונותיה של הדרך השנייה, ואף על פי כן הם דבקים איש בדרכו שלו.

29. ברכות סא, ב.

30. שם.

ובאמירה אישית, דומה שהאירועים והייסורים הקשים שפוקדים אותנו בשנים האחרונות מחזקים את שני צדדי ההתלבטות. בצד המשך הפעילות בתוך חיי המעשה לשם קידום האידיאלים התורניים, אנו מכירים גם בצורך שיש במסירות נפש ובסיכון העצמי בעד הערכים החשובים לנו, כלימור התורה ושמירת המצוות. בזעקת "שמע ישראל" בשעת המוות, מהדהדת האמירה הנצחית "ה' אלקינו ה' אחד".



בנימין יקותיאל רוזנברג, ישיבת מרכז הרב

מתעסק

הקדמה

אדם שעושה פעולה בלא כוונה נקרא מתעסק ופטור מחטאת. דין מתעסק נידון בכמה סוגיות בש"ס¹, ומתוך הסוגיות השונות עולה שיש שני דינים בדין מתעסק, שלכל אחד יש מקור אחר וגדרים שונים.

א. הדין הראשון מופיע במשנה במסכת כריתות (יט, א):

למה נאמר 'אשר חטא בה' – פרט למתעסק.

המשנה דורשת מהפסוק שכדי לחייב אדם חטאת צריך שהוא יחטא 'בה' – בעבירה, ולא שיחשוב שהוא עושה דבר היתר ויעשה את האיסור בלא כוונה. בפשטות דין זה אינו קשור להלכות שבת, שהרי הוא נלמד מפסוק שמופיע בפרשיית קורבן חטאת, וממילא הדרשה נאמרה על כל חייבי חטאות.

ב. הדין השני קיים רק בהלכות שבת, והוא התחדש במסכת כריתות (יט, ב) בדברי שמואל:

אמר שמואל... מתעסק בשבת – פטור, מלאכת מחשבת אסרה תורה.

שמואל לומד מהיסוד של מלאכת מחשבת שבמלאכות שבת יש לעשות את המלאכה מתוך תכנון ומודעות ולא תוך כדי התעסקות בדברים אחרים. ברור שחידושו של שמואל קיים רק בהלכות שבת, שהרי הביטוי מלאכת מחשבת נאמר במלאכת המשכן שהוקשה לשבת, ואין סיבה להעבירו לאיסורים אחרים. כן מוכח מכך שהגמרא בכריתות משווה בין דין מתעסק לדין מקלקל ("מקלקל בחבורה חייב – מתעסק בחבורה חייב"), וא"כ כשם שפשוט שדין מקלקל קיים רק בשבת, כך גם דין מתעסק שמקורו ממלאכת מחשבת קיים רק בשבת.

התוספות בסוגיות השונות מסביר שהדין הכללי של מתעסק שקיים בכל התורה לא מכסה את כל המצבים, ולכן נצרך הדין המיוחד של מלאכת מחשבת שפטור במצבים נוספים של התעסקות בשבת. כך מפורש גם בדברי

1. הסוגיות המרכזיות הן: שבת עב, ב-עג, א; פסחים לג, א; סנהדרין סב, ב; כריתות יט, א-כ, א.

רש"י בפסחים (לג, א ד"ה תאמר) שאלו שני דינים נפרדים שיש בכל אחד מה שאין בחברו.

מאמר זה עוסק רק בדין הכללי של מתעסק שקיים בכל התורה, ולא בדין הייחודי להלכות שבת.

חלק א' - סיבת הפטור

הצגת השאלה

יש להקדים שהראשונים והאחרונים דנו באריכות מה ההגדרה המדויקת של מתעסק. אומנם עקב קוצר היריעה לא נוכל לדון בכך, ונסתפק בהגדרה הכללית שמוסכמת על כל הדעות: מתעסק הוא אדם שטעה בידיעת המציאות ולא ידע שפעולתו תגרום לעשיית האיסור. לדוגמא, אדם שנשען על הקיר ובלא שימת לב נלחץ מתג החשמל ונדלק האור, נחשב למתעסק כיון שהוא לא היה מודע לכך שפעולת ההישענות תגרום להדלקה האסורה. לעומת זאת, כאשר האדם לא טעה בידיעת המציאות וידע בדיוק מה הוא עושה, אלא שטעה בהלכה וחשב שמעשה זה אינו אסור מהתורה, הוא אינו נחשב למתעסק אלא לשוגג, וחייב חטאת.

השאלה הבסיסית היא: מדוע מתעסק פטור מחטאת? הרי המעשה נעשה בצורה ישירה על ידי האדם, ואף שהוא לא היה מודע למציאות שסביבו, לכאורה עדיין אין בכך בכדי להסיר מעליו את האחריות למעשיו, והרי הוא ככל שוגג שחייב קורבן אף שאינו אחראי לגמרי למעשיו, משום שיש צד מסוים של פשיעה בכך שלא נזהר ומתוך כך נכשל בעבירה².

