

פתח דבר

בשבח והודיה לה' יתברך, אנו שמחים להגיש בזה לציבור הרחב, קובץ עיוני תורני במגוון נושאים, מאת סגל המרצים בחוג לתורה שבעל פה, במכללת "בית רבקה".

מכללת "בית רבקה" משתבחת בנבחרת מרצים בתושב"ע מן השורה הראשונה. כולם ללא יוצא מן הכלל תלמידי חכמים נודעים, מחברים פוריים של ספרי הגות והלכה ובעלי משרות תורניות, כמו: דיינים, רבני קהילות ויישובים, מורי הוראה, ר"מים, ראשי בית מדרש להוראה, חברים במכונים תורניים ועוד.

תודה מיוחדת לעורך הראשי של הקובץ - חבר הצוות, הרב מנחם רוזנפלד, ולעורך המשנה - הרב משה חפר, ראש המכללה.

הקובץ מוקדש לזכרו ולעילוי נשמתו של יו"ר מוסדות "בית רבקה" בכפר חב"ד ב' ומייסדם, הרב שמואל חפר ע"ה, שנלב"ע לפני חודשים ספורים, בי"ז ניסן תש"פ. הרב חפר ע"ה זכה לכך שהרבי מינה אותו למנהל "בית רבקה" בארץ, ואף הטיל עליו את הקמת כפר חב"ד ב'. במשך שישים שנה הוא עסק בעבודת קודש זו, והעמיד אלפי בוגרות ובתים בישראל, כאשר רבות מהן מכהנות כשליחותיו של הרבי בכל קצוי תבל.

ת.נ.צ.ב.ה.

הרב אורי גמסון
ראש החוג לתושב"ע

מפתח עניינים

קריאת המגילה לבני הכפרים	
הרב ברוך שלמה בליז"נסקי	1 - 9
הערות בדיני כבוש כמבושל	
הרב אליעזר יעקב ברוד	10 - 19
איסור דם מבושל מחלוקת הראשונים וטעמיה	
הרב אורי גמסון	20 - 27
"נשים תחילה" במשנת הרבי מליובאוויטש	
הרב זושא וולף	28 - 45
סוגיית הידיעה והבחירה גישות שונות	
הרב משה חפר	46 - 75
עניית אמנן למסיים ברכה עם הש"צ	
הרב יואב למברג	76 - 85
אישיותו של דוד המלך וגדולתו על פי מדרשי חז"ל	
הרב אברהם נחשון	86 - 101
שלילת לט וכישוף במעמד הר סיני	
הרב יחזקאל סופר	102 - 108
שינוי מן האמת בהשקפת חז"ל	
הרב חיים פרוס	109 - 124
פסק דין: הלוואה משולבת למוסד ולאדם פרטי	
הרב בנימין קופרמן	125 - 143
משפט שלמה בהלכה	
הרב מנחם רוזנפלד	144 - 153

קריאת המגילה לבני הכפרים

הרב ברוך שלמה בליז'ינסקי

א. דין הקדמת הקריאה לבני הכפרים וטעמו

נאמר במשנה (מגילה פרק א משנה א): "מגילה נקראת באחד עשר, בשנים עשר, בשלשה עשר, בארבעה עשר, בחמשה עשר - לא פחות ולא יותר. כרכין המוקפין חומה מימות יהושע בן נון - קורין בחמשה עשר. כפרים ועיירות גדולות - קורין בארבעה עשר, אלא שהכפרים מקדימין ליום הכניסה".

מפרש המשנה, רבי עובדיה מברטנורא, מסביר ש"מוקפין קורין בט"ו, ושאין מוקפין בי"ד... אלא, שהכפרים נתנו להם רשות להקדים קריאתן ליום הכניסה, דהיינו יום ב' בשבת שלפני י"ד, או ה' בשבת, שהן יום הכניסה, כלומר - שהכפרים מתכנסים בעיירות למשפט, לפי שבי"ד יושבים בב' וה' בתקנת עזרא. אי נמי, מתכנסין הכפרים לעיירות בב' וה' לשמוע קריאת התורה, שהכפרים אינם בקיאים כל כך לקרות וצריכים שיקראנה להם אחד מבני העיר. ומאחר שבלאו הכי באים לעיר ביום ב' וה', לא הטריחום חכמים לחזור ולבא ביום י"ד, כדי שיהיו פנויים ביום פורים להספיק צרכי סעודת פורים לבני העיירות".

במשנה הבאה מוסבר כיצד ליישם פרקטית את האמור: "כיצד? חל להיות יום ארבעה עשר בשני - כפרים ועיירות גדולות קורין בו ביום ומוקפות חומה למחר. חל להיות בשלישי או ברביעי - כפרים מקדימין ליום הכניסה, ועיירות גדולות קורין בו ביום ומוקפות חומה למחר. חל להיות בחמישי - כפרים ועיירות גדולות קורין בו ביום, ומוקפות חומה למחר. חל להיות ערב שבת - כפרים מקדימין ליום הכניסה, ועיירות גדולות ומוקפות חומה קורין בו ביום. חל להיות בשבת - כפרים ועיירות

גדולות מקדימין וקורין ליום הכניסה, ומוקפות חומה למחר. חל להיות אחר השבת - כפרים מקדימין ליום הכניסה, ועיירות גדולות קורין בו ביום ומוקפות חומה למחר."

ב. דעת הרמב"ם בנושא והקושי בה

דין זה נפסק הלכה למעשה. זוהי לשון הרמב"ם בנושא (הלכות מגילה פרק א הלכה ד-ז): "איזה הוא זמן קריאתה? זמנים הרבה תקנו לה חכמים, שנאמר 'בזמניהם'. ואלו הן זמני קריאתה? כל מדינה שהיתה מוקפת חומה בימי יהושע בן נון, בין בארץ בין בחו"ל... קורין בחמשה עשר באדר. ומדינה זו היא הנקראת כרך. וכל מדינה שלא היתה מוקפת חומה בימות יהושע, ואף על פי שהיא מוקפת עתה - קוראין בארבעה עשר, ומדינה זו היא הנקראת עיר.

"בני הכפרים שאינם מתקבצים בבתי כנסיות אלא בשני ובחמישי, תקנו להם שיהיו מקדימין וקוראים ביום הכניסה. כיצד? אם חל יום ארבעה עשר להיות בשני או בחמישי - קוראין בו ביום, ואם חל להיות ביום אחר חוץ משני וחמישי - מקדימין וקוראין בשני או בחמישי הסמוך ל"ד.

"כיצד? חל ארבעה עשר להיות באחד בשבת - מקדימין וקוראין בחמישי שהוא יום אחד עשר. חל להיות בשלישי - קוראין בשני שהוא יום שלשה עשר. חל להיות ברביעי - קוראין בשני שהוא יום שני עשר. וכל אלו שמקדימין וקוראין קודם ארבעה עשר אין קוראין אותה בפחות מעשרה".

על דברים אלה, תוהה מפרש הרמב"ם, בעל ה'לחם משנה' (שם הלכה י): בגמרא (מגילה יט, א) הובאו דברי רבא, בן כפר שהלך לעיר בין כך ובין כך קורא עמהן, מאי טעמא, האי כבני העיר בעי למיקרי, ורבנן הוא דאקילו על הכפרים" כו'. הוי אומר (ראה רש"י ד"ה בן כפר למגילה שם): בן כפר שהקדים וקרא כדינו ביום הכניסה ואחר כך הלך לעיר ושהה בה בליל י"ד, אפילו

שעתיד לחזור ולצאת משם קודם אור היום - קורא עמם בלילה, למרות שכבר שמע את קריאת המגילה.

בדברים הללו ישנו חידוש מעניין: בן עיר (שקורא ב"ד) והלך לכרך (שם קוראים בט"ו), מתחייב לקרוא שם את המגילה שנית רק בתנאי שילון שם עד הבוקר. לעומת זאת, בן כפר שהלך לעיר, אפילו אם לא ישאר שם עד אור הבוקר, קורא בלילה יחד עם כל בני העיר. אלא שעל כך מקשה הלחם משנה, מדוע לא הביא הרמב"ם בדבריו את ההלכה אודות בן כפר שהלך לעיר¹.

עוד בדברי הרמב"ם מעורר תמיהה: כתב הרמב"ם (שם ה"ד): "איזה הוא זמן קריאתה, זמנים הרבה תיקנו לה חכמים, שנאמר 'בזמניהם'". א. בדרך כלל אין זה מדרכו של הרמב"ם להביא את מקור דינו, אלא אם כן המקור - הפסוק - נוגע להבנת ההלכה והגדרתה. מה טעם ראה הרמב"ם לנכון לציין כאן את מקור הדין. ב. נחלקו אמוראים (מגילה ב, א) מהיכן לומדים שניתן לקרוא מגילה גם קודם ימי הפורים עצמם: ר' יוחנן למד זאת ממה שכתוב "לקיים את ימי הפורים בזמניהם", "זמנים הרבה תקנו להם" (כמו שכתב הברטנורא לעיל), ואילו ר' שמואל בר נחמני סבר שהדין נלמד מהכתוב "כימים אשר נחו" - כימים בכ"ף הדמיון מרבה גם את הימים י"א, י"ב וי"ג באדר שניתן לקרוא אז את המגילה. מדוע אפוא בוחר הרמב"ם דוקא במקור זה של ר' יוחנן, ולא במקור שהביא ר' שמואל בר נחמני, הלומד זאת מהפסוק "כימים אשר נחו בהם" (עיין בגמרא מגילה ב, ב).

1. תשובת הלחם משנה עצמו: הרמב"ם השמיט הלכה זו כי אינה נוגעת בימינו. היינו: היות שאחר החורבן ביטלו את הקריאות לבני הכפרים, לא ראה הרמב"ם צורך להביא בספרו דין זה. אכן, תשובה זו קשה להבנה, שהרי הרמב"ם הביא בספרו את שאר ההלכות הנוגעות לבני הכפרים (ויתכן לפרש סיבתו: היות שלעתיד לבוא יחזור המצב לקדמותו, ושוב תהיינה לבני הכפרים קריאות בימים שונים וכו'), ומדוע שיחסיר הלכה זו דווקא (וכבר כתב הלחם משנה שתשובתו "זה ודאי דוחק").

ג. שיטות שאר הראשונים בסוגיה

ג.1. הקורא לבני הכפרים - שלש שיטות

נושא נוסף הטעון הבנה הוא, הקדמת הקריאה לבני הכפרים: רש"י מסביר (בתחילת המסכת) שכאשר בני הכפרים מתכנסים לעיירות למשפט, קורא להם אחד מבני העיר את המגילה. הר"ן תמה על כך: כיצד יכול לקרוא בן עיר לבני הכפרים, והרי אין זה זמנו? לכאורה - שואל הר"ן - בדיוק כפי שכן כרך (שזמן קריאתו בט"ו) אינו יכול לקרוא לבני העיר ב"ד, הוא הדין באשר לבני העיר והכפרים. מדוע איפוא, יכול בן עיר לקרוא לכפרים לפני י"ד?

מכורח שאלה זו, מסיק הר"ן (וכן כתבו התוספות בד"ה לא תתגודדו, יבמות יד, א) כי אכן בן העיר אינו רשאי לקרוא לבני הכפרים לפני הזמן, אלא דווקא אחד מבני הכפר קורא להם.

הלחם משנה (פרק ג מהל' מגילה הלכה ו) מרחיק לכת אף יותר, בביאור דעת הרמב"ם. לטעמו, לא רק שבני הכפר הם קוראי המגילה, אלא שהקריאה מתבצעת בכלל בכפרם ולא בעיר. כך לשונו: "וכן מורה לשון רבינו ז"ל שכתב 'שאינן מתקבצים בבתי כנסיות וכו'', משמע, שהוא בבתי כנסיות שלהם. וכן מורה הלשון שכתב לקמן 'כפר שמקדימין וקורין וכן בזמן שאין נכנסין בו'. ואם הוא מפרש שבאים לעיר לקרות, לא הוה לי' למימר אלא 'בזמן שאין נכנסים לעיר', מאי 'בו', אלא הכוונה היא שבו - בכפר עצמו, היו מתכנסים בבית הכנסת".

לפנינו אם כן שלש שיטות: א. רש"י הסובר שבני הכפרים קוראים את המגילה בעיר, והיא נקראת על ידי בני העיר. ב. הר"ן הנוקט כי בן העיר אינו קורא לבני הכפרים מחמת שאין חיובו באותה העת, אלא בן כפר הוא הקורא לבני הכפרים, אם כי גם הוא מסכים באשר למקום הקריאה לבני הכפר - בעיר. ג. שיטת הרמב"ם (כפי שמסבירו הלחם משנה) שקריאת המגילה לפני זמנה עבור בני הכפרים היא דווקא בכפר ולא בעיר.

מן הראוי להבין מה הוא ההגיון שעומד מאחורי כל אחת משלש השיטות.

ג. 2. שאלות נוספות בסוגיה

תוך לימוד הסוגיה עולות שאלות נוספות: התוספות (דף י"ט עמוד א' ד"ה בן) מסבירים שלפי רש"י, בן כפר יכול לקרוא שוב לאחר ששמע קריאת המגילה. התוספות מקשים על כך, למה יחזור ויקרא שני פעמים. עם זאת, למרות שאלתם, כתבו התוספות "ומכל מקום נראה דשפיר פירש רש"י". גם פרט זה דורש הסבר: מה הסיר את קושייתם מרש"י.

ועוד: כתב הריטב"א (מגילה, דף י"ט עמוד א) שבן כרך שהיה בבוקר י"ד בעיר וחזר לעירו בליל ט"ו חוזר וקורא שוב, ומסיים "וזהו שלא כדברי התוס' שלא קוראים פעמיים". ולכאורה: התוספות הסיקו - כאמור - ששיטת רש"י במקומה עומדת, ומשמעות הדברים היא שאפשר לחזור ולקרות פעמיים. מה פשר דברי הריטב"א שלדברי התוספות אי אפשר לקרות פעמיים.

ד. קריאה שלא בזמנה: גברא או חפצא

יתכן להציע כי הרקע למחלוקת רש"י והרמב"ם הנזכרת - האם הקריאה לבני הכפרים היא בכפר ועל ידי בני הכפר, או שמא בני העיר הם שקוראים את המגילה לבני הכפרים - הוא כדלהלן:

ב'לקוטי שיחות' (חלק כ"א עמוד 197 ואילך) מציע הרבי מליובאוויטש שתי הבנות לדין קריאת המגילה שלא בזמנה: ניתן לומר שההלכה התירה לאדם לקרוא את המגילה שלא בזמנה, ובכך לצאת ידי חובתו. בטרמינולוגיה למדנית, מדובר בדין ב'גברא'. כלומר, תקנה לאדם. מאידך, אפשר לומר כי זהו דין ב'חפצא' של קריאת המגילה. הוי אומר: תאריכים אלו הם מועדי קריאת המגילה².

2. לפי זה מתיישב לשון המשנה "מגילה נקראת" ולא "קוראים המגילה" (כפי שהקשו

ה. מחלוקת רש"י והרמב"ם לאור שאלת ההגדרה האמורה

לאור האמור, יש מקום להניח כי מחלוקת רש"י ורמב"ם מבוססת על שאלת ההגדרה ההלכתית של ימים אלה: רש"י (ד"ה שלא, למגילה ה, א) סבור כי קריאת המגילה לבני הכפרים, הינה קריאה שלא בזמנה, ואינה אלא תקנה לבני הכפרים³. הרמב"ם, לעומת זאת, נוקט כי תאריכים אלו הם מועדי קריאת המגילה.

ניתן אף לומר כי מחלוקת האמוראים באשר למקור הדין סובבת גם היא סביב שאלת ההגדרה: ר' יוחנן לומד זאת מ"בזמניהם", משום שהוא סבור כי המועדים המיוחדים לבני הכפרים הם מועדים נוספים לקריאת המגילה. בעוד שר' שמואל בר נחמני הלומד זאת מ"כימים", בכ"ף הדימיון, סבור, כי המועדים הללו לשלעצמם אינם מועדי קריאת המגילה, אלא תקנה לבני הכפרים המאפשרת להם לקרוא גם בזמן שאינו קבוע לכך.

לפיכך דייק הרמב"ם להביא כמקור הדין דווקא את הפסוק "בזמניהם", כדעת ר' יוחנן, משום שהדברים עולים בקנה אחד עם גישתו באשר למועדי קריאת המגילה לבני הכפרים, הגורסת כי מדובר במועדי קריאה נוספים ולא בקריאה שלא בזמנה הניתנת לאדם כאפשרות כדי להקל עליו.

לאור זאת אף ניתן להשיב על שאלת הלחם משנה (מדוע לא הביא הרמב"ם את הדין שבן כפר שנמצא ב"ד בעיר - יקרא שוב): רבא סבור שהקריאה לבני הכפרים היא רק מדין תקנה לאדם. לכן, לדעתו בן כפר שמגיע לעיר ב"ד - ישמע קריאת מגילה בשנית, ואל לו להסתפק בקריאה ששמע, שעה שביכולתו לשמוע כעת את המגילה מעיקר דינה.

הריטב"א והטורי אבן בראש המסכת - לקוטי שיחות שם, הערה 33), כדי לומר שדין ימים אלה הוא ב'חפצא' של המגילה ולא רק בחיוב האדם בה. מסיבה זו אף מובן מדוע המסכת פותחת בדין צדדי לכאורה מדיני המגילה. עיין שם.

3. וכמו שכתב בביאור המשנה בתחילת מגילה: "נתנו להם חכמים רשות להקדים קריאתה ליום הכניסה...הקילו על הכפרים...". לקוטי שיחות שם, הערות: 19 - 18.

אבל הרמב"ם, הסבור שקריאת המגילה בימים י"א, י"ב וי"ג היא במועדי קריאת המגילה, לא ראה לנכון להביא את דברי רבא המבוססים על ההנחה שקריאת המגילה בימים י"א, י"ב וי"ג היא קריאה שלא בזמנה, ואינה אלא בגדר תקנה בלבד.

מעתה גם מובן מדוע קיבלו התוספות את גישת רש"י שיש לקרוא פעמיים: לאור ההנחה שרש"י הבין שקריאת בני הכפרים אינה אלא מדין תקנה לאדם, מובן הצורך בקריאה שנייה (כשאפשר)⁴. מעתה גם מיושבת שאלת הריטב"א: מי ששמע קריאה בי"ד, שזה ודאי זמנה, אינו צריך לשוב ולקרוא בט"ו, אף שהוא בן כרך. לפיכך, אין להשוות זאת לבן כפר ששמע קריאה בי"א, שזוהי תקנה עבורו, ולכן עליו לשוב ולקרוא בזמנו⁵.

ו. "לא תתגודדו" בנוגע לבני הכפרים

לאור האמור ששיטת הרמב"ם להלכה היא שהקריאה בכפרים היא בזמנה, בשונה מרש"י הנוקט שזוהי תקנה לאדם בלבד, תובן גם מחלוקתם בנושא מיקומה של הקריאה, בכפר או בעיר.

ובהקדים:

הגמרא (יבמות י"ג, ב) דנה מדוע אין בקריאת בני הכפרים משום "לא תתגודדו" (דברים יד, ד). מתוך הדיון עולות שתי דעות: לפי רבא, דין "לא תתגודדו" הוא רק בקהילה אחת שלה בית דין אחד. אבל בקהילה שיש לה שני בתי דינים, ובודאי כאשר המדובר הוא בשתי קהילות שונות, אין בכך משום "לא תתגודדו". אביי, לעומתו, מסכים כי בשתי קהילות

4. לקוטי שיחות שם הערה 28.

5. הסבר זה מיישב גם את דעת הרמב"ם הסבור כי בני הכפרים צריכים לקרוא מגילה ביום ובלילה, כדין חיוב בפני עצמו. בעוד שראשונים אחרים, סבורים כי מדובר בתקנה או תשלומין לחיוב העיקרי, מסתפקים בקריאה ביום, שהיא הקריאה העיקרית.

שוונות, אין מקום לאיסור "לא תתגודדו". אולם לדעתו, בשני בתי דינים היושבים בעיר אחת, יש לחשוש לאיסור "לא תתגודדו".

הראשונים הקשו על דברי אב"י, מן הדין שבני הכפרים קוראים את המגילה בעיר ב"זמניהם", בעוד שבני העיר קוראים באותה עיר ביום י"ד לחודש. בתוספות (ד"ה כי אמרינן, יבמות י"ד, א) הובאו דברי רבינו חיים, שבני הכפרים קוראים כך דווקא בכפרם ולא בעיר (כשיטת הר"ן). כך שמדובר בשני מקומות שונים, ואין בכך סתירה לדברי אב"י. באופן אחר מיישב זאת הריטב"א (יבמות שם, וכפי שביאר האבני נזר): הואיל וקריאת בני הכפרים היא מדין תשלומין, אם כן, גם היא חלק בלתי נפרד מן התאריך המשותף לכולם, כלומר: י"ד, והם אינם קובעים קריאה לעצמם בנפרד. הסבר זה עולה בקנה אחד רק עם גישת רש"י, שהקריאה בכפרים היא מדין תקנה לאדם. אולם אם נקבל שקריאה זו היא מתבצעת בתאריך שהינו מועד קריאת המגילה לכשלעצמו, ברור שבני הכפרים אינם יכולים לקרוא בעיר (לדעת אב"י), משום שאז נמצא כי באותה העיר ישנם שני זמנים שונים למצוה, כאשר זהו "לא תתגודדו" במלוא המובן.

לפיכך, הרמב"ם - שפסק כאב"י (פרק י"ב מהלכות עבודה זרה הלכה י"ד, ועיין בכסף משנה ובלחם משנה שם) שגם בשני בתי דינים בעיר אחת ישנו איסור משום "לא תתגודדו" - הוכרח לומר שהקריאה לבני הכפרים יכולה להתבצע רק בכפר ולא בעיר (שכן לולא זאת, הרי זה "לא תתגודדו").

מעתה גם מיושבת קושיית התוספות (יבמות שם, ד"ה לא תתגודדו), כיצד יכול בן העיר לקרוא לבני הכפרים: שכן, היות וזמן הקריאה לבני העיר ולבני הכפרים הוא ב"י"ד (אלא שבני הכפרים מקדימים לקרוא מדין תקנה לאדם) - יכול בן העיר להוציא את בני הכפרים ידי חובתם. בעוד שבן כרך, אינו מוציא את בן העיר ידי חובה, משום שלכל אחד מהם זמן חיוב משלו.

ז. שתי הבנות להגדרת ימי הקריאה כ'חפצא'

ברם, הסבר זה שלדעת הרמב"ם ימי הקריאה בכפרים הם מועדי קריאת המגילה והם אינם רק תקנה לאדם, נסתר ממה שכתב הרמב"ם (פרק ב מהלכות מגילה הלכה י"ד) עצמו: בני הכפרים מקיימים משלוח מנות, מתנות לאביונים ושמחה ביום י"ד. שכן, מכך ניתן להבין שקריאת המגילה המוקדמת אינה בזמנה.

יתר על כן: רבינו אפרים (הובאו דבריו אצל בעל המאור בריש מגילה) קובע כי בני הכפרים מקיימים את מצוות היום (גם ביום י"ד וגם) בזמן קריאת המגילה. אילו אכן היתה גישתו של הרמב"ם כפי שנתבאר, שקריאת המגילה המוקדמת היא בזמנה, היה עליו לכתוב כדברי רבינו אפרים שבני הכפרים מקיימים במקביל גם את שאר מצוות הפורים.

בגלל קושי זה מציע הרבי מליובאוויטש⁶ (לקוטי שיחות שם הערה 33*), כי גם אם דין הקריאה בכפרים הוא דין ב'חפצא' (כשיטת הרמב"ם) הקובע כי תאריכים אלו הם מועדי קריאת המגילה, ואינם רק אפשרות ותקנה לאדם, עדיין ניתן להבין זאת בשני אופנים. שכן, אפשר שימים אלה הם: א. הרחבה של זמני הקריאה לימים נוספים, וכך סבור הרמב"ם. לפיכך, הרחבה זו נאמרה לגבי קריאת מגילה בלבד ולא לגבי שאר מצוות היום. אולם אפשר שהתאריכים הללו הם: ב. שווים לגמרי ליום י"ד ממש, כך שכל מצוות היום תיעשנה ביום זה⁷, וכזו היא כנראה גישתו של רבינו אפרים.

לפנינו אם כן שלוש שיטות בגדר הקדמת זמן הקריאה לבני הכפרים: א. שיטת רש"י הסובר כי זהו מדין וגדר תקנה אדם. ב. שיטת הרמב"ם הסבור כי אלו מועדים חדשים נוספים לקריאת המגילה המרחיבים את המועד הקיים. ג. שיטת רבינו אפרים הנוקט כי מועדי הקריאה הללו שווים לגמרי ליום י"ד, ולכן ביום הקריאה חייבים גם בשאר מצוות היום.



6. השווה עם הדיון בהגדרת המונח ההלכתי "תוספת שבת" - ראה לקוטי שיחות חלק ט"ז עמ' 233, ובמקורות שצוינו בהערה 21 שם.

הערות בדיני כבוש כמבושל

הרב אליעזר יעקב ברוך

א. כבישה - הגדרתה

כתב המחבר (שולחן ערוך יורה דעה סימן ק"ה): "איסור שנשרה עם היתר מעת לעת בצונן, מקרי כבוש והרי הוא כמבושל ונאסר כולו". דין זה של "כבוש כמבושל", שמשמעותו כי מאכל שנכבש במשקה, נחשב כמי שבושל בו, נידון רבות בדברי הפוסקים. אבקש לבוא בזה בכמה הערות, בדגש על שיטתו של שולחן ערוך הרב בנידון.

ראשית דבר יש להגדיר מהי "כבישה": הפרי מגדים (משבצות זהב סעיף קטן א) כתב כי כבישה משמעה שגוש¹ מונח² במשך מעת לעת (ראה לקמן) בתוך דבר צלול³, או אז יש להגדירו כ"כבוש" אולם שני גושים המונחים זה לצד זה, אף אם הם לחים קצת⁴, אין לראות בכך כבישה, והם אינם

1. ראוי להעיר מדברים שכתב הנודע ביהודה בתשובותיו (יורה דעה סימן כ"ו; הובא בפתחי תשובה סימן ק"ה סעיף ק"ג), שכלל זה נאמר רק באותם דברים שנתפרשו בחז"ל שכבישתם גורמת לבליעה כבישול. אולם ישנם דברים שבטבעם אינם בולעים טעם על ידי כבישה, ולכן מאכלים שלא פורש בהם שבולעים ע"י כבישה, יש להקל בהם במצב שספק נכבשו.

2. ראה בדרכי תשובה (סעיף קטן י"ב) שמביא דעת הסוברים (שאלות ותשובות הרי בשמים תניינא סימן רי"ב) שרק אם המשקה גלוי לאויר - שייך בו כבישה ובישול. אולם הדרכי תשובה עצמו הקשה על הדברים, והוא סבור שגם כאשר המשקה אינו גלוי לאויר - הדבר נחשב ככבישה ואוסר.

3. בדרכי תשובה (שם) מביא בשם רבי שלמה קלוגר שדין כבישה הוא רק כאשר המאכל שהה במשקה שאינו נמצא שם באופן מולד וטבעי. אבל אם הוא שהה במשקה שנמצא שם באופן טבעי ומולד, כמו בשר הלב שכבוש בדם הלב, אין זה נקרא כבוש ומותר (עיין שם מדוע כחל שנכבש בחלב שלו נחשב לכבוש).

4. אם כי נכון לכתחילה לחתוך מהם כדי נטילה (פרי מגדים שם).

אוסרים זה את זה. מאידך, איסור לח שנתערב בהיתר לח אוסרו מידית, ולא דוקא מעת לעת, מאחר שהם מתערבים זה בזה.

עוד הוסיף הפרי מגדים בהגדרת המונח כבישה: המונח כבישה מגדיר מצב שבו הגוש מונח בדבר צלול, והוא מתנענע בו דוקא ממקום למקום. אולם מים קרושים, וכל שכן קרח שהאיסור מונח עליו, אינם נחשבים ככבוס ומותרים.⁵

ב. זמן הכבישה

כאמור, המחבר כתב כי דבר הנכבש במשך עשרים וארבע שעות נחשב כמבושל. אך למעשה הראשונים חלוקים בשאלה זו, מהו משך זמן הכבישה שבו ייחשב הכבוס כמבושל. הרא"ש אמנם כתב (עבודה זרה פרק חמישי סימן י"א) שמשך השהיה הוא כ"ד שעות, כפי שפסק המחבר בשולחן ערוך. אולם המרדכי (עבודה זרה סימן תתנ"ד) כתב בשם רבנו תם, כי כדי להפוך גוש שנכבש בצלול למבושל, עליו לשהות לפחות שלשה ימים. הפרי מגדים (משבצות זהב שם) מביא מדברי הכנסת הגדולה והבית יוסף, כי דין כבוס כמבושל הוא דווקא לאחר שנכבש שלשה ימים. אלא שכאשר מדובר באיסור תורה, יש להחמיר להגדירו ככבוס, גם אם הוא שהה רק מעת לעת בלבד.

מדברים אלה משמע, כי שאלה זו האם כבוס נחשב כמבושל רק לאחר ג' ימים או אף במעת לעת, נתונה בספק בשל מחלוקת הראשונים בכך. לפיכך, באיסור תורה מחמירים בכך. אולם במקום איסור דרבנן,⁶

5. באליה זוטא (הלכות שבת סימן ש"כ סעיף ז) מחמיר בנידון זה. אך הפרי מגדים חלוק עליו ומיקל בכך (בודאי במקום של הפסד מרובה). ראה בכל זה בדרכי תשובה שם סעיף קטן ג.

6. לדוגמה: נכבש בציר וחומץ שהוא איסור מדרבנן (לדעת כמה פוסקים שהביאם הפרי מגדים, אם כי הכרתי ופלתי מסתפק אם בכבישה בחומץ או ציר האם זהו איסור תורה או מדרבנן. אולם הפרי מגדים עצמו סבור שיש להחמיר גם בכבישה שכזו כדין תורה).

אם משך הכבישה הוא מעת לעת בלבד, יש להתיר משום שזהו ספקא דרבנן שיש להקל בו.

לאור זאת נמצא, כי אם קיים ספק האם בכלל משך הכבישה היה מעת לעת - יש להקל אף באיסור תורה. שכן, מצב שכזה מוגדר כ"ספק ספיקא" - ספק על גבי ספק; ראשית, ספק מציאותי האם משך הכבישה היה מעת לעת, אך גם אילו ברור שהתשובה לכך חיובית, עדיין יתכן כי ההלכה היא שכבישה במשך זמן פחות משלושה ימים, אינה הופכת את הכבוש למבושל.

אולם הפרי מגדים עצמו סבור, כי מאחר שהמחבר והרמ"א כתבו סתם - ללא פירוט והתניות - כי כבישה במשך מעת לעת נחשבת לבישול, הדבר נחשב לוודאי, כך שגם איסור מדברי חכמים ששהה בו היתר מעת לעת, נאסר. כמו כן, גם ספק אם נכבש מעת לעת, אסור, כפי שכתב הרמ"א כאן בפירוש. שכן, אין זה ספק על גבי ספק, אלא ספק אחד (במציאות) בלבד, ובאיסור תורה אנו מחמירים בספק.

ג. צורת הכבישה

גם גוש היתר ששהה בתוך מעת לעת בנוזל צלול של איסור, אינו בהכרח כבוש. שכן, במהלך המעת לעת, אם הוציאו אותו מן המים שבהם הוא הושם לכתחילה והעבירו אותו למים אחרים, הוא אינו נחשב לכבוש, למרות שבסך הכל הוא ששה במים במשך מעת לעת (רבי עקיבא איגר בחידושיו בשם הש"ך).

יתירה מכך. גם אם הגוש שהה מעת לעת באותם מים עצמם - יתכן שאינו נחשב ככבוש, אם הוציא אותו מהמים ואחר כך החזירו לתוכם. משום שכבישה משמעותה - שהייה רצופה במשך מעת לעת (רבי עקיבא איגר שם). כך גם פסקו אחרונים נוספים (פתחי תשובה סימן ס"ט סעיף קטן ל"ג ועוד; הובאו דבריהם בכף החיים סימן ס"ט סעיף קטן רמ"ב).

אבל בשאלות ותשובות חקרי לב (יורה דעה חלק א' סימן ע"ט) נחלק על זה וכתב, כי גם אם משך השיהוי באותם מים נקטע והוא מושג רק על ידי צירוף - הגוש נחשב ככבוש ואסור. יתר על כן: גם אם העבירו במהלך המעת לעת למים אחרים, דינו ככבוש וכמבושל.

למעשה - מצינו בכך גישות שונות בדברי הפוסקים. בעל כף החיים כתב, כי לכתחילה יש להחמיר כדעת החקרי לב, אך בדיעבד מותר. לעומתו, הפרי מגדים (שם) כתב להקל במקום הפסד מרובה דווקא. ביד יהודה (פירוש הקצר סעיף קטן ב) הוסיף הסתייגות: א. אם יש הפסד מרובה - אין להחשיבו ככבוש. ב. אם משך שהיית המאכל מחוץ למים שווה למשך שהייתו בתוך המים - לא ניתן לצרף את המים הראשונים והשניים למעת לעת⁷. אולם אם המאכל שהיה במים פחות משיעור שהייתו במים, ואף אין בכך - כאמור - הפסד מרובה, יש להחמיר ולצרף את משך הזמן ששהה במים, ונחשב ככבוש ואסור.

דעתו של שולחן ערוך הרב בסוגיה זו, היא לכאורה כשל רבי עקיבא אייגר בשם הש"ך, הפתחי תשובה ועוד. שכן בהלכות פסח (סימן תע"ג סעיף כ"ט) הוא מביא מחלוקת אם מרור שכבשוהו כ"ד שעות במים, כשר לקיום המצוה. ומסיים שם: "ומכל מקום, טוב להוציאו מהמים תוך מעת לעת ויחזור ויושיבנו שם. שכשאינו שרוי במים כ"ד שעות רצופים אינו נקרא כבוש לדברי הכל". הרי שדעתו היא שאם המעת לעת אינו רצוף, אין זה כבוש כלל, ויוצאים בקלח זה לכתחילה ידי חובת אכילת מרור בפסח. כך גם עולה ממה שכתב במקום אחר (סימן תנ"א סעיף ס): "כל הכלים שנשרה ונכבש בהם חמץ כ"ד שעות רצופים, אפילו נכבש במשקה צונן, כגון ששרה פתיתי לחם במים צוננים ושהו מעת לעת בתוך הכלי, הרי זה כאילו נתבשלו בתוכו, שכל הכבוש הרי הוא כמבושל וצריך להגעילו בתוך כלי ראשון". עולה, איפוא, מדבריו

7. בין שהחזיר המאכל למים שהיה נתון בהם מראש ובין שנתנו במים אחרים. וראה מה שכתב בדין כבישה במעיין ובנהר. וראה גם בדרכי תשובה סעיף ק"ח.

שכבישה במשך כ"ד שעות מעת לעת שאינה רצופה, אינה נחשבת כבישול (ועיין גם בהמשך דבריו שם שצריך להיות כ"ד שעות רצופים. וראה מה שכתוב לקמן בדברי הצמח צדק בזה).

אמנם, מה שכתב שם שכשאינו שרוי במים כ"ד שעות רצופים אינו נקרא כבוש "לדברי הכל", טעון ביאור. שכן כאמור, יש בכך שיטות שונות, והחקרי לב מחמיר בזה, וגם הפרי מגדים והיד יהודה מסכימים לדבריו כאשר אין הפסד מרובה. כמו כן, גם הט"ז כתב (יורה דעה סימן קל"ה סעיף קטן ט"ו, ומקור הדברים ברשב"א. ודלא כהש"ך שם) שאם מילא ועירה במשך כמה שעות מהיום, ואחר כך עוד כמה שעות מהיום, הן מצטרפות ליום שלם. וכן כתב ה"צמח צדק" בתשובותיו (סימן פ') לגבי בליעה של איסור בכלים, שאם האיסור שהה בכלי חצי יום ואחר כך חצי יום נוסף, הרי זה בולע ונאסר.

ונראה להציע בהסבר דבריו של שולחן ערוך הרב שם, במה שכתב "לדברי הכל" - שאין הכוונה באופן גורף לכל האיסורים ששהייה פחות מכ"ד שעות רצופים אינה נחשבת ככבישה. אלא הכוונה היא אך ורק לנידון הספציפי שם של שריית מרור במים. שכן יש הסוברים שלגבי מרור כבישה אינה נחשבת כבישול אלא בחומץ או ציר שמבטלים את חריפותו, אך לא במים. ויש הסוברים שאף בכל האיסורים, מעיקר הדין כבישה אינה נחשבת כבישול אלא בחומץ או ציר, אך לא במים. ואם כי בשאר האיסורים מחמירים גם במים, אך לא במרור (משום שזו חומרה העשויה להביא לידי קולא, עיין שם). לפיכך, כלפי הדעות הללו אומר השולחן ערוך הרב שם - שגם אם לא נקבל אותן, וננקוט דווקא כאותן דעות (המגן אברהם והחק יעקב) שמרור שנשרה מעת לעת במים דינו כמבושל, הרי שגם לדעות הללו, רק שהייה של כ"ד שעות רצופים נחשבת ככבישה, אך לא פחות מכך.

ד. "כבוש כמבושל" - הגדרה דינית או עובדתית?

"כבוש כמבושל" זוהי לכאורה הגדרה דינית בלבד. שדין מאכל שנכבש כדין מאכל שנתבשל. אולם האם במציאות פעולת כבישה נחשבת אכן לבישול ממש ואין ביניהן כל הבדל? - הפוסקים נחלקו בכך. הפרי מגדים (שם) סבור שאין כוונת דין "כבוש כמבושל" לומר שתהליך הכבישה אכן שווה לפעולת בישול, וההשוואה ביניהם דינית בלבד - שהכבישה אוסרת כבישול - ולא מציאותית. לאור זאת כתב הפרי מגדים שאף שדם שבישלו אסור מדרבנן, מ"מ דם שנכבש אסור מהתורה. משום שעובדתית הוא אינו מבושל.

לעומתו, ישנם פוסקים הסבורים כי כבוש שווה למבושל ממש (ראה חוות דעת, ביאורים סעיף קטן ה'). לדעות אלה, גם דם כבוש אינו אסור אלא מדרבנן. על כך כנראה נסובה מחלוקת המחבר ורמ"א [יורה דעה סימן ס"ט סעיף ט"ו] בבשר שלא נמלח ונכבש במים - אם נאסר רק לבישול או גם לצלי. (ועיין גם מה שכתב הגר"א שם בסעיף קטן נ"ט).

ואם כי הרמ"א סבור שבנכבש במים אסור אף לצלי כמו בבישול, הרי שלשיטת הפרי מגדים יש להסביר, כי זהו לפי שהכבישה מבליעה את הדם לעומק כמו הבישול. לכן בשר שנכבש נאסר אף לצלי. אולם הוא אינו שווה לתהליך של בישול ממש, ולכן דם היוצא מהבשר באמצעות כבישה אסור מן התורה.

ה. לדעת הפרי מגדים והט"ז - תהליך הבליעה והפליטה בעקבות הכבישה מתחיל רק לאחר מעת לעת

הפרי מגדים (שם) כתב, כי תהליך הבליעה והפליטה בעקבות הכבישה, מתחיל רק לאחר שעבר זמן מעת לעת של כבישה. נמצא שמאכל היתר שנכבש מעת לעת בכלי איסור מותר בדיעבד. שכן, עד שלא שהה המאכל בתוכו מעת לעת, אין האיסור שבלוע בכלי נבלע

במאכל. ואילו לאחר משך מעת לעת, האיסור הבלוע בכלי כבר נותן טעם לפגם. לפיכך מותר המאכל בדיעבד.

דברים דומים כתב הט"ז (סעיף קטן א'), שהיתר הנכבש בכלי שבלוע מאיסור - מותר בדיעבד, מהטעם הנזכר, שלאחר מעת לעת טעם האיסור פגום. אלא שדבריו אלו סותרים למה שכתב הוא עצמו (יורה דעה סימן ס"ט סעיף קטן מ"א): בשר שנכבש בכלי שבלוע בו דם הבשר - אסור (בניגוד לדעת הש"ך שם בסעיף קטן ס"ח שהבשר מותר בדיעבד, משום שהדם הבלוע נותן טעם לפגם). ולכאורה: על פי דבריו הנזכרים, הרי הדם בלוע בכלי ונחשב לנותן טעם לפגם לאחר מעת לעת. ומדוע נאסר הבשר גם בדיעבד (כפי שהקשה הש"ך בנקודות הכסף שם).

רבי עקיבא אייגר מיישב זאת (שם) כך: הט"ז אכן סבור כי כשהיתר נכבש בכלי שבלוע בו מאכל איסור פגום, הוא מותר בדיעבד. ומה שאסר אף בדיעבד בשר שנכבש בכלי שבלוע בו דם הבשר, מדובר במקרה שמלח את הבשר כדי לקיימו זמן רב, שאז מולחים אותו עם כמות גדולה של מלח, והציר שזב ממנו נחשב כדבר חריף. וכיון שכך, החריפות משביחה את הבלוע, כך שגם אם הוא אינו בן יומו, הוא נחשב כבן יומו. לפיכך, במקרה שכזה הדם הבלוע אוסר את הבשר הכבוש אפילו בדיעבד. לביאור זה של רבי עקיבא אייגר נמצא, כי הט"ז והפרי מגדים אינם חלוקים בדבר הלכה למעשה. שניהם סבורים כי בכבישה רגילה בכלי שבלוע בו איסור (שאינו חריף), מותר המאכל בדיעבד, משום שבמצב שכזה האיסור נותן טעם לפגם.

עקרון זה מופיע גם בדברי שולחן ערוך הרב, בדיני תערובת חמץ (סימן תמ"ז סעיף כ"ח): "מליח שהוא מלוח הרבה מאוד, כמו שהוא דרך למלוח בשר או דגים כדי שיתקיימו זמן מרובה ומרבים בהם מלח, ולפיכך... אין המים (בהם שהה המליח) מבטלין חריפותו. אבל אם אינו מלוח כל כך, אינו נקרא דבר חריף, כיון שהוא שרוי במים (ו)הן מבטלין חריפותו. ולפיכך, אפילו היה בן יומו בשעה שכבשוהו, מותר לאכלו... שהרי לא נפל החמץ מהכלי עד סוף מעת לעת משעה שנכבש, וברגע

ההיא... כבר יש יותר ממעת לעת משעה שנבלע החמץ בכלי וכבר נפגם בטעמו" (ועיין מה שכתבתי בשערי יורה דעה על הלכות מליחה בהרחב דבר סימן ס"ט על הש"ך שם, בביאור דברי הש"ך שם).

ו. לדעת בעל האיסור והיתר הארוך - (יתכן ו) תהליך הבליעה והפליטה בעקבות הכבישה מקביל

בשונה מדעת הפרי מגדים, הש"ך והט"ז (הנזכרים), בעל האיסור והיתר הארוך סבור שיש לאסור מאכל שכזה (ראה פרי חדש כאן בסעיף קטן א; מגן אברהם סימן תמ"ז סעיף קטן ט"ז).

בביאור שיטתו נאמרו שני הסברים: א. הפגימה והבליעה באים כאחד, ברגע שמסתיים משך מעת לעת. לפיכך אין להחשיב את הבלוע כנותן טעם לפגם, והמאכל שנכבש אסור (מגן אברהם שם; בדומה לכך כתב רבי יהונתן אייבשיץ בספרו מטה יהונתן, שהמאכל נאסר רק אם הניחוהו מיד לאחר שהוציאו את האיסור מן הכלי, משום שאז הבליעה והפגימה באין כאחד. אולם אם עבר רגע מהוצאת האיסור מן הכלי עד שהניחו בו את ההיתר, המאכל מותר. שכן אז, הפגימה באה לפני הבליעה. אולם המטה יהונתן מעיר על הדוחק שבדברים).

בדומה לכך כתב הפרי חדש (שם סעיף קטן א) שהבליעה באה בסוף כ"ד שעות, ואילו הפגימה באה לאחר כ"ד שעות, ולכן נאסר המאכל כי הבליעה קודמת לפגימה (ראה דברי הפרי מגדים בשפתי דעת סימן ס"ט סעיף קטן י', והם כמו שכתב במטה יהונתן הנזכר).

ב. דין "כבוש כמבושל" אמנם אינו אלא לאחר כ"ד שעות של כבישה. אולם עובדתית, גם קודם כ"ד שעות, כבר פולט למאכל וההיתר נכבש באיסור. אלא שלרוב מדובר בטעם קלוש שאין די בו כדי לאסור, ולכן דין "כבוש כמבושל" הוא רק לאחר מעת לעת (כנזכר סעיף ב).

כיון שכך, ההיתר שב"נותן טעם לפגם" הינו משום שכל הפליטה שנבלעה במאכל היתה פגומה. אולם במצב זה, שרוב הטעם הבלוע נפלט בתוך מעת לעת, הרי הרבה ממה שנפלט אינו פגום, ומשום כך גם

מה שיוצא לאחר כ"ד שעות אינו נקרא פגום והמאכל נאסר (מטה יהונתן שם; פלתי סימן ק"ה. עיין בחוות דעת בביאורים סימן ק"א ובבאר היטב סעיף קטן א).

למעשה, רבים מהאחרונים פסקו להקל כדעת הט"ז והש"ך (ראה חוות דעת חידושים סעיף קטן ט'; יד יהודה בפירוש הקצר סעיף קטן ט"ו; מנחת יעקב כלל ג סעיף קטן ז'; שארית יהודה סימן ס"ט סעיף קטן י"א; ועוד). מאידך, יש מן האחרונים שכתו להחמיר כדעת האיסור והיתר הארוך (הובאו דבריהם בדרכי תשובה ס"ק י"ד ובכף החיים סעיף קטן ג). פשרה ניתן לראות בגישתו של כף החיים, הנוקט להקל במצב של הפסד מרובה.

ז. דעתו של שולחן ערוך הרב היא כי תהליך הבליעה והפליטה בעקבות הכבישה מתחיל רק לאחר מעת לעת

השולחן ערוך הרב (סימן תמ"ז סעיף כ"ח הנזכר) כתב בדין מיני מלוחים השרויים במים בכלי של חמץ קודם הפסח, ובלשונו: "לפיכך, אפילו אם היה הכלי בן יומו בשעה שכבשוהו לתוכו, מותר לאוכלו בפסח. שהרי לא נפלט החמץ מהכלי לתוכו עד סוף מעת לעת משעה שנכבש, וברגע שהוא שבסוף המעת לעת, כבר יש יותר ממעת לעת משעה שנבלע החמץ לתוך הכלי, וכבר נפגם טעמו". כך גם עולה מדבריו בהקשר למי דבש של פסח (סימן תנ"א סעיף ס"ג). ובלשונו: "אם הכניסו לתוך חבית של שכר שלא הוגעלה כלל, רק שהדיחיה היטב תחילה מן השמרים הדבוקים בדפנותיה ושוליה, אפילו שהיה בתוכה כמה ימים מותר לשותתו בפסח, (אפילו היה החבית) בת יומה מבליעת השכר. שהרי בשעה זו שהמי דבש בולע טעם השכר מן החבית, דהיינו בסוף מעת לעת אחר כניסתו לתוכה, אזי ברגע שהוא יש יותר ממעת לעת לבליעת השכר בתוך החבית, וכבר נפגם בלוע זה". נמצינו למדים כי לדעת שולחן ערוך הרב, אין הבלוע בכלי נפלט למאכל אלא לאחר מעת לעת. לפיכך המלוחים ומי הדבש מותרים, משום שהם לא בלעו איסור, אלא רק נותן טעם לפגם.

ועדיין יש להסתפק בדעתו, מה הדין כשהכניס את ההיתר לכלי מיד כשהוציאו האיסור ממנו. האם דעתו להחמיר כדעת המגן אברהם והפר"ח, משום שהבליעה והפגימה באו כאחד. שכן הוא כותב כי המלוחים והדבש מותרים, משום שבשעת הבליעה כבר יש יותר ממעל"ע משעת הבליעה בכלי. מכך ניתן לכאורה להבין, כי במצב שהבליעה והפגימה באין כאחד, יש מקום לאסור את המאכל. אולם יתכן שהוא סבור כאותן דעות הנוקטות שאי אפשר לצמצם, ולכן גם במקרה שכזה נחשבת הפגימה כקודמת לבליעה, והמאכל מותר.



איסור דם מבושל

מחלוקת הראשונים וטעמיה

הרב אורי גמסון

א. דם מבושל - סוגיית הגמרא

אכילת הדם נאסרה מן התורה (ספר המצוות לרמב"ם, לא תעשה קפ"ד; סמ"ג לאוין קל"ז; ספר החינוך, מצוה קמ"ח). עם זאת, מוצאים אנו הסתייגות לדין זה (מנחות כא, א): "אמר זעירי אמר רבי חנינא: דם שבישלו אינו עובר עליו." אין איסור אכילת דם מן התורה בדם מבושל. סיבת הדבר, כמבואר בגמרא שם, שדם מבושל לא ראוי לכפרה ולקרבן, ומכאן מובן שבעקבות השינוי "נפיק ליה מתורת דם (רש"י ד"ה דם שבשלו שם)". כיון שכך אין האוכל ממנו עובר על איסור התורה.

על דין זה, הקשה אביי מברייטא האומרת ש"הקפה (=הקריש, הפיכת נוזל למוצק) את הדם ואכלו... חייב". הוי אומר: גם דם שעבר שינוי, עדיין דין דם לו וחייבים על אכילתו. הגמרא משיבה "לא קשיא. כאן שהקפה באור, כאן שהקפה בחמה; באור - לא הדר, בחמה - הדר." הקפאה באש (=באור) נחשבת לשינוי, ודם כזה אינו מוגדר הלכתית כדם. דם שהוקפה בחמה, לעומת זאת, עתיד לחזור למצבו הראשוני, ולכן עודנו נחשב דם.

בהמשך נדחה הסבר זה, והגמרא מציעה הסבר אחר: "אמר רב חסדא: דם שקרש בחטאות החיצוניות ואכלו - חייב, 'ולקח... ונתן' אמר רחמנא, [והאי] בר לקיחה ונתינה הוא; בחטאות הפנימיות ואכלו - פטור 'וטבל... והזה' אמר רחמנא, והאי לאו בר טבילה והזאה הוא."

כלומר: דם קרוש ראוי להזאה בחטאות החיצוניות. אבל להזאה בחטאות הפנימיות - כבר אינו ראוי. לכן דם של חטאות החיצוניות - או דם של חולין - שנקרש, דין דם לו. האוכלו עובר על איסור. האוכל מדם חטאות הפנימיות שנקרש - אינו עובר מן התורה על איסור דם.

ב. דם מבושל - מחלוקת הראשונים

בדברי הראשונים מוצאים אנו מחלוקת בהבנת סוגיה זו. רש"י (ד"ה כאן) הסביר שהתירוץ השני (חטאות חיצוניות לעומת חטאות פנימיות) בא במקום התירוץ הראשון (בחמה או באור)¹. במילים אחרות: למסקנת הגמרא אין משמעות לצורת בישול הדם. בין שהיה זה בישול בחמה ובין שהיה זה בישול באור - דין אחד להם. ההבדל היחיד הקיים הוא ההבדל בין דם חולין וחטאות חיצוניות - שאסור לאכלו מבושל, לעומת דם חטאות פנימיות, שניתן לאכלו משבושל.

בעלי התוספות (ד"ה כאן בחטאות החיצונות), לעומת זאת, סברו שהתירוץ השני (חטאות פנימיות/חטאות חיצוניות) בא להוסיף על התירוץ הראשון (בישול בחמה/בישול באור). הוי אומר: שתי הסתייגויות לאיסור דם. א. בישל באור (באש) - כבר אין הדם נחשב לדם, ואין בו איסור אכילה. ב. גם דם שבושל או הוקפה בחמה, אינו נחשב לדם אם הוא מדם חטאות פנימיות.

נמצאו, איפוא, שתי שיטות בדין דם מבושל: לפי רש"י, האוכלו עובר איסור מדאורייתא (כדין דם חטאות חיצוניות). לפי בעלי התוספות - וכך פסקו רוב הראשונים - האוכל דם שבושל באש, אינו עובר אלא איסור מדרבנן (כפי שהאריך בעל ה'פרי מגדים', בהקדמתו להל' מליחה).

1. ראה שאלות ותשובות שאגת אריה החדשות סימן ט"ז.

ג. דם מבושל - הרחבת מקורות המחלוקת

ואכן, גם המעיין בסוגיות אחרות, ימצא את המחלוקת האמורה, כדלקמן.

נפסק במשנה (חולין קט, א בסופו) ש"הלב - קורעו ומוציא את דמו. לא קרעו אינו עובר עליו". לאחר השחיטה, יש לקרוע את הלב על מנת להוציא את הדם שבתוכו. עם זאת, קובעת המשנה, גם אם לא קרעו את הלב - אין האוכלו עובר על איסור כרת. רש"י על אתר (ד"ה הלב) מסביר: "ובמסכת כריתות מוקים לה בלב עוף שאין בדמו כזית. אבל בבהמה חייב כרת אם לא קרעו לאחר בשולו...". כלומר: דברי המשנה, שהאוכל לב שלא נקרע - אינו עובר על איסור כרת, נכונים רק ביחס ללב עוף. שם אין כמות דם המחייבת את אוכלה בכרת. אבל מי שאכל לב בהמה, אף שכבר בישלוהו, עובר ומתחייב בכרת. משמע, איפוא, שגם דם שבושל - אסור באכילה מדאורייתא.

הבנה דומה עולה גם מדברים שכתב הרמב"ם (פרק ט מהלכות מאכלות אסורות הלכה ו): "המעושן והמבושל בחמי טבריא וכיוצא בהן אין לוקין עליו, וכן המבשל בשר במי חלב או בחלב מתה או בחלב זכר או שבשל דם בחלב פטור ואינו לוקה על אכילתו משום בשר בחלב". הוי אומר: באכילת דם מבושל עם חלב, לא לוקים משום איסור בשר בחלב. מכאן הסיקו מפרשים (בית יוסף ד"ה כתב הרמב"ם, לטור יורה דעה סימן פ"ז; ש"ך סימן פ"ז סעיף קטן ט"ו) שאיסור אכילת דם דווקא כן יש כאן, ועליו - כן לוקים. במילים אחרות: דם מבושל אסור מן התורה.

אכן, ראשונים אחרים חלקו וסברו שדם מבושל אסור רק מדרבנן. כך, למשל, בעלי התוספות (ד"ה הלב, חולין שם) ציטטו את דברי רש"י ודחאום. הנה הדברים במקורם: "פירש בקונטרס... בבהמה חייב כרת אם לא קרעו לאחר בשולו. ואי אפשר לומר כן. דבהדיא אמרינן בהקומץ רבה (מנחות דף כא, א) דדם שבשלו אינו עובר עליו אם אכלו. והא דמוקי לה

בפ' דם שחיטה בלב עוף, משום דבכל ענין קתני מתניתין דאינו עובר עליו בין חי בין מבושל...".

שתי טענות מעלים התוספות כנגד דברי רש"י: א. מפורש בגמרא (מנחות דלעיל) שאין עוברים על אכילת דם מבושל. ב. הוכחתו של רש"י מדברי המשנה - אינה הכרחית. אף שנאמר שהאוכל דם מלב בהמה עובר איסור, אין זאת אלא כשהלב לא בושל. אין הכרח להסיק לומר שהאמור בכריתות (לפי האוכל מדם לב בהמה עובר איסור) היינו גם כשהלב - והדם שבתוכו - בושל. מובן מדבריהם שאין איסור (מן התורה) בדם מבושל, והדברים נאמרו בשמם (ד"ה הקפה, לחולין קכ, א) במפורש: "הקפה הדם ואכלו - הקפהו בחמה מיירי. אבל באור לא. דדם שבשלו אינו עובר עליו". ראשונים ופוסקים רבים אחרים הבינו כתוספות², שאיסור דם מבושל אינו אלא מדרבנן.

אבקש לעמוד על טיבה של מחלוקת זו³, על הדעות השונות ועל הסיבות שבבסיס הויכוח.

ד. דרשת הספרי בדין דם והסבר הנצי"ב

להבנת המחלוקת, מן הראוי להקדים את דרשת חז"ל על הפסוק (דברים י"ב, כ"ג) "וְרֵק חֶזֶק לְבַלְתִּי אֶכֶל הַדָּם כִּי הַדָּם הוּא הַנֶּפֶשׁ וְלֹא תֹאכַל הַנֶּפֶשׁ עִם הַבֶּשָׂר". בספרי על אתר, מובאות כמה דעות להסביר מדוע נדרש כאן חיזוק מיוחד ("רק חזק..."): "רק חזק לבלתי אכול הדם. רבי יהודה אומר: מגיד שישראל שטופים בדם קודם מתן תורה... אמר

2. תורת הבית הארוך בית ד ש"ד דף ל"ז עמוד א', בית ג' שער ג' דף פ"א עמוד א', ובקצר - דף עט, ב; ר"ן לחולין מב, א; בדק הבית לרא"ה בית ג שער ג, דף ע"ח עמוד א'; ספר התרומות סימן נו; רא"ש חולין פרק ח סימן כז וסימן לג ושם סימן לז לפירוש רשב"ם; תורת חטאת כלל א דין ז; ט"ז סימן סט סעיף קטן כד; ש"ך ליוורה דעה סימן סט סעיף קטן מב ובסימן ע סעיף קטן מט; פרי חדש סימן סט סעיף קטן א.

3. מן הראוי לציין שמחלוקת זו, בדין דם שבושל, נכונה גם באשר לדם שנמלח (ראה הקדמת פרי מגדים להלכות מליחה). דבר המצביע על כך שאין כאן שאלה מקומית בדין דם מבושל, אלא בשאלה כללית בדין דם שעבר תהליך כלשהו, וכדלקמן.

רבי שמעון בן עזיי: והלא שלש מאות מצות עשה בתורה כיוצא בזה. לומר: מה דם שאין בכל המצות קל ממנו הזהירך הכתוב עליו, שאר כל המצות על אחת כמה וכמה".

שתי דעות בפירוש המילה חזק: לפי רבי יהודה החיזוק נצרך משום שקיום מצוה זו היתה קשה לישראל יותר מכל המצוות האחרות. בן עזאי טען שההיפך הוא הנכון. מדובר במצוה קלה במיוחד, והתורה רצה ללמד כאן את הזהירות שצריכה להיות בכלל המצוות (מכל שכן שאם מצוה קלה כזו נדרשת לזהירות, בודאי כשמדברים על מצוות אחרות, קשות יותר לביצוע).

בסיום הדרשה, שב המדרש ומביא דעה שלישית, היא דעת רבן גמליאל: "רבן גמליאל ברבי אומר הרי הוא אומר רק חזק לבלתי אכול הדם, מה דם שאין בכל המצות קל ממנו, הזהירך הכתוב עליו שאר כל המצות על אחת כמה וכמה". על פניו דומה שדעת רבן גמליאל - כדעת בן עזאי, מה שמעלה את השאלה: לשם מה הביא המדרש דעה זו כאשר כבר הביא דעה מעין זו קודם לכן?

רבי נפתלי צבי יהודה ברלין מסביר (עמק הנצי"ב לספרי שם), שישנו הבדל משמעותי בין דרשת בן עזאי לדרשת רבן גמליאל: בעוד בן עזאי מתמקד בדרשתו ב"אזהרות", הרי שרבן גמליאל מתמקד על ה"חיזוק שבכתוב". הוי אומר: דרשת בן עזאי מדגישה את האזהרות שהזהיר הקב"ה על אכילת הדם. עד כמה רואה התורה בחומרה את האיסור הזה, ומכאן נסיק עד כמה חמורים שאר האיסורים בעיני התורה. דרשת רבן גמליאל, לעומת זאת, מבטאת את החומרה שעל האדם להתייחס לאיסור קל, ומכאן - לחומרה ולזהירות הנדרשת מהאדם ביחסו לשאר האיסורים. במילים אחרות: דרשת בן עזאי מתמקדת בחומרת האיסור גופו, ודרשת רבן גמליאל - בנדרש מהאדם⁴.

4. אכן יש להעיר מלשון הנצי"ב שם: "ואני פירשתי לפי גירסת הספרי דלא פליגי רשב"ע ורבן גמליאל".

ה. ההגדרות שמציע הנצי"ב כמקור לטעמי האיסור השונים

ביאור זה של הנצי"ב, לפיו יש להבחין בין חומרת האיסור גופו ובין חובת האדם להיבדל מהאיסור, יכול להוות בסיס להבנת הטעמים השונים שמציעים הפרשנים לאיסור זה:

מוצאים אנו הסברים שונים לאיסור אכילת דם. הרמב"ם (מורה נבוכים ל"ג פרק מ"ח), כתב ש"הדם והנבילה קשים להתעכל ומזונם רע". איסור אכילת דם, כך מוסבר שם, ענינו בנזק בריאותי שאכילת הדם עלולה לגרום.

אחרים כתבו על נזק רוחני שבאכילת הדם. הרמב"ן (לויקרא י"ז, י"א) כתב (לאחר שהביא הסברים אחרים): "מן הידוע עוד, כי הנאכל ישוב בגוף האוכל והיו לבשר אחד, ואם יאכל אדם נפש כל בשר והוא יתחבר בדמו והיו לאחדים בלב תהיה עובי וגסות בנפש האדם, ותשוב קרוב לטבע הנפש הבהמית אשר בנאכל, כי הדם לא יצטרך עכול כשאר הנאכלים שישתנו בעכולם, ויתלה בו נפש האדם בדם בהמה". אכילת הדם משפיעה באופן שלילי על האדם.

כך גם כתב בעל ספר החינוך (מצוה קמח) בדבריו: "ואפשר לומר בדם עוד כי מלבד רוע מזגו שהוא רע המזג, יהיה באכילתו קצת קנין במדת אכזריות, שיבלע האדם מבעלי חיים שכמותו בגוף, אותו הדבר שבהם שהחיות ממש תלוי עליו, ונפשם נקשרת בו" (וראה מעין זה עוד בפירוש רבינו בחיי לדברים י"ב, כ"ג, ובספר העקידה לויקרא שם).

מאידך, מוצאים אנו ביאור שונה לחלוטין (מורה נבוכים שם, פרק מ"ו): "ודע, כי הדם היה טמא מאד בעיני הצאב"ה, ועם כל זה היו אוכלים אותו מפני שהיו חושבים שהוא מזון השדים, וכשאכל אותו מי שאכלו כבר השתתף עם השדים ויבואוהו ויודיעוהו העתידות... ובאה התורה השלמה ליודעיה, להסיר אלו החליים הנאמנים ואסרה אכילת הדם, ועשתה חיזוק באסורו כמו שעשתה בעבודה זרה בשוה". לפי ההסבר

הזה, איסור דם לא קשור למשהו במהות האובייקטיבית של הדם, אלא לתכונות שתלו עובדי עבודה זרה בדם.

כך גם עולה מדברי החזקוני (לויקרא י"ט, כ"ו, ראה גם בבעל הטורים והרשב"ם שם): "לא תאכלו על הדם. לא תנחשו אתם גואלי הדם, לא תנחשו לאכול על הדם. פירוש, על קבר הרצוח, כדי להנצל שלא להנקם מכם. שכן מנהג אמורי הוא"⁵. כלומר: אין בעיה כלשהי - פיזית או רוחנית - בדם עצמו, אלא בשימושים שעשו בו בני אדם.

שני כיווני טעמים אלו, אם האיסור קשור במציאות הדם או דווקא באדם, מקבילים לכאורה לשני המבטים שהעלה הנצי"ב מדברי התנאים: שיטת בן עזאי, המדגישה את ה'חפצא' שבאיסור, עולה בקנה אחד עם הטעמים המדברים על בעיה אובייקטיבית בדם (בשל פעולותיו השליליות על האדם). שיטת רבן גמליאל, המתייחס בעיקר ל'גברא' שבאיסור (חובת הזהירות של האדם), תואמת לדברי הרמב"ם והחזקוני שהאיסור קשור בשימוש שהשתמשו בני אדם בדם.

ו. המחלוקת בדין דם שבישלו לאור ההסבר המוצע

על בסיס ההסבר האמור, המבחין בין המדגישים את האובייקטיביות שבאיסור דם (=חפצא) לעומת מי שמדגיש את הסובייקטיביות שלו (=גברא), ניתן להסביר את מחלוקת הראשונים בדין דם שבושל:

הסוברים שדם מבושל אסור מן התורה, ודינו בדיוק כמו דם שלא בושל, הבינו שיסוד איסור הדם ועיקרו הינו איסור גברא. לאמר: האיסור נבחן ונידון מתוך הסתכלותו של האדם עליו, ומאחר שלדידו של האדם אין הבדל בין בעין לדם מבושל (במילים אחרות: גם דם מבושל משפיע

5. ראה גם רד"ק (ליחזקאל ל"ג, כ"ה): "ואני צויתי לכם לא תאכלו על הדם כי היא עבודת עכו"ם שהיתה חק מן הזובחים לשדים שאוכלים סביב הדם אחר שזבחו להם וזהו דבר הלמד מענינו לא תאכלו על הדם לא תנחשו ולא תעוננו".

על האדם - בתכונותיו הרוחניות או הפיזיות - ממש כמו שמשפיע דם שאינו מבושל, לכן מדובר באותו איסור ממש - איסור דאורייתא.

לעומת זאת, הסוברים שדם מבושל אינו אסור אלא מדרבנן, הבינו שהאיסור נעוץ במהות הדם (=חפצא; ולא בפרשנות שהאדם יצר סביב הדם). משום כך קבעו שאם השתנה הדם - על ידי בישול או מליחה וכדו' - שוב אין מדובר בדם שאסרה התורה, ולכן אינו אסור אלא מדרבנן.

כך עולה מדברים שכתב רבי שלמה קלוגר (שו"ת האלף לך שלמה, יורה דעה סימן ק"ל): "והענין הוא דדם שבישלו הוי דרבנן מכחד בישול משנה גוף הדבר מקדמותו והוי כשינוי בגוף הדם שנשתנה, ולכך הוי דרבנן אף דתחלה היה ראוי למזבח מכל מקום עתה נשתנה והוי כדבר אחר... ודם שמלחו... היינו כיוון דבמליחה נעשה טעם חדש בגוף הדם, אינו ראוי למזבח, כיוון דהוי מעורב בו טעם חדש". הוא קושר בין העובדה שגוף הדם השתנה, ובין ההלכה שאין איסור תורה בדם זה.

אלא שהלימה זו נכונה רק לאחר ההנחה שהאיסור קשור בגוף הדם ומהותו. אם האיסור קשור בהתנהגות בני האדם, הרי שאין משמעות לשינוי הטבעי בדם, ולכן סברו אותם ראשונים שאיסור דם מבושל נותר איסור תורה.



"נשים תחילה"

במשנת הרבי מליובאוויטש

הרב זושא וולף

א. מורה הנבוכים בדורנו

התרומה הכבירה שכ"ק האדמו"ר מליובאוויטש זי"ע העניק לדורנו ולדורות הבאים, מתפרסת על פני מגוון רחב של תחומים: הציבור הרחב מכיר את מפעל השליחות החובק תבל, ומודע לפועלו הכביר של הרבי בתחום זה. במוסדות וארגונים רבים, במיוחד בשדה החינוך, שזכו להנחיות, לעצות ולסיוע של הרבי, מדברים בהערצה על מה שהרבי עשה ופעל בנושא זה.

תלמידי החכמים ויושבי האוהל, לעומתם, נפעמים מהחידושים, הביאורים וההארות בכל חלקי התורה, במקרא, במשנה ובתלמוד, בהלכה ובאגדה, בקבלה ובחסידות, שמצויים במאות הכרכים של יצירתו.

רבבות יחידים מעריצים את הרבי בשל היחס האישי והאוהב שהעניק להם, הברכות והעצות שהביאו להם ישועה ומזור, והעלו אותם על הדרך הישרה בגשמיות או ברוחניות.

אולם מבלי להמעיט בחשיבות העצומה של כל אלה, דומה שאחת ה'מתנות' הגדולות ביותר, אם לא החשובה שבהן, שהרבי העניק לדורנו - בהיותו "מורה הנבוכים" של הציבור ושל היחיד. בעולם של חשיכה רוחנית, כאשר רבים כל כך תוהים ותועים, חשים אבדן דרך,

היוו ההשקפות התורניות חסידיות, העמדות המוצקות שהרבי נקט בכל העומד על הפרק - לעמוד אש המאיר את החשכה.

ב. האשה - במרכז החיים היהודיים

דבר זה נכון בתחומים רבים מאוד, אולם היא באה לידי ביטוי ייחודי בגישתו לסוגיית 'מעמד האשה' בדורנו. גישה שהיא ייחודית, במיוחד לאור הערפול השורר, באשר לתפיסת היהדות את הנושא.

כלומר: יש הסבורים כי לנשים מקום שהוא בעיקרו פסיבי בלבד בחיי התורה והמצוות. לעומתם יש החותרים להשגת 'שוויון' כביכול מוחלט באמצעות רפורמות הלכתיות כאלה ואחרות. הרבי מליובאוויטש הציג עמדה בהירה ובנויה לתלפיות באשר למעמדן ולתפקידן של הנשים. על פי גישתו, מקומן של הנשים בעבודת ה' ובחיים היהודיים בכלל, שווה ערך לזה של הגברים. נכון שאין זהות מוחלטת בין המצוות והחובות המוטלות על הבעל ועל האשה, אבל העובדה שלכל אחד מן המינים תכונות גוף ונפש שונות שבעקבותיהן הזכויות והחובות שונות - לא יוצרת בשום אופן פערים במעמד.

לשיטת הרבי, ההיפך הוא הנכון: לנשים תפקיד מרכזי ביותר בעבודת ה'. דבר שהוא נכון בחיים הפרטיים של משפחתה, בהם האשה מהווה את מרכז הבית היהודי והיא המעצבת את מעמדו הרוחני. דבר שהוא נכון לא פחות בחיים הכלליים של העם כולו, החל מיציאת מצרים, שהיתה "בזכות נשים צדקניות", דרך מתן תורה, שניתנה תחילה ל"בית יעקב - אלו הנשים", וכלה בגאולה האמיתית והשלימה, או אז תבוא לידי ביטוי מושלם מעלת הנשים על האנשים - "אשת חיל עטרת בעלה".

ג. בכל פרט - ייחודיות משלו

השקפתו זו של הרבי בנוגע לנשים ולתפקידן, ניתן לראות כנגזרת משיטתו הכללית. דרכו של הרבי, בכל נושא שבו עסק ושאודותיו דיבר, למצוא את המעלות הייחודיות שבו. לגלות את נקודת המבט שממנה הופך דבר זה למרכז ההוויה כולה.

כך, למשל, בנוגע לזמני השבוע והשנה: בכל שיחה ובכל התוועדות האריך הרבי להסביר את ייחודיותו של היום שבו היא נערכת, ואת המעלות הקיימות אך ורק ביום זה, עד שדומה בעיני השומע כי לא נברא העולם אלא בשביל יום זה בלבד. ועם זאת, בהתוועדות הבאה הפך הרבי דווקא את אותו יום ליום המרכזי והחשוב ביותר, ואין בכך כל סתירה, שכן בכל יום ובכל נושא ישנה אותה ייחודיות המעמידה אותו במרכז העולם מנקודת מבטה.

נדמה, שכשהמדובר היה בנוגע לנשים, ראה הרבי צורך מיוחד בהדגשת מעלותיהן והייחודיות שבתפקידן; זאת, ככל הנראה, כדי לשלול את הטעות הנפוצה והמגמתית, כאילו היהדות רואה באשה פחותת ערך לעומת האיש, כאילו תפקידה 'טכני' וטפל בלבד ואין לה שייכות מהותית לעבודת הבורא ומילוי רצונו.

במאמר להלן נעמוד בע"ה על תפקידה ומעמדה הייחודי של האישה היהודייה, כפי שהדברים באים לידי ביטוי במשנתו של הרבי בשיחותיו, מכתביו ובהופעותיו הפומביות.

ד. העצמה נשית בתקופת הרבי

לכל אורך שנות נשיאותו, העצים הרבי את מעורבותן של הנשים בכל תחומי העשייה: כבר בשנת תשי"ג, כשלש שנים לאחר עלותו על כס הנשיאות החב"דית, ייסד הרבי את ארגון נשי חב"ד בארצות הברית, ארגון ראשון מסוגו של נשים דתיות באמריקה. בהמשך ייסד הרבי ארגונים של נשי ובנות חב"ד בארץ ישראל ובמדינות נוספות,

שהביאו למעורבות של אלפי נשים בפעילות ציבורית רחבה. הרבי ייסד גם תנועה פעילה לבנות חב"ד.

הוא לא הפסיק מלדרוש דרישה בלתי פוסקת מציבור הנשים להיות מעורבות בהפצת היהדות. באופן ספציפי, כמה מעשרת "מבצעי המצוות" המפורסמים של הרבי - מצוות טהרת המשפחה, הדלקת נרות שבת וכשרות - הם תחומי עשייה שמתנהלים בעיקר ע"י נשים.

נשים רבות, מציבורים שונים, זכו להיפגש עם הרבי ב'יחידות' בחדרו, במעמד "חלוקת הדולרים" או בהזדמנויות אחרות. היו שם פעילות בארגוני נשים, נשות חינוך, נשים בעלות קריירה עסקית וניהולית ונשים בתחומים ציבוריים שונים. כולן העידו על העידוד שהרבי עודדן להרחיב את היקפי הפעילות וההשפעה.

יתירה מזו: גם בתוך חסידות חב"ד עצמה, 'העלה' הרבי את מעמדן של ציבור הנשים. אם בדורות הקודמים, הוגדרו הנשים והבנות כ"נשות החסידים", "בנות החסידים", "אחיות התמימים" וכיוצא בזה, בא הרבי והגדירן בהגדרתן העצמית - 'נשי ובנות חב"ד'. לא רק כטפלות למישהו, אלא כבעלות כל הזכויות וכל החובות החב"דיות. כל האחריות וכל התפקידים החסידיים - מוטלות על כתפיהן במידה שווה לאלו של בעליהן ושל אחיהן.

ה. קדימות רעיונית וקדימות בעשייה

יתר על כן: לא רק מעמד שווה להן, אלא אף קודם למעמד הגברים במובן מסוים. ביטוי מעניין לכך, ניתן למצוא בסיטואציה שאירעה בעת המפגש של הרבי עם התומכים בפעולות חב"ד (באדר תשמ"ט). באותו מפגש, השתתפו - בין השאר - חברי משלחת מראשי הפדרציה היהודית בארצות הברית. הרבי שוחח עימם על הצורך להוסיף בהפצת ויהדות, ואז פנה לחברת המשלחת הגב' טישמן, ואמר: "אל תשכחי על זכויות הנשים!"... והרבי המשיך: "[אני מעורר על כך] כי את כאן

בעמדת מיעוט (המשלחת כללה אותה ושלשה גברים נוספים - ז.ו.1)... אל תחששי מכך, עם ישראל כולו הוא מיעוט, וכך היינו תמיד"... הרבי ערך, אפוא, הקבלה בין מעמדן של הנשים בעם ישראל, למעמדו של עם ישראל בעולם. בדומה לעם ישראל שודאי מעלה לו על עמים אחרים, גם לנשים מעלה - בעיני הרבי - על שאר החלקים בעם.

לאמיתו של דבר, קדימה זו באה לידי ביטוי כבר במעמד מתן תורה: באותו מעמד, הורה ה' למשה ש"תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל". חכמינו ז"ל הסבירו: "כה תאמר לבית יעקב - אלו הנשים, ותגד לבני ישראל - אלו האנשים", הקדמת הנשים לגברים בנתינת התורה. עומק מעניין יש בהקדמה זו (התוועדיות תשמ"ו חלק ג עמוד 440; התוועדיות תשמ"ב חלק ג עמוד 1656): נתינת התורה היתה לכל ישראל בשווה. לא היה מי שקיבל יותר ומי שקיבל פחות. כל ישראל - ברי תורה הם. רק הסתייגות אחת יש לאמירה זו, בציווי האמור "כה תאמר" - בסדר הזה - "לבית יעקב", אלו הנשים, ורק אחר כך "ותגד לבני ישראל", אלו האנשים (ראה אגרות קודש חלק כ"ג עמוד קפ"ד). הרבי הסיק מכך לקח לדורות, בנוגע לקדימותן - ולא רק להשתוותן - של הנשים בכל תחומי החיים היהודיים.

ו. הקדמת הנשים - עניין שבטבע

זאת ועוד: הקדמת הנשים לגברים אינו רק עניין שבתפקידן של הנשים ובאחריותן, אלא הקדמה זו הנה למעשה במהותן ובטבע הייחודי לנשים. הוכחה לכך מוצא הרבי בציווי "פרו ורבו", שנאמר רק לאיש ולא לאשה. אין זאת, מסביר הרבי, משום שמצוה זו אינה מתפקיד הנשים. ההיפך הוא הנכון: הגברים הם שזקוקים לציווי מיוחד. ללא ציווי מפורש בכתוב, לא ניתן היה להסתמך על תכונותיהם שיעסקו בפריה ורבייה. האשה, לעומת זאת, אינה זקוקה לציווי, שכן היא מודעת לשליחותה עלי אדמות - להיות עקרת בית ולהעמיד דורות של יהודים, והיא רוצה בזאת מצד עצמה.

ממצוה פרטית זו "פרו ורבו", יש ללמוד למתן תורה כולו (לקוטי שיחות חלק כ"ו עמוד 267): במתן תורה נאמר לנשים "כה תאמר לבית יעקב" בלשון רכה, ואילו לגברים נאמר "ותגיד לבני ישראל" בלשון קשה - שכן לנשים די באמירה רכה שתהיינה מוכנות לקבל את התורה. נמצאת בהן קרבה טבעית לתורה ולקדושה.

1.1. קדימות מרכזית בבית היהודי

בהתאם לכך, התייחס הרבי לקדימותן של הנשים לאנשים בכל תחומי החיים. אין פרט במעגל החיים היהודי, שלא הואר על ידי הרבי והודגשה בו אותה קדימה נשית. לפנינו דוגמאות ספורות המלמדות על הכלל:

הרבי הרבה להדגיש כי המונח 'עקרת הבית' לא משדר מסר של הפחתה במעמד האישה כאחראית על ניהול הבית, לעומת האיש הנושא תפקיד בחוץ. אדרבה, הוא מלמד שהיא עיקר הבית ונושאת במידה רבה יותר של אחריות כלפי התנהלות הבית.

כך, לדוגמה, התבטא הרבי באחת משיחותיו (התועדויות תשמ"ו, ג, עמוד 440): "בידי האשה נמסרה שליחות קדושה - להיות עקרת הבית, לחנך את בני הבית הזקוקים לחינוך על פי רצונה, "חכמת נשים בנתה ביתה", ובידיה לבנות בנין עדי עד, בנים ובנות שימשיכו את שלשלת הזהב של עם ישראל... על נשי ובנות ישראל לדעת כי ניתנה להן הזכות והאחריות לפעול לא רק על עצמן אלא גם על הבית כולו. בהיות האשה "עקרת הבית", היא יוצרת את האוירה המתאימה בכל הבית, והדבר משפיע על כל באי הבית, הבעל והילדים".

בהזדמנות אחרת הוסיף הרבי והתבטא, ש"כל אשה בישראל היא היסוד האמיתי של הבית, ואף של הבתים בסביבתה, בהיותה "עקרת הבית", שבה תלויה הנהגת המשפחה כולה. על ידה נעשה הבית בית יהודי, ויתרה מזו - בית חסידי שהנהגתו... גם על פי מידת חסידות.

במילים אחרות: האמירה ל"בית יעקב", מוכרחת היא כדי להגיע ל"ותגד לבני ישראל" (וראה לקוטי שיחות חלק ג עמוד 767).

2.1. קודמות כמחנכות וכמחוננות

כך בניהול הכללי של הבית והמשפחה, וכך גם בחינוך הילדים: עיקר החינוך וההשפעה על הילדים - בידיה של האם. הן בשל העובדה הקרבה הפיזית של האם אל ילדיה הרכים, והן בשל גישתן הלבבית יותר של הנשים - גישה שמשמעות חשובה לה בחינוך (ממכתב ימי הספירה תשל"ז).

שוב, יש בהקדמה זו כדי ללמד עקרון: עבודת החינוך בכלל, צריכה להיעשות מתוך קירוב, "ימין מקרבת", כדרכן של הנשים. רק אחר כך אפשר לשלב את הצד השני של חינוך, "שמאל דוחה" (ראה התוועדויות תשמ"ו חלק ג עמוד 617). כדי לשחרר את המחונך מתכונות שליליות, יש לטפל בתכונות אלו רק ביד שמאל הכהה והחלשה, וגם זאת - רק אחר שהוקדמה ה"ימין המקרבת".

בגישת "ימין מקרבת" מודגשת מעלתן המיוחדת של נשים ובנות, כפי שאנו רואים במוחש, שנשים ובנות ניחנו בתכונה של קירוב ורוך הדרושה לעניין החינוך - הן חינוך עצמן והן חינוך אחרים, ובבוא העת - בחינוך הילדים.

והבדל זה שבין טבע הנשים לאנשים, אומר הרבי, הוא מהטעמים לכך שהנשים היו הראשונות לשמוע על חשיבות התורה וכיצד לקבלה - "כה תאמר לבית יעקב, ותגד לבני ישראל".

ז. קודמות גם בתפקידים לא "נשיים"

אם עד עתה הבאנו מדברי הרבי באשר לקדימותן של הנשים באתם תפקידים המזוהים כ'נשיים', הרי שכאמור לעיל - הרבי רואה את הקדמת הנשים לגברים לאורך ולרוחב כל מעגלי החיים, גם בדברים

הנראים שאינם מתפקידיהן הטבעיים של הנשים. הנה מספר דוגמאות לכך:

לימוד תורה: כשבא הקב"ה לתת את התורה לישראל, ציווה לפנות תחילה אל הנשים ואחר כך אל האנשים. כלומר, שבזכות הנשים זכו גם הגברים לקבל את התורה ומצוותיה. בכך מדגישה התורה שהאשה היהודייה, תופסת מקום חשוב ביותר בהבטחת חיי תורה יום יומיים. יש בכך כדי להבליט את האחריות - ובעצם, את היכולות - של נשים בקשר לתפקיד זה (אגרות קודש חלק כ"ה עמוד צ"א).

אבל לא רק במובן הלאומי - כללי, כי אם גם בהקשר האישי, נדרש לימוד התורה הנשי להיות לימוד משמעותי, כזה המתפרש על כל חלקי התורה. סיבת הדבר (התוועדויות תש"נ חלק ג עמוד 174): העובדה שנשים מצויות בכל עולמות הלמידה הלא תורניים, מן ההכרח הוא לתת 'משקל נגד' של לימודים תורניים, רבים ככל האפשר. בלשונו של הרבי: "לא זו בלבד שמותר להן ללמוד תורה שבעל פה, אלא הן אף צריכות ללומדה".

לימוד תורת החסידות: באופן מיוחד נכונים הדברים לגבי לימוד תורת החסידות. הן מבחינה היסטורית - שם אנו מוצאים נשים התופסות מקום בראשית ימיה של תנועת החסידות בכלל ותנועת חב"ד בפרט (ראה אגרות קודש חלק י"ט עמוד שי"א) - והן מבחינה רעיונית, ניתן להסיק על החשיבות לכך שנשים תיטולנה חלק משמעותי בעולם זה. כך התבטא הרבי באחת משיחותיו (התוועדויות תשמ"ו חלק א עמוד 578): "המצוות המרכזיות... הם שש המצוות שחיובן תמידי... ואלו הן: (א) להאמין בה'. (ב) שלא להאמין בזולתו. (ג) לייחדו. (ד) לאהבה אותו. (ה) ליראה אותו. (ו) שלא לתור אחר מחשבת הלב וראיית העיניים. בקיום מצוות אלו אין הבדל בין אנשים לנשים.

"הדרך לקיום מצוות אלו... היא כדברי הרמב"ם: "והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו? בשעה שיתבונן האדם במעשיו... ויראה מהן חכמתו

שאין לה ערך". ההתבוננות הנדרשת כדי לקיים כהלכתן הלכות אלו, מושגת על ידי לימוד החסידות, המבארת ועוסקת בהרחבה בנושאים אלו".

מכאן החובה והזכות לנשי ישראל ללמוד את תורת החסידות, להשיג את ההבנה הנדרשת לקיום מצוות אלו.

הפצת המעיינות חוצה: החובה והזכות לעסוק בהפצת מעיינות החסידות, מוטלת על הנשים כפי שהיא מוטלת על האנשים. לא זו בלבד שגם הנשים חייבות בכך, אלא שחיובן הוא כמו של האנשים ממש, ללא כל הבדל. ואדרבה: במתן תורה - שאז היתה ההתגלות האלוקית המשמעותית בעולם - קדמו הנשים לאנשים.

באגרת ששיגר לרגל כנס שנתי של נשי ובנות חב"ד, כתב הרבי (אגרות קודש חלק כ"ג עמוד ר"ח): "חיים אנו בתקופה שללא עזרתה הפעילה של האשה בהפצת והחדרת התורה והמצוות בחיי היום יום, אין עמנו יכול להתקדם אל המנוחה ואל הנחלה שהבטיח לנו הקב"ה. בכל שטחי החיים היהודיים, ובמיוחד בשטח החינוך על טהרת הקודש, חייבות נשי ובנות ישראל למלא את המשימה שהטילה עליהן ההשגחה העליונה".

גם בהקשר זה, בדומה לאמור לעיל, קדימת הנשים בתחום קשורה לטבען, בו יש לרגש החם תהודה חזקה יותר מאשר לשכל הקר, הוי אומר: לנשים במידה רבה יותר של רגש ועדינות מאשר הגברים, כך שחיבורן לעולם החסידות - חזק יותר מאשר חיבורם של הגברים לאותם תחומים (התועדויות תשד"מ חלק ג עמוד 1772).

ח. קדימות במעגל השנה

הנה מספר דוגמאות המייצגות את הקדימות של הנשים בכל מעגל השנה:

שבת קודש: לא זו בלבד שההכנות לשבת נעשות בעיקר על ידי עקרת הבית, אלא שגם ביום השבת עצמו יש לנשי ובנות ישראל תפקיד

ושליחות מיוחדת. תפקיד הדלקת נרות שבת¹ לפני כניסת השבת ניתן להן - כך שהתחלת השבת היא על-ידן (התוועדיות תשמ"ה חלק ד עמוד 2089).

ראש חודש: קשר מיוחד לנשים לראש חודש. נשים נהגו שלא לעשות מלאכות מסוימות בראש חודש. סיבת הדבר: לפי שהנשים לא רצו לתת את נזמיהן לבעליהן במעשה העגל, שורש כל החטאים. נתן להן הקב"ה שכרן, שתהיינה משמרות ראש חודש יותר מהאנשים, העוסקים במלאכתם כבכל שאר ימות החול (התוועדיות תש"ן חלק ב' עמוד 316).

ראש השנה: בראש השנה ממליכים ישראל את הקב"ה למלך עליהם ("תמליכוני עליכם"). הכתרה זו נפעלת על ידי כנסת ישראל, האשה. הוי אומר: בראש השנה באה לידי ביטוי עבודת המקבל (על פי קבלה: ספירת המלכות, המשולה לאשה), בהקשרים ארציים - מעלת האשה על האיש (היכל מנחם חלק א עמוד ס"ו).

חנוכה: נאמר בגמרא: "נשים חייבות בנר חנוכה, שאף הן היו באותו הנס". הנשים השתתפו בעצמן במלחמה, ומסרו נפשן גם כשלא היו מחויבות. נוסף לכך, הן אלה שעוררו את הגברים למסור נפשם, ולצאת במלחמה גלויה נגד היוונים. היות שראשית ההתעוררות למסירות הנפש באה מהנשים, הן זכו שגם סיום המאבק - נס ההצלה מהיוונים, בא על ידן (תורת מנחם תשי"ב, א עמוד 232 ובמקורות המצוינים שם).

פורים: עיקר נס הפורים מיוחס, כידוע, לאסתר המלכה (ולכן המגילה נקראת "מגילת אסתר" ולא "מגילת מרדכי", או "מגילת אסתר ומרדכי"). מרדכי ואסתר, כך מבואר בספרים (ראה התוועדיות תשד"מ חלק ב עמוד 1203 ואילך, ובמצוין שם), מבטאים את התורה (=מרדכי) וישראל (=אסתר). ישראל נעלים מהתורה, אלא שהתורה מסייעת להם לגלות את מעלתם זו. כך גם כאן: מרדכי, "היושב בשער המלך", הוא שסייע לאסתר לגלות את מעלתה העצמית.

1. על שלום הבית שנוצר על ידי הדלקת הנרות - ראה לקמן.

כך אצל אסתר, וכך - בעיני הרבי - אצל כלל הנשים, שמעלתן העצמית גדולה יותר משל "מרדכי". אין זה רק אמירה היסטורית או עקרונית, כי אם בעלת משמעות לחיים העכשויים (התוועדות שם, עמוד 1206). ראה גם התוועדות תשמ"ב חלק ב עמוד 1066; אגרות קודש חלק ב עמוד קצ"ט): "יש ללמוד הוראה מכל פרטי סיפור המגילה... ובמיוחד משם המגילה "מגילת אסתר", המדגיש את מעלת נשי ישראל.

חג הפסח: "בשכר נשים צדקניות שהיו באותו הדור נגאלו אבותינו ממצרים". גאולת כל ישראל, כולל גדולי האומה ונשיאיה, באה תודות לזכויות של נשי ישראל. הן, שהעמידו בתים ומשפחות במצרים, הן שהעמידו את "צבאות השם", היו לכח הגואל (התוועדות תשמ"ה חלק ג עמוד 1891; שם חלק ד עמוד 2095).

חג השבועות: שתי נקודות יסודיות במתן תורה קשורות במיוחד עם האשה היהודייה: ראשית, בהוראה הנזכרת לעיל להקדים את הנשים לגברים בעת נתינת התורה. שנית, התורה ניתנה רק לאחר ההבטחה ש"בנינו ערבים בעדנו". הבטחה, שמימושה מוטלת במידה רבה על כתפיה של האם (אגרות קודש חלק כ"ב עמוד תנ"ח; שיחות קודש תשל"ו חלק ב עמוד 207).

חודש אלול: מזל החודש, בתולה, רומז לכנסת ישראל, "בתולת ישראל". אף שסמל זה מדבר בעם ישראל כולו, אנשים ונשים, הרי עוצמת החודש מודגשים יותר אצל הנשים, "בתולה" שבכנסת ישראל עצמה. מכך לומד הרבי עד כמה מסוגל הזמן של חודש אלול לנשי ישראל, מכיוון שמזלו בתולה, מזלן של נשי ובנות ישראל².

ט. הנשים והתורה עושות שלום בעולם

אולם, לא נכון יהיה לסכם את מעלת הנשים בתחומים האמורים - חינוך וגידול ילדים, לימוד תורה ובמעגל השנה וכדו'. אנו מוצאים בדברי

2. במיוחד לאור העובדה שבחודש זה בא לידי ביטוי עבודת רגש ה' ("לך אמר ליבי בקשו פני את פניך ה' אבקש"), המשמעותית יותר - כאמור לעיל - אצל נשים. ראה התוועדות תשמ"ז חלק ד עמוד 367. מכתב ערב שבת מברכים חודש אלול תשל"ב.

הרבי היבט עמוק ורחב הרבה יותר בתפקיד הנשים - תפקיד של יצירת שלום והרמוניה בעולם כולו, כדלקמן: היות שהאשה היא "עקרת הבית", עיקרו של הבית, הרי שהפיכת הבית למקדש לבורא - בעיקר בידיה של האשה³. במילים פשוטות יותר: בעבודה 'פשוטה' זו, של גידול משפחה וניהול הבית, היא יוצרת שלום והרמוניה בין בני הבית, ובהמשך - בין החול והקודש. גם דברי ה'רשות' והחולין נעשים חדורים בקדושה.

מבית שכזה יוצאת אורה לכל הסביבה כולה, והשלום שבתוך הבית משפיע על הכל, אף על לא יהודים. בכך מביאה האשה את העולם למטרתו - "לעשות שלום בעולם", (גם) במובן של "שלום בין פמליא של מעלה לפמליא של מטה", בין העליון והתחתון, ובכך העולם נעשה דירה לבורא יתברך (ראה התוועדויות תשמ"ז חלק ג עמוד 344 שלכן קדמו הנשים לאנשים במתן תורה).

י. "שוויון זכויות" אמיתי

מרכזיות וקדימות זו שהרבי רואה בתפקידיהם המיוחדים של הנשים והבנות בישראל, עומדת בבסיס גישתו לסוגיית "מעמד האשה": בדור האחרון אנו עדים להתפתחותן של תנועות לשיפור מעמדם של הנשים ולמתן שוויון זכויות לאשה. אלא שבעולם היהודי, הדגיש הרבי, מעולם לא היתה האשה נחותה, ועל כן אין שום צורך 'לשחרר' אותה ולהעניק לה שוויון זכויות כלשהו. אדרבה, מבחינות רבות מחשיבה היהדות את האשה הרבה יותר מהגבר⁴.

הבעייתיות שיש באותה תפיסה של שוויון זכויות, טמונה בהנחת הבסיס שלה. בעיני משהו מודל התנהגות מסוים (=הגברי) הוא המודל

3. אפשר לראות זאת גם בכך שהנשים הקדימו את הגברים בהקמת המשכן ("ויבאו האנשים על הנשים וגו'").

4. ומיעוט המצוות המוטל עליה, היא דווקא משום מעלתה. לאמר: מעצם טבעה, היא עדינה ורוחנית יותר ואין לה צורך במנין מצוות גבוה כדי לשמור על מעמדה הרוחני. דווקא הגבר, שעלול יותר להתפתות ליצריו ולהידרדר, קיבל יותר מצוות שישמרו וירסנו את טבעו.