במילים אחרות: מדוע כאשר האדם טעה בידיעת החוק הרי הוא שוגג וחייב קורבן, ואילו כאשר הוא טעה בידיעת המציאות הרי הוא מתעסק ופטור מקורבן?

מדברי רוב האחרונים עולה שהבעיה במתעסק היא שכאשר האדם עשה מעשה בלא כוונה יש חיסרון בקשר בין מעשה העבירה לאדם, ולכן לא ניתן לחייבו בקורבן חטאת. יש בכך כמה סגנונות באחרונים, ובמהלך המאמר ננסה להוכיח מדברי הראשונים את הדרך שבה הם הלכו בביאור דין מתעסק.

2. יש להעיר שיש שכתבו שמתעסק פטור מטעם אונס, כך למשל שיטת האור שמח (שבת א, ח), אך שיטה זו קשה ממספר טעמים, ולכן היא הושמטה בגוף המאמר.

שיטת האתון דאורייתא

הדרך הקיצונית ביותר מופיעה בספר אתון דאורייתא³. לדבריו, ההתייחסות ההלכתית למתעסק היא כאילו המעשה נעשה מאילו ולא נעשה על ידי האדם כלל, כי פעולה שנעשית ללא כוונה אינה נחשבת כפעולת האדם⁴.

ראיה לדבריו מביא האתון דאורייתא מהגמרא במסכת יבמות (צו, ב) שמספרת שבמהלך וויכוח למדני בין רבי אלעזר לרבי יוסי הם "קרעו ספר תורה בחמתן". על כך הגמרא מקשה - "קרעו סלקא דעתך?!!" - וכי יעלה על הדעת שהתנאים קרעו ספר תורה מתוך כעס? ומתקנת הגמרא - "אימא: שנקרע ס"ת בחמתן" - אין הכוונה שהם קרעו בכוונה ספר תורה אלא שבמהלך הוויכוח נקרע הספר בלא משים. התוספות שם מסביר שהביטוי 'קרעו' מציין קריעה שנעשית בכוונה, ולכן הגמרא שוללת אותו, כי לא יתכן שהתנאים קרעו ספר תורה בכוונה.

מגמרא זו משתמע שמעשה שנעשה ללא כוונת האדם אינו מיוחס אליו, והרי הוא כאילו נעשה מעצמו, ולכן אם התנאים קרעו ספר תורה בלא כוונה, לא נכון לומר שהם 'קרעו' אלא שהוא 'נקרע' מעצמו.

מדברי האתון דאורייתא משמע שזו סברה פשוטה, כלשונו: "מה שאיברי האדם עושים בלי כוונתו איננו מתייחס למעשהו כלל. כמובן לכל בעל שכל צח". אך יש להעיר שמכך שהמשנה צריכה למצוא מקור מפסוק לדין מתעסק, משמע שאין זה דין פשוט כל כך, אלא שהמושכל הראשוני הפשוט הוא שעיקר העבירה הוא עצם ההתרחשות המעשית הפיזית של האדם, גם אם היא נעשית בלא כוונה, ולכן מעיקר הדין יש בזה חיוב חטאת, אלא שחידש הפסוק שיש צורך גם בכוונת האדם, כדי לקשר את נפש האדם (המודעות) למעשה החטא⁵.

האם מתעסק עושה איסור?

האחרונים דנים האם המתעסק לא עבר עבירה כלל, או שמא המתעסק התמעט רק מחיוב החטאת אך הוא עובר על עצם הלאו, ואף שעבר על הלאו בלא כוונה, סוף סוף הוא מעט פושע במעשיו, וצריך כפרה על העבירה שנעשתה על ידו בשוגג.

השלכה של חקירה זו תהא האם יש חיוב להפריש אדם שהולך לעבור עבירה בלא ידיעה? אם נאמר שהמתעסק פטור גם מעצם הלאו אין חובה להפריש את

3. אתון דאורייתא כלל כד.

4. סברה זו כתבו החזו"א (נ, א) והמהר"ל (תפארת ישראל פרק מא) לגבי דין דבר שאין מתכוון שמקביל לדין מתעסק.

5. כעין זה כתב הקוב"ש ח"ב סימן כג.

עושה העבירה, שהרי אין במעשהו שום איסור, אך אם נאמר שהמתעסק פטור רק מחטאת, על הרוואה מוטלת החובה להפריש את חברו כדי להצילו מעשיית איסור תורה בלא כוונה.

בשאלה זו האריך רבי עקיבא איגר⁶, והוא נוטה לומר שמתעסק פטור מחטאת בלבד ולא מעצם הלאו. לעומת זאת, האתון דאורייתא דן במפורש בדין מתעסק גם באיסורים שאין בהם חטאת, ויוצא שלשיטתו המיעוט הוא גם מעצם הלאו ולא מחטאת בלבד.