האידיאלי שאליו יש לשאוף, וכל מודל התנהגות אחר נחשב נחות ופחות חשוב. אין כל הכרח לקבל הנחה זו: האם בגלל שגברים רבים מפתחים קריירה מחוץ לבית, לכן צריכות גם הנשים לנהוג כך?

דוברי התנועות 'לשחרור האשה', אמר הרבי, אינם חשים כלל, כי כאשר הם שואפים להעביר את האשה אל מקומו של הגבר, הם עצמם גורמים לאשה להרגיש עצמה נחותה. וכי מה יכול להיות משפיל יותר ממצב שבו אומרים לאדם לבל יהיה הוא עצמו, אלא עליו לחקות מישהו אחר.

בעיניים יהודיות מסורתיות, אין שוויון בין הגבר לאשה. אין ביניהם שוויון בתכונות הגופניות, ולא באלה הנפשיות. הם שונים זה מזה, ולכן התפקידים המוטלים עליהם - שונים המה. האשה קיבלה את התפקיד החשוב ביותר - לבנות את הרקמה הפנימית של העם היהודי. היא מעצבת את אופיים של ילדיה וחינוכם, היא קובעת את אופיו של הבית, היא יוצרת, למעשה, את מהות החיים עצמם. האם זהו תפקיד פחות חשוב מלעבוד ולהביא פרנסה?! זהו התפקיד הגדול שהבורא העניק לאשה, ועל כן צייד אותה ברגישויות מיוחדות שאין לגבר, כדי שתוכל למלא את תפקידה זה.

אין פירוש הדבר שהאשה אינה יכולה לצאת לעבוד, כשם שאין פירוש הדבר שהגבר אינו יכול לחנך ילדים. מדובר כאן בשימת הדגש: עיקר תפקיד האשה, גם אם היא עובדת מחוץ לבית, הוא בבניית הבית; בעוד שתפקידו העיקרי של הגבר הוא בעיקר מחוץ לבית. לפי זה, אין האשה חיקוי של גבר, אלא שניהם 'חצי', שיוצרים ביחד שלמות. כך נאמר בתורה: "זכר ונקבה בראם . . ויקרא שמם אדם" - ביחד הם אדם שלם.

הרבי הדגיש שנשים רבות גילו את האושר האמיתי רק כשהגיעו אל גישתה המיוחדת של היהדות לנושא. בעוד שבעבר חשו לא אחת רגשות תסכול וחוסר סיפוק, הרי כאשר הקימו בית ומשפחה והתמסרו

לתפקידן העיקרי, חשו שהן מאושרות וממצות את עצמן, לאין ערוך מבעבר. הן פשוט הגיעו אל עצמן ואל עצמיותן.

יא. שילוב 'פנימה' ו'חוצה'

כל כמה שהרבי דיבר והבהיר את התפקיד המיותר של הנשים בפעילות לקירוב לבבות ולהשפעה על ציבורים רחבים, הוא דרש שהפעולות תיעשנה מתוך הקפדה מוחלטת על כללי הצניעות המחמירים.

הרבי דרש מציבור הנשים לשלב בין מימד ה'פנימה', הקפדה על כללי הצניעות, ומימד ה'חוצה', ניצול כוחותיהן ויכולותיהן לקרב את הזולת לאור התורה והיהדות.

הרבי הוסיף ואמר (לקוטי שיחות חלק ל"ה עמוד 150), ששילוב ייחודי זה של 'חוצה' ו'פנימה' הנו מטבע הנשים עצמן: הכינוי "עקרת הבית", מלמד שתפקיד האשה ממוקד בבניית הבית, פנימה. אלא שאותן נשים

שניחנונו ביכולתן להשפיע - עליהן לנצל תכונה זו, לקרב את הלבבות לעבודת ה', עבודה "בחוץ". שילוב זה של "פנימה" ו"חוצה" קיים למעשה, במהותו, אצל כל אשה מטבעה:

כאשר אנו באים לשדל את הזולת להתקרב לתורת ה' ועבודתו, אפשר ללכת בגישה של ויכוחים, התנצחויות ומלחמה עם הזולת. דרך זו אינה יעילה, שכן היא יוצרת התנגדות אצל הזולת. דרך זו טבעית יותר לגברים, שכן "איש דרכו לכבוש". אבל כאשר באים לזולת ומשוחחים עמו בקירוב וברכות, - יש לכך הצלחה רבה יותר, וגם הפעולה הינה פנימית יותר ויש לה קיום. דרך זו היא דרך הנשים שלהן יש רכות בעצם טבען. מכיוון שהקדוש ברוך הוא ברא את הנשים בתכונה זו, מובן שעליהן לנצלה במילואה, לא רק בהנהגת הבית, אלא גם בהשפעה בחוץ - לקרב את בנות ישראל לאביהן שבשמים.

יא. הסבר למעלת הנשים: ממתן תורה לבית הפרטי

יא. 1. רעיון ה"דירה בתחתונים"

סיכומם של דברים, אשר בהשקפת הרבי נשי ישראל קודמות בכל תחומי החיים היהודים, בבית היהודי, בחינוך, בלימוד תורה, בהפצת המעיינות, ולכל אורך מעגל השנה היהודי. אולם הדברים טעונים הסבר: וכי בגלל שהנשים קדמו לגברים במתן תורה, זה מצדיק ומחייב את הקדמתן בכל ההווייה היהודית?

ההסבר לכך נעוץ בעקרון חשוב המופיע במחשבה החב"דית, רעיון ה"דירה בתחתונים", ולפיו התפקיד המרכזי בעולם הוא להפוך את העולם הגשמי והחומרי למשכן לבורא. הנה הדברים בספר היסוד של חסידות חב"ד (ספר התניא פרק ל"ו): "והנה מודעת זאת... שתכלית בריאת עולם הזה הוא שנתאווה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים... וזהו ענין השתלשלות העולמות וירידתם ממדרגה למדרגה... עד שנברא עולם הזה הגשמי והחומרי ממשי, והוא התחתון במדרגה שאין תחתון למטה ממנו... התכלית הוא עולם הזה התחתון, שכן עלה ברצונו יתברך להיות נחת רוח לפניו יתברך, כד אתכפיא סטרא אחרא ואתהפך חשוכא לנהורא, שיאיר אור ה' אין סוף ברוך הוא במקום החושך והסטרא אחרא של כל עולם הזה כולו".

רעיון זה של הפיכת העולם הזה הגשמי, המסתיר על האור האלוקי שבו, והפיכתו למקום בו השכינה שורה ומתגלית על ידי לימוד התורה וקיום המצוות - עומד בבסיס הגותם וכתביהם של כל אדמו"רי חב"ד לדורותיהם, החל ממייסד החסידות מהאדמו"ר הזקן וכל האדמו"רים שלאחריו, העוסקים במשמעות רעיון זה בהרחבה רבה. לשם כך - לשם בניית הדירה - בחר הבורא בעם ישראל, ונתן להם את השליחות להסיר את ההעלם וההסתר שבעולם, ולגלות את האמת שבו, "אמת ה' לעולם". לגלות שהעולם נברא עלידי הקב"ה, ושכוונת הבריאה היא שהעולם יהיה 'דירה' ו'גן' לבורא.

יא. 2. מהדירה הפרטית לעולם הרחב

בדור האחרון, הוסיף הרבי מליובאוויטש מספר נדבכים ברעיון זה. כאשר עלה הרבי על כס נשיאות חב"ד, ביו"ד שבט תשי"א, נשא הרבי את מאמר החסידות הראשון שלו. שם הקביל בין שבעת הצדיקים מאברהם אבינו ועד משה רבינו ובין שבעת דורות של נשיאי חב"ד. בדומה למשה, השביעי מבין הצדיקים, שהוריד את השכינה למטה בארץ, בעת מתן תורה, כך גם "זזה תובעים מאתנו, דור השביעי לכ"ק אדמו"ר הזקן, וכל השביעין חביבין... העבודה דדור השביעי הוא להמשיך השכינה למטה ממשי" (ספר המאמרים באתי לגני חלק א עמוד ט). מאמר זה נחשב כהגדרת היעד - על ידי הרבי - לדור: להביא לידי פועל ומימוש את ה"דירה בתחתונים". להוריד את השכינה למטה בהבאת הגאולה השלימה לעולם.

אולם, למרות שהרבי הטיל משימה זו על כתפי הדור כולו, משיחותיו עולה שגם במשימה היסטורית זו קודמות הנשים לגברים. הנה דבריו בענין (התוועדויות תשמ"ג חלק ד עמ' 2013): "העבודה של עשיית העולם דירה לבווריתברך - תחילתה בביתו הפרטי של כל יהודי... דבר זה נעשה על ידי עבודתן של נשי ישראל, שכל אחת מהן היא "עקרת בית" ועיקרו של בית... וכן על ידי עבודתן של בנות ישראל, שכל אחת מהן מתכוננת להיות בבוא הזמן "עקרת הבית" בביתה הפרטי".

הפיכת הבית הפרטי של כל משפחה למקום מוכן לשבתו של הבורא נעשית אמנם במשותף עלידי עבודתם של האיש והאשה יחדיו, אלא שהאשה היא שמביאה זאת לידי פועל, אף ברמה הפרטנית. הוי אומר: המשימה שראשיתה במתן תורה על ידי הרועה השביעי משה רבינו, בהורדת השכינה לארץ, משימה שבציווי אליה קדמו כאמור הנשים לגברים, נשלמת בדורנו זה, וגם במשימת הדור הזה, קודמות הנשים לגברים. ניתן, איפוא, לומר, שזהו ההסבר בהקדמת הנשים לגברים בכל תחומי ההווייה היהודית: קדימת הנשים במשימה המרכזית של העם

בגילוי והשראת השכינה למטה בארץ, מביאה עמה את קדימותן בכל תחומי החיים היהודיים.

יב. דירה נאה עם ריח משובח

בשיחה שנשא הרבי לרגל יום ההילולא של רעייתו הרבנית ע"ה, העצים הרבי את הרעיון האמור (התועדויות תשנ"ב חלק ב עמוד 250): משימת הדור לעשות לבורא דירה בתחתונים, יכולה להתבצע גם ב"דירה בסיסית" כביכול. אדם יכול לחיות בדירה פשוטה בת ארבע קירות עם ריהוט מינימלי. אך אי אפשר להשוות את רחבות הדעת של האדם כאשר הוא גר בדירה פשוטה, לרחבות דעתו כאשר האדם מתגורר בדירה נאה ומפוארת.

גם ברוחניות, ניתן לעשות 'דירה' לבורא, דירה בסיסית, ללא הידור ויופי, בבחינת 'לצאת ידי חובה'. נשי ישראל, לא זו בלבד שהן יוצרות את הדירה לבורא, אלא הן גם יוצרות לו דירה נאה ומפוארת. רעיון זה משתקף במצוות המיוחדות לנשים, כשרות, טהרת המשפחה ונרות שבת, המרכיבות את המילה "החן"; ובנוסף לכך מצוות אלו מתייחדות בכך שהן מביאות בפועל ליופי בבית. בעולם נאה הנוצר ממצוותיהן המיוחדות של הנשים, הרי זה כביכול מרחיב את דעתו של הדר בדירה⁵, שנמשך ומתגלה בעולם אור חדש מעצמות הבורא יתברך.

יג. ממתן תורה לתורה החדשה

קדימותן של הנשים במעמד היסודי והמכונן של מתן תורה, ועבודתן למימוש תכלית הבריאה בעשיית העולם דירה לבורא, מביאה עמה את קדימותן של הנשים גם בגאולה העתידה (התועדויות תשמ"ט חלק

5. ועוד אמר הרבי: גם דירה נאה ומפוארת אפשר לנאות יותר, על ידי שמפיצים בה ריחות משובחים של בשמים, מה שמוסיף חיות ונוי בדירה. משמעות הדבר ברוחניות שהעבודה בעשיית העולם כ'דירה' לבורא נעשית הן בכוחותיו הפנימיים של האדם והן בכוחות המקיפים שלו, כוחות שמבטאים תענוג ויופי.

ב עמוד 300): "מהטעמים להקדמת הנשים לאנשים במתן תורה - "כה תאמר לבית יעקב" אלו הנשים, "ותגד לבני ישראל" אלו האנשים - הוא לפי שבשכר נשים צדקניות שהיו באותו הדור נגאלו ישראל ממצרים, והיות והגאולה ממצרים מטרתה היתה קבלת התורה, ככתוב (שמות ג, י"ב) "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלוקים על ההר הזה", לכן הנשים, שבזכותן יצאו ישראל ממצרים, קדמו במתן תורה.

"כך יש לומר בנוגע לתורה החדשה שהבורא יגלה לעתיד לבוא. מכיון ש"אין הדורות נגאלים בשכר נשים צדקניות שיש בדור", תהיה לנשים קדימה גם ב"תורה חדשה" שילמד משיח צדקנו בגאולה האמיתית והשלימה".



סוגיית הידיעה והבחירה

גישות שונות

הרב משה חפר

גישת הרמב"ם - אין יכולת להבין את ידיעת ה' כפי שאין יכולת להבין אותו עצמו:

א. שנינו במסכת אבות, פרק ג' משנה ט"ו: "הכל צפוי, והרשות נתונה".

אמרתו המפורסמת של רבי עקיבא, טומנת בחובה סתירה פנימית מובנית, אתה התמודדו גדולי ישראל במשך דורות רבים. שכן, אחת מן השתיים. אם הקב"ה צופה ויודע מראש את מעשי האדם, הרי שהאדם מוכרח במעשיו ואינו חופשי לבחור בהם. ואם האדם אכן חופשי בבחירתו, הרי שבחירתו לא נצפתה מראש.

וכך מנסח זאת הרמב"ם ב"משנה תורה"¹: "שמא תאמר והלוא הקדוש ברוך הוא יודע כל מה שיהיה קודם שיהיה: ידע שזה צדיק או רשע, או לא ידע? אם ידע שהוא יהיה צדיק, אי אפשר שלא יהיה צדיק. ואם תאמר שידע שיהיה צדיק ואפשר שיהיה רשע, הרי לא ידע הדבר על בוריו".

ובפירושו למשנה² כתב: "איש זה, כלום ידע האלוהים בו שיהיה צדיק או רשע, אם לא ידע? אם תאמר ידע, התחייב שיהיה אנוס באותו מצב שידעו האלוהים מראש, או שתהיה ידיעתו ידיעה בלתי אמיתית. ואם תאמר שהוא לא ידע זאת מראש, התחייבו דברי הבאי גדולים ונהרסו חומות".

1. פרק ה' מהלכות תשובה הלכה ה'

2. בהקדמתו למסכת אבות (שמונה פרקים לרמב"ם) פרק שמיני

הרמב"ם אמנם אינו מיישב את הסתירה בין שני העקרונות הללו של ידיעת הבורא מראש מול חופש הבחירה של האדם, אך הוא מסביר³ מדוע לא ניתן להבין את דרך פעולתו של מנגנון הידיעה האלוקית, כמו גם את שאר יכולותיו של הבורא. "כבר בארנו בפרק שני מהלכות יסודי התורה, שהקב"ה אינו יודע בדיעה שהיא חוץ ממנו, כבני אדם שהם ודעתם שנים, אלא הוא יתעלה שמו ודעתו אחד, ואין דעתו של אדם יכולה להשיג דבר זה על בוריו. וכשם שאין כח באדם להשיג ולמצוא אמיתת הבורא שנאמר: "כי לא יראני האדם וחי", אין כח באדם להשיג ולמצוא דעתו של בורא. הוא שהנביא אמר: "כי לא מחשבותי מחשבותיכם, ולא דרכיכם דרכי". וכיון שכן הוא, אין בנו כח לידע היאך ידע הקדוש ברוך הוא כל הברואים והמעשים, אבל נדע בלא ספק שמעשה האדם ביד האדם, ואין הקב"ה מושכו ולא גוזר עליו לעשות כך"⁴.

הרמב"ם מוסיף ומפרט⁵ כי בתהליך הידיעה האנושית משתתפים שלושה רכיבים: האדם היודע, הדעת (הכלי שבאמצעותו האדם יודע) והמידע, וכך גם באשר לשאר היכולות האנושיות. בעוד שמנגנון הפעולה של האלוקים האחד והיחיד, אינו יכול להיות מורכב ממספר רכיבים. משום שהרכבתם פירושה שְׁנִיּוֹת וריבוי, והיא ניצבת בסתירה לעיקרון האחדות האלוקית המוחלטת.

לפיכך, דעתו, חייו, חכמתו גבורתו וכל השאר, כל אלה הם חלק בלתי נפרד ממנו עצמו, והנסיון הנואל להבין את מנגנון פעולותיו, משול לנסיון חסר הסיכוי להבין אותו עצמו.

ובלשונו של הרמב"ם: "הקב"ה מכיר אמתו ויודע אותה כמו שהיא. ואינו יודע בדעה שהיא חוץ ממנו, כמו שאנו יודעין. שאין אנו ודעתנו אחד. אבל הבורא יתברך, הוא ודעתו וחייו אחד מכל צד ומכל פינה ובכל דרך ייחוד... נמצאת אתה אומר הוא היודע והוא הידוע והוא הדעה עצמה".

3. בהלכות תשובה שם.

4. הסכים אתו ר' יוסף אלבו בספר העיקרים במאמר ד' פרק ג'.

5. פרק ב' מהלכות יסודי התורה הלכה ב'.

ובפירושו למשנה⁶: שהמחשבה בהשגת ידיעתו היא בערות גמורה. רק יודעים אנו שהוא יודע, כשם שאנו יודעים שהוא נמצא. ואם ישאלונו: איך היא ידיעתו, נאמר, שאין אנו משיגים זאת, כשם שאין אנו משיגים מציאותו על בוריה.

וכבר נדרש לגנאי מי ששואף לדעת ידיעתו יתברך, ונאמר לו: ⁷החלק אלוה תמצא, אם עד תכלית שדי תמצא".

בכיוון זה בוחר גם רבנו בחיי אבן פקודה⁸ ליישוב הסתירה. "הנכון שנעשה מעשה מי שיאמין כי המעשים מונחים לאדם ייגמל וייענש עליהם, ונשתדל בכל אשר יועילנו אצל הבורא בשני העולמים, ונבטח באלוהים בטחון מי שהתברר אצלו, כי ממשלת כל המעשים והתנועות והתועלת והנוק בגזרת ה' ורשותו ובמאמרו. וכי לאל ית' הטענה הנצחת על האדם, ואין טענה לאדם אל האלוהים יתברך. והדעת הזאת קרובה אל דרך ההצלה מכל אשר קדם זכרו. כי מן האמת והנכונה שנודה בסכלות בדבר הזה מחכמת הבורא יתברך, מפני חלישות דעתנו וממיעוט הכרתנו. ובסכלותנו בו פנים מאופני הטובה, ולזה נעלם ממנו. ואילו הייתה לנו בעומדנו על הסוד הזה תקנה, היה הבורא מגלה אותה לנו".

גישת הסוברים כי ידיעת העתיד האלוקית שווה לידיעת העבר ההווה:

ב. בשונה מגישתו של הרמב"ם המעבירה את ההתמודדות עם הסתירה האמורה אל מגרש הפעולה האלוקי שבו אין להבנה האנושית מקום, ישנם כמה מן הראשונים הנותנים לכך תשובה די מפתיעה בפשטותה.

6. שם

7. איוב פרק י"א פסוק ז'

8. חובת הלבבות, שער ג', פרק ח'.

לדבריהם, הידיעה אינה מכתובה את המציאות. להיפך. היא נובעת ממנה. אלא שאדם מן השורה יודע את מציאות העבר וההווה בלבד, בעוד שמגיד עתידות יכול לצפות מראש גם במציאות העתידית. אולם עקרון הפעולה של הידיעה, אינו משתנה בשלושת הזמנים - עבר, הווה ועתיד. בשלושתם, הידיעה מסובבת ונוצרת מן המציאות ואינה זו שיוצרת אותה.

לפיכך, כשם שאין ויכוח על כך שידיעת העבר אינה משפיעה על הזולת בתהליך קבלת החלטותיו, כך גם מעל לכל ספק שהיכולת האלוקית לצפות בנתוני העתיד מראש, אינה משפיעה על חופש בחירתו של האדם. שכן היא נובעת מהם ואינה יוצרת אותם.

כך סבור הרקנאטי, שכתב⁹: "נראה לי להשיב, כי ידיעת השי"ת באדם, אף כי היא קודמת בזמן, איננה סבה למעשה האדם. רק רצון האדם במעשיו. אף כי היא מאוחרת בזמן, ההוא סבה לידיעת הקדוש ברוך הוא יתברך הקודמת. כי לפי רצון האדם כך קודמת בו ידיעתו של הקדוש ברוך הוא. ואם כן רצונו הוא המחייבנו, לא קדימת ידיעתו של הקדוש ב"ה".

דברים דומים כתב גם הראב"ד בהשגותיו על הרמב"ם במשנה תורה¹⁰: "אם היו צדקת האדם ורשעתו תלויים בגזירת הבורא ית', היינו אומרים שידיעתו היא גזירתו, והיתה לנו השאלה קשה מאד. ועכשיו שהבורא הסיר זו הממשלה מידו ומסרה ביד האדם עצמו, אין ידיעתו גזירה. כלומר, יש לאדם בחירה, במילא אין זה גזירה. אבל היא כידיעת האצטגנינים שיודעים מכח אחר מה יהיו דרכיו של זה. והדבר ידוע שכל מקרה האדם קטן וגדול מסרו הבורא בכח המזלות, אלא שנתן בו השכל להיותו מחזקו לצאת מתחת המזל. והוא הכח הנתון באדם להיותו טוב או רע. והבורא יודע כח המזל ורגעיו אם יש כח בשכל להוציאו לזה מידו אם לא וזו הידיעה אינה גזירה".

9. בפירושו לתורה, פרשת וילך. ושם הביא כן גם בשם רבי אלעזר הגדול מוורמייזא (ד' תתק"כ - ה' אלפים) בביאורו לספר יצירה.

כלומר: מעשי האדם הם נגזרת בלעדית של בחירתו, ולא של גזירה אלוקית מראש. שכן, כשם שהאסטרולוגים יכולים לחזות את העתיד מראש, כאשר ברור שהמידע שבידיהם נובע מן המציאות ואינו יוצר אותה, כך יודע הקב"ה מראש מה יהיו תוצאות המפגש בין כוחות הטבע לבין יכולת הבחירה החופשית של האדם. לכן, ידיעה זו איננה גזירה, והיא אינה שוללת מראש את חלון ההזדמנויות של האדם.

בדרך זו הלכו גם הרס"ג¹¹, רבי יהודה הלוי¹², ואף גדולי ישראל מאוחרים יותר כמו הריב"ש¹³ ורבנו חסדאי קרשקש¹⁴, כאשר כל

11. אמונות ודעות, שער ד' פרק ד'. הרס"ג מוכיח זאת מכך, שאילו ידיעת ה' היתה יוצרת את העובדות ומהווה סיבה להן, הנבראים היו קדמונים ללא ראשית, משום שידיעת ה' היא ללא ראשית. בלשונו: "אילו ידיעת השם את הדבר היא סיבת היות הדבר, כי אז היו הדברים קדומים שאין להם ראשית, כיון שאין ראשית לידיעתו אותם".

12. כוזרי, מאמר חמישי, אות כ'. ושם כתב: "כי אין הידיעה במה שיהיה היא הסיבה בהיותו, כאשר הידיעה במה שהיה איננה סיבה להיותו". ריה"ל מוכיח זאת מכך שאם לא כן, תוצאות המעשים הידועות מראש היו מייתרות את שלב הביצוע. כך שבעצם ניתן היה לדלג עליו ולהתייחס אל התוצאות כבר בשלב הידיעה כאל מי שכבר אירעו. ואז, הצדיקים היו ראויים לשכר בטרם שיעבדו את ה', הרשעים היו ראויים לעונש בטרם שיחטאו לו, האדם היה שבע גם מבלי לאכול, וכן הלאה. בלשונו: "אילו היתה הידיעה סיבה להווייה, היה בדין שיהיו אלה עתידים בגן עדן לידיעת האלוקים - אלו שהם צדיקים - מבלי שיעבדו, ואחרים בגיהנום, לדעתו - שהם עתידים לחטוא - מבלי שיחטאו, והיה בדין שישבע האדם מאין אכילה, לידיעת אלוקים שהוא ישבע בעת פלוני, ובטלו הסיבות האמצעיות".

13. בתשובותיו, סימן קי"ח. הוכחת הריב"ש היא מכך שאם לא כן, ידיעת ה' מראש את בחירתו החופשית של האדם ותוצאותיה, הופכת לפרדוקס בלתי פתור. שכן - כפי שהקשה הרמב"ם - אם זו בחירה בלתי תלויה של האדם, תוצאותיה אינן יכולות מוכתבות מראש על ידי הידיעה האלוקית. ואם הן מוכתבות מראש על ידיה, הרי שאין זו בחירה, ולא יתכן שה' יודע מראש את בחירת האדם. בלשונו: "כשידע השם שהוא יעשה פועל פלוני, ידע שיעשה זה בבחירתו, ושהיה אפשר לו לעשות הפכו. ואם כן, אין ידיעה זו מכרחת. שהרי הידיעה היא שיעשה הפועל ההוא בבחירה. ואם היתה מכרחת, הנה יהיה בידיעה ההיא קיבוץ האמת והשקר יחדיו, מה שהוא נמנע".

14. "אור ה'". מאמר ב', כלל ה' פרק ג'. בלשונו: "שיהיה הדבר אפשרי בבחינת עצמו וסיבותיו, ומחוייב בסיבת ידיעתו. כמו שהאפשרי כשהונח נמצא וידוע, הוא אפשרי בבחינת עצמו והוא מחוייב בחינת מציאותו אז, והיותו ידוע". כלומר: כאשר עוסקים בנייתו עובדות, יש להתייחס לשלושה גורמים. עצם העובדות, הסיבות שמביאות להויתן והידיעה על קיומן. בחינה של הגורמים הללו נכסיון לאבחן מי מהם אפשרי

אחד מהם מביא הוכחה משלו לעיקרון המנחה, שידיעת ה' נובעת מן העובדות ואינה יוצרת אותן.

ומי הכרחי, מובילה לתשובה ברורה. עצם המעשה והסיבות שהביאו להווייתו, הם ללא ספק אפשריים בלבד ואינם הכרחיים. אילו הם היו הכרחיים, מעשה זה היה קדמון, ולא היה נוצר רק בנקודת זמן מסויימת. אולם המידע על קיומו של המעשה הוא כמובן הכרחי, משום שמדובר בעובדה קיימת שלא ניתן להתכחש לה. כך באשר לעובדות העבר. אך באשר לעובדות העתיד, כאן לכאורה שלושת הגורמים שווים. לא רק האובייקט עצמו והסיבות להווייתו אפשר שיתרחשו ואפשר שלא, אלא גם הידיעה מראש היא בגדר השערה או ניחוש בלבד ואינה מחוייבת והכרחית. אלא שההבדל בין עובדות העבר לעובדות העתיד נכון רק באשר לידיעה האנושית. ואילו באשר לידיעה האלוקית מראש, שמימושה אינו בגדר האפשר, והיא מחוייבת ומחייבת, כאן לכאורה, לא זו בלבד שגורם הידיעה הוא הכרחי (כמו ידיעת עובדות העבר), אלא גם שני הגורמים האחרים, האובייקט והסיבות, הכרחיים (שהרי לא יתכן שהמציאות תהיה שונה מכפי שה' ידע אותה מראש). רח"ק מנסח את שאלתו כך: "ואם שידיעתו יתברך בדברים היא קודם היותם, ולזה יראו שמה שהוא מחוייב קודם היותו, איננו אפשרי".

על כך הוא משיב: "הנה איננו אפשרי בבחינת ידיעתו, אבל הוא אפשרי בבחינת עצמו. ולהיות ידיעתו בלתי נופלת בזמן, הנה ידיעתו בעתיד כידיעתו בדברים הנמצאים, אשר לא תחייב הכרח וחיוב בעצם הדברים".

כלומר: כשם שידיעת עובדות העבר אינה מכריחה את היווצרותן, כך גם הידיעה האלוקית על עובדות העתיד אינה מכריחה אותן מראש. לפיכך, למרות שהידיעה לשלעצמה היא הכרחית ולא בגדר אפשרית, אך אין בה כדי להשפיע על העובדות, והווייתן אינה הכרחית. זאת, משום שהידיעה נוצרת מן העובדות ואינה יוצרת אותן. למעשה, מציג רבי חסדאי קרשקש שתי אפשרויות לפתרון הסתירה בין הידיעת האלוקית והבחירה חופשית:

א. "אל כבר יהיו הדברים אפשריים בבחינת עצמם ומחוייבים בבחינת סבותם". כלומר: רק העובדות הן אפשריות, אך הסיבות לעשייתן שהן התנהגויות הנובעות מתכונות גרמי השמים ואופיים, הן מחוייבות. עם זאת, האדם מתוגמל על בחירתו הסובייקטיבית משום שהוא אינו מודע לסיבות המחייבות, והוא בוחר בכך ברצונו החפשי. "שהחיוב הזה הוא ראוי, כשהיה באופן שלא ירגיש בו הפועל אונס והכרח. והוא סוד הבחירה והרצון".

ב. גם הסיבות לבחירה הן אפשריות ואינן מחוייבות, וכך גם הידיעה מראש (כמו ידיעת העבר) - משום שהיא נובעת מן העובדות, כמבואר בפנים. אפשרות זו מציג רבי חסדאי קרשקש במידה ו"אם אי אפשר מבלתי שנאמר שטבע הרצון כן חייב, שירצה ושללא ירצה בזולת מניע מחוץ". משום שאם רצון האדם אינו מנותק מן הסיבות המחייבות, לא תתכן בחירה חופשית ללא ההנחה שהסיבות הן אפשריות ולא מחוייבות.

כנגד האפשרות הראשונה יוצאים ר"י אלבו (ספר העיקרים, מאמר רביעי פ"א) והאברבנאל (לבראשית י"ח, כ'; נחלת אבות דף קע"ט). לדעתם, בחירה סובייקטיבית שמבוססת על אי הכרת הסיבות המחייבות, איננה נחשבת לבחירה.

וכך מנסח זאת רבי שמואל די אוזידא¹⁵ תלמידו של האר"י וחבירו של הרמ"ק¹⁶, שכתב בשם רבי משה אלמושנינו¹⁷: "לפי שידיעת השם יתברך היא כצופה ומביט העשייה שעושה האדם. והרי אין ראית האדם למעשה זולתו מכרחת העשייה ההיא. כך צפיית השם יתברך מעשה האדם אינו מכרחתו. ואין שייך לומר שידוע מה שעתידי יעשה האדם, ואם כן מוכרח שיעשה. כי לפניו יתברך אין קדימה ואיחור. שאינו בחוק הזמן... שידיעתו היא תמיד בהווה, ואין עתיד לפניו יתברך, אבל הכל הווה. וכמו שבערכינו ידיעת ההווה אינה מכרחת, כן ידיעתו תמידי בהווה ואינה מכרחת"¹⁸.

גישת הסוברים כי ה' אינו יודע את מעשי בני האדם מראש

ג. קיימת גישה שלישית¹⁹ ליישוב הסתירה בין ידיעתו מראש של ה' לבין בחירתו החופשית של האדם, הטוענת כי ה' אכן אינו יודע את מעשי בני האדם מראש, ולכן בני האדם חופשיים בבחירתם.

15. (ש"ו - ש"ד)

16. מדרש שמואל למסכת אבות פרק ג' משנה ט"ו. מובא בפירוש התוספות יום טוב שם.

17. (רע"ה - ש"מ).

18. רבי מאיר שמחה הכהן כותב על כך בספרו "אור שמח" (להלכות תשובה שם): "אך מה נעשה כי זרות גדולה ומתנגד לדרכי התורה ולכמה מאמרי חז"ל". אלא שהוא אינו מפרט ומנמק את התמיהות והזרות.

19. הרב דסלר בספרו "מכתב מאליהו" חלק ג' עמוד רס"ב, מציע גישה נוספת. על פיה, מכיון שהבריאה מסתירה את מציאות הבורא ואחדותו כלפינו בלבד, נמצא כי לגבי הבורא וידיעתו מסגרת הבריאה כולה שבה מתבצעת הבחירה אינה אלא דמיון, ואפשרות הבחירה אינה אלא אשליה. לפיכך, אין כל התנגשות אובייקטיבית בין ידיעתו האמיתית לבין אשליית קיומם של הבחור והבחירה. אלא שגישה זאת היא כנראה בהשראת שיטת הגר"א שגרס כי הצמצום הוא כפשוטו (שער היחוד והאמונה פרק ז'), או כשיטת הגר"ח מוואלאז'ין ("נפש החיים" פרק ג'), כי הצמצום אמנם אינו כפשוטו, אך הוא גם במאור ולא רק באור (אגרות קודש, כרך א', אגרת י"א). אולם חסידות חב"ד שוללת גישה זו (ספר המאמרים תרכ"ט עמוד קמ"ח - קמ"ט, ספר המאמרים תרס"ו עמוד תל"ב ועוד), משום שלפי זה, נמצא שהתורה והמצוות, השכר והעונש, הבחירה החופשית - כל אלה הם חלק מאשליה תפיסתית, חלילה. כראיה לכך מובאת המשנה במסכת סנהדרין, פרק ז' משנה י"א: "שנים לוקטין קישואין. אחד לוקט חייב, ואחד לוקט פטור. העושה מעשה חייב, האוחז את

הקושי בגישה זו מובן מאליו, משום שהיא מייחסת כביכול להשם אי יכולת, כשאלת הרמב"ם: "ואם תאמר שידע שיהיה צדיק ואפשר שיהיה רשע, הרי לא ידע הדבר על בוריו".

אלא שהדוגלים בגישה זו מסבירים, כי אי ידיעה זו מקורו בשלימות, בעוד שדווקא ידיעת מעשי האדם מראש משקפת חסר והעדר שלימות. הדברים מבוססים על העיקרון שקובע הרמב"ם²⁰ "ולא נייחס לאל יתעלה חוסר אונים מכיוון שאין הוא יכול להפוך את עצמותו לגוף או לברוא את מי שהוא כמותו". כלומר: אלוקים אינו יכול להפוך את עצמו לחסר. אך אי יכולת זו אינה מלמדת על חסרון כלשהו. להיפך. היא נובעת משלימותו. שכן, דווקא משום שהוא מושלם, לכן לא יתכנו בו חסרונות.

רבי אליעזר אשכנזי בן רבי אליהו הרופא²¹, למשל, כותב זאת בפירושו. הוא טוען שה' אינו יודע את מעשי האדם מראש²², משום שמעשי

העיניים פטור". מכאן שקיימת הבחנה ברורה בין מעשה של ממש המחייב עונש, לבין אחיזת עיניים בלבד.

20. מורה נבוכים א, עה, בתרגום מיכאל שוורץ.

21. (רע"ג - שמ"ו). תלמיד מהר"י טאיטאצאק, בספרו מעשי ה', חלק ב' פרק כ"א.

22. ה"אור שמח" המובא לעיל בהערה 18 שולל זאת, משום שאם ה' יודע לאחר מעשה האדם את מה שלא ידע קודם לכן, נמצא שמתווספת לו ידיעה שלא היתה לו, בסתירה לכתוב "אני ה' לא שנית" (מלאכי ג', ו'). אך ראה מה שכתב על כך המהר"ל בהקדמתו לספרו גבורות ה' (לקמן בהרחבה בהערה 36), בלשונו: "וכאשר נאמר שאין הידיעה עצמותו, שוב לא יקשה לך כי תהי' ידיעתו משתנה ויהיה עצמותו משתנה. כי אין עצמותו הידיעה, רק הוא יתברך מתואר שידוע כל". וראה גם מה שכתב התוספות יום טוב בשמו, בפירוש לפרק החמישי של מסכת אבות משנה ו', בלשונו: "רבינו בדרך חיים הפליא עצה הגדיל תושי' להסיר זו השאלה, אמר, כי הידיעה והיכולת הכל מפעולותיו. כמ"ש וידע אלקים, הוא לשון פעולה. וכמו ששאר פעולות אין מחייבין בו שינוי ולא ריבוי, כך גם אלו".

רבי מאיר שמחה הכהן מביא שם אמנם את דברי המהר"ל, אך הוא מתקשה בהבנתם ("במחילת כבודו נראה הקושי הגדול בדבריו, אשר לדעתי אסור לאומרם"). וראה בדרך מצוותיך לרבי מנחם מנדל שניאורסון בעל ה"צמח צדק", שורש מצוות התפילה אות כ"ט ואילך, שהאריך בביאור דברי המהר"ל הללו. עיין שם. וראה מה שכתב המהר"ל בספרו "דרך חיים" למסכת אבות פרק ה' (עמוד רל"ג. לונדון תשכ"א) בצורה חריפה ביותר כנגד דבריו אלה של בעל "מעשי ה'". עיין שם.

האדם הם זוטות חסרות ערך, וה' אינו משפיל את עצמו לעסוק בהם מראש שלא לצורך, אלא רק לאחר שנעשו, לצורך תגמול.

אסמכתא לכך הוא מוצא בדברי הרמב"ם²³ השולל את הגישה כאילו ה' עסוק בהשגחה על כל מין ממניי הבריאה, למעט מין האדם.

לפיכך, בנקודה זו אין הבדל בין האדם הגדול ביותר לבין הזבוב. כשם שה' אינו משגיח על בעלי החיים לכשלעצמם אלא אך ורק בהקשר למין האדם, כך הוא אינו מתוודע למעשי האדם מראש משום שהם חסרי כל ערך לכשלעצמם ואין כל תכלית בכך, אלא רק לאחר שנעשו.

את דבריו הוא מסיים בכך ש"אין לך לומר שהוא לא יפנה לדעת מעשה העכביש או הזבוב, אבל אם ירצה לדעת אוחז היכולת בידו. שאחר שביארנו שזה חסרון בחיקו יתברך, אין זה מכלל היכולת, שתאמר שהוא יכול לעשות עצמו שלא יהיה מסולק מן החסרונות. כי החסרון בו הוא מן הנמנעות. וכמו שלא תוכל לומר שהקב"ה יכול לעשות עצמו גוף או שיעשה אחר כמוהו, שזה מכת הנמנעות, כמו כן לא תוכל לומר שאם ירצה לדעת מעשה הזבוב שיכול לעשות כן, אחרי שביארנו שידיעה זו חסרון וירידה בחיקו יתברך".

על בסיס עיקרון זה, מרחיק השל"ה²⁴ ושולל את שאלת הרמב"ם מלכתחילה על הסף. לדעתו, בניגוד להנחת הרמב"ם בשאלתו "ואם תאמר שידע שיהיה צדיק ואפשר שיהיה רשע, הרי לא ידע הדבר על בוריו", ההיפך הוא הנכון.

משום שאילו ה' יודע מראש את מה שיבחר האדם, נמצא שידיעתו אינה עצמית ועצמאית, אלא היא נגררת אחר יוזמת האדם ומעשיו.

23. מורה נבוכים חלק ג' פרק י"ז. בלשונו: "אני אאמין שההשגחה האלוקית אמנם היא בזה העולם התחתון - רצוני לומר מתחת גלגל הירח - באישי מין האדם לבד. וזה המין לבדו הוא אשר כל עניני אישיו ומה שישגים מטוב או רע נמשך אחר הדין, כמו שאמר "כי כל דרכיו משפט". אבל שאר בעלי החיים וכל שכן הצמחים וזולתם, דעתי בהם דעת אריסטו, לא אאמין כלל שזה העלה נפל בהשגחה בו, ולא שזה העכביש טרף זה הזבוב בגזרה מאת האלוה ורצונו האישי עתה".

24. תולדות האדם, בית הבחירה.

לפיכך, דווקא משום שהוא מושלם ונטול חסרונות, הוא אינו יודע את הדברים מראש, אלא רק בידיעת עצמו, לאחר שעשיית האדם יוצרת רושם ומשמעות למעלה.

וכך הוא כותב: "עתה יש להתבונן ולחקור מה שהניח הרמב"ם בהשאלה, שהוא חסרון אם נאמר שחס ושלום לא ידע על בוריו. שלפי מה שכתבנו שידיעתו הוא בידיעת עצמו ולא הידיעה מצד זולתו, איפכא מסתברא. דאיך נוכל לומר שידוע מה שיבחור האדם, מאחר שאין הבחירה הזו בידי שמים, רק נתונה לאדם והוא המושל בה? וידיעתו ברוך הוא אינה אלא מצד עצמותו. אלא, על כרחך לא תקיף ידיעתו רק אחרי שיצתה הבחירה לפועל ועשתה רושם למעלה בו יתברך. אז יודע כח הידיעה בידיעת עצמו. ואם כן, השאלה אינה שאלה".

בגישה דומה נוקט הרלב"ג²⁵ הטוען, כי ההשגחה הכללית על האדם הופקדה מאת ה' בידי גרמי השמים, והם הקובעים מראש את התכונות

25. הרלב"ג על התורה לספר בראשית, פ' וירא, התועלת הששה עשר (מהדורת ב' ברנר וא' פרידמן, מעלה אדומים תשנ"ב, עמ' 273 - 272). וכך נוקט גם האבן עזרא בפירושו לבראשית, פרק י"ח פס' כ"א (להבנת האברבנאל המובא לעיל בהערה 14). בלשונו: "הוא ללמדנו מידיעת השם יתעלה הדברים דבר נפלא נעלם מכל הקודמים אשר הגיעו אלינו דבריהם. והוא, שמה שידע השם יתעלה מהפעולות אשר בזה העולם השפל הוא דבר זולת מה שיעשוהו האנשים, וזה שהוא ידע מעשה האנשים הראויים לפי מה שהוכן להם מיום הבראם מפאת הגרמים השמימיים אשר שם השם יתעלה אותם משגיחים השגחה כללית באישי המין האנושי, והנה הבחירה האנושית מושלת על זה הסידור המסודר בפעולותיהם מפאת הגרמים השמימיים, ולזה יתכן שיהיה מה שיעשוהו האנשים זולת מה שידע ה' מסדור פעולותיהם. וזה כי הוא ידע פעולותיהם מהצד אשר הם בו מסודרות ומוגבלות, ואולם הצד אשר הם בו אפשריות לא תתכן בהם הידיעה, שאם הנחנו שתתכן בהם הידיעה לא יתקיים שתהייה אפשריות".

וכן כתב במלחמות ה', מאמר שלישי, פרק רביעי (מהדורת ברלין תרפ"ג). בלשונו: כבר התבאר במה שקדם שאלו העניינים האפשריים הם מוגבלים ומסודרים מצד ואפשריים מצד אחר. ובהיות הענין כן, הוא מבואר כי הצד אשר ידעם בו, הוא הצד אשר הם מסודרים ומוגבלים, כמו הענין בשכל הפועל וכו'. כי מזה הצד אפשר שתפול בהם הידיעה. והצד אשר לא ידעם, הוא הצד הם בו בלתי מסודרים. והוא הצד אשר הם בו אפשריים. כי מזה הצד אי אפשר שתפול ידיעה בהם. ואולם ידע מזה הענין שהם אפשריים שלא יגיעו, מצד הבחירה אשר שם אותם באדם השם

האנושיות ומעשי האדם. לפיכך, ה' יודע מראש את מגוון מכלול האפשרויות הניצבות בפני האדם. אך האדם בבחירתו החופשית מממש בסופו של דבר רק אחת מתוך שלל האפשרויות, ואת זאת ה' אינו יודע מראש. אולם אי ידיעת בחירת האדם מראש אינה חסרון, משום שהמידע המושלם הוא דווקא המידע המקיף והכוללני המצוי אצל ה', בעוד שהמידע הזולתי הינו חסר ומוטעה.

הרלב"ג אף ממחיש זאת בהבדל שבין המידע המצוי בידי המתכנן הראשי לבין קבלני משנה שונים. שכן, למרות שלכאורה שניהם מכירים במידה שווה את צורתם של חומרי הבניה וקורות, הרי שקבלני המשנה מכירים אותם רק נקודתית, בעוד שהמתכנן הראשי שרואה מראש את התמונה הכללית, רואה גם כיצד הם משתלבים במבנה כולו.²⁶

גם בדבריו של בעל "אור החיים"²⁷ אפשר למצוא נקודה דומה. הוא מתבסס על דברי הרמב"ם שה' וידיעתו אחד הם, ולכן טיב ידיעתו

יתברך להשלים מה שחסר מן השמירה מפאת הגרמים השמימיים וכו', ולא ידע איזה משני חלקי האפשר הוא יגיע בצד שהם אפשריים. שאם היה הענין כן, לא היה בכאן אפשרי כלל. ואין העדר ידיעתו יתברך איזה משני חלקי האפשר יגיע במה שהוא אפשר, חסרון לחיקו, כי הידיעה השלמה בדבר היא, כשיודע הדבר לפי מה שהוא עליו. וכאשר הושג על זולת מה שהוא עליו, הנה זה טעות לא ידיעה. ובהיות הענין כן, הנה הוא יודע באופן היותר שלם שאפשר אלו הדברים כלם. וזה כי הוא ידעם מצד שהם מסודרים בדרך בירור והגבלה. וידע עם זה מה שהם בו מן האפשרות מצד הבחירה, לפי מה שהם עליו מהאפשרות".

26. בלשונו: "הנה יחויב שתמצאנה לו ידיעות שאר השכלים, לפי שהידיעות ההן הולכות מהלך ההיולי מידיעת השם יתברך, כמו שראוי למי שידע צורת הבית שידע צורת הלבנים והקורות אשר ידעו אותן בעלי אלו המלאכות המשרתות למלאכת בנין הבית, אלא שבעל המלאכה הראשית ידע אותן באופן יותר שלם, והוא הצד אשר הם בו חלק מהבית וכו'. ובהיות הענין כן, הוא מבואר שאלו הידיעות אשר לשכל הפועל באלו הדברים וכו' הם אצל השם יתברך באופן יותר שלם. וזה גם כן ממנה שיראה ממנו שהשם יתברך יודע אלו הדברים הפרטיים".

27. בראשית ו', ה - ח. בלשונו: "כתב הרמב"ם פרק ה' מהלכות תשובה... והראב"ד... ודברי הרמב"ם עיקר. כי אין אופן ידיעת ה' מושגת אצלנו, ומי ידמה לה' לקחת ידיעה מהנדמה אליו. ואשכילך, כי ה' יכול לשלול הידיעה המושגת בידיעתו לבל ידענה, כשירצה האדון, מה שאין כח באנוש לעשות זאת שתגיע אליו הידיעה ולא ידענה.

והדרך שבה היא פועלת אינם יכולים להיות מושגים על ידי האדם העושה את ההפרדה בין השניים ורואה סתירה בין הידיעה מראש לבחירה חופשית.

אלא שכדי למנוע לזות שפתיים מן הרשעים, העלולים לטעון שידיעת ה' מראש הכריחה אותם למעשיהם ולכן הם פטורים מעונש, ה' שולל מעצמו את ידיעת מעשיהם מראש (אולם באופן אובייקטיבי ידיעת ה' מראש אינה שוללת את בחירת האדם, ולכן, אין מקום לטענה מדוע ה' אינו מביט בהם מראש כצדיקים ובכך הם אכן יהיו צדיקים).