נראה שהאתון דאורייתא הולך בעניין זה לשיטתו שפשוט מסברה שמעשה בלא כוונה לא מיוחס לאדם כלל, ולכן דין מתעסק שייך גם על עצם הלאו. אך לדברינו שאין זו סברה פשוטה כל כך, יש מקום רב לומר שגם לאחר שהתחדש הפטור של מתעסק, הרי זה דין בחטאת בלבד ולא בעצם הלאו, שהרי סוף סוף עיקר העבירה הוא במעשה, ורק לגבי חטאת חידש הפסוק שצריך את החיבור לנפש האדם, ואין ראייה שיש צורך בכוונת האדם גם בשאר האיסורים.

העמודי אור⁷ הביא ראייה לשיטת רעק"א מהגמרא במסכת פסחים (לג, א) שאומרת שבאשם מעילות לא קיים דין מתעסק, והסביר רש"י שאין פסוק מיוחד שמלמד שהמתעסק חייב אשם, אלא שפשוט המיעוט חטא בה לא מוסב על אשם, וממילא אין סיבה להוציאו מכלל שוגג שחייב חטאת. מפורש ברש"י שהמיעוט חטא בה נאמר רק לגבי חיוב חטאת ולא על שאר חיובי התורה, וממילא אין לנו מקור לפטור את המתעסק מעצם הלאו.

המתעסק בעבירה שאין בה מעשה

המגן אברהם⁸ כתב שאדם שלא ביטל חמץ והתברר שבמהלך חג הפסח היה בביתו חמץ – עבר על איסור בל יראה ובל ימצא, והרי הוא כאוכל חלב בשוגג. האחרונים הקשו על המגן אברהם שבמצב זה יש לאדם חסרון ידיעה במציאות, שהרי הוא לא יודע שיש בביתו חמץ, ולכאורה הוא בכלל מתעסק, וא"כ כיצד אומר המגן אברהם שהאדם עבר על האיסור בשוגג?

כמובן שלפי רעק"א אין כל קושי בדברי המג"א, שהרי לדברי רעק"א דין מתעסק הוא מיעוט מחטאת בלבד, וא"כ וודאי שהאדם עבר על איסור לאו על השהיית החמץ בביתו, וא"כ לכאורה יש מדברי המג"א ראייה לשיטת רעק"א שדין מתעסק שייך רק בקורבן חטאת.

6. שו"ת רעק"א מהדו"ק סימן ח.

7. שו"ת עמודי אור סימן כ.

8. מג"א אור"ח תלד, ה.

הנתיבות⁹ מתרץ שדין מתעסק קיים רק בעבירה שיש בה מעשה, אך בעבירה שגדר האיסור בה הוא עצם המציאות של האיסור (כהימצאות החמץ בביתו של האדם), לא קיים דין מתעסק. רעק"א כותב שדברי הנתיבות דחוקים, ולכן הוא מעדיף לומר שהמג"א סובר שדין מתעסק שייך רק בקורבן חטאת.

האתון דאורייתא מבאר את סברת הנתיבות עפ"י דרכו שהחיסרון במתעסק הוא שמעשה בלא כוונה לא מתייחס לאדם. אומר האתון דאורייתא שסברה זו רלוונטית רק לגבי עבירות שכדי להתחייב בהן יש צורך במעשה האדם, אך בעבירות שאין בהן מעשה, אין כל סיבה לפטור את המתעסק, שהרי בעבירות אלו התורה לא דרשה שהאדם יעשה מעשה עבירה, ואין פגם בכך שהמעשה לא מיוחס לאדם.

ביאור שיטת רבי עקיבא איגר

מכך שרבי עקיבא איגר טען שתירוצו של הנתיבות דחוק, מוכח שהוא לא קיבל את דברי האתון דאורייתא שהחיסרון במתעסק הוא שהמעשה אינו מיוחס לאדם, שהרי לפי הסבר זה דברי הנתיבות ברורים ואין בהם כל דוחק. א"כ יש לברר: מהו החיסרון במתעסק לשיטת רעק"א?

נראה להסביר, שרעק"א למד שהמעשה מיוחס לאדם בשלמות ואינו כנעשה מאליו (כמו שהתבאר לעיל שזהו המושכל הפשוט לפני החידוש של התורה), והחיסרון במתעסק הוא שהרובד הנפשי של האדם לא מקושר לעבירה שנעשתה על ידו, והתורה חרשה שכדי להתחייב בחטאת צריך שגם נפשו של האדם תהיה קשורה לעבירה.

בנוסף אחר: כוונת האדם לעשיית המעשה נועדה כדי להגדיר שמוקד העיסוק של האדם הוא במעשה העבירה, ולא שהאדם עוסק בדבר אחר ומעשה העבירה מתרחש בדרך אנב למעשה האדם.

את הצורך בכך שהעבירה תהיה מוקד העיסוק של האדם, ניתן לבאר בשני אופנים:

נוסח א: אם האדם לא ידע שהוא עוסק במעשה העבירה, אין למעשה שלו חשיבות ומשמעות. סברה זו שייכת גם בעבירה שאין בה מעשה, כי ניתן לומר שהאיסור קיים רק בעבירה שיש לה חשיבות, ורק כאשר האדם ידע מה הוא עושה הרי זה מעשה חשוב.

נוסח ב: בדין מתעסק התורה מחדשת שכדי להתחייב חטאת האדם צריך לעסוק בעבירה מצד כל חלקי הנפש שלו – הן מצד גופו (החיבור במישור הפיזי) והן מצד נפשו (החיבור במישור של הכוונה והמודעות), כי כדי להתחייב בחטאת

9. בספרו מקור חיים סימן תלא.

צריך שהאדם יהיה קשור לעבירה. בעומק הדברים נראה להסביר, שאם האדם מתעסק הוא לא שקוע בחטא ולכן החטא לא מטמא אותו ומנתק אותו לגמרי ממקור הקדושה, וממילא אין סיבה לחייב חטאת שמטרת הקרבתה היא להשיב את האדם למקורו – תשובה אל ה' (עייין הערה¹⁰).

נחדד את ההבדל בין הנוסחים: לפי הנוסח הראשון החיסרון הוא מצד חשיבות העבירה מצד עצמה והפגם שנוצר בעולם ע"י החטא, ואילו לפי הנוסח השני החיסרון הוא מצד משמעות החטא והשפעתו על האדם. הצד השווה הוא שהנושא אינו הקישור למעשה אלא לעבירה, ולכן מובנים דברי רעק"א שדין מתעסק קיים גם בעבירה בשב ואל תעשה.

לפי שני הנוסחים מובן שרעק"א הולך לשיטתו בכך שהוא נוקט שדין מתעסק נאמר רק לגבי קורבן חטאת, שהרי לשיטת רעק"א באמת המעשה מיוחס לאדם ונעשתה העבירה, וכל החיסרון הוא מצד חשיבות העבירה או מצד משמעותה כלפי האדם, ומסתבר לומר שחיסרון זה קיים רק לגבי הצורך בחטאת ובכפרה מיוחדת, ולא לגבי עצם הלאו.

נשוב ונדגיש את ההבדל העקרוני בין האתון דאורייתא לרעק"א: לפי האתון דאורייתא הנקודה היא שמעשה שלא מקושר לרובד הנפשי של האדם אינו נחשב למעשה האדם, ואילו לפי רעק"א אין כלל חיסרון מצד הייחוס של המעשה הפיזי לאדם, וכל החיסרון הוא מצד הקישור של האדם למעשה החטא. ובקצרה: ההבדל הוא האם צריך לחבר את המעשה לאדם (אתון דאורייתא) או את האדם לעבירה (רעק"א).

חלק ב - סברת שכן נהנה

סוגיית הגמרא

הגמרא במסכת שבת (עב, ב-עג, א) מביאה ברייתא שאומרת ש"בשאר מצוות" "שגג בלא מתכוון – חייב", ומסבירה הגמרא שהברייתא עוסקת באיסורי חלבים ועריות שבהם לא קיים הפטור של מתעסק.

10. הרחבה: חיוב חטאת הוא רק בחטאים שיש עליהם כרת, וטעם הדבר הוא שבחטאים אלו העבירה גורמת לאדם להתנתק ולהכרת ממקור החיים שלו – הקב"ה, ועל ידי העבירה נפשו של החוטא נאבדת ונכרתת מעוה"ב הנצחי, ועל כן הוא צריך לכפרה מיוחדת כדי לשוב ולחבר את עצמו לקב"ה. לפ"ז מסתבר שחיוב חטאת קיים רק במקרה שהאדם נשקע בחטא, אך כאשר החטא פחות משמעותי כלפי האדם והוא לא מחובר אליו, אין צורך בכפרה כיון שהאדם לא הגיע עד רמה של טומאה והתנתקות מהקב"ה (את יסוד הדברים בביאור עניין עונש הכרת ומטרת הקורבן כתב המהר"ל במספר מקומות, ראה למשל: גבורות פרק ח, תפארת פרק ע, נצח פרק ט).

הטעם לכך שלא שייך דין מתעסק בחלבים ועריות, מפורש בגמרא בסנהדרין (סב, ב) ובכריתות (יט:):

אמר רב נחמן אמר שמואל: מתעסק בחלבים ועריות, חייב - שכן נהנה.