והוא שרמזו רמב"ם באומרו, ואין דעתו של אדם יכולה להשיג וכו'. כי איך אפשר שתגיע עדיו הידיעה מעצמה ותהיה מושללת מעצמה. והוא שאמר הכתוב (במדבר כג), לא הביט און ביעקב ולא ראה עמל. הנך רואה כשירצה ה' שלא לדעת יושלל הידיעה, הגם שהידיעה ישנה מעצמה, כי אינו בבחינת האדם שהידיעה הוא חוץ ממנו, לומר ימנע ולא ידענה. כי ה' הוא ודעתו אחד ואינו צריך לתת לב לדעת, שבזה נאמר דכשלא יתן לב לא ידע. לא כן. ואף על פי כן כביכול ישנו בבחינה זו דכתיב לא הביט וגו'. ומעתה נוכל לומר, כי ה' בעת ברוא האדם שלל מהידיעה פשעי אדם לב' סיבות. א', לטעם הפשטי כי טוב ה' ולא יביט אל התיעוב. וטעם זה לבד לא יספיק, כיון שהוא צורך בידיעה לדעת מה יעשה והנמשך. אלא שיש עוד טעם ב', והוא, שנתחכם לעשות ה' כן לבל תחול טענת הרשעים שיאמרו ידיעתו מכרחת, כיון שה' ידע כי פלוני זה יעבור על מה שעבר הדבר מעצמו יתחייב להיות הגם שה' לא גזר להיות כן, ומעתה אין עונש לרשעים כי לא מרשעים יצא רשע ובמה יפחד רשע ויחדל מעושה. לזה מנע ה' ידיעה זו של מעשה הרשעים. אבל מעשה הצדיקים לא שללו מהידיעה ובו שמח ולסיבה זו היתה הבריה, והוא שאמר הכתוב (לעיל א לא) וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד. ואם תאמר אם לא הביט און של רשעים היאך קבע עונש לעושי רשעה, וכי צריך לקבוע עונש לפלוני המרשיע אין צריך לקבוע עונש אלא לעושה עון ופשע. ובערך הצדיקים אין מקום לטענת ידיעתו מכרחת כי טענה זו היא התשלום והנה ה' חפץ לשלם ואין טוען נגד עצמו. מה שאין כן בעונש הרשעים שיבואו בטענה לבל יקבלו עונש, לזה שמר ה' את הדבר. ואין לטעון ולומר אלו הביט ה' בהם שיהיו צדיקים היו עושי צדק, שטענה זו אינה טענה לפוטרים מפרט הבחירה שנתן בידם ובחרו ברע ומאסו בטוב ברצונם. ואחרי הודיע אלהים אותנו את זה אין תמיהה באומרו וינחם ה' וגו', כי נחמתי, כי הוא עצמו שלל ידיעה זו ממנו".

הסברו של הרבי מליובאוויטש למחלוקת הרמב"ם והראב"ד:

ד. מעיון בגישתו הפשטנית של הראב"ד והדעות הנוספות התומכות בה, עולה מאליה השאלה: מדוע בחר הרמב"ם שלא להתמודד בדרך פשוטה זו עם הסתירה שבין ידיעת ה' מראש לבחירת האדם? מדוע הוא מעדיף להשתמש בביטויים מפליגים כמו "תשובת שאלה זו ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים, וכמה עיקרים גדולים והררים רמים תלויים בה", "אין בנו כח לידע היאך ידע הקב"ה כל הברואים והמעשים", ולהותיר את שאלתו ללא מענה מתקבל על הדעת בדרך חיובית ופשטנית - כפי שהכוזרי²⁸ מנסח אותה במשפט קצר: "כי אין הידיעה במה שיהיה היא הסיבה בהיותו, כאשר הידיעה במה שהיה איננה סיבה להיותו"?

הרבי מליובאוויטש מסביר זאת בדרך הבאה²⁹:

גם לאחר הנחת היסוד של הראב"ד ודומיו, שלגבי ה' אין הבדל בין ידיעת העתיד לידיעת העבר, עדיין מדובר בידיעה שכזו שאיננה חורגת ממסגרת חוקי הבריאה, שעל פיהם העובדות קודמות לידיעה, והיא זו שנוצרת מהן ולא זו שיוצרת אותן. ידיעה מסוג זה, היא ידיעה שלאחר הצמצום (תהליך הדרגתי של עמעום שבו ה' פועל בלבושי ומושגי הנבראים כדי להוות אותם ולאפשר את קיומם).

לאידך, הרמב"ם מדבר על ידיעת ה' במישור אחר לחלוטין. הידיעה שלפני הצמצום. שם, ידיעת ה' היא חלק אינטגרלי ממנו עצמו ומנגנון הפעולה שלה שונה לגמרי מזה של הנבראים. לפיכך, כשם שאין: א. דבר חוץ ממנו ב. שקדם לו - באותו מידה, דעתו המאוחדת עמו לחלוטין, איננה משנית למעשי נבראים שקדמו לה.

יש לציין כי הסבר זה (לכורח של הרמב"ם) כוחו יפה גם מול גישתם של אלו הסבורים כי ה' אינו יודע את מעשי האדם מראש, משום

28. הובא בהערה 11.

29. לקוטי שיחות חלק כ"ז, עמודים 252 - 251.

שידיעתם מראש נחשבת לגביו לחסרון, ובשל היותו מושלם בתכלית הוא מנוע מחסרון זה.

שכן, גם לגישה זו הרואה בה' כליל השלימות, הרי שמדובר ברובד שבו פועל ה' במושגי הנבראים, ובמסגרתו קיימת הבחנה בין מעלות לחסרונות ובין שלימות להיעדרה. אולם הרמב"ם דן כאמור בידיעת ה' שלפני הצמצום, שם ה' הוא בבחינת "נמנע הנמנעות"³⁰. לא קיימים גדרים, וממילא אין סתירות ביניהם והכל אפשרי³¹. לפיכך, ה' יכול לדעת מראש את מעשי האדם מבלי שהמושג חסרון/ יתרון - או כל

30. תשובות הרשב"א סימן ת"ח. ראה ספר החקירה מאת רבי מנחם מנדל שניאורסון בעל ה"צמח צדק", לד, ב. ספר המאמרים תרמ"ט מאת רבי שלום דובער שניאורסון מליובאוויטש, עמוד רע"ד.

וראה גם ב"ישמח משה" על התורה, בראשית כ"ח, י"ב - י"ג, שכתב: "להוציא מהאומרים שיש לנמנע טבע קיים. רק חלילה לייחס נמנע מאתו יתברך... כאשר הוכחתי מדברי רז"ל, מקום ארון אינו מן המידה... ואל יהיה רחוק בעיניך, כי הוא כמו שכתב הרמב"ם בספר המדע בענין הידיעה והבחירה, כי הוא גם כן שני הפכים בנושא אחד".

וראה בליקוטי שיחות שם, שבאר לאור עיקרון זה גם את דברי הרמב"ם פרק א' מהלכות יסודי התורה הלכה ד', שכתב "הוא שהנביא אומר... והוא שהתורה אומרת...", למרות שמדובר בכלל הגיוני שניתן להוכחה שכלית. שכן, מכיון שה' אינו מוגדר בגדרים שאותם הוא יצר, לא ניתן להסיק כלפיו שום מסקנה הגיונית ללא אסמכתא מדברי התורה או הנביא.

ואם כי הרמב"ם כתב במורה נבוכים חלק ג' פרק ט"ו: "לנמנע טבע קיים קיום עומד, אינו מפעולת פועל, אי אפשר השתנותו כלל, ומפני זה לא יתואר השם ביכולת עליו" - הרי שכוונתו שם היא לרובד שבו מצמצם ה' את עצמו ופועל במסגרת גדרי הנבראים (ראה לקוטי שיחות שם, הערה 15).

31. ידועה הראיה לכך מדברי חז"ל במסכת מגילה, דף י' עמוד ב': "מקום ארון אינו מן המדה". כלומר: רוחבו של קודש הקודשים היה 20 אמה. כאשר מדדו את המרחק מדפנות הארון עד לכתלים, נמצאו 10 אמות לכל צד, למרות שארכו של הארון - שעמד לרוחב הבית - היה 2.5 אמות, ולכן היו אמורות להימדד 8.75 אמות לכל צד בלבד.

משמעות הדברים היא, כי בשונה מנס המשדד את מערכות הטבע, במקרה זה נוצר חיבור בלתי אפשרי בין מקום לאי מקום. מידות הארון לא התבטלו (אדרבה). אילו הן היו בטלות, הוא לא היה מוגדר כארון, אך יחד עם זאת הן לא תפסו מקום פיזי.

מושג אחר - רלוונטי כלל לגביו. כמו כן, הוא יכול לדעת את מעשי האדם מראש וביחד עם זאת לאפשר לו בחירה חופשית³².

אלא שהאדם שהינו חלק ממסגרת הבריאה הנתונה להגדרות וכללים, אינו מסוגל להתנתק מבסיס הווייתו - על מגבלותיו - ולהבין זאת. לכן נותר הרמב"ם בכך ש"אין בנו כח לידע היאך ידע הקב"ה כל הברואים והמעשים".

ההסבר נכון לדברי הרמב"ם בהלכות תשובה בלבד:

ה. בסוגריים, חובה לסייג את הדברים ולהבהיר, כי הסבר זה נכון ספציפית לדברי הרמב"ם בפרק החמישי מהלכות תשובה בלבד³³ אך לא למה שכתב הרמב"ם בפרק השני מהלכות יסודי התורה³⁴, הלכה י': "נמצאת אתה אומר הוא היודע והוא הידוע והוא הדעה עצמה".

שכן, המהר"ל בהקדמתו³⁵ לספרו "גבורות ישראל" יוצא בצורה חריפה כנגד הרמב"ם המכנה את ה' "הדעה עצמה". לדבריו, לא ניתן

32. יתכן שגם הראב"ד הרגיש בכך, ולכן הוא כתב בסוף תירוצו: "וכל זה איננו שווה". מן הראוי לציין כי על פי המובא בפנים, גם מה שהקשה הראב"ד על הרמב"ם "לא נהג זה המחבר מנהג החכמים. שאין אדם מתחיל בדבר ולא ידע להשלימו. והוא החל בשאלות, קושיות, והניח הדבר בקושיא וכו'" - אין לו מקום. שכן, על פי הרמב"ם, הבעיה איננה רק בהיקף וממדי ההבנה האנושית, ואילו היה ניתן להגדילה, היה האדם יכול להבין את מנגנון הפעולה של ידיעת ה'. כך שהרמב"ם אינו נותר בקושייתו, אלא שולל את בסיסה וקובע הלכתית כי ידיעת ה' ושאר תאריז בעצם אינם ברי השגה, כשם שה' עצמו שאתו הם מאוחדים אינו בר השגה.

33. הובאו לעיל בתחילת המאמר. ואכן בלקוטי שיחות שם בהערה 14 שם מציין הרבי מליובאוויטש: "מה שאין כן הרמב"ם (בהלכות תשובה שם) מדבר בענין הידיעה שלפני הצמצום".

34. למרות שבהלכות תשובה שם מפנה הרמב"ם לדבריו בהלכות יסודי התורה.

35. השניה. בלשונו: "כי השכל הוא מיוחד בדבר, כמו שאתה אומר כי ענין השכל הוא ידיעת הדבר כמו שהוא, ואין אל השם ית' גדר כלל שיוגדר. ואם אתה אומר שעצמותו שכל, הרי בזה אתה נותן לו גדר. לכך אין לומר שהוא ית' מתייחד בדבר לומר עליו שהוא דבר זה מיוחד כו'. ולפיכך סכלו האומרים שעצמותו שכל... לכן קראו רז"ל הקדוש ברוך הוא, ולא נק' השכל ברוך הוא. כי אמיתת עצמותו לא נודע, רק שהוא נבדל מכל גשם וגוף ומכל הנמצאים. ועל זה נאמר קדוש ברוך הוא. שענין

להגדיר את ה' כשכל ואף לא בשום הגדרה כלשהי, משום שהוא פשוט בתכלית. מסיבה זו הוא מכונה בשם הקדוש - קדוש במובן של נבדל - ברוך הוא, ולא השכל ברוך הוא.

מסביר על כך רבי שניאור זלמן מליאדי בספרו ה"תניא"³⁶, כי למעשה שתי הדעות צודקות, זו של הרמב"ם וזו של המהר"ל. תלוי במה המדובר. הרמב"ם מדבר על ה' כפי שהוא מצמצם את עצמו בספירות החכמה, הבינה והדעת בעולם האצילות. שם, כאשר האין סוף האלוקי מתלבש בכלי האצילות, ניתן לכנותו יודע, מדע ודעה. אך למעלה מעולם האצילות, שם האין סוף טרם מתלבש בספירות כל שהן, צדקו דברי המהר"ל כי אין ליחס לה' כל תואר והגדרה כל שהם³⁷.

לאור זאת, ברור שלא ניתן ליחס את כוונת דברי הרמב"ם בפרק השני מהלכות יסודי התורה, לידיעה האלוקית שלפני הצמצום, משום שכאמור, הרמב"ם שם עוסק בידיעה שלאחר הצמצום, כפי שה' מצמצם את עצמו בעשר הספירות שבעולם האצילות ומטה.

קדוש נאמר על מי שהוא נבדל. כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות וכו'".

36. לקוטי אמרים פרקים ב' (בהגהה), מ"ח, שער היחוד והאמונה פרק ט' בהגהה. וכך גם בלקוטי תורה (ויקרא ד, ב-ג).

37. בספר "דרך מצוותיך" שורש מצות התפילה אות ל' ואילך (וכך גם במצות האמנת אלוקות פרק ג' ובמצות דין עבד עברי בסופה, בהגהה), מאריך המחבר (רבי מנחם מנדל שניאורסון מליובאוויטש בעל ה"צמח צדק") בביאור הענין. תמצית הדברים היא: על האין סוף עצמו נאמר בהקדמה לתיקוני זוהר "לא מכל אינון מידות איהו כלל". הוא עצמו אין בו מכל המידות (הספירות) הללו כלל. אולם כאשר הוא מתלבש בספירות שבעולם האצילות הוא מתאחד אתן.

לצורך המחשה הוא מביא שם (במצוות האמנת אלוקות) בשם הרמ"ק בספר הפרד"ס, משל ממים שנמזגו לכלי זכוכית צבעוניים. מנקודת מבט חיצונית לכלים, המים נראים מגוונים בגוונים שונים. אך מנקודת מבט פנימית, המים נותרו שקופים וחסרי צבע כשהיו, והגוונים השונים אינם אלא השתקפות לבחוץ כתוצאה מגווני הכלים שבהם הם נמצאים.

וכך נאמר בהקדמת הזוהר: "איהו וחיוהי וגרמוהי חד". כלומר: האין סוף, האורות והכלים שבספירות, אחד הם. הספירות אמנם אינן אלוקה, אך הן אלוקות (כשם שהמחשבה אינה נפש, אך היא לבוש נפשי שבאמצעותו הנפש פועלת), ובאמצעותן הוא מהווה ומקיים את הנבראים בקווי פעולה שונים בהתאם לאופי הספירה. חסד, גבורה, תפארת וכדומה. עם זאת, הוא לכשלעצמו נותר אין סוף כשהיה, טרם שהתלבש בהן.

ההתנגשות בין הבחירה לבין הידיעה המהווה את הנברא:

ו. כאמור דן הרמב"ם בהלכות תשובה בידיעת ה' שלפני הצמצום, שם הוא בבחינת "נמנע הנמנעות" כך שלא קיימים בו כל גדרים, וממילא אין סתירות ביניהם והכל אפשרי. לפיכך, ה' יכול לדעת מראש את מעשי האדם מבלי שהמושג חסרון/ יתרון - או כל מושג אחר - רלוונטי כלל לגביו. כמו כן, הוא יכול לדעת את מעשי האדם מראש וביחד עם זאת לאפשר לו בחירה חופשית.

נקודה זו מסבירה גם את השאלה הבאה.

בספר ה"תניא"³⁸, מסביר רבי שניאור זלמן מליאדי את הפסוק "וידעת היום והשבות אל לבבך, כי ה' הוא האלוקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת, אין עוד"³⁹, כך, שלא זו בלבד שאין אלוהה אחר, אלא שאין עוד מציאות אחרת.

רעיון זה מבוסס על פירוש⁴⁰ הבעל שם טוב לפסוק⁴¹ "לעולם ה' דברך ניצב בשמים", כשהכוונה היא לעשרת המאמרות - עשר התגלויות אלוהיות שונות - שבאמצעותן ברא ה' את הבריאה כולה. לפירוש, דבר ה' ניצב וקיים בנבראים בתמידות, ומהווה ואותם בכל רגע מאין ליש. לפיכך, לנברא אין מציאות עצמאית משלו, והיא תלויה תמיד בבורא לצורך קיומה.

יתירה מכך. לא זו בלבד שמציאות הנברא תלויה תמידית בבורא. היא אף אפסית לחלוטין ביחס אליו, כשם שאור השמש בהיותו בכדור

38. שער היחוד והאמונה פרק א' ואילך.

39. דברים ד', ל"ט.

40. אם כי ניצניו מופיעים כבר בפירוש על גליון הרמב"ם בפרק הראשון מהלכות יסודי התורה הלכה ג': "שכל מצוי שיש עילה למציאותו, אין עילת מציאותו היא עילת קיומו. שהבונה הוא עילה פועלת לבנין, ואם ימות הבונה לא יפסד הבנין. שקיום הבנין יש לו עילה זולת עילת הוייתו. והקב"ה הוא ממציא כל נמצא, והוא המקיימו בשפע ששופע עליו תמיד."

41. תהילים קי"ט.

השמש (טרם יציאת קרני השמש חוצה לה) בטל ביחס לשמש מכל וכל.⁴²

לאור זאת, ברור שלא ניתן לבצע הפרדה כלשהי בין ידיעת ה' המהווה ומקיימת את האדם (והבריאה כולה)⁴³, לבין בחירתו ומעשיו⁴⁴. כל מציאותו של האדם ולא רק האדם אלא הנבראים כולם, הכל אלוקות. כיצד אם כן ניתן לדבר על אקס טריטוריה כזו או אחרת שבה מתקיימת בחירה חופשית, כאשר האלוקות היא הכל ואין שום מציאות מבלעדיו?⁴⁵

42. פרק ג' שם.

43. לקוטי אמרים תניא פרק מ"ח: "אך ידיעתו יתברך המיוחדת במהותו ועצמותו, כי הוא המדע והוא הידוע והוא הידוע, ובידיעת עצמו כביכול יודע כל הנבראים, ולא בידיעה שחוץ ממנו כידיעת האדם, כי כולם נמצאים מאמיתו יתברך. ודבר זה אין ביכולת האדם להשיגו על בוריו וכו' (כמו שכתב הרמב"ם ז"ל והסכימו עמו חכמי הקבלה, כמו שכתב בפרד"ס מהרמ"ק ז"ל. וכן הוא לפי קבלת האר"י ז"ל בסוד הצמצום והתלבשות אורות בכלים, כמו שנתבאר לעיל פרק ב'). הרי ידיעה זו, מאחר שהיא בבחינת אין סוף, אינה נקראת בשם מתלבשת בכדור הארץ, שהוא בעל גבול ותכלית, אלא מקפת וסובבת. אף שידיעה זו כולל כל עוביו ותוכו בפועל ממש, ומהווה אותו על ידי זה מאין ליש".

44. תניא, אגרת הקודש סימן כ"ה: "ואף שבן אדם שהוא בעל בחירה מקללו או מכהו או מזיק ממנו ומתחייב בדיני אדם ובדיני שמים על רוע בחירתו, אף על פי כן על הניזק כבר נגזר מן השמים, והרבה שלוחים למקום. ולא עוד, אלא אפילו בשעה זו ממש שמכהו או מקללו, מתלבש בו כח ה' ורוח פיו ית' המחיהו ומקיימו. וכמו שכתוב: כי ה' אמר לו קלל. והיכן אמר לשמע? אלא שמחשבה זו שנפלה לשמעי בלבו ומוחו ירדה מאת ה', ורוח פיו המח' כל צבאם, החיה רוחו של שמעי בשעה שדיבר דברים אלו לדוד. כי אילו נסתלק רוח פיו ית' רגע אחד מרוחו של שמעי, לא יכול לדבר מאומה (וזהו כי ה' אמר לו בעת ההיא ממש קלל את דוד. ומי יאמר לו וגו'. וכנודע מה שכתב הבעל שם טוב ז"ל על פסוק לעולם ה' דברך נצב בשמים. שצירוף אותיות שנבראו בהן השמים, שהוא מאמר יהי רקיע כו', הן נצבות ועומדות מלובשות בשמים לעולם להחיותם ולקיימם וכו'". מכאן ששמעי בן גרא התחייב על רוע בחירתו, לצד העובדה שהמחשבה לקלל נפלה במוחו ולבו מאת ה', ודבר ה' הוא שהחיה אותו באותם רגעים שבהם קילל והעניק לו את הכח לדבר.

45. למעשה, שאלה זו מופיעה כבר בשל"ה, תולדות אדם בית הבחירה. ובלשונו: "כי האמונה האמיתית והמוחלטת היא, כי בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד. ואין פירוש הפסוק כמו שכתוב אין עוד, שאין עוד אלוקים אחר רק הוא יתברך, כי זה כבר ידענו ה' אלוקינו ה' אחד. אלא הפירוש הוא, שאין עוד בעולם שום ענין רק

אלא, שמכיון שה' הכל יכול ו"נמנע הנמנעות", באפשרותו להוות - באמצעות ידיעתו - את האדם מאין ליש, וביחד עם זאת למנוע מן האדם להיות מושפע מכך.

ההוכחה הטובה ביותר לכך היא מיניה וביה, מידיעת ה' עצמה. ידיעתו החלה להוות את העולם מאין ליש רק מנקודת זמן מסויימת שעליה הוא החליט ואילך, למרות שלדיעתו אין ראשית⁴⁶ והיא קיימת מאז ומתמיד⁴⁷.

בחירה חפשית לצד השגחה פרטית - הכיצד?

ז. אלא שההתנגשות לכאורה בין הבחירה לבין הידיעה המהווה את הנברא, מתעצמת מול סוגיית ההשגחה הפרטית.

שכן, מוסבר בחסידות במקומות רבים⁴⁸ כי הבסיס לאמונה באחדות ה' היא ההכרה בכך שה' הינו הריבון היחיד על העולם כולו, ומבלעדי

אלוקותו. רצוני לומר, שאין דבר בעולם, יהיה מה, שיהיה לו איזה חיות וכח ותנועה, וגם הדומם, שלא ישתלשל ממנו יתברך. כענין ואתה מחיה את כולם. הוא יתברך היווה את כולם ומחיה הוא יתברך אותם. דאם לא כן, לא היו במציאות. וקודם שהוא המציאם הוא ידעם. כי הוא ממציאם וידיעתו היא גזירתו. גזר ואמר, וציוה ויהי. ומי שאינו מאמין כן, ומפריד נותן לאיזה דבר כח לעצמו, חס ושלוש עושה שתי רשויות. ועל פי הדברים האלה נופלת החקירה בין ידיעה לבחירה. כי אם יש בחירה בלי ידיעה, נמצא חס ושלוש יש פירוד וחילוק רשויות. ואם יש ידיעה והיא גזירתו אשר ציוה ויהי, נמצא אין בחירה". בתשובתו אמנם הוא מבחין בין ידיעה פוטנציאלית שאינה שוללת את הבחירה לבין מימושה בפועל - בין "ראוי" ל"מוחזק", כפי שהוא מכנה זאת. אלא שידוע הכלל שמביא הרמ"ק בפרד"ס, שער י"א פרק ג', שלמעלה "אין כח חסר פועל". וראה בהערה 59 לקמן.

46. ככתוב: "מגיד מראשית אחרית ומקדם אשר לא נעשו" (ישעיהו פרק מ"ו, פסוק י').

47. ביאורי הזוהר לפרשת תרומה עמודים רס"ו - רס"ז, מאת רבי מנחם מנדל שניאורסון, בעל ה"צמח צדק". מאמר ד"ה והיה כי תבוא, המשך תרע"ב חלק א' עמוד קי"ג. אגב, מכאן דוחה ה"צמח צדק" את הוכחת הרס"ג (לעיל הערה 11) שכתב: "אילו ידיעת השם את הדבר היא סיבת היות הדבר, כי אז היו הדברים קדומים שאין להם ראשית, כיון שאין ראשית לידיעתו אותם".

48. דרך מצוותיך, מצות אחדות ה', אות ו' ואילך. מאמר ד"ה מים רבים תשי"ז אותיות

אין לשום גורם שליטה כלשהי. משום שכל הגורמים שבאמצעותם עובר השפע האלוקי לעולם, כולל ברואים עליונים, אינם אלא ממוצע וצינור בלבד, כגרזן ביד החוצב בו. כך שגישה המייחסת לצינורות השפע האלוקי עצמאות כלשהי (גם אם היא מודה בסמכות העל האלוקית), עומדת בסתירה לאמונה באחדותו המוחלטת של ה' ⁴⁹.

לפיכך, כל מעשי האדם ללא יוצא מן הכלל, גם אלו שנתונים לבחירתו החפשית ⁵⁰, מושגחים בהשגחה העליונה ומותאמים במלואם לרצון האלוקי.

הכיצד ⁵¹?

ג - ד (ובציונים שם).

49. למעשה השאלה כבר נשאלת על ידי הרמב"ם עצמו בהלכות תשובה פרק ה' הלכה ז'. "ואל תתמה ותאמר היאך יהיה האדם עושה כל מה שיחפץ ויהיו מעשיו מסורים לו. וכי יעשה בעולם דבר שלא ברשות קונו ולא חפצו. והכתוב אומר: כל אשר חפץ השם עשה בשמים ובארץ?". הרמב"ם אמנם משיב שם על כך: "ידע שהכל כחפצו יעשה, ואף על פי שמעשינו מסורין לנו. כיצד? כשם שהיוצר חפץ להיות האש והרוח עולים למעלה, והמים והארץ יורדים למטה, והגלגל סובב בעינו, וכן שאר בריות העולם להיות כמנהגן שחפץ בו, ככה חפץ להיות האדם רשותו בידו וכל מעשיו מסורין לו. ולא יהיה לו לא כופה ולא מושך, אלא הוא מעצמו ובדעתו שנתן לו האל עושה כל שהאדם יכול לעשות. לפיכך דנין אותו לפי מעשיו וכו'". אלא שלאור המובא בפנים, תירוצו של הרמב"ם אינו מספק. שכן, העובדה שה' עצמו חפץ להעניק לאדם את החופש לבחור, עדיין אין בה די כדי לבטא את אחדות ה' בשלימותה, כל עוד שהאדם מייחס לעצמו יכולת בחירה עצמאית כלשהי. שהרי אמונת אומות העולם בגרמי השמים שבאמצעותם עובר השפע האלוקי לעולם, אינה מתעלמת מן העובדה הבסיסית שה' הינו הריבון ושליט העל ("דקרו ליה אלוקה דאלוקיא" - מנחות, דף ק"י, א'), והוא זה שחפץ בכך. ובכל זאת, כל עוד שהם מייחסים להם עצמאות כלשהי, תפיסה זו נחשבת לכפירה באחדות ה' (ברמב"ם הלכות עבודה זרה, פרק א', א': "שמדמים שזה ההבל רצונך הוא"). מכאן אפוא בהכרח כפנים, ש"כל מעשי האדם ללא יוצא מן הכלל, גם אלו שנתונים לבחירתו החופשית, מושגחים בהשגחה העליונה" (לקוטי שיחות, המובא לקמן בהערה 53).

50. ספר המאמרים תש"ח ד"ה ויחלום, סוף פרק ט'.

51. שכן, הסברו של הרמב"ם מתייחס אל ה', כיצד כנושא הפכים הוא יודע את מעשי האדם מראש ובד בבד מאפשר את חופש בחירתו. כמו כן, הנס של "מקום הארון אינו מן המידה" התרחש אמנם במקום פיזי, אך בבית המקדש (עליו נאמר: "לית דין אתר הדיוט" - בראשית כ"ח, י"ז. אונקלוס), שבו האיר בגלוי שם הו"ה ללא ההסתרה

מסביר על כך הרבי מליובאוויטש⁵²:

קיימים שני רבדים ברצון האדם. חיצוני ופנימי. הרובד החיצוני רוצה בדברים שאינם מטרה לשלעצמם, אלא הם יעד ביניים שמשרת מטרה אחרת. בעוד שהרובד הפנימי, הוא המכוון והמטרה הסופית שאותה משרתות מטרות הביניים.

לדוגמה: הרצון בעבודה, הוא רצון חיצוני מובהק. משום שהאדם לא באמת רוצה להתאמץ ולכלות את כוחו. הוא רוצה בכסף, ומבחינתו העבודה היא הדרך להשיגו. כך שהכסף למעשה הוא הרובד הפנימי של הרצון בעבודה. אלא שגם הרצון בכסף אינו באמת רצון פנימי. משום שהאדם אינו זקוק לכסף עצמו, אלא אך ורק כאמצעי להשגת צרכיו האישיים. אם נתקדם צעד נוסף, הרי שהאדם גם לא באמת זקוק לצרכיו האישיים לשלעצמם, אלא כאמצעי קיום בלבד. פשוט, משום שהוא רוצה לחיות, ולשם כך הוא זקוק לאמצעי קיום שבלעדיהם הוא אינו יכול לחיות.

נמצא, שמאחורי שרשרת הרצונות הללו של עבודה, כסף, אמצעי קיום, ניצב מניע אחד מהותי - הרצון בחיים.

אלא שכאשר האדם נמצא בשלב שבו הוא מממש את רצונותיו, הרי שמעשית, החלק החיצוני שבמימוש העניין הוא זה שפוגש מקרוב את הרובד החיצוני של הרצון. השגת מקום עבודה משקפת ישירות את מימושו של הרצון לעבודה, והשגת כסף משקפת ישירות את מימושו של הרצון לכסף. אולם השגת מקום עבודה או כסף אינה משקפת ישירות את רצון החיים. שכן, הרצון בחיים הוא אמנם המניע הפנימי

של שם אלוקים, ולכן במקום עצמו (שמקורו בשם אלוקים) האיר בגלוי אי מקום (שמקורו בשם הו"ה, שהינו למעלה מזמן ומקום - ספר מאמרים מלוקטים חלק א', מאמר ד"ה גדול יהיה כבוד הבית תשכ"ב). אולם אין בכך להסביר את הפרדוקס מנקודת מבטו של האדם, והאלוקות המתלבשת בגדרי הנברא, כיצד תתכן **בחירה חופשית של האדם** שמונחת, מנווטת ונשלטת לחלוטין על ידי כח עליון.

לכל יעדי הביניים החיצוניים הללו, אך הוא רחוק מהם ואינו משתקף בהם ישירות.

באותה מידה, גם כאשר מדובר על הרצון האלוקי, קיימים שני רבדים לרצון. חיצוני ופנימי. הרובד החיצוני שברצון רוצה בקיום הבריאה, בעוד שהרובד הפנימי של הרצון רוצה בתכלית הבריאה, התורה והמצוות.

לפיכך, המעטפת החיצונית, הבריאה, "פוגשת" מקרוב את הרובד החיצוני של הרצון, הנרגש, משתקף ושולט בה כרצונו.

יתירה מכך. הקירבה בין הרצון לעולמות לבין העולמות עצמם, באה לביטוי עוד בטרם המפגש ביניהם. שכן, מכיון שבריאת עולמות היא הסיבה לקיומו של רצון זה, ומכיון שהם אינם מסוגלים לקבל את ההתגלות האלוקית ללא צמצום והגבלות, הרי שמגבלותיהם משרטטות מראש את גבולות הרצון האלוקי ומאפיינות אותו במקור בהתאם ליכולת הקיבול שלהם⁵³.

בעוד שהרובד הפנימי של הרצון בבריאה, הרצון בתורה ובמצוות שהינו אובייקטיבי ולא תלוי סיבה חיצונית, מדלג על מגבלות העולמות ואינו מתחשב בהן. מה שגורם לו להיות מופשט ורחוק מן האדם והבריאה כולה, מבלי להיות נרגש בהם.

מסיבה זו, האדם - כנברא שאינו חש ברצון האלוקי הפנימי הניצב מאחורי הבריאה - חפשי בבחירתו, בכל מה שקשור לקיום התורה והמצוות⁵⁴.

53. מאמר ד"ה אלה תולדות נח תרס"ו, ד"ה והוא כחתן תרנ"ז.

54. במדרש תנחומא בפרשת וישב, ד' נאמר: "נורא עלילה על בני אדם (תהילים, ס"ו, ה), אמר רבי יהושע בן קרחה, אף הנוראות שאתה מביא עלינו בעלילה את מביאן וכו'. אמר אדם לפני הקב"ה: רבונו של עולם, עד שלא בראת עולמך קודם שני אלפים שנה, היתה תורה אצלך אמון. שכך כתיב (משלי ח), ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים יום יום, ב' אלפים שנה. וכתיב בה (במדבר יט), זאת התורה אדם כי ימות באהל. אלולי שהתקנת מוות לבריות, היית כותב בה כך? אלא באת לתלות בי את העלילה וכו'".

הסברה של חסידות חב"ד לסתירה שבין

ידיעת ה' מראש לבחירת האדם:

ח. רעיון זה מתבסס על ההסבר הכללי שחסידות חב"ד מעניקה לסתירה שבין ידיעת ה' מראש לבחירת האדם⁵⁵. והוא:

נאמר בספר שמואל א' 56 "אל דעות ה'". דעות, לשון רבים.

שכן, ישנה דעת תחתון וישנה דעת עליון. דעת תחתון היא הדעת שבאמצעותה יודע ה' את הנבראים מעולם האצילות ומטה. ידיעה זו מתלבשת בעשר הספירות שבעולם האצילות, ובאמצעותן בעולמות שתחתיו - בריאה, יצירה ועשיה. לפיכך, מכיון שידיעה זו מצטמצמת

מבאר על כך רבי דובער שניאורי, האדמו"ר האמצעי מליובאוויטש (תקל"ד - תקפ"ח), בספרו תורת חיים (תולדות, ד"ה ויתן לך, פרק י' ואילך), שהעלילה אינה באשר לתוצאות החטא, המוות, בלבד, אלא גם באשר לחטא עצמו. כלומר, התגברות הרע על האדם, כמו גם התגברות הטוב ("אלמלא הקדוש ברוך הוא עוזרו אין יכול לו", קידושין ל, ב), מקורה מלמעלה.

הרבי מליובאוויטש במאמר ד"ה באתי לגני תשל"א (אות ה'. וראה הערה 41 שם), מסביר זאת בכך שהסיוע מלמעלה לאחד הצדדים שבאדם, לכאן או לכאן, נבדל ממנו ואינו מורגש אצלו. לפיכך, למרות קיומו של הסיוע מלמעלה, מתאפשרת לאדם בחירה חופשית, כבפנים.

נקודה זו יש בה כדי להבהיר את מקומה של הבחירה בתפיסתם של גדולי אדמו"רי פולין, כמו רבי מרדכי יוסף ליינער מאיז'ביצא (מי השילוח, חלק א, דף ד' עב ובמקומות נוספים) ורבי צדוק הכהן מלובלין (צדקת הצדיק אות רנ"ז), שגרסו כי "הכל בידי שמים, גם יראת שמים", ורבי יהודה לייב אלטר מגור (שפת אמת, ליקוטים לחודש אלול) שכתב ש"אין אדם עושה מעצמו שום דבר טוב ורע כלל".

55. תורה אור סוף פרשת וירא, לקוטי תורה ויקרא, מ"ד, ב, במדבר, ט"ו, א'. ספר המאמרים לאדמו"ר האמצעי, בראשית עמוד רס"ב, ויקרא חלק ב' עמוד תשל"ד. תורת חיים, בראשית, דף קנ"ד עמוד ב'. אור התורה, בהר, עמוד תתקי"ב. ביאורי הזוהר ל"צמח צדק", תרומה, עמוד רס"ה. דרך מצוותיך, מצות דין עבד עברי אות ב', מצות האמנת אלוקות, בסופה. ספר המאמרים תרס"ד, עמוד קל"ט. המשך תרע"ב חלק א', עמוד קי"ב, חלק ב' עמוד א'קכ"ג. תורת מנחם חלק ח', עמוד 225. בחלק מן המקורות הללו ההסבר שונה מעט, אך הנקודה המשותפת של כל הביאורים היא כבפנים.

56. פרק ב' פסוק ג'.

בהדרגה בהתאם לגדרי הנבראים, היא משמשת מקור לידיעה והשגחה פרטנית, בהתאם למאפייני הנבראים.

אולם דעת עליון, היא ידיעה מקיפה ביותר⁵⁷, המיוחסת לדרגת אדם קדמון. דרגה זו נחשבת לבראשיתית ביותר - הכתר הכללי של כל סדר ההשתלשלות, בו עלתה כל הבריאה ברצונו ובמחשבתו הקדומה. בחסידות היא מומחשת לרצון בשלב מקדמי, שבו האדם אמנם מודע לכך שהוא רוצה, אך הרצון הינו מופשט, כללי⁵⁸ ונעדר פרטיים מעשיים⁵⁹.

על ידיעה זו אנו אומרים בתפילות ראש השנה: "צופה ומביט עד סוף כל הדורות", וכמאמר חז"ל⁶⁰ "וכלן נסקרין בסקירה אחת", ואין בה חלוקה לעבר, הווה ועתיד.

לפיכך, כשם שהאבן אינה חשה במחשבתו של האדם החושב עליה, כך האדם כלל אינו חש ואף אינו מודע לקיומה של אותה דעת עליון

57. בחסידות מוסבר פעמים רבות, כי ישנם שני סוגים של מקיף. "מקיף קרוב" ו"מקיף רחוק". מקיף קרוב הוא בדוגמת כובע שעל ראש האדם. הוא מקיף אמנם את הראש ולא חודר לתוכו, אך יחד עם זאת קיימת התאמה בינו לבין מידות הראש. ואילו מקיף רחוק הוא בדוגמת תקרת הבית שאין בינה לבין הנמצאים תחתיה יחס כלשהו, והיא מקיפה בשווה גדול כקטן.

58. יתכן שזוהי כוונת השל"ה המוזכר לעיל בהערה 46, שמבחין בין ידיעה פוטנציאלית שאינה שוללת את הבחירה לבין מימושה בפועל - בין "ראוי" ל"מוחזק", כפי שהוא מכנה זאת.

ואם כי למעלה "אין כח חסר פועל" (כנ"ל הערה 46), אין הכוונה בכך למחוק את ההבדל בין "כח" לבין פועל ממשי, אלא לומר, כי בשונה מן המושג "כח" אצל האדם, שהוא חסר כל משמעות מעשית (שהרי מחשבת האדם לבדה אינה יוצרת מאומה), למעלה, הכח אינו חסר ללא הפועל, ובאפשרותו להוות וליצור ככח (המשך תרע"ב חלק א', עמוד קי"ג). אך מכאן ועד להווייה ויצירה פיסית ממשית, המרחק רב.

59. דרוש ג' מיני אדם לבעל ה"צמח צדק", פרקים ו - ז. המשך תרע"ב, מאמר ד"ה אתם ניצבים.

60. ראש השנה, דף י"ח עמוד א'.

מופשטת ומקיפה, ואין לה עליו כל השפעה מוחשית הניצבת בסתירה לבחירתו החופשית⁶¹.

61. האלשיך בשמואל א', פרק ב' פסוק ג', כתב מעין זה: "ומה שהורונו מן השמים להעלות על זה הוא, כי יש הפרש בין מחשבה לדבור. כי הידיעה עליונה למה שהיא מחשבה דקת הרוחניות וזה ועליונה באיכות עד אין קץ, אין לאיש הגשמי דרך להתפעל ממנה כל עוד שלא דברו ה'. באופן כי גם שלא יעשה האדם הפך מהגלוי לפניו יתברך, לא יהיה מפאת הידיעה כי אם מבחירתו, אלא שלא יבצר מדעת עליון לדעת אותו. אך הדבור היוצא מפיו יתברך, שהוא רוחניות שנשתלשל מהמחשבה, נתעבה הרוחניות מן הקודם בצד מה, עד היות בו מבוא לשיתפעל האדם ממנו... כי א-ל דעות ה'. וכל זמן שהדבר עדיין בדעה ומחשבה, נתכנו עלילות לבני אדם".

מן הראוי לציין (בהסתייגות זהירה, משום שיש המפקפקים באמינותו של ספר זה. ראה "עובר לסופר". מאת משה הלל. בהוצאת קהילות ישראל, המרכז למורשת העם היהודי. ירושלים, תשע"ו) גם למה שנכתב בספר "ארבע מאות שקל כסף" (בסופו) המיוחס לרבי חיים ויטאל, בשם רבו האר"י: "אמת שיש באצילות ידיעה, אבל יש כח באדם לבחור זולתה...כי למעלה באצילות הכל פשוט, ואין אותה ידיעה יורדת למטה להכריח על האדם...כי למעלה באצילות, כמו יעקב כן עשו, כי שם לא יש שכר ועונש. וזהו סוד הלא אח עשו ליעקב נאום ה', שהוא עתיקא קדישא...כי למעלה באצילות יש ידיעה, ואין ידיעת הרע של האדם יורד מלמעלה, כי נשאר שם. וביד האדם שהוא בעל בחירה, לבחור בזולתה".

עם זאת, כאמור לעיל בהערה 14, לדעת חוקרי ישראל כמו הר"י אלבו (ספר העיקרים, מאמר רביעי פ"א) והאברבנאל (לבראשית י"ח, כ; נחלת אבות דף קע"ט), בחירה סובייקטיבית שמבוססת על אי הכרת הסיבות המחייבות, איננה נחשבת לבחירה. אלא שיש להבחין בין ידיעה אלוקית שאינה מושגת טכנית בגלל "קוצר המשיג ועומק המושג", שבאשר אליה טוען האברבנאל בצדק "האם נאמר שסכלות הסבות יקרא בחירה ואפשרות", לבין ידיעה אלוקית היולית שהיא בעצם אינה ברר הגדרה והשגה, ולכן אין לה כל השפעה מודעת על האדם.

תקציר

שנינו במסכת אבות, פרק ג' משנה ט"ו: "הכל צפוי, והרשות נתונה".

אמרתו המפורסמת של רבי עקיבא, טומנת בחובה סתירה פנימית מובנית, אתה התמודדו גדולי ישראל במשך דורות רבים. שכן, אחת מן השתיים. אם הקב"ה צופה ויודע מראש את מעשי האדם, הרי שהאדם מוכרח במעשיו ואינו חופשי לבחור בהם. ואם האדם אכן חופשי בבחירתו, הרי שבחירתו לא נצפתה מראש.

הרמב"ם אמנם אינו מיישב את הסתירה בין שני העקרונות הללו של ידיעת הבורא מראש מול חופש הבחירה של האדם, אך הוא מסביר מדוע לא ניתן להבין את דרך פעולתו של מנגנון הידיעה האלוקית, כמו גם את שאר יכולותיו של הבורא.

הרמב"ם מסביר כי בתהליך הידיעה האנושית משתתפים שלושה רכיבים: האדם היודע, הדעת (הכלי שבאמצעותו האדם יודע) והמידע, וכך גם באשר לשאר היכולות האנושיות. בעוד שמנגנון הפעולה של האלוקים האחד והיחיד, אינו יכול להיות מורכב ממספר רכיבים. משום שהרכבתם פירושה שְׁנֵי וריבוי, והיא ניצבת בסתירה לעיקרון האחדות האלוקית המוחלטת.

לפיכך, דעתו וכל שאר תאריו, כל אלה הם חלק בלתי נפרד ממנו עצמו, והנסיון הנואל להבין את מנגנון פעולותיו, משול לנסיון חסר הסיכוי להבין אותו עצמו.

בשונה מגישת הרמב"ם המעבירה את ההתמודדות עם הסתירה האמורה אל מגרש הפעולה האלוקי שבו אין להבנה האנושית מקום - רוב חכמי ישראל בתקופת ימי הביניים, כמו: הראב"ד (השני, בר פלוגתו של הרמב"ם), רס"ג, ריה"ל, הרקאנטי, הריב"ש ורבי חסדאי קרשקש, וגם מאוחרים יותר כמו: רבי משה אלמושונינו (רע"ה - ש"מ) ורבי שמואל די אוזידא (ש"ו - שס"ד), נותנים לכך תשובה די מפתיעה בפשטותה.

לדבריהם, הידיעה אינה מכתיבה את המציאות. להיפך. היא נובעת ממנה. אלא שאדם מן השורה יודע את מציאות העבר וההווה בלבד, בעוד שמגיד עתידות יכול לצפות מראש גם במציאות העתידית. אולם עקרון הפעולה של הידיעה, אינו משתנה בשלושת הזמנים - עבר, הווה ועתיד. בשלושתם, הידיעה מסובבת ונוצרת מן המציאות ואינה זו שיוצרת אותה.

לפיכך, כשם שאין ויכוח על כך שידיעת העבר אינה משפיעה על הזולת בתהליך קבלת החלטותיו, כך גם מעל לכל ספק שהיכולת האלוקית לצפות בנתוני העתיד מראש, אינה משפיעה על חופש בחירתו של האדם. שכן היא נובעת מהם ואינה יוצרת אותם.

קיימת גישה נוספת - בה נוקטים: הרלב"ג, רבי אליעזר אשכנזי הרופא (רע"ג - שמ"ו), השל"ה ובעל אור החיים, ליישוב הסתירה בין ידיעתו מראש של ה' לבין בחירתו החופשית של האדם, הטוענת כי ה' אכן אינו יודע את מעשי בני האדם מראש, ולכן בני האדם חופשיים בבחירתם.

הקושי בגישה זו מובן מאליו, משום שהיא מייחסת כביכול להשם אי יכולת. אלא שהדוגלים בה מסבירים, כי אי ידיעה זו מקורו בשלימות, בעוד שדווקא ידיעת מעשי האדם מראש משקפת חסר והעדר שלימות. הדברים מבוססים על העיקרון שקובע הרמב"ם ועל פיו, אלוקים אינו יכול להפוך את עצמו לחסר. אך אי יכולת זו אינה מלמדת על חסרון כלשהו. להיפך. היא נובעת משלימותו. שכן, דווקא משום שהוא מושלם, לכן לא יתכנו בו חסרונות.

הרבי מליובאוויטש מסביר את גישת הרמב"ם, בכך שגם לאחר הנחת היסוד של הגישה הגורסת כי לגבי ה' אין הבדל בין ידיעת העתיד לידיעת העבר, עדיין מדובר בידיעה שכזו שאיננה חורגת ממסגרת חוקי הבריאה, שעל פיהם העובדות קודמות לידיעה, והיא זו שנוצרת מהן ולא זו שיוצרת אותן. ידיעה מסוג זה, היא ידיעה שלאחר הצמצום (תהליך הדרגתי של עמעום שבו ה' פועל בלבושי ומושגי הנבראים כדי להוות אותם ולאפשר את קיומם).