יש לברר, מדוע העובדה שהאדם נהנה מהעבירה שוללת את דין מתעסק? צריך להדגיש שאין כל מקור מדרשת הכתובים לכך שדין מתעסק לא שייך בחלבים ועריות, ודין זה נלמד מסברה בלבד, ולכאורה לא מובן מה ההיגיון בכך שהמתעסק חייב כאשר הוא נהנה, הרי החיסרון הוא שהמעשה נעשה בלא כוונה, ומדוע שהנאה תהיה רלוונטית לגבי חסרון כוונה? שאלה זו לא נידונה במפורש בדברי הראשונים, לפיכך נביא בתחילה את דברי האחרונים, ואח"כ נביא ראיות מדברי הראשונים שיכריחו אותנו לחדש הבנה נוספת.

הסבר האחרונים

האתוון דאורייתא והקובץ שיעורים¹¹ מסבירים את סברת שכן נהנה עפ"י שני יסודות: 1. בחלבים ועריות התורה לא אסרה את מעשה האכילה או את מעשה הבעילה מצד עצמם, אלא את עצם ההנאה, ו"הרגשת ההנאה הוא העבירה והבלתי נרצה". בנוסח אחר - האיסור אינו על המעשה אלא על תוצאתו. 2. החיסרון במתעסק הוא בייחוס המעשה לאדם, ולכן בעבירה שאין בה מעשה לא נאמר דין מתעסק, כדברי הנתיבות שהובאו לעיל.

אם שני יסודות אלו נכונים, ברור שבחלבים ועריות שהאיסור הוא בעצם מציאות העבירה (יסוד 1), אין משמעות לכך שהאדם מתעסק והמעשה לא מיוחס אליו, שהרי בעבירות אלו אין צורך במעשה, והתורה הקפידה בהם על עצם מציאותה של ההנאה, והרי זה כמו האיסור במציאות החמץ בפסח, שהנתיבות הסביר שלא קיים בו דין מתעסק כיון שאין בו מעשה שצריך להתייחס אל האדם (יסוד 2).

לפי דרך זו יוצא שבאיסורי ערוה אין צורך במעשה, והרי זה כאיסור חמץ בפסח, שהאיסור הוא בעצם הימצאותו של החמץ בבית האדם אף שאין בזה שום מעשה. על כך מקשה הקהילות יעקב¹² שבלתי אפשרי לקבל את ההנחה שאין בעריות צורך במעשה, שהרי חיוב חטאת הוא רק על עבירות שיש בהם מעשה, וא"כ כיצד יש חיוב חטאת על איסורי ערוה? על כורחנו להורות שגם אם בעריות האיסור הוא על עצם ההנאה, יש חיוב חטאת משום שהתורה

11. קוב"ש ח"ב סימן כג.

12. קה"י שבת סימן לה.

החשיבה הנאה זו כמעשה כדי לחייב עליה¹³. א"כ לכאורה נפלו דברי הקובץ שיעורים והאתון דאורייתא, שהרי גם בעריות יש צורך במעשה עבירה אלא שההנאה נחשבת כמעשה, וא"כ מדוע שלא יהיה בזה דין מתעסק?

הקהילות יעקב ממשיך ואומר שניתן לאמץ את הדרך העקרונית של האחרונים ולהסביר מעט אחרת. לפי הקהילות יעקב, גם אם נאמר שההנאה היא כמעשה, עדיין אפשר לומר שבעבירות מסוג זה לא קיים החיסרון של מתעסק, משום שבעבירות אלו המעשה נעשה בגופו של האדם עצמו ואי אפשר לומר שהוא אינו מיוחס אליו, ורק לגבי מעשה חיצוני מהאדם שייך לומר שאם הוא נעשה בלי כוונה הוא אינו מיוחס לאדם ואינו נחשב למעשה האדם¹⁴.

יש להעיר כמה הערות על שיטה זו:

א. לא ברור שבכל איסורי חלבים ועריות גדר האיסור הוא עצם ההנאה, ואף אם נקבל את ההנחה שחלק מאיסורי האכילה הם מצד ההנאה, לא ברור שכן הוא לגבי כל איסורי האכילה.

2. האתון דאורייתא הולך בשיטת הנתיבות שדין מתעסק קיים רק בעבירות שיש בהם מעשה, אך לדברי רעק"א שדין מתעסק לא נובע מחיסרון בייחוס המעשה לאדם, ואפילו בעבירות שאין בהם מעשה קיים הפטור של מתעסק, אי אפשר לומר כדברי האתון דאורייתא, שהרי אע"פ שהעבירה היא במציאות ההנאה סוף סוף האדם לא עוסק בעבירה ולא ניתן לחייבו עליה (ראה לעיל בביאור סברת רעק"א).

3. בשורות הבאות נוכיח מדברי רש"י ותוס' שהם הסבירו את סברת שכן נהנה באופן אחר.

לגבי איזו הנאה נאמרה סברת שכן נהנה?