גם באשר לגישה הסבורה כי ה' אינו יודע את מעשי האדם מראש, משום שידיעתם מראש נחשבת לגביו לחסרון, ובשל היותו מושלם בתכלית הוא מנוע מחסרון זה - הרי שמדובר ברובד שבו פועל ה' במושגי הנבראים, ובמסגרתו קיימת הבחנה בין מעלות לחסרונות ובין שלימות להיעדרה.

אולם הרמב"ם מדבר על ידיעת ה' במישור אחר לחלוטין. הידיעה שלפני הצמצום. שם, ידיעת ה' היא חלק אינטגרלי ממנו עצמו ומנגנון הפעולה שלה שונה לגמרי מזה של הנבראים. לפיכך, כשם שאין: א. דבר חוץ ממנו ב. שקדם לו - באותו מידה, דעתו המאוחדת עמו לחלוטין, איננה משנית למעשי נבראים שקדמו לה. שם ה' הוא בבחינת "נמנע הנמנעות". לא קיימים גדרים, וממילא אין סתירות ביניהם והכל אפשרי. לפיכך, ה' יכול לדעת מראש את מעשי האדם מבלי שהמושג חסרון/ יתרון - או כל מושג אחר - רלוונטי כלל לגביו. כמו כן, הוא יכול לדעת את מעשי האדם מראש וביחד עם זאת לאפשר לו בחירה חופשית.

נקודה זו מסבירה גם את קיומה של הבחירה החופשית, לצד עיקרון ההמצאות התמידית של דבר ה' בנבראים, כך שלנברא אין מציאות עצמאית משלו והיא תלויה תמיד בבורא לצורך קיומה. ברור שלא ניתן לבצע הפרדה כלשהי בין ידיעת ה' המהווה ומקיימת את האדם והבריאה כולה לבין בחירתו ומעשיו. עם זאת, מכיון שה' הכל יכול ו"נמנע הנמנעות", באפשרותו להוות - באמצעות ידיעתו - את האדם מאין ליש, וביחד עם זאת למנוע מן האדם להיות מושפע מכך בהקשר לבחירתו.

באשר לשילוב בין ההשגחה הפרטית לבין חופש הבחירה האנושי, מסביר הרבי מליובאוויטש, כי קיימים שני רבדים לרצון האלוקי. חיצוני ופנימי. הרובד החיצוני שברצון רוצה בקיום הבריאה, בעוד שהרובד הפנימי של הרצון רוצה בתכלית הבריאה, התורה והמצוות.

המעטפת החיצונית, הבריאה, "פוגשת" מקרוב את הרובד החיצוני של הרצון, הנרגש, משתקף ושולט בה כרצונו. יתירה מכך. הקירבה בין

הרצון לעולמות לבין העולמות עצמם, באה לביטוי עוד בטרם המפגש ביניהם. שכן, מכיון שבריאית עולמות היא הסיבה לקיומו של רצון זה, ומכיון שהעולמות אינם מסוגלים לקבל את ההתגלות האלוקית ללא צמצום והגבלות, הרי שמגבלותיהם משרטטות מראש את גבולות הרצון האלוקי ומאפיינות אותו במקור בהתאם ליכולת הקיבול שלהם.

בעוד שהרובד הפנימי של הרצון בבריאה, הרצון בתורה ובמצוות שהינו אובייקטיבי ולא תלוי סיבה חיצונית, מדלג על מגבלות העולמות ואינו מתחשב בהן. מה שגורם לו להיות מופשט ורחוק מן האדם והבריאה כולה, מבלי להיות נרגש בהם. מסיבה זו, האדם - כנברא שאינו חש ברצון האלוקי הפנימי הניצב מאחורי הבריאה - חפשי בבחירתו, בכל מה שקשור לקיום התורה והמצוות.

הסבר זה מבהיר גם את מקום הבחירה החופשית בתפיסתם של רבי שניאור זלמן מלאדי ובנו רבי דובער שניאורי מליובאוויטש (תקל"ד - תקפ"ח) ובתפיסתם של גדולי אדמו"רי פולין, כמו: רבי מרדכי יוסף ליינער מאיז'ביצא (תרל"ג - תרפ"ט), רבי צדוק הכהן מלובלין (תקפ"ג - תר"ס) ורבי יהודה אריה לייב אלתר מגור (תר"ז - תרס"ה), שגרסו כי גם התגברות הרע - כמו הטוב - על האדם יזומה מלמעלה.

ההסבר הכללי שחסידות חב"ד מעניקה לסתירה שבין ידיעת ה' מראש לבחירת האדם, הוא:

נאמר בפסוק: "אל דעות ה'". דעות, לשון רבים. ישנה דעת תחתון וישנה דעת עליון. דעת תחתון היא הדעת שבאמצעותה יודע ה' את הנבראים מעולם האצילות ומטה. ידיעה זו מתלבשת בעשר הספירות שבעולם האצילות, ובאמצעותן בעולמות שתחתיו - בריאה, יצירה ועשיה. לפיכך, מכיון שידיעה זו מצטמצמת בהדרגה בהתאם לגדרי הנבראים, היא משמשת מקור לידיעה והשגחה פרטנית, בהתאם למאפייני הנבראים.

אולם דעת עליון, היא ידיעה מקיפה ביותר המיוחסת לדרגת אדם קדמון. דרגה זו נחשבת לבראשיתית ביותר - הכתר הכללי של כל סדר

ההשתלשלות, בו עלתה כל הבריאה ברצונו ובמחשבתו הקדומה. בחסידות היא מומחשת לרצון בשלב מקדמי, שבו האדם אמנם מודע לכך שהוא רוצה, אך הרצון הינו מופשט, כללי ונעדר פרטיים מעשיים. על ידיעה זו אנו אומרים בתפילות ראש השנה: "צופה ומביט עד סוף כל הדורות", וכמאמר חז"ל "וכלן נסקרין בסקירה אחת", ואין בה חלוקה לעבר, הווה ועתיד.

לפיכך, כשם שהאבן אינה חשה במחשבתו של האדם החושב עליה, כך אין בידיעה זו משום סתירה לבחירתו החופשית של האדם. שכן, בגלל הפשטתה וריחוקה אין לה כל השפעה מוחשית על האדם שכלל אינו מודע לקיומה.

מעניין כי רוח הדברים מאפיינת את גישתם בענין של רבי חיים ויטאל בשם האר"י, ורבו, רבי משה אלשיך, כאשר האחרון כותב כי כך הורו לו מן השמים.

העיקרון המנחה של הגישות הללו הוא, בכך שהן רואות בבחירה תהליך סובייקטיבי שמתאפשר רק בגלל אי הכרת הידיעה האלוקית מראש - תפיסה שחוקרי ישראל כמו רבי יוסף אלבו (ק"מ - ר"ד) ודון יצחק אברבנאל (קצ"ז - רס"ח) מתנגדים לה.

קיים הסבר נוסף של הרב דסלר המבוסס על כך שהעולם אינו מציאות אמיתית אלא דמיון, והבחירה אינה אלא אשליה. כך שאין כל נקודת ממשק בינה לבין ידיעתו האמיתית של הבורא. חסידות חב"ד אינה מקבלת גישה זו, משום שעל פי תפיסתה, עצמותו ומהותו של הבורא נמצאת בכל מקום. לפיכך, הימצאות זו מתקפת את קיום הבריאה ומעניקה לה מימד נצחי ואמיתי. כראיה לכך מובאת המשנה במסכת סנהדרין, שממנה עולה הבחנה הלכתית ברורה בין אחיזת עיניים לבין מעשה של ממש.



עניית אמן למסיים ברכה עם הש"ץ

הרב יואב למברג

א. עניית אמן אחר ברכת גאל ישראל

חובה הלכתית היא לענות "אמן" לאחר ששומעים ברכה. אולם ברכה אחת, ברכת "גאל ישראל" שלפני תפילת שמונה עשרה - הוחרגה לכאורה מן הכלל. כך כתב הרב בשולחנו (סימן סו סעיף ט): "צריך לסמוך גאולה לתפלה... ולא יפסיק אחר שסיים גאל ישראל אפילו כמו באמצע הפרק, ולכן יש אומרים שאין עונין אמן אחר גאל ישראל, לא אחר ברכת עצמו, אפילו במקום שנוהגין לענות אחר ברכות עצמו בסיום ב' או ג' ברכות, ולא אחר הש"ץ". אין לענות אמן אחר ברכת גאל ישראל. המברך עצמו ודאי לא יענה אמן, וגם מי ששומע את שליח הציבור - לא יענה אמן אחר ברכתו.

בהמשך הדברים מביא הרב דעה אחרת: "ויש אומרים שעניית אמן אינה חשובה הפסק, כיון שהיא צורך הברכה וסיומה, וכן נוהגין במדינות אלו לענות אמן בין גאולה לתפלה אחר שמסיים הש"ץ ברכה זו, אבל לא אחר ברכת עצמו". ניתן לענות אמן אחר ברכת שליח הציבור, ואין לראות בה הפסק בין גאולה לתפילה.

כפתרון ביניים בין השיטות, הוא מציע: "ומי שרוצה לצאת לדברי הכל, יוכל לכוון לסיים עם הש"ץ, ואז אינו מחויב לענות אמן אחר הש"ץ, לפי מנהגינו שאין עונין אמן אחר ברכת עצמו אפילו אחר ברכת ישתבח וכיוצא בו ממקומות שמותר לענות אמן אחר הש"ץ". אם המתפלל יסיים ברכתו יחד עם שליח הציבור, או אז אין לו לענות

אמן, ובכך יצא ידי ספק האם לענות אמן על ברכת גאל ישראל. עד כאן דבריו.

מקורן של שתי הדעות הוא בשולחן ערוך (סימן ס"ו סעיף ז). שם פסק המחבר: "אינו אומר אמן אחר גאל ישראל, משום דהוי הפסק", ואילו הרמ"א חלק וכתב (שם) "ויש אומרים דעונין אמן, וכן נוהגין לענות אחר הש"ץ אמן". על מנת לצאת ידי שניהם מציע המגן אברהם (סעיף קטן יא) את הפתרון הנזכר: "ונראה לי דאם ירצה יוכל לכוין לסיים עם הש"ץ ואז אינו מחוייב לענות אמן, עיין סימן נ"ט סעיף ד". הוי אומר: בכדי לצאת ידי דעת המחבר והרמ"א גם יחד, יכוון המתפלל לסיים את ברכת גאל ישראל יחד עם שליח הציבור, ובכך יפטר מעניית אמן. הוא מציין לסימן נ"ט סעיף ד, שם נפסק לסיים את ברכות קריאת שמע לפני הש"ץ (ולא יחד עימו) כדי שיוכל לענות אמן אחריו. אילולא כן, נאמר שם, חשיב המתפלל כמי שעונה אמן אחר ברכתיו (ראה בית יוסף שם).

ב. סתירה ויישובה בדין המסיים ברכה עם הש"ץ

אמנם, דבריו אלו של בעל המגן אברהם תמוהים הם, וכפי שהקשו רבים ממפרשי השולחן ערוך¹. שכן, הם סותרים את דבריו שלו עצמו במקום אחר (סימן נ"א סעיף קטן ב). שם מביא המגן אברהם את דעת המחבר שהמסיים ברכת ברוך שאמר עם הש"ץ לא יענה אמן, משום שהוא נחשב לעונה אמן אחר ברכתיו, וחולק על כך: "ולכאורה נראה דזה לא מקרי עונה אמן אחר ברכתיו, כיון שעל כל פנים הוא עונה על ברכת הש"ץ". הוי אומר: לדעת המגן אברהם, המסיים ברכה עם הש"ץ יש לו לענות אמן.

אכן בהמשך דבריו שם, פסק המגן אברהם לנהוג למעשה בסתם ברכה כדעת המחבר, ולא לענות אמן (מטעם ש"מה אעשה וכבר הורה

1. פרי מגדים, לבושי שרד, מחצית השקל, תהלה לדוד.

זקן"). מאידך, בברכות שיש נוהגים לענות בהן אמן אחר ברכת עצמו (כברכת ישתבח, שיש החותמים ביחיד "מלך יחיד חי העולמים אמן") הוא פוסק לענות אמן גם אם מסיימן עם הש"ץ.

לאור זאת הקשו המפרשים, הרי גאל ישראל אף היא כברכת ישתבח, שיש הנוהגים לענות בה אמן על ברכת עצמו, אם כן גם אם יסיימה עם הש"ץ יהיה מחוייב לענות אמן! ומה עצה יש בדבריו?²

מפרשי השולחן ערוך העלו שני תירוצים לביאור הסתירה הנזכרת בין המקורות:

(א) דברי המגן אברהם שלא לענות אמן אחר סיום הש"ץ ברכת גאל ישראל הם דין מיוחד בברכה זו. כלומר: כיון שמדובר בעניינת אמן בין גאולה לתפלה, לכן סמך המגן אברהם על דעת המחבר בסימן נא, הסובר שכשמסיים עם הש"ץ אין להפסיק ולענות אפילו בברכה שעונים אחריה אמן על ברכת עצמו. אבל באשר לשאר ברכות שמקובל לענות אמן אחריהן (כברכת "ישתבח") - שם אכן יש לענות אמן אחר ברכת הש"ץ (מחצית השקל).

(ב) דעת המגן אברהם בסימן נא היא שהמסיים את ברכת ישתבח עם הש"ץ, יכול לענות אמן אבל אינו חייב בכך. לכן כשמסיים גאל ישראל עם הש"ץ, שאיננו מחוייב לענות אמן, אל יענה אמן ובכך יצא ידי חובה לדברי הכל (תהילה לדוד).

ג. הקושי בביאור דברי שולחן ערוך הרב על הנושא

בשולחן ערוך הרב מובאים שני פסקיו הסותרים של המגן אברהם, ללא כל הסבר לישוב הסתירה: בדיני פסוקי דזמרה נכתב (סימן נא ס"ג): "אם סיים ברוך שאמר קודם שסיים הש"ץ עונה אחריו אמן... ואם סיים

2. ראה בלבושי שרד שם שמטעם שאלה זו מכריע שלא לנהוג כעצת המגן אברהם, ומציע פתרון אחר בשאלה זו של עניינת אמן אחר ברכת גאל ישראל.

עם הש"ץ בבת אחת יש אומרים שלא יענה אמן מפני שהעונה אמן אחר ברכותיו הרי זה מגונה, ואף שיש מקום לחלוק ולומר שאין זה עונה אמן אחר ברכותיו, שעל כל פנים הוא עונה אחר ברכת הש"ץ, אף על פי כן יש לחוש לדבריהם, ומכל מקום אם סיים עם הש"ץ בבת אחת ברכת ישתבח וכיוצא בה מהברכות שיש מקומות נוהגים לענות בה אמן אפילו אחר ברכות עצמו, כמו שיתבאר במקומן, אף שבמדינות אלו אין נוהגין כן לענות אחר ברכת עצמו, מכל מקום כשמסיים עם הש"ץ בבת אחת יכול לענות".

לעומת זאת, באשר לברכת גאל ישראל, נכתב (סימן סו סעיף ט): "ומי שרוצה לצאת לדברי הכל יוכל לכוון לסיים עם הש"ץ, ואז אינו מחויב לענות אמן אחר הש"ץ, לפי מנהגינו שאין עונין אמן אחר ברכת עצמו אפילו אחר ברכת ישתבח וכיוצא בו ממקומות שמותר לענות אמן אחר הש"ץ".

לכאורה, מכיון שהרב בשולחנו מביא את דברי המגן אברהם מבלי לפרש בהם מאומה, מן ההכרח לפרש כוונתו כפירוש המפרשים הנזכרים. הוי אומר: או כפירוש 'מחצית השקל', שהפטור מלענות אמן אינו אלא בברכת גאל ישראל (מצד צירוף החשש הפסק, מה שאין כן בברכת ישתבח וכיוצא בה), או כפירוש בעל 'תהילה לדוד' שבכל הברכות האלה "אינו מחויב לענות", ורק יכול לענות אם רוצה.

אלא שאנו מוצאים מקור נוסף שהרב בשולחנו סותר בו לכאורה את דבריו בסימן נא הנזכר, ושם לא ניתן לבארו לאור פירושי המפרשים הנ"ל, כדלהלן.

מדברי שולחן ערוך הרב (בסימן נ"א הנ"ל, וכן הוא במגן אברהם הנ"ל) עולה, שהמסיים ברכה עם הש"ץ יש לו לענות אמן, מטעם ד"אין זה עונה אמן אחר ברכותיו, שעל כל פנים הוא עונה אחר ברכת הש"ץ". הוא אינו חושש לסברת המחבר שאמן שכזה הוא "עונה אחר ברכותיו". עם

זאת, הוא חושש לדברי המחבר ("אף על פי כן יש לחוש לדבריהם"), ולכן פסק שלא לענות אמן (מלבד בברכת ישתבח וכדו').

מאידך, במקום אחר (סימן קט סעיף ג) נראה כי הוא מקבל לחלוטין את סברת המחבר: שם הוא מביא את פסק המחבר לענין המתחיל שמונה עשרה עם הש"ץ, שיש לו לסיים ברכות אלו ביחד עם הש"ץ, כדי שלא יפסיד עניית אמן של ברכות "האל הקדוש" ו"שומע תפלה" (שחשיבותן רבה משום שהן נחשבות כדבר שבקדושה, ומאידך אסור להפסיק עבורן באמצע תפילת י"ח). הנה הדברים בלשונו: "יאמר עמו מלה במלה כל נוסח ברכת האל הקדוש וברכת שומע תפלה, כדי שיסיים הברכה עם הש"ץ ביחד, ושוב אין צריך לענות אמן כמו שהש"ץ אינו צריך, שהצבור עונים אחריו ועניית הצבור היא ג"כ על ברכות של זה". הוי אומר: על ידי שמסיים המתפלל את הברכה עם הש"ץ, הנה לא זו בלבד שאין לו לענות אמן, הנה עוד זאת, הוא גם לא הפסיד הענייה בכך שלא יכול היה לענות, כיון דדינו כמו הש"ץ.

ולכאורה, לפי המבואר בסימן נא, הרי אין תועלת למתפלל בכך שהוא מסיים עם הש"ץ. שהרי גם באופן כזה היה לו לענות אמן, וגם כשמסיים עם הש"ץ יש לו הפסד באי עניית אמן חשובה זו. ואם יש טעם בעצה זו לדעת רבינו (והמגן אברהם), הרי זה רק בבחינת "דמתקנינן בכל מה דאפשר". כלומר, כיון שלדעת המחבר יש כאן תועלת, הרי כדאי לחוש לדבריו, ולסיים עם הש"ץ (שהרי במקרה זה אין עצה אחרת טובה הימנה).

אולם בדברי שולחן ערוך הרב לא ניתן לפרש שהוא סבור כי עצה זו תועלתה בספק, והיא נסמכת אך ורק על דעת המחבר שסברתו נשללה בסימן נא. שהרי לאחר שפוסק הדין ("יאמר עמו מלה במלה כל נוסח ברכת האל הקדוש וברכת שומע תפלה, כדי שיסיים הברכה עם הש"ץ ביחד"), הוא מטעים את דבריו וכותב: "ושוב אין צריך לענות אמן כמו שהש"ץ אינו צריך, שהצבור עונים אחריו ועניית הצבור היא גם כן על ברכות של זה". משמע איפוא שהוא סבור שאין לפקפק בסברא זו, וכי

מדובר בפתרון לכל הדעות (שאם לא כן היה לו לכתוב "דבכהאי גוונא יש אומרים דאין צריך לענות אמן כמו שהש"ץ אינו צריך" וכיוצא בזה).

הקושי אפוא בדברי הרב בשולחנו די ברור. מחד גיסא הוא פוסק בסימן נא כמגן אברהם שהמסיים עם הש"ץ ברכת ברוך שאמר לא יענה אמן משום שאנו חשים לדברי המחבר ("יש לחוש לדבריהם", היינו חשש בעלמא בלבד), ומאידך בסימן קט הוא מביא את סברת המחבר כסברא פשוטה המקובלת על הכל.

בהכרח איפוא, כי שולחן ערוך הרב חולק על הבנת המפרשים הנזכרים בדעת המגן אברהם. לשיטתו, גם המגן אברהם מקבל את הסברא שהמסיים ברכה עם הש"ץ לא יענה אמן, שכן הוא נחשב כעונה אמן אחר ברכותיו (ומטעם זה מועילה לדעתו העצה לסיים עם הש"ץ האל הקדוש ושומע תפילה לכל הדעות, ולכן גם מציע המגן אברהם בסימן ס"ו לסיים גאל ישראל עם הש"ץ), ולא נחלק המגן אברהם על סברא זו אלא באשר לדברי המחבר בסימן נא לגבי ברוך שאמר, כדלקמן.

ד. דעת הרב בשולחנו: אמירת המתפלל מסיים הברכה והש"ץ - אחת היא

כדי להבין את דעת שולחן ערוך הרב, יש לעיין במקור הדין של המסיים ברכה עם הש"ץ:

הבית יוסף (סימן קט ד"ה גרסינו) מביא בשם תרומת הדשן את העצה לסיים האל הקדוש ושומע תפילה עם הש"ץ. עוד הוא מוסיף וכותב, כי בעל תרומת הדשן למד דין זה "מהא דכתב הטור בסימן נט, שאביו הרא"ש היה ממחר לגמור הברכה [של ברכות ק"ש] בחתימתה קודם שיגמור הש"ץ כדי לענות אמן אחר ברכת הש"ץ. אבל אם היה גומר עם הש"ץ לא היה רשאי לענות אמן משום דהוי עונה אמן אחר ברכותיו. הא קמן, אף על גב דאינו עונה אלא אחר הש"ץ, הואיל וגם הוא חותם

ברכה חשיב עונה אמן אחר ברכותיו. והיא הסברא בנידון דידן וחשיב כאילו הוא עצמו חותם בהאל הקדוש ובשומע תפלה, ותו לא צריך לענות אמן. ואדרבא הוא מגונה אם עונה, עד כאן לשונו.

כלומר: מכך שהרא"ש סבר שהמסיים עם הש"ץ נחשב כעונה אמן אחר ברכותיו (ולכאורה כוונתו בעניית אמן היא על ברכת הש"ץ, ולא על ברכתו שלו), מוכיח בעל תרומת הדשן, כי הרא"ש סבור שהמברך יחד עם הש"ץ נחשב הדבר כאילו הוא עצמו חתם את הברכה.

אולם דבריו טעונים ביאור. למה כוונתו ד"חשיב כאילו הוא עצמו חותם בהאל הקדוש ובשומע תפלה"? ומה הסבר יש כאן בדעת הרא"ש? הלא עדיין ניתן לומר כי כאשר המתפלל מסיים ברכה עם הש"ץ, כוונתו בעניית אמן היא על ברכת הש"ץ, ולא על ברכתו שלו!

אלא שדבריו הסתומים לכאורה של תרומת הדשן, מתבארים היטב בדברי הרב בשולחנו, המעניק הגדרה ההלכתית המחודשת בניסוח חד ומתומצת (לעת עתה לא מצאתי חבר לניסוח זה בדברי שאר הפוסקים), בסימן קכה סעיף א (גבי אמירת היחיד כל נוסח הקדושה עם הש"ץ): "שכיון שהם אומרים כל מלה ומלה יחדיו אמירת שניהם נחשבת כאחת", ובסימן קפ"ג ס"י (גבי האופן הנכון לאמירת ברכת המזון בזימון): "כיון שכל ברכת המזון עד החתימה אומרים כולם יחד מלה במלה עם המברך ברכת המזון הרי זה כאמירה אחת".

נמצינו למדים הגדרה חדשה: כאשר שניים אומרים דבר אחד הרי זו אמירה אחת, וממילא גם אי אפשר לענות אמן, כי הרי זוהי בהכרח ענייה על ברכתו שלו.

עם זאת, ביאור זה מצריך לאידך הסבר בדעת המגן אברהם: מדוע כתב המגן אברהם בסימן נא לחלוק על סברא זו ("ולכאורה נראה דזה לא מקרי עונה אמן אחר ברכותיו, כיון שעכ"פ הוא עונה על ברכת הש"ץ"), הרי זו דעת הרא"ש, הטור, התרומת הדשן, המחבר, הרמ"א (בסימן נט סעיף ד), מבלי חולק! יתירה מכך. גם כאשר המגן אברהם (שם)

מקבל את דבריו של המחבר למעשה, הרי זה מטעם ש"מה אעשה וכבר הורה זקן", הוא ניהו רבינו המחבר, ומדוע מתעלם הוא מכל אותם פוסקים שהורו כן גם הם?!

ה. אמירת שניהם כברכה אחת - דווקא כשמתכווין

מן ההכרח להסביר, שרבינו הזקן הבין שדעתו הנ"ל - לפיה ברכת המתפלל וברכת הש"ץ אחת הן, ועניית אמן על ברכת הש"ץ חשובה כעניית אמן על ברכתו שלו - היא גם דעתו של המגן אברהם. זו הסיבה שהמגן אברהם הביא (בסימן ס"ו) את העצה לסיים גאל ישראל עם הש"ץ, משום שבאופן זה אין לו לענות אמן לכל הדעות.

לא נחלק המגן אברהם אלא על פסק המחבר בסימן נא ("הורה זקן") שטען שהוא הדין גם בברכת ברוך שאמר וכיוצא בזה. באשר לפרט זה - חלק המגן אברהם וסבר שלא כן הוא, וטעמו בפשטות: האמירה הנזכרת ש"אמירת שניהם (המתפלל ושליח הציבור) נחשבת כאחת" אינה בסתם, אלא **טעונה כוונה**. היינו: היא נכונה כאשר היחיד מכוון לומר עם הש"ץ מילה במילה את הברכה. אבל אם מסיים הברכה עם הש"ץ באקראי ללא כוונה - פשיטא שאין כאן אמירה אחת. משום כך מצינו שדינו של הרא"ש נאמר דווקא על ברכות ק"ש, כיון שנהג לאומרם ביחד עם הש"ץ. וכמו שכתב (הובאו דבריו בטור סימן נט) "ברכת יוצר אור וערבית אני אומר עם שליח ציבור בנחת.. וכשאני מגיע לסוף הברכה אני ממנהר לסיים לענות אמן אחר ברכת הש"ץ", והיינו דכיון שנהג לאומרם ביחד עם הש"ץ, על כן היה צריך להזהר להקדים ולסיימן לפני הש"ץ. שאם לא כן, זוהי אמירה אחת, והוא לא היה יכול לענות אמן³.

3. הייחודיות של ברכות ק"ש, שיש לאומרם עם הש"ץ, מבוארת היטב בדברי רבנו הזקן (סימן נט סעיף ד): "ברכות אלו של קריאת שמע הש"ץ מוציא את הרבים ידי חובתן אפילו מי שהוא בקי... שהן ברכות שבח והודאה ונתקנו לאומרם בפיו, או שישמע אותן ברוב עם שהיא הדרת מלך, כשתשעה שומעין מא' ועונין אחריו

על בסיס דברי הרא"ש הללו, דייק תרומת הדשן גם לגבי ברכת האל הקדוש ושומע תפילה, כנזכר, דכיון שמתכוון לאומרם עם הש"ץ ומסיים הברכה עימו, הרי אמירתם אחת, ולכן אין צורך לענות אמן. יתירה מזו. הוא אף לא מפסיד מאומה בכך שלא ענה אמן, כשם שהש"ץ אינו מפסיד.

אולם שונה מכל הנ"ל הוא מה שכתב המחבר בסימן נא לגבי ברוך שאמר. שכן שם איירי במסיים ברכה באקראי עם הש"ץ ללא כל כוונה (שהרי אין כל עניין לומר ברוך שאמר מילה במילה עם הש"ץ. יתירה מכך. ברוך שאמר נאמרת ללא ש"ץ מן הדין. שכן "עד ישתבח אין צריך הש"ץ שירד לפני התיבה כלל" [שולחן ערוך הרב סימן נג סעיף א]), ולדעת המחבר אין לענות אמן במציאות שכזו. ועל כך חולק המגן אברהם וסובר, כי באופן זה לא נוצרת "אמירה אחת", וממילא "זה לא מקרי עונה אמן אחר ברכותיו, כיון שעל כל פנים הוא עונה על ברכת הש"ץ" (כלשונו שם).

ו. משמעות מעשית לדיון

מעתה תובן שיטת המגן אברהם גבי ברכת "גאל ישראל": האמור בנוגע לברכת גאל ישראל, "דאם ירצה יוכל לכוין לסיים עם הש"ץ ואז אינו מחוייב לענות אמן", הוא לכל הדעות. כיון שמכוון לסיים עם הש"ץ (ואין זה באקראי), אמירת שניהם נחשבת כאחת ולכן אינו עונה אמן.⁴

אמן... ומכל מקום, הואיל וברכות קריאת שמע הן ארוכות אין לסמוך על שמיעתן מהש"ץ... כי שמא יפנה לבבו באמצע הברכה לדברים אחרים ולא ישמע מהש"ץ, לכן יש לומר כל הברכה בנחת עם הש"ץ ואז אף על פי שיפנה לבבו (ויקרא מקצתה בלא כוונה) - יצא". והם הם ממש דברי רבנו לגבי ברכת המזון בסי' קפ"ג (עיין שם), ושם פירש טעמו יותר וכתב דעל ידי זה "הרי זה כאמירה אחת".

4. יתירה מכך: יש מקום לומר שאף לא נחשב שהפסיד את ענית האמן. וזוהי כוונת המגן אברהם ורבנו הזקן בכותבם "אינו מחוייב". בדומה למה שכתב תרומת הדשן הנ"ל לגבי המסיים אתה קדוש ושומע תפילה עם הש"ץ, ד"חשיב כאילו הוא עצמו חותם בהא-ל הקדוש ובשומע תפלה ותו לא צריך לענות אמן. ואדרבא הוא מגונה אם עונה".

לפיכך מביא הרב בשולחנו את שני פסקיו של המגן אברהם (בסימן נא גבי ברוך שאמר ובסימן סו לגבי גאל ישראל) ללא כל תוספת, וגם פסק לעניין האל הקדוש ושומע תפילה שיכוון לסיים עם הש"ץ, כאשר עצה זו מועילה לכל הדעות.

הרי לנו הבנה בהירה וישרה של הרב בשולחנו בדברי המגן אברהם, הסוללת דרך ברורה ופשוטה בהבנת הסוגיה.

נמצינו למדים חידוש דין, שהמסיים ברכה בכוונה עם הש"ץ - סיום זה נחשב לאמירה אחת עם הש"ץ ואין לו לענות אמן לכל הדעות, ולכן יכול לנהוג כן גם לכתחילה (שכן המגן אברהם חולק על סברת המחבר רק במסיים ברכה באקראי עם הש"ץ).

ומכך יש ללמוד למעשה, באשר לברכת 'הבוחר בעמו ישראל באהבה'. שכן, מכיון שלמנהג חב"ד יש לחוש שלא לענות אמן על ברכה זו של הש"ץ (משום שיש אומרים שעניית אמן נחשבת להפסק בין הברכה לקריאת שמע), ולכן הש"ץ מסיימה תמיד בלחש⁵, יש מקום לומר שהמתפלל במניין שהש"ץ מסיים את הברכה בקול, יש למתפלל לסיים את הברכה עם הש"ץ. משום שסיום מכוון זה נחשב לאמירה אחת, ואין לו לענות אמן לכל הדעות, ללא פקפוק.



5. ספר המנהגים חב"ד עמ' 11, וראה בספרי 'הפסק בתפילה' (מהדורת תשס"ט עמ' 186).

אישיותו של דוד המלך וגדולתו על פי מדרשי חז"ל

הרב אברהם נחשון (קופרמן)

במסגרת מאמר זה, אבקש לדון ולסכם את גדולתו של דוד המלך לצדדיה המגוונים¹.

דוד - האיש ותכונותיו

דוד מלך ישראל הוא מן האנשים המתוארים ביותר במקרא² ובדברי חז"ל. מתוך כך ניתן להציג את דמותו המיוחדת העולה ומשתקפת - חלק במפורש וחלק בין השיטין - מבין אותם המאמרים:

על הכתוב (תהלים י"ח, ל"ו) וַתֵּתֶן לִי מִגֵּן יִשְׁעִי, וַיִּמְיֶנֶךָ תִּסְעֲדֵנִי, וְעֲנוֹתֶךָ תִּרְבֵּנִי, דרשו חכמינו (מדרש תהילים על הפסוק) שדוד מודה כאן על שלש תכונות שקיבל: "ותתן לי מגן ישעך - זה גבורה; וימינך תסעדני - זה תורה שניתנה בימין; וענוותך תרבני - זו ענוה, מלמד ששלשתן נמצאו בדוד³". בסעיפים הבאים אפרט את שלושת הנושאים וארחיבם:

1. פרשת דוד ובת שבע קובעת ברכה לעצמה ולא אתייחס אליה במאמר זה, ועוד חזון למועד. מסיבה זו לא אדון גם בדברי הגמרא (מועד קטן ט"ז, ב) שדוד הקים עולה של תשובה.

2. ראה פירוט הדברים במאמר דוד מלך ישראל, שנה בשנה, הוצ' היכל שלמה, ירושלים תש"מ.

3. וראה בהערות ר"ש בובער שם.

א.1. גבורה

תכונת הגבורה בולטת אצל דוד, ראשית כל במשמעותה הפיזית והפשוטה: אנו קוראים על נצחונותיו של דוד בסיפור מלחמתו בגלית הפלישתית (שמואל א י"ז); שם גם מסופר שברעותו את הצאן הרג את הארי ואת הדוב שחטפו שה מהעדר. לפי המבואר בחז"ל הארי תקפו עם שני גוריו, והדוב יחד עם גור או שנים משלו⁴ (שם).

אנו מוצאים את גבורת דוד גם בתיאור ש"הכה שאול באלפיו ודוד ברבבותיו" (שם י"ח, ז); הוא לוחם בראש צבאותיו, עד שאנשיו מונעים אותו מכך, נשבעים לו ואומרים (שמואל ב כ"א, י"ז): "לא תצא עוד איתנו למלחמה, ולא תכבה את נר ישראל", וכך גם במרד אבשלום (שם י"ח ב' ג'); כמו כן דוד וצבאו מרחיבים את גבולות ארץ ישראל בצורה משמעותית, הם כובשים את היבوسی ומשחררים את ירושלים; מכניעים את הפלישתים, את עמון, את מואב ואת אדום, את ארם, את צובה ואת עמלק (שמואל ב פרקים ה - ח).

אבל מעבר לגבורה פיזית, גם גבורה נפשית ניתן לראות כאן: הארי והדוב לקחו שה מהעדר. הרבה רועים היו פוטרם את עצמם באומרם שאין מה לעשות, אך דוד מסכן את עצמו על מנת להציל את השה, ואינו נרתע מהסכנה ומהקושי. כך גם בהתנהלותו מול גלית: אין בכל מערכות ישראל מי שמוכן או שמסוגל להתמודד מולו, דוד נחלץ למערכה, למרות המימדים הגשמיים האדירים של האויב, ולמרות נסיונו הקרבי המפואר.

א.2. תורה

כאמור, דוד מודה לה' על כך ש"וימינך תסעדני", שזוהי התורה שניתנה בימין. אכן, את כוחו של דוד בתורה אנו למדים מהפסוק המתאר את תכונותיו של דוד (שמואל א ט"ז י"ח): "וַיַּעַן אֶחָד מֵהַנְּעָרִים וַיֹּאמֶר: הִנֵּה רָאִיתִי בֶן לְיִשְׁי בֵּית הַלְחָמִי יֹדֵעַ נַגֵּן, וְגִבּוֹר חֵיל, וְאִישׁ מִלְחָמָה,

4. לרש"י בשם חז"ל - שנים, לרד"ק - אחד.

וּנְבוֹן דָּבָר, וְאִישׁ תֵּאֵר, וְהָ עֲמוֹ". חז"ל (סנהדרין צ"ג, ב, ובחידושי אגדות מהרש"א ד"ה לא אמרו) רואים בפסוק זה תיאור של המיומנויות העיוניות של דוד. הנה דרשתם:

'יודע נגן - שיודע לישאל'. כידוע, שאלות טובות הן המבוא להבנות עמוקות.

'גיבור - שיודע להשיב'. תשובותיו מדוייקות, עמוקות ומקיפות.

'איש מלחמה - שיודע לישא וליתן במלחמתה של תורה'. דוד מסוגל להעמיד דעה שונה, ניתן לדון איתו, ללמוד איתו בחבורה ולהחכים ממנו (ראה רש"י שם וב'נצח ישראל' למהר"ל פל"ב).

'ונבון דבר - שמבין דבר מתוך דבר'. הבנתו עמוקה, וביכולתו להשליך מהנלמד לתחומים אחרים.

'איש תואר - שמראה פנים בהלכה'. הוא יכול להוכיח את שיטתו (ראה רש"י שם).

'וה' עמו - שהלכה כמותו בכל מקום'. דוד - בניגוד לשאול - זכה לכוון להלכה בכל פסקיו. זוהי המדרגה העילאית של תלמוד תורה - ללמוד על מנת להורות הלכה למעשה, ולהצליח בכך בכל מקום ובכל תחום הלכתי (!).

במקום אחר (ברכות ד, א), מתואר לימוד התורה של דוד בצורה מפורטת עוד יותר: "כך אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, לא חסיד אני? שכל מלכי מזרח ומערב יושבים אגודות אגודות בכבודם, ואני ידי מלוכלכות בדם ובשפיר ובשליא כדי לטהר אשה לבעלה. ולא עוד, אלא כל מה שאני עושה אני נמלך במפיבשת רבי, ואומר לו: מפיבשת רבי! יפה דנתי? יפה חייבתי? יפה זכיתי? יפה טהרתי? יפה טמאתי? ולא בושתי!". בתיאור זה אנו למדים על ענוותנותו של דוד, ועל כך בהמשך, אבל ניכרת כאן - לפני הכל - מסירותו של דוד לפסיקת הלכה, גם אם הדבר דורש ממנו הקרבה אישית.

תיאורים אלה, הן בדבריו של דואג (לעיל בשם הגמרא בסנהדרין) והן תיאורו של דוד את עצמו, עולים בקנה אחד עם מקור שלישי (עירובין נ"ג, א) שדוד "גלי מסכתא". כוונת הדברים שהוא "לימד לאחרים" (כמתואר בהקדמת הרמב"ם למשנה שדוד קיבל התורה משמואל ובית דינו והעבירה לדור הבא) או "מפרש שמועותיו ומדקדק בטעמו של דבר, עד שהתיישבו הדברים בליבו" (כשני הפירושים המובאים בפירש"י ד"ה דגלו, עירובין שם).

חז"ל עצמם דרשו עליו את הכתוב (תהילים קי"ט, ע"ד) "יראיך יראוני וישמחו". בכך הם ביקשו לבטא את האמור "ששמועותיו מכוונות" (רש"י ד"ה יראוני, עירובין שם) - שהוא כיוון לאמיתתה של ההלכה.

א.3. ענוה

תכונה שלישית שדרשו חכמים במדרש תהילים הנ"ל, היא תכונת הענוה. עליה ניתן ללמוד כבר מן הקטע הנזכר לעיל, בו דוד מתאר את מחויבתו לטהר אשה לבעלה. בין דבריו שם, מעיד דוד ש"כל מה שאני עושה אני נמלך במפיבושת רבי". דוד מספר שתמיד הוא מתייעץ ושואל "מפיבושת רבי, יפה דנתי? יפה חייבתי? יפה זכיתי? יפה טהרתי? יפה טמאתי? ולא בושתי!". בזה כבר ניכרת ענוותנותו.

אבל ענוה זו, נראית עמוקה יותר לאור המשך דברי הגמרא: "לא מפיבושת שמו, אלא איש בושתי. ולמה נקרא שמו מפיבושת? שהיה מבייש פני דוד בהלכה". מפיבושת רבו היה מבייש אותו מידי פעם, כשהיה מתקן אותו, ואומר לו שפסקו היה מוטעה. למרות אי הנעימות הכרוכה בהתייעצות המתמדת, ובביוש שלעיתים התלווה אליה, המשיך דוד בהתייעצויות הללו, כדי שפסקיו יהיו מכוונים לאמיתתה של תורה.

לאמיתו של דבר, אין צורך ללמוד תכונה זו מדרשות הכתובים, שכן היא מתוארת בפירוש בכתובים. דוד מעיד על עצמו (תהילים כ"ב, ז) "ואנכי תולעת ולא איש". על בסיס כתוב זה, מציבה הגמרא (חולין פ"ט, א) את דוד ביחד עם שלשה שנודעו בענוותנותם - אברהם, משה ואהרן.

ענוה זו, הכרחית היא למלך (וראה לקמן אודות מנהיגותו של דוד), כפי שכתב הרמב"ם (פרק ב מהלכות מלכים הלכה ו) מפורשות: "כדרך שחלק לו הכתוב הכבוד הגדול, וחייב הכל בכבודו, כך צוהו להיות לבו בקרבו שפל וחלל... ולא ינהג גסות לב בישראל יתר מדאי... ויהיה חונן ומרחם לקטנים וגדולים... ויחוס על כבוד קטן שבקטנים. וכשמדבר אל כל הקהל בלשון רבים ידבר רכות... לעולם יתנהג בענוה יתירה, אין לנו גדול ממשה רבינו, והוא אומר: ונחנו מה לא עלינו תלונותיכם. ויסבול טרחם ומשאם ותלונותם וקצפם כאשר ישא האומן את היונק, רועה קראו הכתוב, לרעות ביעקב עמו, ודרכו של רועה מפורש בקבלה: כרועה עדרו ירעה בזרועו יקבץ טלאים ובחיקו ישא". מהמלך, לפי זה, נדרשת דאגה לכולם, הבאה לידי ביטוי - בין השאר - בענוה יתירה. משימה זו, שהיא באה בד בבד עם הדרישה לכבוד מלכות, מורכבת ומאתגרת היא, ודוד המלך עמד בה בהצלחה⁵. ואכן, תודות לענוה זו - הבטיח הקב"ה לדוד (מועד קטן ט"ז, ב) ש"הואיל והשפלת עצמך - תהא כמוני. שאני גוזר גזרה - ואתה מבטלה".

א.4. זריזות

מלבד אותן שלש תכונות, מתואר דוד כאדם זריז במיוחד. היה זה לאחר שנתן הנביא הסכים שדוד יבנה את בית המקדש (שמואל ב ז, א). אז נגלה הקב"ה לנתן, והורה לו למנוע מדוד להקים את המקדש. כך מתוארים הדברים (ילקוט שמעוני, שמואל ב רמז קמ"ג): "אמר הקב"ה לנתן הנביא: נתן! האיש הזה שאני משלחך אצלו, מהיר הוא במלאכתו, קודם עד שלא ישכור פועלים, לך ואמור לו: לא אתה תבנה לי בית, שלא יהא לו עלי תרעומת". מידת הזריזות מאפיינת את דוד, ברגע שניתנה לו האפשרות לבנות את המקדש, למחרת, השכם בבוקר הוא יתחיל את הביצוע. הוי אומר: בנוסף לכושר הביצוע האמור בדוד (ראה לקמן), הרי הוא איש ביצוע מהיר וזריז.

5. על האיסור להתגאות והחובה בענוה אצל המלך - ראה גם שערי תשובה חלק ג סימן ל"ד; סמ"ג לא תעשה ס"ד; סמ"ק מצוה כ"ב.

ב. דוד - כעובד ה'

ב.1. ירא שמים וחסיד

ב.1.1. דוגמאות לחסידותו של דוד

מלבד אותן תכונות מולדות, או שמא נקנות, אצל דוד, אנו למדים על חלקים נוספים באישיותו, חלקים עליהם ודאי עמל. כוונת הדברים לאותם חלקים הקשורים בעבודת ה' שעבד דוד. ראשון להם, הוא יראת השמים שלו.

יראת שמים זו מתוארת בדברי בת שבע לשלמה בנה (בסנהדרין ע, ב): "אמר רבי יוחנן... מלמד שכפאתו אמו (של שלמה המלך, היא בת שבע) על העמוד, ואמרה לו: מה ברי ומה בר בטני ומה בר נדרי, מה ברי - הכל יודעים שאביך ירא שמים הוה, עכשיו יאמרו: אמו גרמה לו.

אך יותר מהיותו ירא שמים, מאופיין דוד כחסיד. דוד מעיד על עצמו (תהילים פ"ו, א) ככזה, באמרו "תִּפְלֶה לְדָוִד... שְׁמֶרָה נַפְשִׁי כִּי חָסִיד אָנִי". זו גם הסיבה לכך ש"הרואה דוד בחלום - יצפה לחסידות" (ברכות נ"ז, ב).

חסידות זו מצאה ביטוייה בכך ש"דוד היה שומע קללתו ושותק, לפיכך אמר שמרה נפשי כי חסיד אני" (מדרש שוחר טוב. מובא בפירוש רש"י לתהילים שם). כוונת הדברים לכך שדוד, ששמע את שמעי בן גרא מקללו, יכול היה להסיר את ראש של שמעי מעליו, אך בגלל חסידותו נמנע מכך⁶. ביטוי אחר לחסידותו של דוד, אנו מוצאים בדבריו שלו (ברכות ד, א): "אמר דוד לפני הקב"ה: רבונו של עולם, לא חסיד אני? שכל מלכי מזרח ומערב ישנים עד שלש שעות, ואני חצות לילה אקום להודות לך" (וראה על כך בהמשך⁷).

6. ראה גם מסילת ישרים פרק י"ט עמוד כ, ש"דוד... אפילו לשונאיו היה משתדל להיטיב".

7. עוד ביטוי לחסידותו - מופיע לעיל בכך שידיו מלוכלכות בשפיר ושליא כדי לטהר אשה לבעלה.

ב.2.1. הגדרת חסידותו של דוד

האמור לעיל, הינם ביטויים לאותו דבר גדול שנקרא חסידות. על מנת להגדיר מהי חסידות, אעזר בדברים שכתב רבינו הרמח"ל, בספרו היסודי מסילת ישרים. שם הוא בוחר בדוד כדוגמה לעומד ומקיים הרבה ממידות הספר, ובפרק י"ט - העוסק במידת החסידות - הוא מזכיר את חסידותו של דוד המלך לפרטיה: יראת הרוממות, בושת וכניעה בפני הקב"ה; אהבת ה' - חשק ותאוה לקרבתו, רדיפה אחר קדושתו, עבודת ה' ברצון שלם ולא מהכרח, אהבה שאינה תלויה בדבר; דביקות - אינו שם לב לעניינים אחרים חוץ מאשר לקשר עם הקב"ה, אינו יכול להפרד מהקב"ה, תשוקה וחפץ (שהם בתחום הרצון) לקשר עם ה', נחת ועונג (שהם בתחום ההנאה) בקשר עם ה'; שמחה והתלהבות בקיום התורה והמצוות; תוכחה לחוטאים, קנאה לשם שמים, הכנעת משנאי ה' כדי שעבודת ה' תיעשה וכבודו יתרבה.⁸

קשה לעמוד על השיטות השונות להגדרה של מידת החסידות⁹, ובכל זאת - מן הראוי להסב את תשומת הלב למה שכתב רבי חיים ויטאל¹⁰ אודות דוד המלך. רבי חיים מגדיר שם דרגות שונות בעבודת ה'. לדבריו, מי שלא זכה עדיין לקיים את כל תרי"ג המצוות נקרא צדיק שאינו גמור. אם זכה לקיים את כל התרי"ג, אך רק על ידי כיבוש יצר הרע, נקרא צדיק גמור. איש חסד הוא מי שמקיים את כל התרי"ג בשמחה ובאהבת ה', ואין לו כבר יצר הרע כלל. החומר שלו מזוכך לגמרי, ואינו מושכו לרע כלל. 'גומל נפשו איש חסד' - יש לו כוונה לקבל שכר כלשהו לעצמו. אך חסיד הוא מי שמחפש רק את כבוד הקב"ה, וכל

8. היבט זה של החסידות, אינו פופולרי כיום. לצערנו נמנעים מלדבר על דבר זה, אף שגם חלק בלתי נפרד מעבודת ה'.

9. עיין שבת ק"כ. וברש"י ד"ה מדת, וד"ה חסידי, וד"ה הכא בירא שמים, וד"ה דלא; עבודה זרה י"ח. וברש"י ד"ה מחלקך; כוזרי מאמר שלישי, אות ב' ואילך, בתרגום ר"י אבן תיבון, ובתרגום י' אבן שמואל, אך בתרגום הרב קאפח אחרת; אורחות צדיקים (ירושלים תשמ"ח), שער הבושה, עמוד מ"ח; הוגי דעות בתנועת החסידות.

10. שערי קדושה (הוצאת אשכול, ירושלים תשמ"ה) חלק א ש"ג, עמוד י"ד.

מטרתו בקיום התרי"ג היא כבוד שמים, ולא בדל של שכר לעצמו. רבי חיים ויטאל אומר שדוד היה חסיד, כי לא היה לו כלל יצר הרע, והוא קיים את תרי"ג המצוות בטבעו הטוב, ללא צורך בכיבוש ובהכנעת יצר הרע. זאת ועוד, דוד התכוון בקיום מצוותיו רק לשם שמים, ולכן נקרא בשם 'חסיד', שהוא מעל ל'איש חסד'.

ב.2. רוח הקודש של דוד

ספרי הנביאים שבתנ"ך נכתבו מתוך נבואה, ואילו מדרגת הכתובים היא ברוח הקודש¹¹, שהיא דרגה נמוכה יותר (ראה מגילה ג, א). כתבו על כך רבותינו המקובלים בזה הלשון (שער רוח הקודש לרבי חיים ויטאל [מהדורת ר' חיים עשור, ירושלים תשס"ג], דרוש א עמוד י"ב): "ואמנם בבעלי רוח הקודש, היה דוד המלך עליו השלום רבן של כל בעלי רוח הקודש, כמו שהיה משה רבינו עליו השלום בענין הנבואה רבן של כל הנביאים, ודוד המלך עליו השלום היתה בו המדריגה הגדולה שיש ברוח הקודש". הוי אומר: בדומה למשה רבינו, שהיה רבם של כל הנביאים, גם דוד - שהיה בעל הדרגה הגבוהה ביותר של רוח הקודש - הוא רבם של כל בעלי רוח הקודש.

בעקבות דברים אלו, כתבו כך גם גדולי ישראל בדורות מאוחרים יותר. מהם: בעל מלוא הרועים בספרו בספרו קהילת יעקב (ערך דד-דוד); רבי צדוק הכהן מלובלין בספריו פרי צדיק (לפרשת כי תשא אות ב) וישראל קדושים (אות ג, ד); בעל הבן איש חי בספרו דעת ותבונה (פרק כ).

יתר על כן: לא זו בלבד שהיה דוד בעל רוח הקודש, הוא זכה גם לנבואה. האברבנאל (השגותיו למורה נבוכים חלק ב פרק מ"ה) מסביר (בשונה מדברי הרמב"ם עצמו במורה נבוכים שם) שספר התהילים אכן נכלל בכתובים, שהמאפיין שלהם הוא רוח הקודש, אבל דוד כשלעצמו - זכה גם לנבואה¹².

11. על ההבדל שבין נבואה ורוח הקודש - ראה 'נבואה ורוח הקודש', הרב אברהם נחשון (קופרמן), סיני, שנת ס"ד, כרך קכ"ח, עמ' קפ"ג-קצ"ד.

12. ועיין עוד במלחמות השם לרבי אברהם בן הרמב"ם (מהדורת מרגליות), י - ס תשי"ג, פרק ו עמוד קט"ז-קי"ז, ובהערות 1-2.

ב.3. תפילת דוד

ב.3.1. דוד והזדהותו עם התפילה

ספר התהילים של דוד הוא ספר של תפילה והשתפכות הנפש. בהקשר זה כתב רבי צדוק הכהן מלובלין (פרי צדיק, פרשת וירא), ש"דוד המלך עליו השלום - שורש התפילה, שנאמר: 'ואני תפילה', והיה שליח צבור של כלל ישראל". או במקום אחר (קומץ המנחה חלק ב, אות ל"ב, מהדורת מכון הר ברכה תשס"ח): "ומאמר 'והיה ברכה' כמאמר 'ואני תפילה', דדוד המלך עליו השלום שהוא עצמו עצם התפילה". דוד המלך מזוהה הזדהות מוחלטת עם התפילה. הוא אינו אומר: אני מתפלל, אלא אני - תפילה, וכוונתו היא: כל מהותי הינה תפילה.

יתכן להסביר זיהוי זה כך: דוד הוא מקים המלכות בעם ישראל. מהותה של המלכות היא ביצוע תוכניות, והגשמת אידיאלים. מלך הוא איש ביצוע מובהק, ואינו יכול להשאר בחיי האידיאה הרוחנית. זוהי גם מהותה של התפילה, הנקראת בלשון חכמים (שבת י, א) "חיי שעה". בעוד התורה, האידיאלים האלוקיים הרוחניים הם 'חיי עולם', הרי שהתפילה היא יישומם של אותם אידיאלים והורדתם לחיי המעשה. לכן דוד הוא עצם התפילה, שורש התפילה, ושליח ציבור של כלל ישראל.

ב.3.2. תפילת דוד וכינויו עבד ה'

האמור לעיל, שדוד ותפילתו חד הם, תואם לכינוי שהתכנה דוד - "עבד ה'¹³14": הראי"ה קוק כתב שהמתפלל לה' הופך את רצונו להיות כרצון ה'. זוהי, בעצם, המשמעות של להיות עבד ה': העובדה שרצונו - בכל תחומי חייו - הוא רצון האלקים. כך מגדיר הרד"ק את המונח 'עבד ה': "מי ששם כל כוחו וכוונתו וכל השגחותיו בשם יתברך, ואף בהתעסקו בעניני העולם מתכוין לעבודת האל יתברך - הוא יקרא עבד

13. ראה אבות דרבי נתן, נוסחה ב' פרק מ"ג.

14. ראה 'מלכות ועבודה בתפילת שמונה עשרה', הרב אברהם נחשון (קופרמן), המעין,

תשרי תש"ן, עמ' 19-23.

ה', כמו: אברהם עבדי; דוד עבדי... (רד"ק ד"ה עבד ה' ליהושע א, א). באופן ספציפי, מתייחס הרד"ק (ד"ה לעבד, תהילים י"ח, א) לדוד וכותב אודותיו ש"מי ששם כל כוחו וְכֹנֶנְתּוֹ באל יתברך... הוא נקרא עבד ה'... ודוד בכל אשר הלך ובכל אשר פנה היתה כוונתו ובטחונו באל יתברך, כעבד המצפה אל יד אדוניו". רצונו של דוד הוא "באל יתברך", לכן הוא עבד ה', וזה נובע מתפילתו שהופכת את רצון האדם לרצון ה'.

ב.3.3. כוח התפילה של דוד

כך או כך, מדברי הגמרא (חגיגה י"ב, ב) נלמד על כוחה של תפילת דוד המלך: הגמרא עוסקת שם באחד מרקיעי השמים הנקרא 'מכון', ומסבירה שברקיע זה נמצאים "אוצרות שלג ואוצרות ברד, ועליית טללים רעים, ועליית אגלים, וחדרה של סופה [וסערה], ומערה של קיטור, ודלתותיהן אש". הגמרא מתקשה לקבל את הדברים, כי מדברי דוד - "הללו את ה' מן הארץ... אש וברד שלג וקיטור" (תהילים קמ"ח, ח) - עולה שמקומם של השלג והברד הוא בארץ ולא בשמים. על כך משיבה הגמרא ש"דוד ביקש עליהם רחמים, והורידן לארץ". כלומר: מקור כוחות אלו - שבמקורם כוחות שליליים הם - הוא ברקיע 'מכון'. אלא שדוד התפלל והוריד את הכוחות הללו מהשמים לארץ, על מנת להפחית את העצמה ההרסנית הטמונה בכוחות אלה. דוד, לפי זה, הצליח לשנות בתפילתו את סדרי עולם הקבועים מבראשית¹⁵.

ב.4. נכנס בחייו לגן עדן

עוד ניתן ללמוד על אישיותו של דוד, מהמתואר במסכת דרך ארץ זוטא (פרק א הלכה י"ח): תשעה נכנסו בחייהם לגן עדן¹⁶, ואחד מהם הוא "משיח". בפשטות, אין כוונת הדברים למלך המשיח שעתיד לבוא. זה

15. מקבילה לכך תתכן בתפילת משה רבינו שביקש שלא תשרה שכינה על אומות העולם, והתקבלה תפילתו. ויש לעיין גם בגמרא במכות כ"ד, א: "ארבע גזירות גזר משה רבינו על ישראל, באו ארבעה נביאים וביטלום".

16. אין כאן המקום לדון בשאלה המתבקשת מאליה - כיצד גוף גשמי נכנס לגן עדן רוחני, ועוד חזון למועד.

עדיין לא נולד, ואין מקום לדבר על כך שכבר נכנס - בעבר - לגן עדן. בפשטות, 'משיח' זה הוא דוד המלך, המופיע מספר פעמים בתנ"ך בכינוי זה (ראה שמואל ב, י"ט, כ"ב: פִּי קָלַל אֶת מְשִׁיחַ ה'; שם כ"ג, א: אֲלֵה דָבָרִי דָּוִד הָאֲחֵרִים נָאם דָּוִד בֶּן יִשִּׁי, וְנָאם הַגִּבֹּר הַקָּם עַל, מְשִׁיחַ אֱלֹקֵי יַעֲקֹב).

למרות החידוש שבדבר, נראה שהכינוי 'משיח' תואם כאן את דוד: הביטוי 'משיח', על שם המשיחה שנמשח המלך, מבטא את נצחיותו של דוד, ש"חי וקיים" (ראש השנה כ"א, א ובנוסח התפילה; ראה רד"ק ליחזקאל ל"ז, כ"ד) ובחייו נכנס לגן עדן. כי בדומה לשמן המשחה שעשה משה, שנשתמר במילואו לזמן העתיד לבוא (הוריות י"א, ב), גם דוד - עודנו עומד בנצחיותו, כאמור.

ב.5. השוואת דוד המלך למשה רבינו ולמשיח

המדרש (מדרש תהלים פ"א) משווה את דוד המלך למשה רבינו בתשע השוואות שונות: "המשובח שבנביאים זה משה... המשובח שבמלכים זהו דוד. את מוצא כל מה שעשה משה עשה דוד: משה הוציא את ישראל ממצרים, ודוד הוציא את ישראל משעבוד גליות¹⁷. משה עשה מלחמה בסיחון ועוג, ודוד עשה מלחמה כל סביביו... משה מלך על ישראל ועל יהודה... ודוד מלך על ישראל ועל יהודה. משה קרע לישראל את הים, ודוד קרע לישראל את הנהרות¹⁸. משה בנה מזבח, ודוד בנה מזבח, זה הקריב וזה הקריב¹⁹. משה נתן חמשה חומשי תורה לישראל, ודוד נתן חמשה ספרים שבתהלים לישראל: אשרי האיש (פ"א), למנצח

17. הכוונה לניצחונות דוד על עמי הסביבה, או שמא לגאולה העתידה שיגאלנו משיח בן דוד משעבוד הגלויות.

18. מהמדרש משתמע שדוד בקע את הפרת ואת החדקל. המדרש מסביר את המילה 'הצותו' ("בהצותו את ארם נהרים", תהילים ס, ב) בתור 'חצותו', בהסתמכו על כך שלעיתים ה' וח' מתחלפות.

19. נראה שכוונתו למזבח שבנה משה בהר סיני, ומזבח דוד הוא המזבח שהוא בנה בגורן ארוונה היבסי.

טעים בר ניש טעמא דמותא, ושליט ביה סטרא דרוח מסאבא, ודא הוה נטיר דוד מלכא דלא יטעם טעמא דמותא²⁸.

שיעור זה של שישים נשימות, אינו עולה על שלש שעות שינה. יש אף האומרים שמדובר בחצי שעת שינה, ויש המרחיקים לכת וקובעים שמדובר בשינה של שלש דקות²⁹ (הדעות השונות - ראה בביאור הלכה ד"ה דוד, אורח חיים סימן ד סעיף ט"ז). מדובר בגבורה גופנית של דוד, שקשורה בגבורה רוחנית עצומה. הוא מסוגל שלא לישון כדי שישים נשימות כדי שלא לטעום טעם מיתה. הכל מתוך רצון שלא להשרות על עצמו רוח טומאה - הבאה לאדם לאחר שינה בת שישים נשימות.

לאחר שינה קצרה זו, נהג דוד לשוב לעבודת השם שלו, כך נאמר בגמרא (ברכות ג, ב): "רבי זירא אמר: עד חצות לילה היה מתנמנם כסוס (מתנמנם כסוס - עוסק בתורה כשהוא מתנמנם, כסוס הזה שאינו נרדם לעולם, אלא מתנמנם ונעור תמיד. רש"י). מכאן ואילך היה מתגבר כארי. רב אשי אמר: עד חצות לילה היה עוסק בדברי תורה, מכאן ואילך בשירות ותשבחות.

רבי זירא ורב אשי אינם חלוקים ביניהם (ראה רש"י ד"ה ובליילה שירו, לעבודה זרה ג, ב), אלא משלימים זה את דברי זה. רבי זירא מבחין בין זמן העירנות וזמן הנמנום אצל דוד, בעוד רב אשי מתייחס לתוכן עיסוקו של דוד. במילים אחרות: שני הדברים משתלבים זה בזה. עד חצות היה דוד עוסק בתורה, תוך כדי נמנום כסוס, ומחצות הלילה - מתעורר לחלוטין כארי. ועוסק בשירות ותשבחות.

28. תרגום: שעד שישים נשימות חסר אחת הוא חי, משם והלאה טועם בן האדם טעם מיתה, ושולט בו הצד של רוח טומאה, ואת זה היה שומר דוד המלך, שלא יטעם טעם מיתה.

29. כיום מקובל לומר שאדם ממוצע נושם שתיים עשרה נשימות בדקה. לפי זה שיעור שישים נשימות הוא משך זמן של כחמש דקות. ואולי בשעת השינה מספר הנשימות יורד, וזמן שישים הנשימות עולה. אך יתכן ששנתו של דוד היתה קלה יותר, מכיוון שהוא התעורר לאחר שישים נשימות, ושלכן מספר הנשימות בשנתו היה קרוב למספר הנשימות בעת עירנותו, והדבר צריך עיון.

ההשוואה לשנית הסוס - משמעויות שונות לה. יתכן שההשוואה באה בשל העובדה שסוס ישן שישים נשימות, כשינת דוד (חדושי אנגדות מהרש"א ד"ה עד חצות לברכות שם; ראה גם שערי תשובה לשולחן ערוך שם). יתכן שההשוואה באה לתאר את העובדה שדוד המלך נאזר בגבורה - בדומה לסוס, חיית המלחמה והמעש - עסוק בתפילה, בתורה, ובעשייה.

ג. דוד - המלך ומנהיגותו

ג.1. דוד כרועה

המדרש מתאר (בראשית רבה פרק נ"ט, ה) את דוד המלך כרועה, וכמי שהקב"ה רועה אותו. זה לשון המדרש: "דוד רוען של ישראל, שנאמר (דברי הימים א י"א, ב): "אתה תרעה את עמי ישראל", מי הוא רועה של דוד? הקדוש ברוך הוא, שנאמר (תהלים כ"ג, א): "ה' רועי לא אחסר".

לדימוי של דוד לרועה - משמעות כפולה. ראשית, בדומה לרועה הדואג לצאנו ומספק את צורכיהם, מדריך ומנהיג, מכוון ומגן, כך גם דוד. הוא מלך שדואג לעמו, לצאנו, יותר מאשר לעצמו ולצרכיו האישיים והמשפחתיים.

אבל יותר מכך: הצאן הוא חלש, וחסר הגנה. מלך יכול להתפתות ולדאוג בעיקר לשכבת העשירים ובעלי השררה, ולהתעלם מהשכבה החלשה, מהעניים ומקשי היום. הרועה מגן על חלשים ודואג לצרכיהם. כך דוד ביחסו לכלל ישראל, וזה הוא גם יחסו של הקב"ה לדוד³⁰.

בשל עבודתו זו של דוד, הוא מכונה "נר ישראל" (שמואל ב כ"א, י"ז)³¹. כך עולה מדברי הרלב"ג (שם): "כל ישראל מושגחים בעבור דוד". כך

30. ראה לעיל עוד בנוגע לענוותנותו של דוד, ובדברי הרמב"ם המצוטטים שם, המאזכרים את המלך כרועה.

31. הכינוי נר ישראל יוחס בתקופת התנאים לשנים: לרבן יוחנן בן זכאי (על ידי תלמידיו, ברכות כ"ח, ב), ולרבי שמעון ברבי (על ידי אביו רבי יהודה הנשיא, ראה מנחות פ"ח, ב; ערכין י, א).

גם מובן ממה שכתב האברבנאל (שם): "כי המלך הוא נר אלהים, והוא המאיר לארץ ולדרים עליה". לאמר: המלך הוא המעביר את השפע האלוקי לבני העם.

ג.2. דוד ומלכותו

דוד הוא המלך הראשון שמלכותו התבססה. הוא ושלמה בנו הם הבולטים שבין המלכים בישראל. דוד הוא אבי שושלת מלכי יהודה, כל מלכי יהודה הם מזרעו, וגם המלך המשיח יקום מזרעו (כמו שכתב הרמב"ם בפרק י"א מהלכות מלכים הלכה ד). אחד המאפיינים הבולטים של מלכותו הוא כושר הביצוע. המלך לוקח רעיונות רוחניים, ומעבירם לפסי המציאות. ישנם הרבה אנשי חזון, בעלי רעיונות נשגבים, אך דלי כושר ביצוע. המייחד את המלך ואת המלכות שדוד מאופיין בה הוא הביצוע המעשי. מאפיין שני של מלכות הוא כושר ארגון, חלוקת סמכויות, ופיקוח על הממונים. בדברי הימים (א פכ"ז) מתואר באריכות ארגון הממלכה על ידי דוד ברמה המעשית והפרטנית ביותר.

ג.3. הכנותיו לבנין המקדש

במסגרת תפקידו המלכותי, ביצע דוד את ההכנות לבנין בית המקדש הראשון: הוא קנה את הר הבית בכסף מלא מידי של ארוונה היבוס (שמואל ב כ"ד, י"ח ואילך); הוא הכין תוכניות מדויקות לבניית המקדש (דברי הימים א כ"ח, י"א - י"ט); הוא השיג כמעט את כל התקציב הנדרש לצורך הקמת המקדש (שם כ"ט א - ט); הוא חילק את כלל הכהנים והלוויים למשמרות, וקבע היכן תהיינה עמדות השמירה בבית המקדש (שם פרק כ"ד - פרק כ"ז); כמו כן מינה דוד את שלמה במעמד כלל ישראל לבנות את בית המקדש, מעמד שמחייב גם את שלמה, וגם את כל השרים והעם שנכחו במעמד (שם כ"ח, א - כ"ט, כ"ה). דוד רצה לבנות בעצמו את הבית הראשון, אלא שהקב"ה מנעו מכך (שמואל ב ז, י"ב ואילך).

לכן נקרא הבית על שמו של דוד. כך נאמר במדרש (מכילתא דרבי ישמעאל בשלח, מסכתא דשירה, פרק א): "מזמור שיר חנוכת הבית לדוד. וכי דוד בנאו

והלא שלמה בנאו, שנאמר: ויבן שלמה את הבית! ומה תלמוד לומר
מזמור שיר חנוכת הבית לדוד? אלא לפי שנתן דוד נפשו עליו לבנותו
נקרא על שמו". תודות להשקעה ולמסירות הנפש של דוד, נקרא הבית
על שמו.

נחשפנו במאמר זה לגדולתו של דוד המלך בצדדיה השונים, הן
גדולתו האישית, והן כמנהיג הציבור.



שלילת 'לט וכישוף' במעמד הר סיני

הרב יחזקאל סופר

א. משמעות הכתוב "על פני": נצחיות האיסור הנובעת מנצחיות הבורא

נצטוינו בעשרת הדברות (שמות כ, ג): "לא יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל פְּנֵי". פירש רש"י שם (ד"ה על פני): "כל זמן שאני קיים. שלא תאמר לא נצטוו על עבודת אלילים אלא אותו הדור". המילים "על פני" מלמדות שהאיסור תקף "כל זמן שאני קיים", היינו: לנצח. בדומה לזה כתב רש"י בפירושו לעשרת הדברות בפרשת ואתחנן (ד"ה על פני, דברים ה, ז): "בכל מקום אשר אני שם וזהו כל העולם". והדברים תמוהים: וכי יעלה חלילה על הדעת שיש זמן ומקום שהוא 'לא קיים', שהכתוב צריך להדגיש את נצחיות הבורא והיותו בכל מקום (וממילא את נצחיות האיסור ותקפותו בכל מקום)?!

בהבא לקמן אבקש להציע זווית מחשבתית לסוגיה, ולפיה הכתוב בא לבסס כאן את אימות מעמד הר סיני בצורה מוחלטת, כדלהלן.

-
1. על הדומה והשונה בין שני קטעים אלה בפירוש רש"י - ראה שפ"ח וגו"א.
 2. ואכן פרשני המקרא הציעו ביאורים אחרים לביטוי "על פני". ביאורים המתיישרים הרבה יותר על השכל והלב. ראה, למשל, ספורנו ואוה"ח לשמות שם.

ב. סיפור ההתגלות בסיני - אולי ב'לט וכישוף'?

ידוע (אמונות ודעות [מהדורת קאפח] מאמר ג פ"ו; כוזרי מאמר א, כ"ה) **שהמוטיב** המאמת את ההתגלות בסיני, הוא התרחשותה לעיני מיליוני צופים. בזה שונה תורת ישראל וההתגלות במתן תורה מ - להבדיל - סיפורי ההתגלות של האמונות האחרות. בסיפורים אלה אין עדות מאסיבית של רואים, הם התרחשו - גם לפי דעת מאמיניהם - 'בסתרי'³.

ושמא תאמר: כיצד הצליחו מייסדי אותן הדתות לשכנע בכך מיליוני מאמינים? וכי כולם פתאים?

התשובה היא: כל אותם 'נביאי שקר' היו בעלי כוחות כישוף וחוללו מופתים⁴, שגרמו למאמיניהם לראות בהם 'שליחי האלקים'. תורת ישראל, לעומת זאת, לא מסתמכת על מופתים, כי אם על התגלות ישירה של הקב"ה לעיני העם.

הנה הדברים בלשונו הזהב של הרמב"ם (ריש פרק ח מהלכות יסודי התורה):
 "משה רבנו - לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה, שהמאמין על פי האותות, יש בליבו דופי, שאפשר שיעשה האות בלט וכישוף, אלא כל האותות שעשה במדבר, לפי הצורך עשאו - לא להביא ראיה על הנבואה... ובמה האמינו בו? במעמד הר סיני, שעניינו ראו, ולא זר; ואוזנינו שמעו, ולא אחר, האש והקולות והלפידים. והוא ניגש אל הערפל, והקול מדבר אליו; ואנו שומעים, משה, משה, לך אמור להן כך וכך. וכן הוא אומר "פנים בפנים דיבר ה' עמכם", עכ"ל.

ברם, דבריו אלו של הרמב"ם - דורשים הסברה: הטיעון ש"עינינו ראו ולא זר" אכן מראה את ההבדל בין דת ישראל לשאר הדתות. הן מסתמכות על עדות של אדם יחיד, ותורתנו הקדושה - להבדיל

3. ע"ד הנאמר: "כי יסיתך אחיך... בסתרי... נלכה ונעבדה אלהים אחרים". אפשר לפרש כוונת הכתוב: לא רק שפגישת המסית עמך התרחשה 'בסתרי' [כפירש"י שם] - אלא שתוכן הסתתו היא שההתגלות האלוקית אליו התרחשה 'בסתרי'...

4. ראה, למשל, השמטות הצנזור לסנהדרין מג, א

- נשענת על עדות ראיה של המאמינים עצמם. אבל מדברי הרמב"ם נראה שאין מטרתו כאן לבסס שמעמד הר סיני **אכן התרחש**, הוא בא להוכיח גם **מיהו העומד מאחורי ההתרחשות**. הרי אומר: מטרת הרמב"ם להסביר את ההבדל בין מעמד הר סיני לשאר מופתים. בעוד שאר המופתים קשורים ל"לט וכישוף", הרי שמתן תורה אינו כזה. מה מועיל לענין זה הטיעון של שישים רבוא עדים **שראוה**, הלא עדיין יתכן שהתגלות זו מכוח של 'לט וכישוף' של משה, ש'ביים' קול מיוחד וקולות וברקים מכוחו הכישופי? כיצד נאמת שהיה זה קולו של הקב"ה בעצמו? מהי אם כן העדיפות של 'מופת ההתגלות בסיני' יותר משאר האותות, עד שאי אפשר לחשוב שנעשה ב'לט וכישוף'!?

דחוק יהיה להסביר, שניסים כה חריגים שהיו במעמד זה, לא יתכן שכישוף יכול לחוללם⁵, שהרי הרמב"ם איננו מזכיר שום נס חריג [כמו 'רואין את הקולות' וכדומה] רק: 'הקול מדבר אליו והם שומעין' - האמנם קריעת ים סוף תיתכן ב'לט וכישוף' ואילו **לייצר 'צלילים'** הוא למעלה מיכלתם!?

ג. הנסיון שב'לט וכישוף' יתכן רק אחר התגלות אמיתית

מן ההכרח לרדת לשורש הדבר, ולהבין מדוע, באמת, לא נאמין למי שהוכיח שכוחו - כח על טבעי הוא. לכאורה העובדה **שמשמים סייעוהו לחולל ניסים**, היא סימן ברור **שהקב"ה עמו**. שהרי ברור הדבר שאין בעולם שום 'כח אחר' עצמאי חלילה, היכול לחולל תופעות על טבעיות⁶?

5. ומי יכול לקבע איזה מופת הוא מעל ליכולת המכשפים? הרי במכת כינים הודו החרטומים 'אצבע אלקים היא', כי אין בכוחם לשלוט בבריה שפחותה מגריס, למה הוצרכו למעמד הר סיני? כינים יוכיחו! אלא עדיין יש מקום לספקן לטעון שמשה בכוח כישופו החרג, יכול היה ליצור גם 'כינים'...

6. תפיסה כזו, לפיה הקב"ה מחולל ניסים ואילו הסט"א להבדיל הוא מי שמחולל את הכשפים, יש בה משום הכרה בשתי רשויות רחמנא ליצלן. (וכבר אמרו חז"ל [חולין ז, ב] "אין עוד מלבדו. אמר רבי חנינא: ואפילו כשפים").

גם שאלה זו נידונה כבר, והכתוב עצמו (דברים י"ג, ד ואילך) מסביר: "כי יקום בקרבך נביא או חלם חלום ונתן אליך אות או מופת: ובא האות והמופת אשר דבר אליך לאמר נלכה אחרי אלקים אחרים אשר לא ידעתם ונעבדם: לא תשמע אל דברי הנביא ההוא... כי מנסה ה' אלקיכם אתכם לדעת הישכם אהבים את ה' אלקיכם בכל לבבכם ובכל נפשכם". כלומר: העובדה שנביא השקר מסוגל לחולל תופעות על-טבעיות נועדה ליצור נסיון למאמין. זה שעת מבחן עבור המאמין האם ישאר באמונתו בה' או שמא יתפתה לילך אחר בעל המופת נביא השקר.

אכן, בשביל שהנסיון יהיה נסיון אמיתי, יש להציג בתחילה את האמת בפני המתנסה, ורק אחר כך להציג בפניו את התחליף הזול, ולראות במה יבחר. משל למה הדבר דומה? לתלמידים הנבחנים ב'מבחן אמריקאי', גם כאן ריבוי התשובות האפשריות הן בבחינת נסיון לתלמיד - האם יענה את התשובה הנכונה או שמא יתפתה לתשובות דומות שאינן נכונות.

אלא שבטרם המבחן, ודאי שמעו התלמידים במשך כל הקורס, את התיאוריה הנכונה, מפי המורה בעצמו, כך שעליהם רק להיות צמודים ל'תיאוריה' ששמעו מהמורה ולא להתפתות אחרי 'תשובות דמה' שמנוסחות אמנם בצורה 'מפתה', אך אינן תואמות למה ששמעו בכיתה.

ברור, מאידך, שאם המורה יציג בפני התלמידים בכיתה תיאוריה שקרית, אותה ישלב במבחן בין שאר התשובות, ודאי שהתלמידים יבחרו בתשובה שהוא לימדם וייכשלו. כאן לא יוכל המורה לטעון להגנתו "היה זה 'נסיון' לבחון אם תרגישו שתשובה זו איננה נכונה". זה כבר אינו נסיון, כי אם התעללות לא הוגנת.

לעניננו: מאחר ושליטתו של הקב"ה היא מוחלטת, עד שאין שום כוח בעולם היכול לפעול ללא אישורו, הרי ודאי שהסטרא אחרא המחולל 'מופתים', אין זה אלא "כי מנסה ה' אלוקיכם אתכם". זו

בדיקה אם תלכו שולל אחרי ה'פעלולים' של המכשף ותאמינו למסרים שהוא יאמר לכם בשמי, היפך ממה ששמעתם ישירות ממני, או שתהיו צמודים למה ששמעתם בעצמכם ממני 'פנים בפנים' ב'כיתה' [במעמד הר סיני].

ברם, לא יעלה על הדעת שהקב"ה נתן כח לסטרא אחרא, להופיע הופעה אישית בדמותו הוא ולהזדהות כ'אנכי ה' אלוֹקִיךָ', כך שכל העם יחשבו שזה אמנם הקב"ה בעצמו, הרי שהוא 'הונה אותם' במודע, הלזאת ייקרא 'נסיון'? זה אינו אלא 'התעללות', כאמור.

לאמיתו של דבר, העיקרון הזה - שלא יתכן שהקב"ה מנסה את ישראל בעת ההתגלות הראשונית במתן תורה, ובהכרח שזוהי התגלות אלוֹקִית של ממש - רמוז כבר בדברי משה עצמו (שמות כ, טז ואילך): "וַיֹּאמְרוּ אֶל מֹשֶׁה דַּבֵּר אֵתָּה עִמָּנוּ וְנִשְׁמָעָה וְאַל יְדַבֵּר עִמָּנוּ אֱלֹקִים כִּי נָמוּת: וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם אֵל תִּירָאוּ כִּי לְבַעֲבוֹר נְסוּת אֶתְכֶם בָּא הָאֱלֹקִים וּבַעֲבוֹר תִּהְיֶה יְרֵאתוֹ עַל פְּנֵיכֶם לְבַלְתִּי תַחֲטְאוּ".

פסוק זה תמוה: הכי מתן תורה נסיון הוא? אדרבה, זהו שיאו של הגילוי האלוֹקִי⁷. על כך מסבירים הראשונים (רמב"ן לשמות שם, יז, ומקורו במורה נבוכים): "והרב אמר במורה הנבוכים (חלק ג פרק כ"ד) כי אמר להם אל תיראו, כי זה אשר ראיתם היה, שכשינסה ה' אלהים אתכם להודיע ערך אמונתכם, וישלח לכם נביא שקר שירצה לסתור מה ששמעתם, לא תמעד אשוריתכם לעולם מדרך האמת, כי כבר ראיתם האמת בעיניכם ואם כן יאמר, בעבור שיוכל לנסות אתכם לעתיד, בא האלקים עתה כדי שתהיו עומדים לו בכל נסיון". כלומר: הפסוק מנמק את 'בא האלוֹקים' בעצמו בהופעה אישית, ומסביר שני הסברים לכך: א. רק על בסיס קליטת האמת ממנו אישית, אפשר יהא בעתיד לשלוח 'נביא שקר' כדי לבחון ולנסות נאמנותכם. ב. המטרה המשנית: השמיעה גורמת

7. ואמנם רוב פרשני המקרא מפרשים כאן 'נסיון' מלשון הגבהה ורוממות בעיני כל האומות. אבל "איננו נכון" (רמב"ן), שהרי להסבר זה יקשה מדוע הקדים מטרה זו לפני המטרה של 'תהי יראתו על פניכם לבלתי תחטאו' שהיא לכאורה העיקר.

לעשיה ("ושמענו ועשינו"), אבל הראיה המוחשית של גילוי עצמתי זה, מעוררת 'יראה עילאה' שלא ניתן להשיגה בדרך אחרת.⁸

ד. דיוק בלשונות הראשונים לאור הביאור

ד.1. דיוק לשון הרמב"ם "עינינו ראו ולא זר"

הרעיון האמור, רמוז באריכות לשון הרמב"ם: "שעינינו ראו ולא זר ואזנינו שמעו ולא אחר". לכאורה כוונתו להדגיש ש"עינינו ראו ואזנינו שמעו" את מתן תורה. התוספת ש"ולא זר... ולא אחר" - מיותרת היא. ואדרבה, וכי מה איכפת לנו שגם 'זר' ראה וגם 'אחר' שמע?

רק שבכך כוונתו לענות על השאלה דלעיל: מה מועילה העובדה ש"עינינו ראו", הלא יתכן שהיה זה בלט וכישוף. לשם כך הוא מוסיף את התוספת הנ"ל, וכוונתו לומר בזה שבמעמד הר סיני "עינינו ראו". ומה ראו באותו מעמד? "ולא זר". היינו: לא דבר זר הם ראו, אלא אותו בעצמו. הופעה אישית כזו, ודאי לא יתן הקב"ה ל'כפיל' בדמותו לחולל.

ד.2. דיוק לשון רש"י "כל מקום שאני קיים"

הרעיון האמור, נרמז - בדרך אפשר - גם בלשון רש"י: "כל מקום שאני קיים". בהקדים שעל פי המבואר בכמה מקומות (ראה, למשל, לקוטי תורה, סוכות פ, ד) הביטוי 'לא יהיה' או 'לא תהיה' מתפרש פעמים כ'ציווי' ופעמים כ'הבטחה'.

לפי זה: לאחר הדיבר הראשון, ששישים רבוא שמעו מפי הגבורה, "אנכי ה' אלוקיך", עלולה היתה להתגנב לליבם אותה 'מחשבת דופי': מנין לנו שהעומד מאחורי ה'קול' הזה, הוא הקב"ה בעצמו? שמא אין זה אלא פעלול של 'לט וכישוף' המציג עצמו כ'אנכי'...

8. להעיר מהמבואר בכמה מקומות ש'ראיה' אותיות 'יראה'.

לכך בא מיד הדיבר השני "לא יהיה לכם אלקים אחרים על [תקן של] 'פני'". כציווי, אבל גם כהבטחה: אחר שראיתם 'הופעה אישית' ['פני'] היו בטוחים ש'כבודי לאחר לא אתן' וזה רמז רש"י: 'כל מקום שאני קיים' - לא יתכן שזה מופע של 'אלהים אחרים'.



9. ראייה לדבר: העולם מלא בבעלי כשפים, גם נביאי השקר שבכל הדורות חוללו מופתיהם בכוחות כישוף. מדוע, איפוא, נזקקו מחוללי הדתות למיניהם 'ממרחק להביא לחמם' ולהסתמך על 'פעלולי ניסים'? למה לא השתמשו בכוחותיהם המאגיים לחולל 'התגלות ישירה' של קול אלוקי משמים שישמיע 'אנכי' מביא לכם דת חדשה? אין זאת אלא שהקב"ה לעולם אינו מאפשר להם לחולל 'הופעה אישית'. ואם 'עינינו ראו ולא זר' אלא אותו בעצמו אומר 'אנכי' ברור ללא ספק שאין זה 'כפיל' המנסה להופיע 'על פני'.

שינוי מן האמת בהשקפת חז"ל

הרב חיים פרוס

א. מדבר שקר תרחק - היקף האיסור

א.1. דברי הראשונים שהאיסור לשקר הוא אך ורק בבית הדין

כתב הרמב"ם (פרק ה מהלכות דעות הלכה ז): "תלמיד חכם... לא ישנה בדבורו, ולא יוסיף ולא יגרע..." אל לו לתלמיד חכם לשנות בדיבורו, ובמילים אחרות: אל לו לשקר. הלכה זו נראית תמוהה: הכי מדובר בהלכה לתלמיד חכם בלבד? האם לא כל אחד מחויב שלא לשקר?

נדרש, איפוא, להגדיר את האיסור לשקר, תחולתו והיקפו. לשם כך יש לעיין בדברי מוני המצוות על האיסור: בעל ספר החינוך כתב (מצוה ע"ד) "אזהרה גם לבעל הדין שלא יטעון גם הוא טענותיו לדיין שלא בפני בעל דינו, ואפילו ירצה לשמוע אותן הדיין, ועל זה נאמר... "מדבר שקר תרחק"... שורש המצוה ידוע, כי השקר נתעב ונאלח בעיני הכל, אין דבר מאוס ממנו..."

גם הסמ"ג, בהסבירו את החיוב להתרחק מדברי שקר, הוא מסביר שאסור לדיין "להחזיק דבריו היכן שטעה". כיוצא בהם גם הבעל הלכות גדולות (סימן נ) כתב: "מנין לדיין שלא יעשה סניגרון לדבריו, תלמוד לומר: (שמות כג, ז) מדבר שקר תרחק. מנין לדיין שלא יושב תלמיד בור לפניו, תלמוד לומר: מדבר שקר תרחק". מדברי כל הראשונים הללו ניתן להסיק, שהאיסור לשקר הוא בהקשר של הלכות בית הדין, ומשמעותו הוא דווקא במרחב הזה של בית הדין.

א.2. משמעות דברי היראים שהאיסור לשקר רלוונטי רק כשנגרם

נזק

אכן, ממה שכתב היראים (סימן רלה) נראה שלדידו האיסור קיים גם מחוץ לבית הדין. הנה דבריו: "שקר שאינו בא לידי רעה לא הזהירה תורה עליו. דדבר למד מענינו שברשע רע לבריות הכתוב מדבר דכתיב מדבר שקר תרחק ונקי וצדיק אל תהרוג כי לא אצדיק רשע". הוא אינו מתייחס דווקא לשקר הנאמר בבית דין. מאידך, גם לשיטתו אין חלות של איסור שקר אלא כשיש בשקר כדי גרימת נזק. סתם אמירת דברים שאינם אמת, אינה בכלל האיסור "מדבר שקר תרחק".

אכן, מדברי האחרונים נראה שניתן לקשור בין שיטת היראים לשיטת הראשונים דלעיל: רבי ירוחם פישל פערלא (בביאורו לספר המצוות לרבי סעדיה גאון, עשין, עשה כ"ב) מסביר שמטרת החיוב "מדבר שקר תרחק", היא על מנת ש"ונקי וצדיק אל תהרוג". לאמר: האיסור נועד למנוע מצב של נזק - בגוף או בממון, ועל כרחך "דהיינו בדיינין". הוי אומר: הרי"פ פערלא מסביר שהאיסור לשקר קשור - כמו שכתב בעל היראים - עם הנזק שעלול להגרם לאדם, ולכן איסור זה הוא דווקא בעומדנו בבית הדין. הנה הדברים בלשונו: "ומצאתי מבואר בהדיא בגמרא דמסכת כלה... בית הלל¹ אומר כי אמר רחמנא מדבר שקר תרחק משום ונקי וצדיק, הא לקיומי שפיר דמי... הרי מבואר בהדיא דטעמא דבית הלל משום דמדבר שקר תרחק לא מיירי אלא דומיא דסיפא דקרא דכתיב ונקי וצדיק וגו' דהיינו בדיינין. ומשום דעל ידי זה יוכלו לבוא להרוג נקי וצדיק. והוא הדין בדיני ממונות לחייב את הזכאי ולזכות את החייב.

"אבל בשאר אינשי בדברי שקר דפטומי מילי בעלמא נינהו, אף על גב דדבר מגונה הוא לשקר, מכל מקום לא הזהיר עלה הכתוב...

1. בביאור שיטתם ש"כלה נאה וחסודה", וראה לקמן.

דמדאורייתא לא איתסר. אלא דמדה רעה היא ואסרוה רבנן משום הרחקה וגדר".

א.3. שיטת רבי יהודה החסיד ודעימיה כשיטה יחידאית

אמנם, בשונה מהאמור, שהאיסור לשקר הוא בבית הדין דווקא (בין אם כדברי הראשונים אצלם מפורש הדבר, ובין אם כדברי בעל היראים שניתן להסבירו כך), סבר רבינו אלעזר אזכרי בעל החרדים שהאיסור לשקר - רלוונטי לכל תחומי החיים, בין אלה המשפטיים (בית הדין) ובין אלה האזרחיים. כך הוא כותב (מצות עשה פ"ד): "מצות עשה לדבר אמת אפילו במילי דעלמא דליכא בהו דררא דממונא שנאמר מדבר שקר תרחק. משמע אפילו ליכא רק דבור בעלמא". לשיטתו האיסור הוא בכל מקום.

עוד קודם לכן, כתב מעין זה רבי יהודה החסיד ב"ספר חסידים" שלו (סימן תתר"ס): "כתיב תורת אמת היתה בפיהו. בפיהו ולא בפי אחר. לא יאמר אדם לחבירו תשאל לחכם פלוני ויאמר כמו שאני אומר כי שמא לא יאמר כן. וכן שנים שיושבים ובא אחד לא יאמר האחד הוא ילך מיד אחריו שמא לא ילך. כללו של דבר כל דבר שברשות אחר לעשות לא יתכן לומר פלוני יעשה כן שמא לא יעשה וכתיב מדבר שקר תרחק". גם ר"י החסיד רואה בציווי התורה "מדבר שקר תרחק" מקור לאיסור לשקר (או לומר דברים כאלה שאינם בתחום יכולתו של האדם) אף בדברים שאינם קשורים כלל ועיקר לבית הדין.

אך כאמור, רוב מוני המצוות הבינו שהאיסור קשור לבית הדין. כך גם עולה מדברי הרמב"ם שהזכיר בתשעה מקומות² את הציווי "מדבר שקר תרחק" - כולם בהקשר לבית דין והעמידה בפניו. מעתה מובן שכאשר מורה הרמב"ם לתלמיד חכם שלא לשנות בדיבורו (בחיים

2. פרק ט"ז מהלכות טוען ונטען הלכה י; פרק כ"א מהלכות סנהדרין הלכה ז והלכה י; שם פרק כ"ב הלכה ב, הלכה ג והלכה י; שם פרק כ"ד הלכה ג; פרק י"ז מהלכות עדות הלכה ו.

בכלל, לא רק בבית דין), אין זה אלא ציווי וחיוב לתלמיד חכם. לשאר אנשים³, אין זו אלא "מידה טובה"⁴.

ב. אי אמירת אמת במצבים שונים

למרות האמור ברור שגם מחוץ לבית הדין נכון לומר את האמת (ורק הוצעו הגדרות שונות לחיוב זה). עם זאת, התירו חכמים במצבים מסוימים לשנות מן האמת. בחלקו זה של המאמר אבקש להציע מספר קריטריונים בהם - כך ניתן להסיק - ניתן לשנות מן האמת.

ב.1. שינוי מהאמת כדי לחדד התלמידים ולעוררם

בגמרא (ברכות ל"ג, ב) מסופר על תלמיד שהתפלל בפני רבה ואמר: "אתה חסת על קן ציפור, אתה חוס ורחם עלינו". רבה שיבח אותו על הסגנון המקורי שלו בפנייתו לקב"ה. אביי, שנכח במקום, טען - על בסיס דברי המשנה ש"האומר על קן ציפור יגיעו רחמיך משתיקין אותו" - שנוסח זה אינו נכון ואינו ראוי. הגמרא על אתר מעירה שגם רבה עצמו התנגד לנוסח זה של התלמיד. כל כוונתו היתה "לחדודי לאביי".

כך גם במקור אחר (חולין מ"ג, ב): הביאו לפני רבה בעל חי "ספק דרוסה", כדי שיבדוק את כשרותו. בדק רבה את הושט בבדיקה חיצונית, ואביי תלמידו תמה: "והא מר הוא דאמר: וושט אין לו בדיקה אלא מבפנים?". הפך רבה את הושט כדי לבדוק מבפנים, ואכן נמצא שהיה טריפה. מסבירה הגמרא גם כאן, ש"רבה נמי לחדודי לאביי הוא דבעי".

3. אבל עיין בשולחן ערוך יורה דעה סוף סימן ת"ב שכתב: "מי שמת לו מת ולא נודע לו, אינו חובה שיאמרו לו; ואפילו באביו ואמו; ועל זה נאמר: מוציא דבה הוא כסיל... מיהו אם שואל עליו, אין לו לשקר ולומר: חי הוא, שנאמר: מדבר שקר תרחק". משמע שהפסוק מתייחס גם לשקר מחוץ לבית דין, ושמה אין זו אלא אסמכתא, ועוד צריך עיון.

4. וראה שערי תשובה שער ג סימן קע"ח שמביא תשעה סוגים של "כת השקרים" וביניהם "המשקר בסיפור דברים" בלי שנגרם נזק למישהו, ועל זה כתב "גם זה מידה רעה". ועדיין יש לעיין האם מדובר באיסור מדברי סופרים או רק מידה טובה והנהגה נכונה.

העובדה שרבה לא עשה כך מתחילה, היה כדי לגרום לאביו לתהות ומתוך כך לעמוד על ההלכה.

גם במקור שלישי אנו מוצאים (נדה ד, ב): "אמר רבה: מאי טעמייהו דרבנן - אשה מרגשת בעצמה. אמר ליה אביו: אם כן, תהא דיה שעתה! ורבה - לחדודי לאביו הוא דבעי". בכל המקורות האלו, נראה רבה המורה משנה מעמדו - ולפעמים אף אומר בפירוש שלא כדעתו ההלכתית - על מנת "לחדד" את התלמיד.