לפי דברי האתון דאורייתא ברור שסברת שכן נהנה שייכת רק בהנאה שהיא עצם האיסור, והיא מחליפה את הצורך במעשה, אך בעבירה שעיקרה במעשה לא שייכת סברת שכן נהנה, ואפילו אם האדם ייחנה במקרה מהאיסור – הוא ייפטר מחטאת מצד דין מתעסק. ואכן כך כתב בפירוש האתון דאורייתא.

הוכחה לכך הביא האור שמח¹⁵ מהגמרא במסכת פסחים (לג, א) שאומרת שאיסור מעילה מתייחד בכך שלא נאמר בו דין מתעסק. ושואל האור שמח: הרי במעילה האדם נהנה מהקודש, וא"כ לכאורה בכל מקרה לא שייך דין מתעסק במעילה,

13. כך כתב תוספות ב"ק לב, א ד"ה איהו.

14. כע"ז כתבו גם החלקת יואב (ח"א ז) והחזו"א (הוריות טו, ט).

15. או"ש מאכלות אסורות טו, יד.

בגלל סברת שכן נהנה, וא"כ מדוע הגמרא רואה חידוש בכך שדין מתעסק לא קיים במעילה?

עונה האור שמח, שבמעילה האיסור אינו בעצם ההנאה אלא בפגימה של הקודש (כעין איסור גזל), ולכן לא נאמרה בזה סברת שכן נהנה, וזה כדברי האתון דאורייתא שרק הנאה שהיא מגוף האיסור שוללת את דין מתעסק.

האור שמח אומר שניתן לדחות את ראייתו, ולומר שיתכן שמבחינה עקרונית גם בהנאה שאינה מגוף האיסור ניתן להשתמש בסברת שכן נהנה, אך סברה זו לא שייכת במעילה משום שרק הנאה גדולה (אכילה/בעילה) נכללה בסברת שכן נהנה ולא הנאה קטנה של החימום מלבישת ההקדש¹⁶.

אלא שיש להעיר על דברי האתון דאורייתא, שהתוספות במסכת סנהדרין¹⁷ אומרים במפורש שמבחינה עקרונית אפילו באיסור שבת אם יש הנאה לא קיים דין מתעסק. ומפורש שסברת שכן נהנה לא נובעת מהגדרה מיוחדת שההנאה היא מגוף האיסור, שהרי בשבת גדר האיסור הוא עשיית מלאכה ולא הנאה.

אם כנים הדברים, מוכח שהתוספות לא הסבירו את סברת שכן נהנה כדרכו של האתון דאורייתא, משום שלפי דרך זו ברור שסברת שכן נהנה לא שייכת בהנאה מחילול שבת, משום שהיא הנאה מקרית שאינה מגוף האיסור.

הקושי בדברי רש"י בסנהדרין

קצה חוט להבנת סברת שכן נהנה נמצא בדברי רש"י במסכת סנהדרין (סב, ב ד"ה שכן):

שכן נהנה - הלכך חשיב ככוונה.

מבואר ברש"י שכאשר האדם נהנה מהאיסור הרי זה כאילו הוא התכוון לעשות את העבירה. כמובן שלא שייך לומר שההנאה יוצרת כוונה בפועל, אלא שההנאה מהווה תחליף לכוונה.

לפי דברי האתון דאורייתא אין מקום לדברי רש"י, שהלא לפי דברי האתון דאורייתא לא שייך לומר שההנאה מהווה תחליף לכוונה, אלא שבעבירות של הנאה לא קיימת הבעיה של מתעסק, כי מעשה החטא מספיק מקושר לאדם, ואילו בדברי רש"י מפורש שבאופן עקרוני גם בעריות קיימת הבעיה של מתעסק אלא שההנאה ממלאת את תפקידה של הכוונה, וגורמת לכך שבפועל לא קיים החיסרון שיש במתעסק.

16. החילוק בין הנאה חשובה להנאה קטנה, מופיע בדברי הראשונים: רמב"ן ורשב"א ע"ז סו, ר"ן חולין לב. מדפי הרי"ף.

17. תוס' סנהדרין סב, ב ד"ה להגביה.

למעשה, דבריו של רש"י מבארים את דברי התוספות שגם הנאה חיצונית מועילה, משום שלפי רש"י שההנאה מהווה תחליף לכוונה, וממילא יוצא שיתכן שבכל מצב שיש איזושהי הנאה מהעבירה, נשמטת סיבת הפטור של מתעסק.

אלא שעדיין מוטל עלינו לברר: מה הסברה של רש"י - כיצד ההנאה יכולה לתקן את החיסרון של הכוונה?

טעם דין מתעסק - לפי רש"י ותוספות

כדי לבאר את סברת שכן נהנה לפי הראשונים, נקדים ונגדיר את החיסרון במתעסק לשיטתם.

נראה שרש"י ותוספות לא יכולים לקבל גם את היסוד של האתוון דאורייתא שהבעיה במתעסק היא שמעשה שנעשה בלא כוונה לא נחשב כמעשה האדם, והרי הוא כאילו נעשה מאליו; משום שלפי דרך זו ברור שאין כל משמעות להנאה שאינה מגוף האיסור, שהרי סוף סוף המעשה לא נעשה ע"י האדם, ואין שום סיבה שההנאה תהיה תחליף לכוונה שמקשרת את המעשה לאדם. ולכן מוכרחים לומר שרש"י ותוספות למדו אחרת את החיסרון במתעסק.

על כן נראה לומר, שהראשונים למדו שבעיקרון המעשה מיוחס לאדם והוא לא 'נעשה מאליו', אלא שיש חיסרון מצד הקישור של נפש האדם למעשה העבירה. ניתן לבאר סברה זו בשתי דרכים:

נוסח א: כדי שמעשה יהיה מיוחס לאדם, לא די בכך שגופו של האדם עשה את המעשה, אלא צריך שגם הרובד הנפשי יהיה שותף במעשה. שותפות זו מתקיימת ע"י הכוונה שבאה מהרובד הנפשי של האדם. נדגיש: עדיין אנו נשארים בדברי האתוון דאורייתא שהבעיה במתעסק היא יחוס המעשה לאדם, אלא שבעוד שהאתוון דאורייתא הבין שאין זה מעשה אדם כלל, כעת אנו אומרים שבאמת זה מעשה האדם, אלא שאין הוא מיוחס לגמרי לכל חלקי הנפש של האדם. דרך זו מופיעה בדברי הקהילות יעקב¹⁸.

נוסח ב: ניתן לומר שהראשונים הלכו בדרכו של רעק"א שהחיסרון במתעסק הוא שמעשה העבירה נעשה באופן אגבי למעשה האדם, וכיון שעיקר עיסוק האדם הוא בהיתר, הוא לא מספיק קשור לעבירה, ויש בכך חיסרון בחשיבותה של העבירה או במשמעותה כלפי האדם (עיין לעיל שהרחבנו בכך).

יש הברל עקרוני בין שני הנוסחים: לפי הנוסח הראשון הנקודה היא שמעשה שלא מיוחס לרובד הנפשי של האדם אינו נחשב לגמרי כמעשה האדם ('דין

18. קה"י שבת סימן לה.

במעשה), ואילו לפי הנוסח השני אין שום חיסרון בייחוס המעשה לאדם, וכל החיסרון הוא מצד הקישור של האדם לעבירה (דין בעבירה).

הצד השווה שבשני הנוסחים הוא שכוונת האדם נזקקת רק כדי ליצור את החיבור של נפש האדם לעבירה, ולא כדברי האתון דאורייתא שבמעשה בלא כוונה יש חיסרון עקרוני שהמעשה לא מיוחס כלל לאדם.

נפק"מ בין הנוסחים תהיה במחלוקת רעק"א והנתיבות האם דין מתעסק קיים גם בעבירה שאין בה מעשה - לפי הנוסח הראשון שכל החיסרון הוא בחיבור של המעשה לאדם, אין ספק שחיסרון זה קיים רק בעבירות שיש בהן מעשה; אך לפי הנוסח השני, יש מקום לדברי רעק"א שגם בעבירות שאין בהם מעשה, כל עוד האדם לא קשור לעבירה לא ניתן לחייבו בחטאת.

סברת שכן נהנה - לפי רש"י ותוספות

על פי זה ניתן לבאר את דברי הראשונים לגבי סברת שכן נהנה: כיוון שכוונת האדם נזקקת רק בשביל ליצור את החיבור של נפש האדם לעבירה, ניתן להבין שאת אותו הקישור יכולה ליצור גם הנאה גופנית, שהרי ההנאה מגיעה אל נפשו של האדם, וא"כ יש שותפות של נפש האדם במעשה העבירה.

לפי זה מבוארים דברי רש"י שכאשר האדם נהנה הרי זה כאילו התכוון, דהיינו - ההנאה יכולה להחליף את הכוונה ולחבר את נפש האדם לחטא. ולפי זה מובנים דברי רש"י ותוספות שדין מתעסק לא חל אפילו כאשר יש הנאה שאינה מגוף האיסור, משום שסו"ס נפשו של האדם הייתה שותפה בחטא, ואין צורך דווקא בכוונה כדי לחבר את נפש האדם לעבירה.

נחدد: לפי האתון דאורייתא שמעשה בלא כוונה לא מיוחס כלל לאדם, לא שייך כלל לומר שהנאה תהווה תחליף לכוונה, שהרי סוף סוף אין זה מעשה האדם כיון שהוא לא נעשה בכוונתו. אך לפי דרך זו שמצד המציאות הפיזית אנו רואים את המעשה כמיוחס לאדם, אלא שהתחדשה הלכה מיוחדת שצריך שגם נפש האדם תהיה מקושרת למעשה, יתכן שגם הנאה תוכל ליצור את הקישור בין נפש האדם למעשה.