אף אצל חכמים אחרים אנו מוצאים (בבא בתרא קכ"ג, ב) את אותה הנהגה: "בעא מיניה אבא חליפא קרויא מר' חייא בר אבא: בכללן אתה מוצא שבעים, בפרטן אתה מוצא שבעים חסר אחד! אמר ליה: תאומה היתה עם דינה, דכתיב: ואת דינה בתו. אלא מעתה, תאומה היתה עם בנימן, דכתיב: ואת בנימין אחיו בן אמו. אמר: מרגלית טובה היתה בידי ואתה מבקש לאבדה ממני, הכי אמר ר' חמא בר חנינא: זו יוכבד, שהורתה בדרך ולידתה בין החומות". אבא חליפא תוהה על כך שבתורה מסופר על שישים ותשעה אנשים שירדו מצרימה, בשונה מהכתוב המתאר שירדו שבעים נפש. כתשובה, דורש רבי חייא מהמילה "ואת דינה", שעם דינה נולדה תאומה והרי לנו שבעים נפש. אבא חליפא דוחה הסבר זה, ורבי חייא מגיב "אתה מאבד את המרגלית שהיתה בידי". כלומר (ראה רשב"ם על אתר): אתה מכריח אותי לחשוף את ה'מרגלית' - את ההסבר האמיתי שביקשתי להצניע - שבידי. ההסבר שאמר רבי חייא (שעם דינה נולדה תאומה) לא היה נכון. הוא נכון רק "לחדודי בעלמא" מתוך רצון לשמור את הטעם האמיתי נסתר.

יתר על כן: אנו מוצאים תנאים המשנים מן האמת לשם אותה מטרה (זבחים ס"ב, ב): "בני אחתיה דרבי טרפון הוו יתבי קמיה דרבי טרפון, פתח ואמר: ויוסף אברהם ויקח אשה ושמה יוחני, אמרי ליה: קטורה כתיב! קרי עליהם: בני קטורה". וביאר רש"י ושמה יוחני - מילתא בעלמא הוא דקאמר כדי לפתוח פיהם". רש"י על אתר מסביר ש"מילתא בעלמא הוא דקאמר, כדי לפתוח פיהם".

נמצא, איפוא, שניתן לשנות מן האמת לצורך גירוי התלמידים. כך אכן נפסק בשולחן ערוך (יורה דעה סימן רמו סעיף ב'): "יש לרב להטעות את התלמידים בשאלותיו ובמעשים שעושה לפניהם כדי לחדדם וכדי שידע אם הם זוכרים את מה שלומדים".

ב.2. שינוי מן האמת לצורך הצלת נפשות

דבר נוסף שבו מצינו את ההיתר לשנות, הוא לצורך הצלת נפשות. היתר זה נמצא כבר בחומש, כאשר אברהם אבינו אמר לשרי "אמרי נא אחותי את למען ייטב לי בעבורך וחיתה נפשי בגללך".

במצב כזה אין זה נקרא שמשקר לצורך פיקוח נפש. במצב כזה ניתן לומר שהאדם אינו משקר. כך מפורש בדברי הרד"ק (על קבלת יעקב את הברכות) "ולא נקראו בעבור זה דוברי שקר, כי מיראה אמרו מה שאמרו". ניתן להוסיף הוכחה לדבר מהדין (כתובות יח, ב) "אנוסים היינו מחמת נפשות". היינו, שחתמו על הלוואה מטעמי פיקוח נפש, אין הם נחשבים לשקרנים כלל. על דרך זה יש לומר שהוא בכל מי שמשקר מטעמי פיקוח נפש. אין לקראו כמי שהותר לו לשקר, אלא כמי שאינו משקר.

ביאור הדבר: ה'אמת' מוגדרת לאו דווקא לפי מה שנכון 'עובדתית', אלא לפי מה שנכון 'נורמטיבית', כלומר: על פי הדין והצדק⁵ (אמת ליעקב להגר"י קמינצקי, בראשית כ"ז, י"ב). נמצא שכשאמר אברהם "אמרי נא אחותי את" לא היה דובר שקר. ראייה לדבר: כאשר בא אדם לבית הדין לתבוע את המגיע לו - אין הוא יכול לטעון טענות של שקר. מאידך, נפסק בהלכה (שולחן ערוך חושן משפט סימן רסד סעיף ז) לעניין מי שברח מבית האסורים ורוצה לעבור את הנהר ודורשים ממנו מחיר מופקע, יכול להסכים לשלם המחיר המופקע כדי להציל עצמו ואחר כך אינו

5. מתוך אמת ליעקב בראשית כז יב.

6. ועל דרך זה בברכות יעקב, ועוד צריך עיון.

חייב לשלם. טעם הדבר הוא לכאורה כאמור שאין זה נחשב בכלל אמירת שקר.

ב.3. שינוי מהאמת כדי למנוע נזק

אך לא רק לצורך הצלת חיי אדם, הותר לשנות מן האמת. אף לצורך הצלה מנזק ממוני, התירו חכמים את השינוי הזה. כך, למשל, אנו יכולים להסיק מהמסופר (יומא פרק ג, ב) על רבי מאיר, רבי יהודה ורבי יוסי שלנו באכסנייתו של כידור, שהיה אדם שלילי. רבי מאיר שחשש מהאיש, לא הפקיד אצלו את כספו. רבי יהודה ורבי יוסי הפקידו, ובבואם לקבל את כספם בחזרה - הכחיש כידור שקיבל מהם משהו. או אז הלכו החכמים לאשתו, ואמרו לה שבעלה הורה שתחזיר את כספם, וכך קיבלו את כספם בחזרה. יש כאן שינוי מן האמת, שהרי הבעל לא אמר דבר כזה. מובן שהיה זה לצורך הצלת ממון, ולכן היה הדבר מותר.

בהזדמנות אחרת (ילקוט שמעוני, מקץ רמז קנ), שהה רבי מאיר באכסנייתו של אחד שנהג להציע לאורחיו לצאת לדרך בשעה מוקדמת. בשלב מסוים, משיצאו לדרך, היה הפונדקאי נעלם וליסטים היו באים וגוזלים - בתיאום עם האכסנאי - את האורחים. גם לרבי מאיר הציע הפונדקאי לצאת עמו לדרך, אבל רבי מאיר השיב "אית לי אח ואנא יתיב ומסכי ליה" (איני יכול לצאת לדרך, כי אני ממתין לאחי). המדרש ממשיך ומספר: "אמר ליה אן הוא? אמר ליה בבי כנישתא. אמר ליה ומה שמייה? ואנא אזיל וקרי ליה. אמר ליה כי טוב. כל ההוא ליליא אזל ההוא פונדק וצווח על פייל דכנשתא, כי טוב כי טוב, ולא היה בר נש עני ליה. לצפרא קם רבי מאיר ושרי חמריה למיזל. אמר ליה ההוא פונדקא: אן הוא אחוך דאמרת לי? אמר ליה: הא אתי. דכתיב וירא אלהים את האור כי טוב" (שאל הפונדקאי: היכן הוא האח? השיב ר"מ: בבית הכנסת, וכי טוב שמו. הלך הפונדקאי וקרא בפתח הכנסת "כי טוב כי טוב", ואף אחד לא ענה. לבוקר, שאל את רבי מאיר: היכן אחי שאמרת לי? אמר לי: אחי כי טוב הוא מה שכתוב "וירא אלקים את האור כי טוב", ולו חיכיתי). גם פה שינה רבי מאיר מן האמת כדי למנוע נזק.

אנו מוצאים עקרון זה גם בהלכה: אדם ששכר פועלים לעבודה והם עזבו באמצע עבודתם, "שוכר עליהם או מטען" (בבא מציעא ע"ו, ב). זכותו להבטיח להם תשלום גבוה תמורת הישארותם, ולפועל - אין הוא חייב לתת להם אלא את השכר הראשוני. כך גם נפסק בשולחן ערוך (חושן משפט סימן של"ג סעיף ה): "כיצד דין הפועל שחזר בו אחר שהתחיל... בדבר האבוד... אינו יכול לחזור בו... ואם לא נאנס (הפועל) וחזר בו... ועכשיו אינו מוצא (בעל הבית פועלים אחרים) שוכר עליהם או מטען".

במקום נוסף אנו מוצאים שההלכה משתמשת בעקרון זה (היתר שלא לומר אמת כדי למנוע נזק): מי שנפלה ליבם שאינו הוגן, יכולה לומר לו חלוץ לי ואתן לך מאתיים זוז, ואחר כך תאמר לו ש"משטה הייתי בך" ואינה צריכה לתת לו (יבמות ק"ו, א). הוכחה לדבר מביאה הגמרא מהדין של מי "שהיה בורח מבית האסורין והיתה מעבורת, ואמר לו טול דינר והעברני, אין לו אלא שכרו. ויכול לומר לו משטה הייתי בך" (הובא בשולחן ערוך חושן משפט סימן רס"ד סעיף ז). גם כאן היתירו לשקר כדי להמנע מלשלם תשלום מופקע ולהנזק.

לאמיתו של דבר, אנו מוצאים עקרון זה כבר אצל יעקב אבינו ששיקר וגנב את הברכות המיועדות לאחיו עשו. הנה דברי הרד"ק (לבראשית כ"ז, י"ט) בענין: "יש תמהים: איך יעקב, שהיה צדיק וירא אלוקים דיבר שקר? ואין זאת תימה, כי יעקב היה יודע כי הוא ראוי לברכה יותר מאחיו ורוח הנבואה שתשרה על יצחק לברכו, יתעשת אלוקים יותר לברכתו מאשר לברכת אחיו כי הוא רצוי לאל יותר ממנו, וחילוף הדברים (כלומר, השינוי מן האמת = השקר) במקומות כאלה אינם גנאי וחילול לצדיק שהרי ראינו כי האל אמר לשמואל הנביא (בצוותו למשווח אחד מבני ישי למלך במקום שאול): "עגלת בקר תיקח בידך ואמרת לזבוח לה' באתי" (שמואל ב טז, ב) וכן אברהם ויצחק אמרו על נשותיהם 'אחותי היא' ולא נקראו בעבור זה דוברי שקר, כי מיראה

אמרו מה שאמרו. וכן יעקב לקבל ברכת אביו, ואם 'שינה דברו', לא היה בעבור זה דובר שקר".

ב.4. שינוי מן האמת כדי שלא להתבייש או לבייש אחרים

יתכן כי ההיתר של לשנות כדי למנוע נזק ולהציל נפשות, הוא גם יסודו של ההיתר לשנות כדי להמנע מלבייש אחרים. בגמרא (סנהדרין יא, א) מסופר "דיתיב רבי וקא דריש, והריח ריח שום, אמר: מי שאכל שום - יצא! עמד רבי חייא ויצא. עמדו כולן ויצאו. בשחר מצאו רבי שמעון ברבי לרבי חייא, אמר ליה: אתה הוא שציערת לאבא? אמר לו: לא תהא כזאת בישראל!". היינו רבי חייא לא היה זה שאכל את השום, רק "כדי שלא להלבין פניו של אוכל השום יצאתי, כדי שיצאו כולם ולא יבינו מי הוא" (רש"י שם).

הגמרא ממשיכה שם ומסבירה שרבי חייא למד התנהגות זו מרבי מאיר. "דתניא: מעשה באשה אחת שבאתה לבית מדרשו של רבי מאיר, אמרה לו: רבי, אחד מכם קדשני בביאה. עמד רבי מאיר וכתב לה גט כריתות, ונתן לה, עמדו כתבו כולם ונתנו לה".

יתר על כן: לא רק בכדי להימנע מלבייש התירו לשנות מן האמת, אף בכדי למנוע בושות עצמו - מותר לו לאדם לשנות מן האמת. כך עולה מהקטע הבא (ברכות מ"ג, ב) "תנו רבנן: הביאו לפניו שמן והדס, בית שמאי אומרים: מברך על השמן ואחר כך מברך על ההדס; ובית הלל אומרים: מברך על ההדס ואחר כך מברך על השמן. אמר רבן גמליאל: אני אכריע (כשיטת בית שמאי)... אמר רבי יוחנן: הלכה כדברי המכריע. רב פפא איקלע לבי רב הונא בריה דרב איקא, אייתו לקמייהו שמן והדס, שקל רב פפא בריך אהדס ברישא והדר בריך אשמן (כשיטת בית הלל). אמר ליה: לא סבר לה מר הלכה כדברי המכריע? - אמר ליה, הכי אמר רבא: הלכה כבית הלל. ולא היא, לאשתמוטי נפשיה הוא דעבד" רב פפא בריך כשיטת בית הלל, הוא הסביר שהוא מסתמך על דברי רבא שפסק כך. אך לאמיתו של דבר, אומרת הגמרא, רבא מעולם לא אמר זאת.

"רב פפא אכסיף לפי שטעה, והשמיט עצמו בכך" (רש"י שם). הוא שינה מן האמת כדי למנוע את בושתו (וראה שדי חמד מערכת כ"ף, כלל ח בסופו; שאלות ותשובות שבט הלוי חלק ה סימן ב).

כיוצא בזה אנו מוצאים סיפור דומה (חולין קי"א, ב): "רבי אלעזר הוה קאים קמיה דמר שמואל. אייתו לקמיה דגים שעלו בקערה וקא אכיל בכותח. יהיב ליה ולא אכל. אמר ליה: לרבך יהיבי ליה ואכל ואת לא אכלת! אתא לקמיה דרב. אמר ליהדר ביה מר משמעתי? א"ל: חס ליה לזרעיה דאבא בר אבא דליספי לי מדי ולא סבירא לי". שמואל מסר שרב חזר בו מדעתו והוא התיר אכילת דגים בכותח (סוג של מטבל חלבי). כששאל רבי אלעזר על כך את רב, הכחיש רב ואמר שמעולם לא חזר בו. "לא היו הדברים מעולם" (רש"י שם). מעולם לא האכילני שמואל דגים בכותח. ביאורים שונים נאמרו להסביר מדוע שינה שמואל מן האמת (ראה שאלות ותשובות מהרלב"ח סימן קכ"א באריכות ועוד). אחד מהם מצביע על אותה נקודה דלעיל: "דמשום הכי קאמר שמואל מאי דלא הוה. משום דאכסיף דיהב לרבי אלעזר למיכל ולא אכל ודמי לדרב פפא (במעשה המובא לעיל) דאיכסיף" (שאלות ותשובות מהרלב"ח שם, למרות שרבי לוי בן חביב עצמו לא קיבל הסבר זה).

ב. שינוי מן האמת לצורך קיבוע ההלכה בציבור

בהזדמנויות אחרות, אנו מוצאים שחכמים משנים מן האמת כדי לקבוע בציבור את ההלכה. זו משמעות המסופר על הלל הזקן (ביצה כ, א): "בית שמאי אומרים: מביאין שלמים ואין סומכין עליהן, אבל לא עולות. ובית הלל אומרים: מביאין שלמים ועולות, וסומכין עליהן. תנו רבנן: מעשה בהלל הזקן שהביא עולתו לעזרה לסמוך עליה ביום טוב. חברו עליו תלמידי שמאי הזקן, אמרו לו: מה טיבה של בהמה זו? אמר להם: נקבה היא, ולזבחי שלמים הבאתיה. כשכש להם בזנבה, והלכו להם." כדי לקיים את ההלכה (כדעתו), נאלץ הלל (מפני ענוותנותו. ראה רש"י שם) לשנות מן האמת.

הוכחה דומה אפשר למצוא בסיפור דומה בגמרא (גיטין כ, א): "תניא רבי אומר כתבו (את הגט) על איסור הנאה כשר. נפק לוי דרשה משמיה דרבי ולא קלסוה, משמיה דרבים וקלסוה". שוב, שינוי מן האמת כדי לחזק את קיום ההלכה. אותו הדבר עולה גם מדברי שמואל (פסחים כ"ז, א) בענין "תנור שהסיקו בקליפי ערלה, או בקשין של כלאי הכרם... אפה בו את הפת, רבי אומר: הפת מותרת, וחכמים אומרים: הפת אסורה". שמואל לימד שחכמים אסרו ורבי הוא שהתיר. הגמרא מסבירה: "בעלמא קסבר שמואל הלכה כרבי מחבירו, ולא מחביריו, ובהא אפילו מחביריו. וסבר: אתנייה איפכא, כי היכי דניקום רבנן לאיסורא". שמואל למד כפי שלמדו כולם, שלפי רבי הפת מותרת. אבל מאחר שההלכה במקרה זה היא כדעת רבי שהוא דעת יחיד, חשש שמואל שאנשים ינהגו שלא כהלכה. לכן שינה שמואל מן האמת. הוא מסר את הדעות שלא כפי שהן, כדי שהכל יפסקו וינהגו כהלכה (ראה גם עירובין נ"א, א).

ב.6. שינוי מן האמת לצורך קיום מצוה

לא זו בלבד שחכמים שינו מן האמת לצורך קיבוע ההלכה הנכונה, בציבור (כפי שראינו), אלא עוד זאת: גם לצורך קיום מצוה פרטית, של אנשים פרטיים, נראה שהותר השינוי. זו משמעותו של הסיפור בגמרא (ברכות נ"ג, ב) על רבה בר בר חנה ש"הוה קאזל בשיירתא, אכל ואשתלי ולא בריך; אמר: היכי אעביד? אי אמינא להו אנשאי לברך - אמרו לי: בריך, כל היכא דמברכת לרחמנא מברכת. מוטב דאמינא להו אנשאי יונה דדהבא. אמר להו: אנטרו לי, דאנשאי יונה דדהבא. אזיל וברך, ואשכח יונה דדהבא". רבה בר בר חנה שכח לברך ברכת המזון. היה זה בהלכו בשיירה, ובלתי אפשרי היה להפרד מהשיירה ולחזור לבד למקום בו אכל. לא היתה לרבה ברירה והוא אמר לאנשי השיירה ששכח במקום הקודם יונת זהב. חיכו לו אנשי השיירה, והוא חזר למקומו וברך (ואכן נעשה נס ומצא יונת זהב). רבה כאן שינה מן האמת, ונראה מכאן שלצורך מצוה מותר לשקר.

יש לציין ששאלה זו - לשקר לצורך מצוה - כבר נידונה בספרות ההלכתית. אחד מאחרוני הפוסקים (שאלות ותשובות התעוררות תשובה חלק א סימן לו) דן בשאלה האם מותר לסדר את השעון שיראה על זמן מאוחר וכך לא יאחרו בני הבית קריאת שמע ותפילה בזמנה או שמא יש בזה משום גניבת דעת. המחבר מבקש להוכיח זאת מכך (שבת קט"ו, א וברש"י שם) שרב יהודה ראה שבני ביתו עושים דבר האסור (התחילו ביום הכיפורים הכנות לצורך מוצאי הצום), אמר להם שמואל אתא איגרתא ממערבא דאסיר", כדי שיקבלו את הוראתו ונראה שמותר להטעות בזה (וראה גם במגן אברהם לשולחן ערוך סימן קנ"ו סעיף קטן ב; ברכי יוסף ליורה דעה סימן רמ"ב סעיף כ"ט).

ב.7. שינוי מן האמת בגלל ענוה

סיבה אפשרית אחרת לשינוי מן האמת, הקשורה גם היא בשינוי בשל מעשה טוב, אפשר לראות בסיפור (כתובות ע"ז, ב) אודות רבי יהושע בן לוי שעלה לגן עדן. "אשכחיה לרבי שמעון בן יוחאי... אמר ליה: את הוא בר ליואי? אמר ליה: הן. נראתה קשת בימיך? אמר ליה: הן, אם כן אי אתה בר ליואי. ולא היא, דלא הואי מידי, אלא סבר: לא אחזיק טיבותא לנפשאי". רבי שמעון בן יוחאי פוגש את רבי יהושע בן לוי העולה לגן עדן, ושואל: האם נראתה הקשת בימיך? רבי יהושע בן לוי משיב שכן, היא נראתה. אם כך, רבי שמעון בן יוחאי, אין אתה רבי יהושע בן לוי. האמת היא, מסיימת הגמרא, שהקשת אכן לא נראתה בזמנו של רבי יהושע בן לוי. אך בגלל שהוא לא רצה להתגאות בכוחו, הוא העדיף לשנות מן האמת ולומר שהקשת נראתה בזמנו.

הט"ז (לשולחן ערוך אורח חיים סימן תקס"ה סעיף קטן ו) כתב בהקשר לסיפור זה: "ונראה לכאורה שאם שואלים אותו אם הוא התענה לא ישקר לומר אינו מתענה... אבל קשה לי מדאיתא פ' המדיר דאמר רבי שמעון בן יוחאי לרבי יהושע בן לוי: נראה הקשת בימיך? אמר לו הן. אמר ליה אם כן אי אתה בר ליואי. ולא היא. דלא נראה הקשת בימיו. אלא סבר לא אחזק טיבותא לנפשאי. הרי דאמר מלתא דשקרא בשביל שלא

להתגאות. הכי נמי אף על פי שמתענה, יוכל שפיר לומר איני מתענה. ונראה דאם מפצירין בו לאכול והוא אינו יכול להתנצל, יאמר שהוא מתענה... מה שאין כן אם יכול להתנצל בלאו הכי, אלא ששואלים אותו אם הוא מתענה, יכול לומר איני מתענה, כדי שלא להחזיק טיבותא לנפשיה. והוא בכלל מותר לשנות מפני דרכי שלום, כיון דמתכוין לדבר מצוה אין השינוי פוסל בו". מדברי הט"ז עולה שבעדיפות ראשונה - לא ישנה האדם מן האמת. אבל כשאין אפשרות אחרת, יכול לשנות מן האמת כדי שלא להתגאות.

ב.8. שינוי מן האמת מפני השלום

הסיבה האמורה, מפני ענוה, היא חלק (כאמור בדברי הט"ז הנזכרים) מסיבה כללית יותר: שינוי מפני השלום⁸. על שינוי זה אנו למדים להדיא (יבמות סה, ב): "אמר רבי אילעא משום רבי אלעזר בר"ש: מותר לו לאדם לשנות בדבר השלום, שנאמר: אביך צוה... כה תאמרו ליוסף אנא שא נא וגו'. ר' נתן אומר: מצוה, שנאמר: ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאול והרגני וגו'. דבי רבי ישמעאל תנא: גדול השלום, שאף הקדוש ברוך הוא שינה בו, דמעיקרא כתיב: ואדוני זקן, ולבסוף כתיב: ואני זקנתי".

ברם, הגמרא (בבא מציעא כ"ג, ב) מזכירה "הני תלת מיילי עבידי רבנן דמשנו במלייהו: במסכת, ובפוריא ובאושפיזא". חכמים היו משנים מדבריהם כששאלו אותם לתלמודם (מטעמי ענוה), או על חייהם האישיים (מטעמי צניעות) או על מקום להתארח. המשותף לשלשה אלה שאין שום נזק באי אמירת האמת, ואדרבה יש בזה משום תועלת. המעניין הוא שהגמרא לא מזכירה כאן גם את הזכות לשנות מפני השלום. הרי"ף (לבבא מציעא שם) מסביר את טעם הדבר: בשלשת המצבים האלו - הרשות בידו לשנות, אבל למען השלום - מצוה לשנות. השינוי כאן מחויב עוד יותר מאשר בסיטואציות האחרות הנזכרות.

8. וכפי שמסופר אודות אהרן הכהן שהיה משכין שלום בין אנשים. ראה אבות דרבי נתן פרק י"ב, ג.

אף על פי כן, שתי הסתייגויות עיקריות להיתר - או למצוה - לשנות מפני השלום: האחת היא שניתן לשקר רק לגבי העבר ולא לגבי העתיד. כך מפורש בספר חסידים (סימן תכ"ו): "דע, אף שאמרו מ"ותר לשנות בדברי שלום... זהו בשכבר עבר הדבר". כך גם נפסק בספרות ההלכה (שולחן ערוך הרב סימן קנ"ו סעיף ב): "ואפילו מפני השלום לא יבטיח שקר לחבירו ולא אמרו מותר לשנות מפני השלום אלא בסיפור דברים שכבר עברו". ולדבריו כאשר משנה על העבר לא נגרם נזק בזה.

על הסתייגות נוספת לדין, ניתן ללמוד מהאמור בגמרא (סוכה מז, ב) ש"לא לימא אינש לינוקא דיהיבנא לך מידי, ולא יהיב ליה, משום דאתי לאגמורי שקר, שנאמר למדו לשונם לדבר שקר". הגמרא כאן בוחרת בפסוק מירמיהו, ולא מביאה את הכתוב "מדבר שקר תרחק". כלומר: לא מדובר על אותם מצבים שבהם יש איסור של אמירת שקר. הגמרא מדברת על אותן סיטואציות שאין בהם את האיסור מן התורה, ולמרות זאת - נאמר כאן שלא לשקר (אף שמותר ואולי צריך). סיבת הדבר: "משום דאתי לאגמורי שקר". חז"ל חששו שאמירת דבר שקר (שוב, אף במצבים שנכון לנהוג כך) עלולה להרגיל את האדם לשקר (שאלות ותשובות הרא"ש, כלל ט, סעיפים א-ב).

במקום אחר גם מוסבר שיש להזהר שהשקר הזה יגרום לחילול השם: הנה הדברים בלשונו של אחד מן האחרונים: "אך ודאי צריך לשקול בפלס משפט העניינים ואין לעשות היתר זה (-לשקר מפני השלום) בכל גוונא וישימו יראת השם על פניהם ותחלת הכל יהיו רואים היטב את הנולד שלא יצא מזה חילול ה' ח"ו אח"כ ואם אפשר שיהיה נודע לערכאות ששקר עשו ודאי צריך שיחדלו מעשות הדבר הזה כי אין לך דבר שעומד בפני חילול ה' ועל הכל צריך עצה..." (שאלות ותשובות תורה לשמה סימן קע"א).

9. אבל ראה בהערה שם: "ומכל מקום צריך עיון קצת, כיון שהשלום גדול מכל המצוות... והרי"ף כתב דלאו היתר הוא אלא מצוה (לשנות מפני השלום), אם כן מנלן דלשנות בלהבא אסור? שמא יש להתיר...".

ב.2.8. ההסתייגויות כמבארות את סיפור אשת רב ובנה

לאור האמור, שגם כשניתן ונכון לשקר - ראוי להזהר מכך, ניתן להבין את הסיפור הבא (יבמות ס"ג, א): אשת רב היתה מצערת אותו. בכל פעם שביקש להכין לו מרק עדשים, היתה האשה מכינה מרק פולים. כאשר ביקש ממנה שתכין לו מרק פולים, היתה מכינה דווקא מרק עדשים. כשגדל בנו חייא היה מוסר לאמו את דברי אביו הפוך. כשנודע על כך לאב, לרב, אמר לבנו שלא לעשות כך, משום שנאמר "למדו לשונם דבר שקר"¹⁰.

למרות ההיתר לשנות מפני השלום, לא הסכים רב שבנו ישקר. רבינו המאירי מסביר (ד"ה לעולם יזהר, יבמות שם): "ואע"פ שאמרו... מותר לשנות בדברי שלום, דוקא בדבר שאם אינו משנה נפיק מינה חורבא. אבל זו אני יודע לעבור על פשעה ואיני מקפיד, ומוטב תעמוד היא במרדה משתרגיל אתה עצמך לדבר שקרים". כלומר: ישנה עדיפות שלא לשקר, אם ניתן הדבר להגיע לשלום מבלי השקר.

הוא אשר אמרנו: הראשונים מסתייגים ומצמצים את ההיתר (והמצוה) לשקר מפני דרכי שלום.

לסיכום:

מצינו לחז"ל ששינו מדבריהם מטעמים שונים. אך בכל המקרים:

א. השקר לא נועד כדי להשיג משהו שלא מגיע לאומרו.

ב. לא נגרם בכך נזק לאדם אחר.

ג. גם במקום בו מותר לשנות, יש לוודא שלא יצא מזה מכשול.

10. ולפי המבואר לעיל, שלדעת רוב רבותינו הראשונים הציווי "מדבר שקר תרחק" מדבר בבית הדין דווקא, מובן שלכן ציטט רב את הפסוק "למדו לשונם דבר שקר", ולא את הפסוק בתורה "מדבר שקר תרחק".

ד. שינוי מפני השלום לדעת שולחן ערוך הרב (וכן היא שיטת ספר חסידים) הוא רק באשר לעבר ולא לעתיד.

ה. לשיטת הרי"ף מצוה לשנות מפני השלום, ואין זו רשות בלבד.



פסק דין - הלואה משולבת למוסד ולאדם פרטי¹

הרב בנימין קופרמן

המקרה: במהלך שנות המ"ם (שנות השמונים למנינם), העביר התובע סכומי כסף גדולים להרב ב. (המשמש כסגנו של הנתבע) כהלוואה עבור המוסדות שבאחריותו. לטענת מר א. התובע, הובטח לו רווח חדשי בשיעור 2%, ואף נאמר לו שזה לפי "היתר עיסקא" (ליתר דיוק: "הם" (הלווים) עושים את מה שצריך לעשות שזה יהיה לפי ההלכה"). במהלך השנים העביר מר א. כספים נוספים, שחלקם אכן הושבו. אך לאחר תקופה ארוכה שהמוסדות נקלעו לקשיים כספיים ולא הצליחו להשיב את חובותיהם, הוחלט שהצדדים יסכמו ביניהם את סכום החוב הנותר ויגיעו להסדר תשלומים.

בשנת תשנ"ה (1995) ישבו - מר א. התובע, הרב ב. הנזכר ומתווכים נוספים, וחישבו את כל הסכומים שעברו ביניהם עד לאותו יום. לדברי התובע הוא ויתר על כל הרווחים שחייבים לו, והסתפק בדרישה להשבת הקרן בלבד. הדברים הועלו על הכתב בסיכום שנערך בכ"ב חשוון תשנ"ה (21.10.94), וסוכם על הסדר תשלומים שאמור היה להתחיל ב - כ"ז כסלו תשנ"ה (30.11.94) ולהסתיים ב - כ"א כסלו תש"ס (30.11.99). על ההסכם חתמו התובע מר א., הנתבע וסגנו הרב ב., ואף צורפה חותמת המוסד.

1. הבא לקמן הוא פסק דין אודות מקרה שבא לפני, בשבתי כדין מטעם בית דין רבני חב"ד בארץ הקודש.

במשך תקופה ארוכה שולם חלק נכבד של החוב, אך בהמשך הופסקו התשלומים. שוב פנה התובע מר א. אל הנתבע, ושוב הם הגיעו להסדר פריסה מחודש. התובע קיבל המחאות על פי ההסדר החדש, אך גם הפעם לאחר פריעת כמה המחאות החלו ההמחאות הנותרות לחזור. התובע מר א. פנה לנתבע, ובתאריך כ"ו אייר תש"ס (31.5.00) כתב הנתבע פתק, בו הוא מתחייב להתחיל מיידית בתשלום סכום חדשי קבוע לפרעון החוב, החל מחודש יולי שנת 2000. הוא חתם על כך באופן אישי, ללא תוספת חותמת המוסדות. גם לאחר התחייבות זו לא השתנה דבר, והתובע לא קיבל כספו. החוב נותר כשהיה.

לאחר שהתובע נואש לקבל את כספו בדרך ישירה, הוא פנה לבית הדין על מנת שיחייבו את הנתבע לשלם את כספו. הוא דרש לקבל את קרנו, ואף לחייב את הנתבע לשלם רטרואקטיבית את הרווח בשיעור 2%, החל מן הזמן שבו הוא הפסיק לשלם.

לשאלת בית הדין האם הפעם עשו "היתר עיסקא", השיב כי הוא אינו יודע, אך הוא רואה בכך המשך מתחילת ההלוואה, כאשר אז היה הסכם שכזה שמתאים להלכה. לעומתו, טען הנתבע כי לא נעשה הפעם שום היתר עיסקא. למעשה, לדברי הנתבע - מעולם לא חתמו הצדדים על היתר העיסקא.

לשאלת בית הדין כנגד מי מופנית התביעה? האם כנגד המוסדות או כנגד הנתבע אישית, השיב התובע כי הוא אינו מכיר את המוסדות. הוא מכיר רק את התובע ואת נציגו הרב ב., אשר על כן תביעתו היא אישית. לעומתו טען הנתבע, כי למרות שהוא אינו מתחמק מאחריותו לתשלום החוב, ברור כי החוב הוא של המוסדות ולא שלו אישית.

הנתבע אינו מכחיש את העובדות, אולם הוא טען שהיות ולמוסדות היו וישנם חובות רבים, הוא נאלץ לשלם לנושים נוספים. התרומות שהוא מגייס בנסיעותיו לחו"ל, מתחלקות - מעבר לתקציב המוסדות השוטף - בין כל הנושים. לשאלת בית הדין על פי אלו קריטריונים

הוא מתעדף את הנושים, השיב הנתבע - על פי הדחיפות שנראית לו. לעיתים, כך הוסיף, הוא נאלץ לשלם בדחיפות חובות שהנושים מפעילים עליו לחץ לא נעים. עוד הוסיף וטען, שחלק מהחובות שהוא מחזיר נוצרו מהלוואות שנלקחו בעבר כדי להשיב כספים לתובע.

כאשר נשאל מה הן ההלוואות המוקדמות ביותר שעדיין הוא חייב, השיב הנתבע כי הלוואת התובע ועוד הלוואה נוספת - שכרגע לא לוחצים עליו להחזירה - הן ההלוואות המוקדמות ביותר. לשאלת בית הדין - כיצד בכוונתו לשלם מעתה את החוב, השיב הנתבע כי הוא מוכן להסדר תשלומים חדש.

בסיום הדיון העלה הנתבע טענה נוספת: בזמן מסויים לקח הרב ב. נציג הנתבע וסגנו, הלוואה אישית מן התובע, וכעת התובע מכליל גם אותה במסגרת החשבון הכללי. התובע מצידו טען כי הדבר נעשה בהסכמת הנתבע. כהוכחה לכך משמשת העובדה, כי הסך הכולל של סכום ההמחאות שניתנו במסגרת הסדר התשלומים השני כולל בתוכו גם את סכום ההלוואה הפרטית של הרב ב. התובע אף הוסיף וטען, כי כאשר הוא פרע את ההמחאות הראשונות, הוא אמר לנתבע שראשית הוא פורע את חובו הפרטי של הרב ב. ובהמשך הוא יפרע את יתרת חובו של הנתבע. הנתבע מצידו הודה בעובדה שהוא אכן כלל את חובו הפרטי של סגנו בהסדר האחרון, אך לדבריו הדבר נעשה לבקשתו של הרב ב. ממנו, והוא מבקש לפחות שיודגש בפסק הדין כי החוב הנוטר מורכב גם מהלוואתו האישית של הרב ב.

השאלות העולות לדיון הם:

מי הוא בעל החוב - המוסד או מנהלו.

האם אדם שהביע נכונות לפרוע חוב של חברו יכול לחזור בו.

האם בעקבות "היתר עיסקה" ניתן לחייב את הלווה בתשלום רווח בגין אי פרעון החוב בתקופה שמעבר למשך ההלוואה המוסכם בהיתר.

כיצד לתעדף מספר נושים.

א. בעל החוב - המוסד או מנהלו

א.1. ההתחייבות - בהתאם למפורש בחוזה

אין ויכוח על כך שהתובע ידע כי ההלוואות לא ניתנות לאנשים פרטיים והן מיועדות למוסדות. הוא עצמו סיפר על קירבתו לחב"ד, שבשלה נהג עם הנתבעים בחסד ורחמים. הוא אף סיפר שעוד טרם נתינת ההלוואה הראשונה, הוא העמיד בהשאלה דירה לאותם מוסדות. ברור, אם כן, כי ההלוואה ניתנה למוסדות, ולכן החוב הוא שלהם, ואינו חוב אישי של מנהלם.

אלא שעדיין יש מקום לדון, כאשר המלווה טוען כי הלוואתו ניתנה אך ורק משום שסמך על המנהל שידאג באופן אישי להחזר החוב. לדבריו, לולא נטילת המנהל אחריות אישית על ההלוואה, לא היה מלווה את הכסף. בכגון דא, יש לשאול האם יש למנהל אחריות אישית להחזר החוב (מכספו הפרטי, במידה והמוסד אינו יכול לעמוד בפרעון).

התשובה לכך מצויה בדברים שכתב בעל פתחי תשובה (חושן משפט סימן קכ"ח סעיף קטן ה): "עיינ בתשובות בית אפרים... אודות קהל אחד שלוו מעות כדי ליתן להשר, והמלווה היה יודע מזה וחתמו (ראשי הקהל) כולם על השטר. ועתה בא הבעל חוב ותבע לאיש אחד שכבר קבע דירתו משם (עזב את המקום), אלא שהוא מן החתומים. מה דינו אם יכול לתבוע כולו מאיש הזה? והשיב זה פשוט דאם מבואר בשטר רצה מזה גובה ורצה מזה גובה כנהוג כעת, דיכול לתבוע מזה הכל. אמנם אם לא נכתב רצה מזה גובה, יש חילוק: דאם לא נכתב אצל חתימתן עבור הקהל, אזי יש להחתומים דין שנים שלוו שהם ערבים אבל לא קבלינים... ואינו יכול לדחותו רק ליתר החתומים. אבל לא לכל בני העיר. וזה מעשים בכל יום שהקהל צריכים להמעות ואין מי שילוו להם באופן שיהא שיעבודו על קופת הקהל, נותנים ראשי הקהל סתם ממרני בחתימתם בכדי שיוכל לתבוע מעותיו מהחתומים לבד. אולם אם מבואר אצל החתימה עבור הקהל אז הם רק כשלוחי בני העיר ואינו

יכול לתבוע ממנו כלל...² כללא דמילתא לדעתי: אם לא נכתב רצה מזה גובה ואצל החתימה כתוב עבור הקהל והוא עכשיו אינו דר שם ואינו חייב מדינא לפרוע מס ופרעון חוב כפי המנהג - אזי אין עליו תביעה מזה השטר".

מדברים אלו עולה, כי רק אם נכתב בשטר בבירור שיוכל המלווה לגבות ממני שרוצה, או לפחות לא מוזכר בשטר עבור מי ההלוואה, או אז חתימות הלווים בפועל (עבור הקהל או - בנידון דידן - המוסד) מחייבות אותם אישית. אולם עם ליד חתימתם שלהם נכתב במפורש כי ההלוואה מיועדת למוסד כלשהו ("הקהל"), לא ניתן לתובעם אישית.

במקרה זה, הוצג בפני בית הדין מסמך המאשר את קיומו של החוב. על מסמך זה, הוא ההסכם שנערך בין הצדדים בשנת תשנ"ה, חתומים התובע, הנתבע וסגנו הרב ב., וליד חתימותיהם - גם חותמת המוסדות. יתר על כן: בשטר נכתב בפירוש: "הסכם בין מרכז חב"ד - הלווה, לבין- מר א. - המלווה". בשטר אף פורש, כי "מוסכם כי החוב של הלווה - מרכז חב"ד" למר א. המלווה, עומד על סך מסויים. הוי אומר: לאחר כל ההלוואות שבעל פה, אושרו הדברים בכתב ונאמר בפירוש ש"מרכז חב"ד", המוסד, הוא הלווה. ההתחייבות של החותמים, לאור זאת, היא אך ורק כנציגי המוסדות ולא באופן אישי.

א.2. למשמעותה של התחייבות אישית

אכן, האמור לעיל היה נכון לולא המשך השתלשלות האירועים: חמש שנים לאחר כתיבת ההסכם הראשון, בתאריך כ"ו אייר תש"ס (31.5.00), מסר הנתבע לתובע פתק בו הוא מתחייב להתחיל מיידית בתשלום סכום חדשי קבוע לפרעון החוב, החל מחודש יולי שנת 2000,

2. וראה בדברי הבית אפרים שם המשך הדברים: הגע עצמך. אם אפוטרופוס לזה לצורך יתומים או שליח לצורך משלח, ומבואר בשטר שביד המלווה שאינו לזה לצורך עצמו רק לצורך יתומים או משלח, פשיטא שאינו יכול לגבות מנכסי לזה האפוטרופוס. ומזה הטעם בעצמו המנהג שכותב אצל החתימה עבור הקהל

וחתם באופן אישי, ללא אזכור התחייבות המוסד או - לכל הפחות - חותמת המוסד. זו כבר, לכאורה, התחייבות אישית.

קשה לומר שבפתק זה ישנה רק חזרה להתחייבות הקודמת שכבר ניתנה, משום שאם כן, מה התועלת בפתק זה. במה חזקה התחייבות זו מקודמותיה. לפנינו אפוא אומדנא ברורה כי הנתבע מבקש לחזק את ההתחייבות לתובע, בכך שהוא מוסיף התחייבות אישית לפריעת החוב, בנוסף להתחייבות המוסד שכבר ניתנה בעבר.

מאידך, לא נראה שהנתבע קיבל על עצמו בהתחייבות זו לפרוע את החוב **מכספו הפרטי**: בפתק מופיעה רק התחייבות לשלם עד "סוף תשלום החוב", היינו: ה"חוב" הידוע, חובם של המוסדות. הפירעון אם כן אמור להיות מכספי המוסדות. במילים אחרות: **הנתבע התחייב התחייבות אישית לפריעת החוב מכספי המוסדות**.

א.3. פשיעת הנתבע מחייבתו בתשלום החוב של המוסדות

אלא שאף אם תמצי לומר, שגם כאשר הלווה מתחייב אישית, אין לחייבו לפרוע את החוב מכספו הפרטי (גם לא כאשר המוסד חדל פרעון), הרי שבמקרה דנן מוטלת עליו ההתחייבות לפרוע את החוב, והסברה נותנת שגם **מכספו האישי**. הנימוק לכך: במקרה זה, פשע הנתבע ולא העביר כספים שהיו בידו לתובע (כפי שהעיד בעצמו שבמשך התקופה פתח ישיבה גדולה, מה שהעמיס על ההוצאות ועל התקציב השוטף, וכספים שגייס בחו"ל יועדו לאחזקת הישיבה במקום לפורעם לבעל חובו).

עוד זאת: לו היה הנתבע מתפטר מניהול המוסדות או שלחילופין הם היו נסגרים - בסמוך לחתימתו על ההתחייבות, היה עוד מקום לדון האם יש לחייבו לשלם את החוב מכספו. אבל במקרה דנן, נחתם חוזה התחייבות בחורף תשנ"ה (11.1994), ושוב ניתנה התחייבות אישית באביב תש"ס (5.2000), ואף כעת - משך זמן אחר כך, תקופה שבה שימש הנתבע **מנהל בפועל של המוסדות** - טרם נפרע החוב,

למרות שהדבר היה באפשרותו. לפיכך, יש מקום לומר שזוהי פשיעה המחייבת אותו בתשלום החוב מכספו הפרטי.

ומצאתי ראייה לסברה ולחילוק זה בדברי האחרונים (שער המשפט סימן קי"ז ס"ק א), וזהו לשונם: "נשאלתי בנאמן של מחזיקי ארענדא [בעלי זכויות חכירה] של משקל. שהי' מגיע לאיש אחד שכר סרסרות מהם, וצוו להנאמן ליתן לו שטר חוב שזה טופסו: וועקסיל [שטר חוב] עלי החתום מטה מסך המעות כך וכך ולשלם ממעות תיבת המשקל. ולבסוף נסתלק הנאמן ומחזיקי הארענדא לא רצו לשלם החוב הזה לבעל הוועקסיל, והלך בעל הוועקסיל ותפס המעות של הנאמן עצמו. אי מהני תפיסתו או לא. וזה מה שהשבתי... ודאי הלשון וועקסיל עלי החתום מטה הוי כלשון חוב עלי החתום מטה, או שטר חוב עלי החתום מטה, דודאי מהני אף שלא לזה מעולם ומתחייב את עצמו בכך... מכל מקום היה לו תנאי שלא ישתלם אלא ממעות תיבת המשקל. ועכשיו שנסתלק מהנאמנות, נסתחפה שדהו של בעל הוועקסיל, שאינו יכול להשתלם ממנו, והנאמן פטור מלשלם מכיסו... כיון שעיקר החוב היה מגיע ממחזיקי הארענדא, והנאמן התחייב את עצמו לשלם מתיבת המשקל, אין לך אומדנא יותר מזו שלא התחייב את עצמו לשלם אלא מתיבת המשקל דווקא. וכשנסתלק - פטור מלשלם מכיסו".

כלומר: לפנינו מי שהתחייב על חוב בשמם של שולחיו. הוא חתם את שמו "עלי החתום מטה", ומשמעות הדבר שהחוב הוא באחריותו. עם זאת, מאחר שהתנה לשלם "ממעות תיבת המשקל" - כספי השולחים, אי אפשר לחייבו לשלם מכיסו (כדין "אפותיקי", עיין שם בדבריו).

מוסיף המחבר ומבחין בין שני מצבים: "אמנם נראה לחלק: דאם נסתלק הנאמן מרצונו הטוב לאחר שהגיע הזמן פרעון של הוועקסיל, לא מבעיא אם תבעו בעל הוועקסיל והוא הלך ומסר מעות המשקל למחזיקי האורנדא - דחייב לשלם מכיסו. דכיוון שהיו המעות בידו הרי הם כפיקדון בידו... שהרי הנאמן היה יודע שמגיע מעות לבעל הוועקסיל, ומסר המעות למחזיקי האורנדא... אך אף אם לא תבעו

בעל הוועקסיל, מכל מקום נראה כיון שהוא התחייב את עצמו בחוב זה, אלא שהיה לו תנאי שלא השתלם אלא מתיבת המשקל, אם כן כשהגיע זמנו ונסתלק מרצונו הטוב ולא פרעו - הרי לא קיים תנאו ונשאר החוב עליו לחייב לשלם מכיסו. אבל אם לא הגיע זמן פרעון של הוועקסיל ונסתלק הנאמן מנאמנותו אף שנסתלק מרצונו הטוב, נראה לפי עניות דעתי שאין הנאמן מחויב לשלם החוב מכיסו, ולא מצי בעל הוועקסיל לומר לא היה לך להסתלק עד שתפרע חובי... כיון שבעל הוועקסיל יודע שעיקר ההלואה והחוב היה לצורך מחזיקי האורנדא... אין להמלווה על הנאמן כלום. כיון שעדיין לא הגיע הזמן פירעון, הדבר ידוע שהנאמן לא יצטרך להיות אדוק אצלם עד שיתפרע מחובו. וכל שכן הכא, שהחוב נשאר על מחזיקי האורנדא שהנאמן פטור לשלם מכיסו. דלא אסיק אדעתיה שהם לא ישלמו לו, זהו מה שנראה לי בדינים אלו והדברים נכונים".

הוי אומר: אף שהתחייבות ה"נאמן" אינה אלא לשלם מכספי החייבים עצמם ובשמם, יתכן שיהיה עליו לשלם בעצמו את החוב. שכן במידה והנאמן פרש מהתחייבותו במהלך תקופת ההתחייבות - ודאי שלא קיימת שום דרישה כלפיו. הוא השיב את האחריות לבעלים, ותשלום החוב מוטל עליהם. אולם אם תקופת ההתחייבות הושלמה והכסף טרם הועבר, כך שלבעל החוב אין מהיכן לגבות את חובו - חייב הנאמן לשלם את החוב אף מכיסו, מכח התחייבות שנטל על עצמו.