יש להעיר, שעדיין יש מקום לומר שרק הנאה שהיא עצם האיסור (חלבים ועריות), תהיה מספיק משמעותית כדי לחבר את האדם למעשה העבירה. אך הנאה אגבית שאינה מגוף האיסור לא יכולה לחבר את האדם לחטא, כי זו הנאה חיצונית ומקרית שאינה מעידה על חיבור בין האדם לעבירה. משום כך, אע"פ שכמה אחרונים כתבו שסברת שכן נהנה שייכת רק בהנאה שהיא עצם האיסור, אין להוכיח מדבריהם שהם חולקים על יסוד הסברה של רש"י ותוספות, כי יתכן שהאחרונים מודים לעצם היסוד אלא שהם צמצמו אותו רק להנאה שהיא מגוף העבירה.

הערה נוספת: לעיל הבאנו שני נוסחים בדעת רעק"א - האם החיסרון הוא בחשיבות וערך העבירה, או במשמעותה כלפי האדם. נראה שסברת שכן נהנה מובנת יותר לפי הצד שהחיסרון הוא בחיבור של העבירה לאדם ומשמעותה כלפיו, שאז מובן שההנאה יכולה לחבר את האדם לעבירה, אך לפי הצד שהחיסרון הוא בחשיבות העבירה, פחות מובנת סיבת החיוב, שהרי סוף סוף זה מעשה בלא כוונה ויש לו פחות חשיבות.

אומנם עדיין ניתן להסביר שעצם העובדה שהאדם נהנה מהחטא נותנת לעבירה משמעות וחשיבות, משום שהיא הגיעה עד נפשו של האדם¹⁹. אלא שלפי זה מסתבר לומר, שההנאה מהווה פרמטר לחשיבות העבירה רק בעבירות שעיקרם בהנאה, ולעומת זאת, הנאה חיצונית ומקרית שאינה מעצם החטא לא תוכל לתת חשיבות לעבירה שנעשתה בלא כוונה, כי במצב זה ההנאה לא מוסיפה דבר לחומרת האיסור שמונח רק בעצם המעשה.

סיכום

ראינו שלושה הסברים בטעם דין מתעסק:

א. אתוון דאורייתא: מעשה בלא כוונה לא מיוחס לאדם כלל והרי הוא כנעשה מאליו.

ב. קהילות יעקב: מעשה בלא כוונה מיוחס לאדם מבחינה פיזית, אך לא מיוחס לנפש האדם.

ג. ביאור על פי רבי עקיבא איגר: צריך שהעבירה תעמוד במוקד העיסוק של האדם כדי ליצור קישור בין האדם לעבירה (הצורך בכך הוא מצד חשיבות המעשה או מצד משמעותו כלפי האדם).

הבאנו שלוש נפקא מינות בין ההסברים השונים:

א. האם מתעסק פטור מחיוב חטאת בלבד או גם מעצם הלאו? - לפי אתוון דאורייתא שבמתעסק המעשה לא מיוחס כלל לאדם מסתבר שהפטור הוא גם מעצם הלאו; אך לפי שני ההסברים האחרים יתכן שהפטור הוא מחטאת בלבד, שהרי החיסרון הוא רק בחיבור הגמור שבין נפש האדם לעבירה, ויתכן שבשביל לעבור על עצם הלאו די בייחוס המעשה לאדם מבחינה פיזית בלבד.

ב. האם דין מתעסק קיים בעבירות שאין בהם מעשה? - לפי שני ההסברים הראשונים שהחיסרון במתעסק הוא בייחוסו של המעשה לאדם, פשוט שבעבירות שאין בהם מעשה לא קיים דין מתעסק, אך לפי רעק"א דין מתעסק

19. כן נראה מדברי המרחשת (ח"א סימן מב): "בחלבים ועריות שנהנה הנאתו חשובה ועושה לה כמתכוון, שההנאה מחשבת המעשה, והוי כאלו עשה בכוונה".

קיים גם בעבירות בשב ואל תעשה, כי סוף סוף אין קישור בין נפש האדם לעבירה.

ג. מה ההיגיון בסברת שכן נהנה, והאם היא שייכת גם לגבי הנאה שאינה מגוף האיסור? - לפי האתון דאורייתא סברת שכן נהנה לא מחברת את המעשה לאדם אלא מדלגת על הצורך במעשה האדם, ולכן היא שייכת רק בהנאה שהיא מעצם האיסור; לעומת זאת, לפי שני ההסברים האחרונים יתכן שכל הנאה מקשרת את נפש האדם למעשה החטא, משום שמבחינה עקרונית המעשה מיוחס לאדם, וכל החיסרון הוא מצד הקישור של נפש האדם לעבירה, שאותו ניתן ליצור גם על ידי הנאה אגבית שאינה מגוף האיסור.