על אחת כמה וכמה בנידון דידן: הנתבע התחייב בפתק הנזכר לאחר שהגיע מועד הפירעון (מעבר למועד הראשון), תוך שהתובע תובע ממנו שוב ושוב את פרעון החוב. ברור אפוא שיש לו אחריות להבטיח את יכולת המוסדות לשלם, ולכן מחובתו להוכיח שלא פשע בכל התקופה הזו בכך שלא העביר כספים לתובע על חשבון פרעון החוב. לפיכך, כל עוד לא שהנתבע לא הוכיח את חפותו מפשיעה, הרי שמוטל עליו תשלום החוב באופן אישי.

א.4. החוב על הנתבע כמתבקש מאי קיומה של העמותה

זאת ועוד: במהלך הדיון התברר שהעמותה ששמה מופיע בשטר החוב הראשון - נסגרה במשך השנים וכלל אינה קיימת. אין לה, לפי דברי הנתבע, שום נכסים, ומעולם לא היו לה כאלה. במצב שכזה, יש לכאורה מקום לטעון, כי החייב - העמותה - אינו קיים, והעמותות החדשות אינן מחויבות לשלם את חובותיה של העמותה הקודמת.

אלא שלאור האמור, אין שום חשש שכזה. שכן מכיון שהנתבע קיבל על עצמו באופן אישי להחזיר את החוב, הרי שהאחריות לתשלום החוב - מוטלת עליו. מאידך ברור כי כל זמן שניתן לפרוע את החוב מכספי המוסדות - ההחזר יתבצע מכספים אלה (והנתבע אינו אלא האחראי למימוש ההחזר).

אם נכונים הדברים, הרי שבכך באה על פתרונה בעיה פרוצדורלית: הנתבע חתם בפני בית הדין על שטר בוררות, אך לא הביא אתו את חותמת המוסד, ולא יפוי כח משום עמותה אשר מסמיכה אותו לחתום על שטר בוררות. לפיכך, מכיון שהעמותה המקורית נסגרה, התעוררה שאלה מהותית: בשם איזה עמותה הוא חותם, ומי יכול לייפות את כוחו לכך? אלא, שלפי האמור - די בחתימתו האישית כדי לחייב אותו להחזיר את החוב. הוא זה שיחליט מכספו של איזה מוסד הוא ישלם לתובע.

לעצם התחייבותו האישית של הנתבע - עיין שולחן ערוך חושן משפט סימן מ' סעיף א, וסימן ס' סעיף ו ובנושאי כלים שם. ועיין שער המשפט סימן ס"א סעיף קטן ב, שאדם יכול לחייב את עצמו בשטר גם בדבר שאינו חייב מן הדין. ועיין נודע ביהודה מהדורה קמא חושן משפט סימן כ"ו וסימן ל', ועוד. למעשה בפועל היות והנתבע רוצה לשלם את חובו של התובע, הרי שאין השתמעות מעשית לכל האמור, אלא אם יחולו שינויים במצבו כמנהל המוסדות, או במוסדות עצמם.

ב. חרטה מהתחייבות לשלם חובו של אחר

ב.1. שאלת הצורך בקנין בהתחייבות לפריעת חוב של אחר

מלבד חובם הנדון של המוסדות, נזכר גם חובו הפרטי של הרב ב. שהנתבע קיבלו על עצמו לפורעו. כפי שכבר צויין, הוא ביקש לציין בפסק הדין שמדובר בחובו הפרטי של הרב ב. ולא בחוב שבאחריותו. השאלה העולה כאן היא, האם אדם שקיבל על עצמו לפרוע חוב של חברו יכול להתחרט. או במילים אחרות: עד כמה מחייבת קבלה זו - הודאה בעל פה על הסכמה שניתנה גם היא בעל פה.

בסוגיה זו, מוצאים אנו דברים שכתב רבינו בעל הטורים (חושן משפט סימן קכט): "הערב לחבירו משתעבד מן התורה אפי' בלא קנין. במה דברים אמורים? כשערבו בשעת מתן מעות. אף על גב דמשתעבד נפשיה בלשון אסמכתא אם לא יפרע לך פלוני אני אפרע לך, חייב. דבהיה הנאה דקא מהימן ליה גמר ומקני ומשתעבד נפשיה, אפילו אם אין נכסים ללוה. אבל אם לאחר שהלוהו אמר אני ערב, או שהיה אחד חונק את חבירו ליתן לו שלו ואומר לו הנח לו ואני אתן לך, או שהמלוה תבע מלוה חובו ואמר לו הנח לו ואני ערב לך - בכל אלו אינו משתעבד אלא בקנין".

כך גם נפסק בשולחן ערוך (חושן משפט סימן קכ"ט סעיפים א-ב). בהמשך הדברים שם נאמר (סעיף ה): "כשם שאין הערב משתעבד אלא בקנין, או בשעת מתן מעות או בבית דין, כך הקבלן אינו משתעבד אלא באחד מדרכים הללו... כל היכא דבעי קנין, אי לא קנו מיניה אינו גובה אפילו מנכסים בני חורין, אפילו כתב לו שטר".

לפי זה: במקרה דנן, אף שהנתבע קיבל על עצמו לפרוע את כל החוב של סגנו, ואף קיבל על עצמו להיות "ערב קבלן" (שהרי הסכים לפרוע את החוב טרם שהחייב עצמו יפרע את חובו) - אין הוא חייב לפרוע. היות שלא היה קנין בהתחייבות זו, היא לא חלה וזכותו לחזור ממנה³.

3. אבל ראה בחידושי רבי עקיבא אייגר לשולחן ערוך שם: "אם תפס המלוה, יכול לומר קים לי דקבלן משתעבד".

ב.2. חזרה מהתחייבות לאחר פריעת החוב

אמנם, נראה לדון בשאלה זו - חזרת המתחייב לפרוע חובו של חברו - מפן אחר: התובע טען שהנתבע כלל בהסדר האחרון שהיה ביניהם את חובו של הרב ב., וכי הנתבע נתן לתובע המחאות גם עבור חוב זה. עוד טען התובע, כי הוא דרש מן הנתבע שתחילה יפרע את ההמחאות עבור חוב זה של הרב ב., ורק אחר כך את יתרת חובו שלו. לדברי התובע, הנתבע אישר את ההסדר הזה. נמצא אפוא כי חוב זה של הרב ב. כבר נפרע, והתביעה אינה אלא על חובם של המוסדות בלבד.

במצב כזה, שאדם כבר פרע את חובו של חברו, ודאי שאינו יכול להתחרט מכך.⁴

ג. החיוב לשלם "רווח" עבור משך זמן ההלוואה

באשר לשאלת ה"רווח" שדורש התובע על השנתיים האחרונות שבהם לא שולם לו החוב: כפי שנכתב בסיפור הדברים, מעולם לא חתמו הצדדים על היתר עיסקא. אין ויכוח על כך שבעת מתן ההלוואה הראשונה, סוכם - בעל פה - כי ההלוואה תהיה על פי היתר עיסקא. אך הנתבע טען כי לסיכום הראשוני אין קשר לתקופת התשלומים שלאחר מיחזור ההלוואה.

בפנינו ניצבות כמה שאלות:

האם הצדדים הבינו את משמעותו של היתר עיסקא.

האם היתר עיסקא צריך להיות בכתב דווקא או די בכך שהוא סוכם בעל פה.

4. ולא נותר אלא לדון אם החבר - הרב ב. - חייב להשיב את מה שפרע עבורו. ראה בשולחן ערוך חושן משפט סימן קכ"ט סעיף א בהגה"ה: "מיהו אם פרע למלוה בציווי הלוה, חייב לשלם לו מה שנתן למלוה", ועיין עוד בנושאי כלים שם.

בהנחה שאכן חל היתר כזה, האם הוא חל גם על התקופה שמעבר למשך ההלוואה המוסכם בהיתר.

ג.1. הבנת ההיתר עיסקא ע"י הצדדים

ישנן דעות שונות בין האחרונים בעניין זה. יש הסוברים כי די שנכתב בשטר ההלוואה כי הדברים "נעשו על פי היתר עיסקא כתיקון מהר"ם", ואין צורך לפרט בשטר את כל פרטי העיסקא. כך, למשל, כתב החתם סופר (שאלות ותשובות, חושן משפט סימן מ"ח) שכן מנהגו: "ואנו נוהגים להלות כל זוזי דיתמי שבידינו על דרך זה (היתר עסקא). אך לא נכתב שטר הזה, אלא אנו מסבירים הדבר הדק היטב בביאור להלואה, ואחר כך כותב סתם, ואחר החתום אנו מוסיפים על הגליון תיבות אלו על פי היתר מהר"ם כמדובר בינינו בסך כך וכך, וחותרם שנית".

אכן, גם אם נסתפק בניסוח זה - שההלוואה נעשית כתיקון מהר"ם - עדיין קיים הצורך שהצדדים יבינו את משמעות ההיתר. הנה הדברים שכתב הצמח צדק בענין (בתשובותיו, יורה דעה סימן פ"ח): "נשאלנו בהלואות שלנו שאנו מלווים על היתר עיסקא... אם מעכב דייקא הכתיבה שיכתבו זה בכתב בעדים או בחתימת יד המקבל על כל פנים... או עם התנו בעל פה לבד... נמי סגי לסלק אסור ריבית. ולכאורה מדינא אין מקום לחלוק בין כתב יד לאמירה בעל פה. אלא רק שהיה קשה עלי להורות היתר בזה משום שכשמתנים בעל פה, אין מבארים כל כך איך שמקבל ממנו בעיסקא פלגא באגרא וכו' ושאר הפרטים... מה שאין כן כשכותב ומבאר הענין בפירושו, וידוע שצריך שיבין מה שכתוב בו.

"ועכשיו בלמדי מסכת כתובות מצאתי, תודה לה', שיש שרש בגמרא לעשות חילוק בין כתב לבעל פה... והוא, דבודאי היכא שנותן לו באמת על עסק למחצית שכר - ודאי דאין צריך כתב ודי באמירה לבד לסלק איסור רבית. מה שאין כן בהלואות שלנו שבאמת הכל יודעים שאין מתכוונים כלל לעיסוק בשותפות, אלא שזה מלוה וזה לווה ממש, ורצונו ליתן לו רבית, אלא שלסלק האיסור הוא פוסק עמו על עיסקא.

ונהי שמכל מקום זה מהני לסלק האיסור... מכל מקום כיון דהוי כמו הערמה - על כן יש לומר... דכי כתבי שטרא מן ענינם, אז חשביה ליה כעיסקא גמורה לסלק האיסור, אבל כשלא עשו כן אלא באמירה מוכחא מלתא דהערמה הוא כו'. ועל כן לכתחילה ודאי יש להיזהר לכתוב ואין די באמירה בעלמא. ובדיעבד - כיון שיש שם פירושים אחרים להראשונים ז"ל, יש לסמוך עליהם, אם הבין על כל פנים המקבל ענין העיסקא וההיתר. דאם לא כן, אפילו בכתב לא מהני. אלא דבכתב יש לומר שמסתמא ידע, אבל אם היה הפסיקה בעל פה, צריכין לחקור אחרי זה אם ידע או לא".

מדברים אלו אנו למדים שניים: א. קיימת עדיפות לכך שההיתר עסקא יהיה בכתב, אך בדיעבד גם עם סוכם בעל פה, מועיל ההיתר. ב. חובה להבין את ההיתר עיסקא (ומדבריו משמע שהעיקר שהמקבל (הלווה) יבין את משמעות העיסקא). כשהדברים נעשו בעל פה, יש צורך לבדוק ולוודא האם אכן ההיתר הובן על ידי הצדדים או לא.

בנידון בו אנו עוסקים, הודה הנתבע שההלוואה היתה על סמך היתר עיסקא. אף כי לא ברור לנו די אם התובע הבין את משמעות ההיתר, אין הכרח לחקור את הנתבע אם הבין את משמעות היתר העיסקא שנעשה. שהרי אין זו ההלוואה היחידה שלקח, וסביר להניח שבקי הוא בפרטי ההיתר עיסקא, לצד ההנחה הפשוטה שהוא לא ירצה לעבור איסור דאורייתא.

ג. תקופת סיכום החוב אינה תקופה של עיסקא

השאלה הנידונה לפנינו - תוקף היתר העיסקא וממילא החיוב ברווח רלוונטית לשתי תקופות: א. החל מן המועד שבו בוצעה ההלוואה. ב. החל מסיכום החוב ובניית הסדר תשלומים שבו התחייב הנתבע להסדר פרעון משויים ולא עמד בו. באשר לתקופה הראשונה - אין מקום לדיון. כבר סוכם בין הצדדים שהחוב לתקופה זו עומד על סכום מסויים, ואין זה משנה ממה מורכב החוב. מקרן ההלוואה או גם מרווחיה. אולם

באשר לתקופה השנייה - מתעוררת השאלה האם תחולתו של היתר העסקא שנעשה בצמוד למתן ההלוואה מתמשכת גם על פני התקופה השנייה, והנתבע מחוייב בתשלום רווח בגין אי פרעון החוב בתקופה זו, או שמא, היתר עיסקא תקף רק לתקופת ההלוואה הראשונה ולא לאחר מכן. ואז, לא זו בלבד שהנתבע אינו חייב ברווחים בגין אי פרעון החוב בתקופה זו, אלא שאסור לו לתת אותם מדין ריבית.

ניתן לפתור שאלה זו, מתוך דברי האחרונים: ה"ט"ז (יורה דעה סימן קע"ז סעיף קטן ל"א) דן במי שקיבל כסף בהיתר עיסקא לזמן מסויים, ובהגיע זמן הפירעון לא השיב את הכסף והמשיך לסחור בו. בהמשך, משהשיב את הכסף, סירב לשלם רווח בגין החזקת הכסף בידיו במשך תקופה נוספת מעבר למועד הפרעון המוסכם. טענת הלווה היתה שההיתר הוא עד זמן הפירעון, ומכאן ואילך יהיה זה ריבית. ה"ט"ז דחה טענה זו, והשיב כי הדין עם המלווה, והלווה מחוייב לשלם רווחים גם מן העסק שלאחר מועד הפירעון, משום שהיתר העסקא שניתן בתחילה, תקף כל עוד שהכסף נמצא בידי הלווה והחוב לא נפרע למלווה. בדרכי תשובה (סימן קע"ז, סימן כ"ג סעיף קטן ס"ט) מביא את דעת החולקים על ה"ט"ז. לשיטתם (ראה לבושי שרד דיני ריבית סימן ע"ה) נחשב מצב כזה כ"ספיקא דדינא", ואין להוציא כסף מיד הלווה מספק. מאידך, אם תפס המלווה, אין להוציא ממנו.

ברם, לעניות דעתי נראה, כי מחלוקת זו נכונה דווקא למצב שלא נחתם חוזה חדש, והשאלה הנידונה היא, האם החוזה הראשוני ממשיך להיות תקף או לא. אולם במצב כבנידון שלפנינו, כאשר שני הצדדים הגיעו לסיכום החוב ולהסדר פרעון מחודש, הרי שיש כאן ניתוק מוחלט וסיום של משך ההלוואה המקורי. לפיכך, לגבי המועד החדש לא קיימת כל עיסקא, וממילא לא קיים כל רווח באשר לתקופה זו. כך שגם אם הנתבע הפסיק לשלם את חובו, אי אפשר לתבוע ממנו רווח על עיכוב הכסף בידי. יתר על כן: אפילו הנתבע מסכים לכך, אסור יהיה לו לתת למלווה רווח זה, משום שזו ריבית גמורה.

ד. סדר תשלום החובות ותעדוף הנושים

ד.1. אין להעדיף מי מבעלי החוב במצב זה

השאלה שנותרה לדיון היא, כיצד קובעים את סדר החזרי החובות לנושים השונים.

בשאלה זו אנו מבחינים בין הלואה קודמת להלואה מאוחרת, ובין מלוה שנעשה בשטר למלוה שנעשה בעל פה (חושן משפט סימן קד סעיף א, סעיף י"ג. וראה בסמ"ע שם סעיף קטן ל"א). אלא שאבחנות אלו נכונות לגבי פרעון בקרקע. אך כאשר הלווה משלם במטלטלין, ובודאי בכסף, לא חלים כל דיני הקדימה⁵ (ראה ב"ח לחושן משפט שם סעיף קטן י"א שכך משמע מדברי הטור וכן מפורש בדברי ראשונים רבים), "וכך היא הלכה רווחת בישראל" (ב"ח שם).

כך גם נפסק בשולחן ערוך (שם סעיף ג): "במטלטלין, וכן עבדים, אין בהם דין קדימה לענין שאם קדם המאוחר וגבה אין מוציאין מידו. ולא עוד אלא שאם עמד הראשון ותפס, הבעל חוב המאוחר שקדם וגבה מוציא אותם בבית דין מידו". כך גם עולה מדבריו בהמשך (שם סימן י): "שטרות שזמן כולם יום אחד... ובאו כולם ביחד לגבות, וכן בעלי חובות שכל אחד מהם קודם לזמן חבירו שבאו לגבות מטלטלים, שהרי אין בהם דין קדימה... מחלקים ביניהם".

זאת ועוד: שאלת הקדימה רלוונטית רק בנוגע לאותם חפצים שהיו ביד הלווה קודם ההלוואה. הם השתעבדו להלוואה, ומכאן הדיון למי השתעבדו קודם. אבל הקרקעות - ובודאי המטלטלין - שנקנו ע"י הלווה רק לאחר קבלת ההלוואות, ברור שאין לאף מלווה דין קדימה (וכמפורש בשולחן ערוך שם סעיף ו).

5. דעת הרשב"א (תשובות המיוחסות לרמב"ן סימן ס"א) שדיני הקדימה רלוונטיים גם לתשלום במטלטלין, אך דעתו היא דעת יחיד. וראה עוד בקצות החושן (סימן ק"ד סעיף קטן א) ובסמ"ע (שם סעיף קטן א).

6. וראה בב"ח שם שהצביע על סתירה לכאורה בדברי המחבר הללו. וראה גם בסמ"ע שם ובנתיבות המשפט חידושים סעיף קטן א ובערוך השלחן ס'מן ק"ד, א, ועוד.

נמצא ברור שבנידון דידן, כשהמדובר בגביית כספים מן המוסדות, אין שום משמעות לשאלה מי היה המלווה - וממילא הבעל חוב - הראשון. במצב זה, שבו לכאורה אין די כסף כדי להחזיר לכולם, הרי שכל סכום שיכנס לטובת המוסדות - יחולק בשווה בין כל הבעלי חוב.

ד.2. תשלום החוב תוך התעלמות מבעלי החובות האחרים

אך עדיין יש לעיין בדבר. היות שבפני בית הדין לא הוגשה שום תביעה מלבד תביעת התובע דנן. עולה השאלה, האם בית הדין אמור לפסוק רק בעניין המונח לפתחו, מבלי להתייחס לבעלי חוב אחרים, או שחובת בית הדין היא גם לדאוג לבעלי חוב אחרים.

בשאלה זו נחלקו הפוסקים, והדברים סוכמו בקצות החושן (סימן ק"ד ס"ק ב): "זה לשון הבית יוסף: כתוב בתשובת מיימוני... על מי שיש עליו חובות ואין לו כדי לפרוע לכולם, נראה לי דאין הדין יכול לכופו לפרוע לאחד מהם מטלטלין... ודאי אי תפיס איהו גופיה לא מפקינן מיניה במטלטלין. אבל אנן לא מזדקקין לאתפוסי לחוב לאחרים, עד כאן לשונו. ותמיהני על דבריו: שאם אחד מבעלי החובות במדינת הים, יפסידו האחרים ולא יכופו אותו בית דין שיפרעם עד שיבא אותו האחד, ולקתה מדת הדין. ועוד, דאם כן לא לשתמיט חד מהפוסקים לכתוב כן. הלכך נראה דליתא להאי תשובה אלא אם אין תובעו אלא אחד כופין אותו לפרועו, עד כאן לשון בית יוסף.

ועיין ב"ח שחולק על הבית יוסף וזה לשונו: ותימא גדולה: וכי משום שבעל חוב במדינת הים מפסיד חובו? אלא כך הדין במי שיש עליו חובות הרבה, ואין דין קדימה במטלטלין וחולקין יחד, ואלו שהן לפנינו נוטלין כל אחד חלקו, וחלק האחר יהא מונח בבית דין עד שיבא ממדינת הים, ועיין שם.

וראיתי בשאלות ותשובות צמח צדק (הקדמון)... השיב כדעת מורי הב"ח וזה לשונו: ראובן שיש לו תובעין הרבה ובא אחד ותובעו, והודה שהוא חייב לו ולשאר התובעים, ואומר שהוא רוצה לחלק נכסיו

בין שאר התובעים... יחלוקו הכל בשוה... ואין לחלק בין היכא דאתי התובעין קמן למתבעיה חלקיהו, ובין היכא דלא אתי אלא חד מינייהו. עד כאן לשונו. הרי דכתוב בהדיא דאין לחלק בין דאותן האחרים לפנינו ותובעין חלקם, ובין שאינם לפנינו ותובעין חלקם. והבית יוסף כתב ותמה, דאי איתא להך דינא לא לישתמיט חד מהפוסקים לכתוב כן. הרי הרב מהראקנטי הוא חד מהפוסקים שכתב כן. ותו אין להסתפק בדין זה. וכן הסכימו עמדי הבית דין ופסקנו כך הלכה למעשה עד כאן לשונו. עיין שם.

והנה דברי הבית יוסף בתמיהתו לכאורה אינו מובן, וכמו שכתב הב"ח, וכי מפני שהוא במדינת הים יפסיד חלקו. ונראה, דכיון דבמטלטלין ליכא דין קדימה, ועל כרחך לית ביה משום שיעבוד ואינו אלא מצוה לפרוע... ואם כן, כיון דאם אין המלוה תובעו אינו מצווה לפרוע חובו... ואם כן הרי זה מוטל עליו היום לקיים מצות פריעת בעל חוב לזה שתובעו, ולזה שבמדינת הים עדיין לא הגיע זמן מצותו. ולכן המצוה המוטל עליו עכשיו אינה נדחית מפני המצוה שיבא לו אחר כך... "עד כאן דברי קצות החושן.

העולה מדברים אלו: לדעת בעל הגהות מיימוניות, וכך סבור הב"ח, על בית הדין מוטל לדאוג גם לבעלי החוב האחרים, כולל אותם אלו שלא תבעו. אולם הבית יוסף סבור שבית הדין אמור להתייחס רק למי שתובעו⁷.

בנידון שלפנינו הנתבע אכן אמר כי ישנם בעלי חוב נוספים, אך מבלי לפרט את זהותם וכמה חייבים להם. הוא רק הזכיר כי בעל חוב נוסף שהלווה לו, וציין שבעל חוב זה אינו לוחץ עליו לפרוע את ההלוואה כעת. למעשה לא הוכח שכך הם פני הדברים. ואף שאינני מפקפק

7. קצות החושן עצמו מוסיף שאם בעלי החוב תבעו את חובם אף שלא הופיעו בבית דין, גם הבית יוסף יודה שיש לבית דין לדאוג גם לתשלום חובם. אך נתיבות המשפט (שם, חידושים סעיף קטן א) חולק על כך וסובר כי המצוה לפרוע היא ללא קשר אם היתה תביעה של התובע או לאו.

באמיתות דברי הנתבע, כבר נקבע להלכה שאין אדם יכול לטעון שיש לו בעלי חוב נוספים, אלא אם כן הוכיח את דבריו אלה (שאלות ותשובות הרא"ש כלל עט סימן יא; שולחן ערוך חושן משפט סימן צ"ט סעיף א). כמו כן, לא ידוע לנו האם הם תבעו כבר את השבת כספם, ואף איננו יודעים האם בכלל הגיע זמן פרעונם.

זאת ועוד: היות ואיננו גובים את החוב בבת אחת אלא בתשלומים, תוך התיחסות לסכומים שעוד ישולמו בהמשך, הרי שגם אם נביא בחשבון בעלי חוב אחרים, אין כל ערובה שהנתבע יעביר להם את הכסף. שהרי - כפי שכותב הב"ח - החלק שמשאירים בית הדין עבור בעלי חוב אחרים אמור להיות מונח בבית הדין, ולא ברשות הלווה, ופשוט. לפיכך, לאור כל זאת, אין לנו להזדקק כרגע אלא אך ורק לתביעה המונחת בפנינו, וזכותו של הנתבע להפנות את שאר בעלי חובו לבית הדין, על מנת שכולם יכנסו להסדר לפרעון חובם⁸.

מסקנה:

א. החייב הוא המוסד ולא הנתבע.

עם זאת, לנתבע אחריות להחזיר את הכספים. כל עוד לא הוכח שלא פשע באחריותו זו, יצטרך לדאוג להחזר החוב, ואף מכספו האישי.

חובו האישי של הרב ב. נגבה כבר, ולכן אין מקום לקזזו מן הסכום הכללי של החוב.

8. אוסיף בהערה: הנתבע ביקש מבית הדין שיודגש בפסק הדין שגם הרב ב. מחוייב בהחזרת החוב (כאחד המנהלים של המוסדות, ולפחות מחויבות מוסרית). איננו יכולים להיענות לבקשה זו, מן הטעם הפשוט: הרב ב. לא הופיע כלל בפנינו, לא אישר את דברי הנתבע ולא הכחישם. על כך אפשר להשתמש כמליצה בכלל "אין חבין לאדם שלא בפניו". בפני הנתבע פתוחה הדרך להזמין לדן תורה.

התקופה שבה נערך הסדר מחודש של החוב נחשבת כתקופה חדשה של עיסקה. לכן אי אפשר לגבות על החוב שלא שולם בתקופה זו - תשלומי רווח. שכן, זוהי ריבית של ממש.

מאחר ומדובר בתשלום כסף, אין עדיפות למי מהנושים. זאת ועוד: בית הדין אינו אמור להתחשב בנושים האחרים במידה וישנם כאלה, ומחובתו לדאוג לתשלום החוב לתובע זה.



משפט שלמה בהלכה

הרב מנחם מענדל רוזנפלד

פתיחה למאמר

תורת ישראל - ענפים רבים לה. אף כי כולם משלימים זה את זה, ברור לכל שיש להבחין ולהפריד בין התחומים השונים. אשר על כן, "אין סומכין ואין מביאין ראיה מן האגדה" (אוצר הגאונים לחגיגה יד, ב). אשר על כן, הבחינו רבים ממפרשי המקרא החשובים (בראשם רבי יוסף קרא, ה'אבן עזרא', הרשב"ם ואחרים) בין פשט הכתובים לבין מדרש ההלכה.

נכון גם להבחין בין סיפורי הנביאים וציווייהם לבין פסיקת ההלכה. במילים פשוטות יותר: לא נכון להשתמש בספרי הנ"ך בדיון ההלכתי. דוגמא לדבר: הנביא (יחזקאל מד, לא) מורה "כל נבלה וטרפה, מן העוף ומן הבהמה לא יאכלו הכהנים". על הכהנים נאסר לאכול נבילות וטריפות. דבר זה אינו עולה בקנה אחד עם ההלכה האוסרת על כל אדם מישראל לאכול נבילות וטריפות, ועל כן שקלו חכמים לגנוז את ספר יחזקאל (שבת יג, ב).

למרות האמור, שנבואה ענין אחד והלכה ענין אחר, יש בספרי הנבואה נושאים רבים המתקשרים לסוגיות הלכתיות כאלה ואחרות. בחלקם - דומה הדבר כאילו סיפורי הנביא מתנגשים עם ההלכה, וגדולי ישראל לדורותיהם - כמו גם, להבדיל, עוכרי התורה - מצאו בקעות להתגדר בהן ולערוך את ההשוואות בין הנביא ובין ההלכה. דוגמא לדבר: הכל מכירים את סיפורו של אחאב וכרם נבות. בנביא (מלכים א כא, יז) מתואר הכעס של הקב"ה על המעשה של אחאב. אולם - ובזה דנו בעלי התוספות (ד"ה מלך מותר לסנהדרין כ, ב) - המעיין במקורות

ההלכתיים, יגלה לכאורה שאין כל מניעה הלכתית בהלאמת אחאב את רכוש נבות, ואין כל מניעה בהריגת מי שמסרב לדרישת המלך. הרי לנו דוגמא לסתירה לכאורה בין הסיפור בנביא ובין ההלכה (וראה בתוספות שם כמה וכמה הסברים).

א. סיפור "משפט שלמה" כחסר התאמה לכללי הפסיקה ההלכתית

א.1. סיפור משפט שלמה

אחד הסיפורים הראויים לחקירה מזוית הלכתית, הוא סיפור "משפט שלמה": מסופר בספר מלכים (מלכים א ג, ט"ו ואילך) על שתי נשים הבאות להישפט. האחת מספרת ש"וימת בן האשה הזאת... ותקח את בני... ואת בנה המת השכיבה בחיקי". השניה, לעומתה, טוענת כי ההיפך הוא הנכון: "לא כי, בני החי ובנך המת".

שתי הנשים מתווכחות: האחת טוענת כי התינוק המת הוא של חברתה, ותינוקה הוא זה החי. האחרת טוענת גם היא לאמהות על התינוק החי. לדבריה, המת הוא דווקא בנה של האשה השניה. המלך מציע "גזרו את הילד החי לשנים", ולחלקו בין השתיים. אז קופצת האחת ומסכימה לוותר על הילד, העיקר שהוא יוותר בחיים. "ויען המלך ויאמר: תנו לה את הילוד החי... היא אמו". עד כאן הוא פשוטו של מקרא ברמה הראשונית ביותר.

משנכנסים לעומקם של דברים, מסתבר שסיפור זה מוקף בבעיות. פסק שלמה אינו עולה בשום קנה מידה הלכתי: התביעה אינה מבוססת על עדים¹ או הוכחות אחרות. הן עצמן מעידות: "אין זר

1. ראה רד"ק ומצודות דוד ד"ה אשר שכבה, למלכים שם, י"ט: "מפני ששכבה עליו מת, כי אילו... קדמו חולי, לא נולד הספק הזה, כי היו מבקרות אותו שאר נשים בחוליו, והיה נודע למי הוא". הוי אומר, שבמצב הנתון לא היה מי שיעיד או תעיד בשאלת הויכוח שנוצר.

איתנו" (ראה מצודות דוד שם), שיוכל לשמש כעד. תביעת "האשה האחת" מבוססת, איפוא, רק על כך ש"ואקום בבוקר... ואתבונן... והנה לא היה בני אשר ילדתי". היא טוענת שזיהתה שהתינוק שלצידה אינו בנה, ועל כך מתבססת תביעתה לקבל את התינוק הנמצא בידי האשה השניה² (!).

אין עדות התומכת בדבריה, אף היא אינה טוענת שזיהתה את בנה ביד האשה השניה. היא רק יודעת שהתינוק שלצידה הוא בנה של האשה השניה. יותר מכך: היא עצמה לא ראתה את ביצוע החטיפה, כדבריה "ואמתך ישנה". רק בבוקר, כשקמה, היא שמה לב שהתינוק אינו בנה. על כן היא **משערת** שחברתה לקחה את בנה (כיון ש"אין זר אתנו בבית").

א.2. הלקח מהסיפור: סמכות המלך לשפוט ללא משפט

אין ספק שתביעה זו אינה עומדת בשום קריטריון הלכתי. הנסיון להוציא ילד מחזקת מי שטוענת לאמהות עליו, אין לו סיכוי שיתקבל כשאינו מגובה בראיות. לא מובן מה מקום יש לדין בסיפור מעין זה. סיפור שנראה כחסר טיעון של ממש³. בודאי אם לנקוט כדעת המפרשים שהתובעת היא זו שזכתה בילד⁴, הרי שמדובר בפסיקה שעל פניו נראה שאין בה שום הגיון הלכתי. כי היא מבוססת רק על **האינטואיציה של הפוסק** - שלמה המלך (ראה שאלות ותשובות רדב"ז סימן נ"ט), ולא על כללי פסיקה ברורים.

ליתר דיוק: הגמרא (מכות כג, ב) מספרת "שיצאה בת קול ואמרה היא אמו". אבל על פי המבואר בדברי המפרשים, לא על בת הקול הסתמך שלמה בפסיקתו. "דאם כן מאי רבותיה שהפליג הכתוב ברוב חכמתו

2. כן מפורש במלבי"ם: "עיקר טענתה סמכה על מה שהכירה שהמת אינו בנה, ולא אמרה גם שמכרת שהחי הוא בנה".

3. מלשון הכתובים אי אפשר להוכיח עם מי מהנשים הצדק.

4. ראה דעת מקרא למלכים שם, כ"ז.

שאמר וישמעו כל ישראל כי ראו כי חכמת אלהים בקרבו?" (חדושי אגדות מהרש"א ד"ה אלא, למכות שם; ראה גם שאלות ותשובות רדב"ז שם). כלומר: בהמשך הכתובים מסופר ש"כל ישראל... ראו כי חכמת אלקים בקרבו לעשות משפט". בעקבות אותו אירוע, הסיקו ישראל שהמלך - חכם גדול, וכי (כמו שכתוב במצודות דוד למלעים א ג, כח) "בחכמתו מבין תעלומות לב". לכאורה: אם המלך הסתמך על בת קול, לא ניתן להסיק מפסיקתו על חכמתו. כי הפסיקה לא באה לאור הבנתו, אלא לאור ציווי חיצוני לו.

אין זאת אלא ש"ראו כל ישראל שהסכימה דעתו לדעת המקום" (חדושי אגדות מהרש"א שם). כלומר: הפסיקה התבססה על הבנת שלמה את המציאות. בת הקול איששה את ההנחה שלו, וכך השתכנעו ישראל בחכמת שלמה ובצדקת פסקיו. נמצא, איפוא, שהמלך שפט לפי הבנתו והערכתו, למרות שלא היו לו הוכחות שקבילות במשפט הרגיל⁵.

ב. משפט השופטים: האמת הריאלית;

משפט המלך: הצורך הציבורי

ב.1. שיקוליו של המלך כשונים משיקולי הדיין

מן ההכרח לומר שחוקי משפט זה שונים מן המשפט הרגיל שמנהגלים הדיינים. ההסבר לכך נמצא בדברי הר"ן (דרשות הר"ן, דרוש י"א ד"ה אבל בעיני): "המין האנושי צריך לשופט שישפוט בין פרטיו, שאם לא כן - איש את רעהו חיים בלעו... ו... להעמיד חוקי התורה על תלם. ואין ספק כי בכל אחד מהצדדים יזדמנו שני ענינים: האחד יחייב להעניש איזה איש כפי משפט אמיתי, והשני שאין ראוי להענישו כפי

5. אכן הרדב"ז (בתשובותיו שם) לא קיבל מסקנה זו.

משפט צודק אמיתי, אבל יחוייב להענישו כפי תיקון סדר מדיני וכפי צורך השעה".

כלומר: המשפט - זה האזרחי (העוסק בשאלות ממוניות, חושן משפט) וזה האיסורי (העוסק בשאלות מתחומי ההלכה האחרים) - מורכב משניים: העמדת האמת על תילה ושמירת הסדר הציבורי. במילים אחרות: יש לדון אדם על פי מעשיו והמגיע לו. יש גם לדון את האדם - אף אם לא מגיע עונש על המעשה שעשה - לאור המשמעות הציבורית של הדברים.

כאן נבדלים, לפי הר"ן (שם), משפט השופטים ומשפט המלך: "והשם יתברך ייחד כל אחד מהענינים האלו לכת מיוחדת, וצוה שיתמנו השופטים לשפוט המשפט הצודק האמיתי... ואין יכלתם עובר ביותר מזה. ומפני שהסידור המדיני לא ישלם בזה לבדו, השלים האל תיקונו במצות המלך". הוי אומר: תפקיד השופטים לומר את האמת לאור המציאות שאירעה. אין בסמכותם מעבר לכך. אבל משפט המלך משקלל את השיקולים הציבוריים במשפטו של הנידון הבודד.

ב. הרחבת ההסבר: ההצמדות לחוק כעלולה לפגוע בטובת הציבור

דוגמא למשמעות הרעיון (לפיו המלך משקלל גם את טובת ציבור במערכת שיקוליו), מציע הר"ן (שם, ד"ה ונבאר עוד) עצמו: "ונבאר עוד... הרי שנינו (סנהדרין מ, ב) "תנו רבנן מכירים אתם אותו כו' התריתם בו קיבל התראה התיר עצמו למיתה המית בתוך כדי דיבור וכו'". ואין ספק כי כל זה ראוי מצד משפט צדק, כי למה יומת איש, אם לא שידע שהכניס עצמו בדבר שיש בו חיוב מיתה ועבר עליו, ולזה יצטרך שיקבל עליו התראה... וזהו משפט צדק אמיתי... אבל אם לא יענש העובר כי אם על זה הדרך, יפסד הסידור המדיני לגמרי, שיתרבו שופכי דמים ולא יגורו מן העונש, ולכן צוה השם יתברך לצורך ישובו

של עולם במינוי המלך... והמלך יכול לדון שלא בהתראה כפי מה שיראה שהוא צריך לקיבוץ המדיני".

כלומר: ההלכה דורשת שלא להעניש אדם, אלא אם כן היתרו בו לפני קיום המעשה. דין זה נדרש ב"משפט צדק" לפרט. מאידך, יכולות להיות לדרישה זו - השלכות שליליות על המצב הציבורי. כאן נכנסת לתמונה סמכותו של המלך, המשקלל נתונים אלו, ויכול לפסוק להעניש גם ללא התראה (אם המצב החברתי - ציבורי דורש זאת).

ב.3. השתקפות הרעיון של יחודיות משפט המלך במשפט שלמה

דברי הר"ן האמורים, יכולים לבאר את הבלתי מובן שבסיפור "משפט שלמה": הוכח שהמלך לא פעל על פי חוקי המשפט הסטנדרטיים. טעם הדבר יובן עתה: המלך מוסיף שיקול ציבורי לדין, וזה בא לידי ביטוי גם בסיפור זה. כי מלבד שאלת הבעלות על הילד, עמדה כאן למבחן סמכותו ותוקף הנהגתו של המלך החדש. בלשון הרד"ק (למלכים א ג, ט"ז): "כאשר שב (שלמה) מגבעון לירושלים, בא לו זה הדין לידו. ונראתה בו המתנה הטובה שנתן לו הקב"ה חכמה ובינה". גם מפרשים אחרים (מלבי"ם שם) מציינים שסיפור זה "הקרה ה' לפניו שיתברר ממנו כי מלא ה' שאלתו".

במילים אחרות: אירוע זה בא כביסוס הבטחת ה' בגבעון ש"נתתי לך (לשלמה) לב חכם ונבון". מסתבר שמלכות שלמה, שהיתה אז בתחילת דרכה, נצרכה לחיזוק. סיפור זה היה - בעיני העם - מבחן לסמכותו, והמלך שילב שיקול זה במערכת שיקוליו. לכן חרג שלמה מהכלל לפיו יש לפסוק רק ע"פ ראייה ועדים, כי מחובתו לשקלל גם את השלכת הפסק על הציבור ועל מלכותו⁶.

נמצא: השופטים פוסקים את ההלכה על פי המציאות שהובררה על ידם, ועל פי עמדת ההלכה ביחס לאותה המציאות. המלך מוסיף

6. ואכן, בעקבות המשפט - "ויראו (כל ישראל) מפני המלך", מלכים א ג, כ"ח וברד"ק ד"ה לעשות.

למערכת השיקולים, את השלכות הפסק על החברה והכלל⁷. מכאן סמכותו לשנות את הפסק⁸.

ג. משפט שלמה לא מהווה דוגמה ליחודיות משפט המלך

ג.1. הסמכות לשער את המציאות אינה יחודית למלך

אמנם, מעיון בגמרא ניתן להבין שהגמרא משליכה את צורת השפיטה של שלמה על צורת השפיטה של הדיין. הוי אומר: מקרה זה אינו יחודי למלך, הוא נכון גם לגבי פוסקים אחרים, כדלקמן. כפי שעולה גם מהסיפור הבא (בבא בתרא נח, א): "ההוא גברא דשמעה לדביתהו דקא אמרה... עשרה בני אית לה, ולית לי מאבוך אלא חד. כי שכיב, אמר להו: כל נכסי לחד ברא, לא ידעי להי מינייהו. אתו לקמיה דרבי בנאה, אמר להו: זילו חבוטו קברא דאבוכו, עד דקאי ומגלי לכו להי מינייכו שבקא. אזלו כולהו, ההוא דבריה הוה לא אזל, אמר להו: כולהו נכסי דהאי".

בתרגום לעברית: מעשה באדם ששמע את אשתו מעידה שכל ילדיה, למעט אחד מהם, אינם ילדי בעלה. הם נולדו מגברים אחרים. כשנפטר הבעל, הוא ציוה את נכסיו לאחד מבניו, ולא פירט למי מהם. באו הבנים לרבי בנאה, לשאול כדת מה לעשות. הורה להם הפוסק שידפקו על קבר האב, עד שיתגלה למי מהבנים היתה כוונתו. אחד הבנים לא הלך, "שלא רצה לחבוט על קברו של אביו" (רשב"ם שם).

7. לפי זה, מבארים ש"ש למלכי בית דוד רשות לתקן העולם, היינו דווקא לרוצח, אבל בעניינים שבין אדם למקום, כמו שרכב על סוס בשבת שזה אינו נוגע לתיקון המדינה כלל, אין זה שייך למלכות רק לסנהדרין" (אור שמח לפרק ג מהלכות סנהדרין הלכה י). כלומר: סמכות המלך היא רק בשאלות שקשורות ביחסים החברתיים, ולא בשאלות דתיות שאינן נוגעות לתיקון העולם. אחרים הרחיבו את הסמכות לכל ז' מצוות בני נח. כי "שבע מצוות בני נח, הם מפני תיקון העולם ובוזה יכול המלך לדון" (חמדת ישראל, לא תעשה רפ"ב).

8. ראה בתורת נביאים פרק ז ד"ה דע כי, שם הוכיח באריכות שכן היא גם דעת הרמב"ם.

פסק רבי בנאה ש"לזה אהב - האב - יותר", ולו נתכוין להוריש את רכושו. גם כאן הפוסק משער מיהו בעל הרכוש.

ג. הפוסק - ולא רק המלך - מוסמך לשנות את ההלכה

יתר על כן: הפוסק יכול לשנות את ההלכה על פי הצורך הנראה בעיניו. כך עולה מהסיפור על מארי בר איסק שביקש לירש את נכסי אביו שנפטר. מהיכן שהוא צץ מישוהו וטען שגם הוא בנו של המנוח, והוא זכאי לחצי מנכסי הנפטר. איש לא הכיר את התובע, ורב חסדא - אליו באו השניים לדין תורה - דרש מהתובע להביא עדים שאכן הוא בן המנוח. התובע טען שיש לו עדים, והם מפחדים לבוא כי הנתבע - מארי בר איסק - מוכר לכל כאדם אלים.

רב חסדא, שהכיר את מארי בר איסק, קיבל את הטענה, וויתר על הדרישה מהתובע, כדברי הגמרא: "זיל אייתינהו את דלאו אחוך הוא" (כתובות כז, ב). כלומר: רב חסדא תבע, אפוא, מהנתבע מארי בר איסק, שיוכיח שהתובע אינו אחיו. מארי התרעם מאוד על פסק זה, שנוגד את הכלל ההלכתי לפיו על "המוציא מחברו" (התובע) להביא ראיה לדבריו. אבל רב חסדא פסק "הכי דאיננא לך". כך אני פוסק לגביך (כי אתה אלים). רב חסדא פסק בניגוד להלכה. נמצא, שסמכות זו - לפסוק לאור הנסיבות שלא לפי כללי ההלכה הברורים - אינה זכות השמורה למלך⁹. היא נתונה לכל פוסק.

ג. סמכות המלך - לשקול את טובת הציבור, סמכות השופטים - לשקול את הצרכים בדין הפרטי

אבל לאמיתו של דבר, אין באמור לעיל - סמכות הרב בשינוי ההלכה - לערער את מה שנתבאר שלמלך סמכות משפטית ייחודית. כי גם

9. האברבנאל כתב שלזה התכוונו חז"ל באמרם שיש לשמוע לבית דין "אפילו יאמרו לך על ימין שהוא שמאל". בלשונו (לדברים יז, יא): "אי אפשר שימצאו בהם (בהלכות התורה) כל הדברים המקריים הפרטיים שיקרו בכל יום. ומבואר, כי עם היות המשפטים ההם צדיקים... כבר יקרה שיבא הדבר באופן שהמשפט הכולל לא יצדק עליו"

אותו פסק, של רבי בנאה, נובע מסמכות המלך. בלשון אחד הראשונים (שאלות ותשובות הרא"ש, כלל ק"ז, סעיף ו): "והחכם רבי בנאה למד דין זה מאב החכמים במעשה שבא לפניו על שתיים זונות, שדן אותם באומד הדעת". סמכות הרב לנטות מן הדין - לקוחה היא מסמכותו של המלך.

מעבר לכך, ישנו הבדל יסודי בין השינוי שיכול המלך לשנות בדין, ובין השינוי שיכול החכם לשנות. הוי אומר: לא רק שסמכות החכמים באה מסמכות המלך, והיותם ממלאי מקומו¹⁰, אלא עוד זאת: המלך מוסיף למערכת השיקולים גם שיקולים נוספים שאינם קשורים למקרה הפרטי. רב, אף אם בכוחו לשנות מההלכה במקרים מסוימים, אין הוא יכול לחשב את משקל המשתנים שמחוץ לסיפור הנידון.

הנה הדברים בלשון הר"ן עצמו (דרשות הר"ן דרוש י"א, ד"הואפשר): "כל מה שנמשך למצות התורה, בין שהוא כפי המשפט הצודק, בין שהוא כפי צורך השעה, נמסר לבית דין... אבל תיקונם ביותר מזה, נמסר למלך, לא לשופט". כלומר: הרב נדרש לפסוק את פסיקתו ביחס למקרה המובא לפניו. עליו לעשות זאת לפי כללים הלכתיים. לפעמים, בלית ברירה, הוא חורג מאותם כללים, על מנת להביא לפסק נכון ביחס למקרה. ראייתו של המלך, היא רחבה הרבה יותר. אין הוא משקלל רק את השאלה הפרטית המובאת לפניו. הוא חושב גם על ההשלכות הציבוריות שיהיו לפסק, ובהתאם לשיקול זה - אומר את דברו.

סיכום: סמכות המלך כשופט שונה מסמכות בתי הדין. כי הדיינים שופטים את המקרה המובא לפניהם, ומכריעים לפי כללי ההלכה. אבל המלך יכול לחרוג מסמכות זו, אם נראה בעיניו שהשיקול הציבורי דורש זאת. ניתן להיווכח בכך במשפט שלמה - שם עמדה למבחן סמכות המלך, ולכן הוא הפגין את סמכותו גם בניגוד לכללי הראיות ההלכתיים.

10. ראה בית הבחירה לסנהדרין נ"ב, ב: "דיני המלכות קיימים בכל זמן".

יתר על כן: גם כשניתן לחכם הכח לשנות את ההלכה - מדובר בסמכות מוגבלת. יכולתו לשינוי מוגבלת לצורך קיום המשפט בדין הנידון. המלך, לעומת זאת, יכול לשנות את הדין אף לצורך חיצוני, שאינו שייך לצרכי פסיקת המשפט הספציפי הנידון.



